



UNIVERZITET U NOVOM SADU  
FILOZOFSKI FAKULTET  
ODSEK ZA SOCIOLOGIJU

# **Značenja delanja: sociološka analiza diskurzivnih praksi ideologije**

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor: Prof. dr Dušan Marinković

Kandidat: Dušan Ristić

Novi Sad, 2015. Godine

**UNIVERZITET U NOVOM SADU  
FILOZOFSKI FAKULTET**

**KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA**

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Dušan Ristić
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Dr Dušan Marinković, redovni profesor
Naslov rada: NR	Značenja delanja: sociološka analiza diskurzivnih praksi ideologije
Jezik publikacije: JP	srpski
Jezik izvoda: JI	srpski / engleski
Zemlja publikovanja: ZP	Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina, Novi Sad
Godina: GO	2015.
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	Dr Zorana Đinđića 2, 21000 Novi Sad, Srbija

Fizički opis rada: FO	(7 poglavlja / 355 stranica / 488 referenci)
Naučna oblast: NO	Sociologija
Naučna disciplina: ND	Sociologija znanja
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Delanje, diskurs, društvene prakse, ideologija, sociološko-diskurzivna analiza
UDK	316.75: 81'42 (043.3)
Čuva se: ČU	Biblioteka Odseka za sociologiju, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu
Važna napomena: VN	Nema
Izvod: IZ	Strana 6
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	07.02.2014.
Datum odbrane: DO	2015.
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	Predsednik: Dragan Koković, doktor nauka, redovni profesor, Filozofski fakultet u Novom Sadu Mentor: Dušan Marinković, doktor nauka, redovni profesor, Filozofski fakultet u Novom Sadu Član: Dušan Stojnov, doktor nauka, redovni profesor, Filozofski fakultet u Beogradu

**University of Novi Sad**  
**Faculty of Philosophy**

**Key word documentation**

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	Doctoral dissertation
Author: AU	Dušan Ristić
Mentor: MN	Dušan Marinković, PhD, Full Professor
Title: TI	Meanings of action: a sociological analysis of discursive practices of ideology
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	Serbian / English
Country of publication: CP	Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina, Novi Sad
Publication year: PY	2015.
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	Dr Zorana Đinđića 2, 21000 Novi Sad, Serbia

Physical description: PD	(7 chapters / 355 pages / 488 references)
Scientific field SF	Sociology
Scientific discipline SD	Sociology of knowledge
Subject, Key words SKW	Action, discourse, social practices, ideology, sociological-discursive analysis.
UC	316.75: 81'42 (043.3)
Holding data: HD	The Library of the Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Note: N	None
Abstract: AB	Page 8
Accepted on Scientific Board on: AS	07.02.2014.
Defended: DE	2015.
Thesis Defend Board: DB	<p>President: Dragan Koković, PhD, Full Professor, Faculty of Philosophy in Novi Sad</p> <p>Mentor: Dušan Marinković, PhD, Full Professor, Faculty of Philosophy in Novi Sad</p> <p>Member: Dušan Stojnov, PhD, Full Professor, Faculty of Philosophy in Belgrade</p>

## Rezime

Predmet ovog istraživanja je sociološka analiza delanja, diskursa, ideologije i društvenih praksi. U radu polazimo od shvatanja da se diskurs manifestuje kao empirijski prepoznatljiv sadržaj iskaza u društvenim praksama. Delanje je određeno kao oblik diskurzivne društvene prakse i kao medijum artikulacije diskursa i ideologije. Pojam koji smo u radu koristili da bismo ukazali na domete sociološko-diskurzivne analize ideologije, ali i da bismo povezali klasični sociološki koncept društvenog delanja sa problemima diskursa i ideologije je pojam diskurzivnih društvenih praksi. Zahvaljujući tom pojmu, ideološke diskurse smo analizirali na dva nivoa: metodološkom – istražujući elemente delanja i diskurzivnih praksi; teorijskom – razrađujući tipologiju društvenih procesa i praksi koje su ključne za razumevanje ideologije. Društvene prakse predstavljaju medijume povezivanja individualnih i kolektivnih akcija sa materijalnim i strukturalnim društvenim uslovima.

Istraživanje je teorijskog karaktera, sa pokušajem sinteze. Za potrebe ovog istraživanja konsultovana je izvorna i sekundarna literatura najviše iz sociologije i filozofije, odnosno iz različitih disciplina koje se bave analizom diskursa. Naučni doprinos ovog istraživanja posebno je istaknut u delu koji se odnosi na analizu sociologike ideoloških diskursa i kroz analizu diskurzivnih praksi ili strategija ideologije. S obzirom na hipoteze koje su postavljene, rad predstavlja pokušaj sinteze klasičnih i savremenih teorijskih pristupa, odnosno pokušaj razvoja interdisciplinarnog pristupa koji je označen kao sociološko-diskurzivna analiza i predstavlja teorijsko-metodološki okvir istraživanja.

U istraživanju smo pošli od pretpostavke da ideologije daju smisao društvenim praksama i delanju i da ih uređuju. Ideologija predstavlja formu racionalnog diskursa o društvenoj stvarnosti i manifestuje se u diskurzivnim društvenim praksama. Cilj istraživanja je bio da se identifikuju i objasne sociološki elementi tih praksi. U pitanju je istraživanje sociologike ideoloških diskursa koja je u radu objašnjena kroz sledeće društvene procese: racionalizaciju, (de)legitimizaciju, mobilizaciju, integraciju i (de)ritualizaciju. Na osnovama analize navedenih procesa, u radu se istražuju diskurzivne strategije ideologije, koje su definisane kao faze funkcionalnog konstituisanja ideoloških diskursa. U pitanju su diskurzivne strategije dekontekstualizacije, regionalizacije i autonomizacije. Ideologija dekontekstualizuje diskurse, odnosno određuje poželjne i prihvatljive vrednosti, povezujući ih sa društvenim praksama putem diskursa. To da ideologije dekontekstualizuju diskurse znači da doprinose njihovom odvajanju od jezika i komunikacije u kojima su iskazani sa jedne strane i uspostavljanju diskursa kao naizgled nezavisnih od društveno-istorijskih i kulturnih uslova u kojima nastaju. U vezi sa ovom strategijom je i regionalizacija diskursa, koja se odnosi na činjenicu da diskursi ne postoje iznad ili izvan društvenih praksi. Regionalizacija je izrazito društveni čin dijakrize koji uvodi arbitrarne diskontinuitete u kontinuitet društvenog života. Iz ideoloških strategija dekontekstualizacije i regionalizacije proizlazi strategija autonomizacije, koja znači da dekontekstualizovani i regionalizovani ideološki diskursi dobijaju određenu prepoznatljivost u odnosu na mnoštvo drugih diskursa. Ideološki diskursi su autonomni utoliko što omogućuju uspostavljanje pravilnosti i razlika u okviru nekog diskurzivnog polja i čine „normativnu gramatiku“ povezivanja ideja, vrednosti, diskursa i praksi. U radu je takođe istaknut značaj fragmentacije ideologije i pojave mnoštva ideoloških

diskurzivnih praksi koje u savremenim društvima prožimaju grupnu dinamiku i društvene procese organizacije (režima) delanja na područjima ekonomije, politike i kulture, odnosno u sferama potrošnje, zabave, elektronske komunikacije, itd. Iz tog razloga ideologiju nismo odredili kao tip društvenih praksi koje su karakteristične za određenu sferu društvenog delanja, već kao prakse koje se manifestuju u različitim sferama društvenih odnosa. Ideološki diskursi predstavljaju važne medijume uspostavljanja i održanja društvenih granica.

U zaključku rada su istaknuta obeležja sociološko-diskurzivne analize koja, za razliku od klasičnih socioloških pristupa, u istraživanju diskursa i ideologije ne polazi od društvenih aktera već od diskurzivnih društvenih praksi. Konačno, ideološki diskursi su u ovom radu istraženi kao elementi društvenih praksi iza kojih ne treba tražiti nove smislove, drugačiju stvarnost, posebne oblike svesti ili načine na koje se društvene kategorije „utiskuju“ u umove pojedinaca. Sociološko-diskurzivna analiza ne daje odgovore na pitanja o tome šta ljudi misle kada nešto kažu ili kada nešto rade, već pokušava da da odgovore na pitanja o tome šta, zašto i kada ljudi govore o onome što rade.

Ključne reči: delanje, diskurs, društvene prakse, ideologija, sociološko-diskurzivna analiza

## Summary

The topic of this research is a sociological analysis of action, discourse, ideology and social practices. In the thesis we start with a premise that discourse is manifested as an empirically recognizable content of statements in social practices. Action is determined as a form of discursive social practice and a medium of articulation of discourse and ideology. The concept we used in the thesis to indicate the scopes of sociological-discursive analysis of ideology as well as to connect the classic sociological concept of social action with the problems of discourse and ideology is the concept of discursive social practices. On the basis of this concept we analyzed ideological discourses at two levels: methodological – by investigating the elements of action and discursive practices; theoretical – by developing a typology of social processes and practices which are crucial for understanding ideology. Social practices represent the media of connection of individual and collective actions with material and structural social conditions.

The research is theoretical in character with an attempt at a synthesis. For the purposes of this research we consulted original and secondary references, mostly from the fields of sociology and philosophy, i.e. from different disciplines which are involved in discourse analysis. The scientific contribution of this research is especially emphasized in the part which refers to the analysis of the sociologies of ideological discourses and through the analysis of discursive practices or strategies of ideology. With respect to the hypotheses, the thesis represents an attempt at a synthesis of classical and contemporary theoretical approaches, i.e. an attempt to develop an interdisciplinary approach which is marked as a sociological-discursive analysis and represents the theoretical and methodological framework of the research.

In the research we started from the presupposition that ideologies give sense to social practices and action and that they arrange them. Ideology represents a form of rational discourse on social reality and is manifested in discursive social practices. The aim of the research was to identify and explain the sociological elements of those practices. This is a research of the sociologies of ideological discourses which is explained in the thesis through the following social processes: rationalization, (de)legitimization, mobilization, integration and (de)ritualization. On the basis of the analysis of these processes the thesis researches discursive strategies of ideology which are defined as phases of functional constituting of ideological discourses. These are the discursive strategies of decontextualization, regionalization and autonomization. Ideology decontextualizes discourses, i.e. it determines the desirable and acceptable values connecting them with social practices via discourse. The fact that ideologies decontextualize discourse implies that they contribute to their separation from language and communication in which they are expressed on the one hand and to establishing discourses as seemingly independent from socio-historical and cultural conditions in which they occur. Connected with this strategy is the regionalization of discourse, which relates to the fact that discourses do not stand above or beyond social practices. Regionalization is a very social act of diakrisis which introduces arbitrary discontinuities in the continuity of social life. From ideological strategies of decontextualization and regionalization follows the strategy of autonomization, which means that decontextualized and regionalized ideological discourses gain a certain recognizability in



comparison with a multitude of other discourses. Ideological discourses are autonomous to the extent to which they enable the establishment of regularities and differences in a discursive field and comprise a “normative grammar” of connecting ideas, values, discourses and practices. The thesis also emphasizes the significance of the fragmentation of ideology and appearance of the multitude of ideological discursive practices which, in contemporary societies, permeate group dynamics and social processes of the organization (regime) of action in the fields of economics, politics and culture, i.e. in the spheres of consumption, entertainment, electronic communication, etc. For that reason we did not define ideology as a type of social practices which are characteristic of a certain sphere of social action, but as practices which are manifested in various spheres of social relations. Ideological discourses represent important media of establishing and maintaining social borders.

In the conclusion of the thesis we emphasized the features of the sociological-discursive analysis which, unlike classical sociological approaches, does not start from social agents but from discursive social practices in the research of discourse and ideology. Finally, ideological discourses in this thesis were explored as elements of social practices behind which we should not look for new senses, a different reality, special forms of consciousness or ways in which social categories are “imprinted” in the minds of individuals. The sociological-discursive analysis does not provide answers to the questions of what people think when they say something or when they do something; instead, it attempts to answer the questions on what, why and when people say something about what they do.

Key words: action, discourse, social practices, ideology, sociological-discursive analysis.

## SADRŽAJ

1. UVOD .....	12
1.1. Predmet istraživanja .....	16
1.2. Hipoteze istraživanja .....	19
1.3. Ciljevi istraživanja.....	22
1.4. Primjenjene metode istraživanja.....	23
2. DELANJE, DISKURS I DRUŠTVENE PRAKSE .....	24
2.1. Delanje kao sociološki problem .....	24
2.1.1. Delanje: pojam i značenja .....	24
2.1.2. Pristupi delanju: <i>mikro</i> i <i>makro</i> .....	33
2.1.3. Transcendiranje mikro–makro dualizma.....	43
2.1.4. Prihvatanje dualizma i pokušaji integracije mikro–makro nivoa analize.....	57
2.1.5. Decentriranje delanja i „zaokreti“ u istraživanju.....	75
2.1.6. Pristup sociološko-diskurzivne analize: društvene prakse i režimi delanja.....	96
2.2. Delanje i diskurs .....	101
2.2.1. Jezik i govor .....	101
2.2.2. Značenje: delanje, reprezentacije, identifikacije .....	108
2.2.3. Vrednosti i interesi .....	116
2.2.4. Predmeti sociološko-diskurzivne analize: iskaz i tekst .....	122
2.3. Diskurs kao element društvenih praksi.....	128
2.3.1. Pojam diskursa: normativnost, materijalnost, moć.....	128
2.3.2. Pojam, elementi i značaj društvenih praksi – rekontekstualizacija .....	136
2.3.3. Društvene prakse i znanje kao diskurs – regionalizacija.....	140
2.3.4. Diskurs, prakse i društvene promene.....	146
3. DRUŠTVENO-ISTORIJSKA ANALIZA DISKURSA: GENEALOGIJE RAZLIČITIH PRISTUPA .....	151
3.1. Sociološka genealogija diskursa.....	151
3.1.1. Ideologija kao <i>rekontekstualizacija diskursa</i> : Marks i marksistički pristupi .....	153
3.1.2. Društvena <i>kontekstualizacija</i> diskursa: Karl Manhajm .....	166
3.1.3. Diskurs i problem društvene stvarnosti: Berger–Lukmanova <i>dijalektička petlja</i> .....	174
3.1.4. <i>Desubjektivacija diskursa</i> i diskurzivne prakse: Mišel Fuko .....	180
3.1.5. Društveno-istorijska <i>kontekstualizacija diskursa i ideologije</i> : Alvin Guldner.....	191
3.1.6. Komunikativno delanje i <i>etika diskursa</i> : Jirgen Habermas .....	198

3.1.7. Društvene prakse i <i>politička ekonomija diskursa</i> : Pjer Burdije.....	208
3.2. Istraživačke tradicije i savremeni pristupi u analizi diskursa .....	213
3.2.1. Francuska, anglosaksonska i nemačka istraživačka tradicija .....	215
3.2.2. Kritička i interdisciplinarna analiza diskursa .....	221
3.3. Sociološka <i>rekontekstualizacija</i> diskursa i ideologije: društvene prakse i neautonomno mišljenje .....	226
4. DISKURZIVNA INFRASTRUKTURA I DISKURZIVNE STRATEGIJE IDEOLOGIJE .....	237
4.1. Društveno-istorijski okvir analize ideologije .....	237
4.1.1. Javnost građanskog društva i transformacija ritualnog u moderni racionalni diskurs: istorijska pojava ideologije.....	239
4.1.2. Moderni i postmoderni diskursi: fragmentacija ideologije.....	251
4.1.2.1. Normalizacija delanja: ideološki diskursi kao norme.....	258
4.1.2.2. Režimi delanja: ideološki diskursi kao prakse .....	262
4.1.2.3. Smisao delanja: ideološki diskursi i sociodiceja .....	266
4.1.2.4. Društvene tehnologije, reprodukcija ideoloških diskursa i novi paleosimbolizam .....	269
4.2. Sociologika ideoloških diskursa .....	275
4.2.1. Racionalizacija .....	276
4.2.2. (De)legitimizacija .....	279
4.2.3. Mobilizacija .....	283
4.2.4. Integracija .....	286
4.2.5. (De)ritualizacija.....	289
4.3. Diskurzivne strategije ideologije.....	293
4.3.1. Ideološki diskursi i dekontekstualizacija: anonimnost i aistoričnost diskursa .....	296
4.3.2. Ideološki diskursi i regionalizacija: arhivi i registri diskursa.....	301
4.3.3. Ideološki diskursi i autonomizacija: pozicioniranje diskursa.....	306
5. SOCIOLOŠKO-DISKURZIVNA ANALIZA IDEOLOGIJE – ZAKLJUČNA RAZMATRANJA .....	311
5.1. Sociološko-diskurzivna analiza kao metod sociologije (znanja).....	311
5.2. Osnovni sociološki kriterijumi za proučavanje (ideoloških) diskursa.....	316
5.3. <i>Gde</i> je ideologija danas?.....	318
6. ZAKLJUČAK .....	322
7. LITERATURA.....	334

## 1. UVOD

Glavno područje ovog istraživanja je sociološko-diskurzivna analiza delanja, diskursa i ideologije. Jedna opšta pretpostavka jeste da ideologija predstavlja diskurzivnu društvenu pojavu, odnosno društvenu pojavu čija se najvažnija obeležja prepoznaju u različitim diskursima koji takođe predstavljaju izraz društvenog delanja. U tom smislu, rad predstavlja pokušaj da se sociološki i diskurzivno dovedu u vezu i objasne elementi *delanja*, jednog od centralnih socioloških pojmova, sa društvenim obeležjima diskursa i ideologije.

Iako ovakav pristup nije potpuna novina, u smislu da se posebno ističe diskurzivni karakter ideologije, ono što predstavlja centralni i najvažniji deo ovog istraživanja jeste sintetički pristup (sociološko-diskurzivna analiza – SDA) i izdvajanje jedne nove tipologije koja cilja na uspostavljanje *razlike između ideoloških i neideoloških diskursa*, a zatim izlaganje i objašnjenje elemenata *sociologike ideoloških diskursa* i konkretnih *diskurzivnih strategija* ideologije.

U uvodnom delu rada analiziran je pojam delanja i posebno su objašnjeni diskurzivni aspekti delanja. Uprkos mogućnosti da se delanje definiše na različite načine, u radu polazimo od pretpostavke da se delanja izvode zahvaljujući *značenjima*, odnosno da ih je moguće analizirati i sociološki rekontekstualizovati upravo zahvaljujući značenjskoj, a time i diskurzivnoj dimenziji. To temeljno polazište u vezi sa delanjem je u sociološkim teorijama prisutno od vremena Maksa Vebera, koji je prvi među evropskim klasicima sociologije isticao da je *delanje smislen proces uobličavanja značenja* i da kao takvo jeste pretpostavka i temelj društvenih nauka (Weber, 1986; Lukman, 1998).

Za shvatanje pojma delanja u savremenim društvima neophodno je uvažiti različite teorijske zaokrete koji su se u društvenim naukama odvijali tokom dvadesetog veka. Posebno će biti istaknut i objašnjen značaj tzv. jezičkog zaokreta (odnosno diskurzivnog zaokreta), zaokreta ka praksi i zaokreta ka prostoru u društvenim naukama. Dok su u klasičnim sociološkim shvatanjima ideje i vrednosti bile u fokusu istraživanja kao osnovni elementi analize delanja, novija istraživanja praksi „odustaju“ od aktera kao nosilaca ili pokretača društvenih procesa i u prvi plan ističu društvene prakse kao predmet istraživanja. Pojam delanja će u sociološko-diskurzivnoj analizi koja je razvijena u ovom radu biti nadopunjen operativnim pojmom *diskurzivne prakse*, odnosno terminom

zahvaljujući kojem ćemo u ovom radu povezivati elemente delanja, diskursa i ideologije. Diskurzivne prakse, sledeći pristup Mišela Fukoa, u radu će biti uzete kao primarne ili početne jedinice analize. Prakse definišu *objekte* odnosno *predmete* istraživanja u društvenim interakcijama, ali i različite tipove *znanja* i načine njegove artikulacije i legitimizacije – u čemu su značajni posrednici diskurs i ideologija. Preciznije govoreći, diskurs i ideologija *jesu oblici znanja koji se artikuliraju kroz društvene prakse*. Zato ćemo poći od pretpostavke da je društvo i društvene odnose u sociološko-diskurzivnom pristupu moguće objašnjavati uzimajući u obzir elementarnu jedinicu analize – *društvene prakse*.

Polazeći od *društvenih praksi*, problem društvenih aktera ili problem odnosa pojedinca i društva postavljen je na sledeći način: odbacuje se analiza koja bi polazila od nečega što je „unutrašnje“ akterima (esencijalizam), a pojam prakse predstavlja neku vrstu *preseka* „spoljašnjosti“ i „unutrašnjosti“, pojedinca i društva, akcije i strukture, pojedinca i društva. Društvene prakse možemo razumeti kao *medijume kroz koje se individualna i kolektivna delanja društvenih aktera povezuju sa materijalnim i strukturalnim društvenim uslovima*. One jesu individualne akcije, ali se uvek javljaju u okviru društvenog konteksta koji te akcije čini delotvornim i smislenim, kako za pojedince koji ih izvode, tako i za druge članove grupe (Dant, 2011: 196). Usmerenje društvenih nauka ka analizi praks i označava „pomeranje“ istraživanja od apstraktnog nivoa i sveta ideja i vrednosti ka onom materijalnom, empirijskom i diskurzivnom. Pravci analize se takođe pomeraju od analize ideja, koje su lokalizovane u individualnim svestima aktera, ka „bezličnim arenama diskursa“. „Stara oblast“ analize – sa svojim idejama i agensima, počinje da se deli na domen praktičnog i domen diskurzivnog (Swidler, 2001: 75).

Sociološko istraživanje diskursa, uopšteno govoreći, usmereno je na proučavanje društvenih praksi zahvaljujući kojima akteri društvenoj stvarnosti daju određeni smisao (Ruiz Ruiz, 2009). Upravo su kriterijumi *značenja* i *smisla* ti koji omogućuju da se određene društvene prakse, odnosi ili iskustva analitički rekonstruišu i rekontekstualizuju kao oblici znanja. Diskursi koji su predmet sociološke analize uvek imaju *verbalnu formu* – bez obzira da li se govori o tekstovima ili iskazima. Verbalni diskursi imaju i praktički i teorijski značaj, a posebnu pažnju ćemo u prvom delu rada posvetiti jeziku i govoru,

odnosno predmetima i polazištima sociološko-diskurzivne analize: *iskazu i tekstu*. Analiza drugih formi diskursa (npr. onih koji su artikulisani zahvaljujući vizuelnim sadržajima) uvek zahtevaju prevođenje u verbalizovanu formu, pa je u tom smislu verbalni diskurs „privilegovano sredstvo“ za stvaranje i prenošenje značenja.

*Sociološka analiza diskursa* ima mnogo zajedničkog sa analizama i istraživanjima lingvistike, filozofije, etnografije, antropologije, psihologije, itd. Umesto distinktivnog sociološkog pristupa i metoda za analizu diskursa, sociolozi često pribegavaju nizu različitih praksi i procedura analize. Iako je u pitanju novije, interdisciplinarno područje istraživanja, savremene sociološke analize diskursa imaju svoju predistoriju. U radu su izdvojeni i posebno predstavljeni elementi sociološke analize diskursa koje nalazimo kod značajnih društvenih teoretičara koji su se posebno bavili i problemom ideologije. Izdvajanje i vraćanje na određene Marksove stavove, analiza Manhajmovih shvatanja diskursa i ideologije, isticanje značaja Bergerove i Lukmanove „dijalektičke petlje“, desubjektivacije diskursa i „otkriće“ diskurzivnih praksi Mišela Fukoa, kontekstualizacija diskursa i ideologije kod Alvina Gouldnera, komunikativnog delanja Jirgena Habermasa i političke ekonomije diskursa u radovima Pjera Burdijea, ima za cilj ne samo predstavljanje određenih shvatanja ovih teoretičara, već isticanje različitih aspekata sociološko-diskurzivne analize koji su već prisutni u sociologiji i u različitim teorijama ideologije. Kroz analizu i kritiku ideja i koncepata pomenutih teoretičara, ali i nekih savremenijih shvatanja iz domena kritičke i interdisciplinarne analize diskursa, ukazano je na važne zaokrete i dostignuća u shvatanju diskurzivnih praksi, diskursa i ideologije. Elementi tih shvatanja ugrađeni su i u sociološko-diskurzivnu analizu kao poseban pristup koji je primenjen u ovom radu.

Istraživanje diskurzivnih društvenih praksi omogućuje zatim povezivanje delanja, diskursa i ideologije, s obzirom na to da ideologije daju smisao društvenim praksama i delanju, odnosno služe za njihovo uređenje (Van Dijk, 2006). Ideologiji se pristupa ne kao totalnom fenomenu, već kao diskurzivnoj praksi, odnosno, kao formi racionalnog diskursa o društvenoj stvarnosti ograničene refleksivnosti (Gouldner, 1976). Ideološki diskursi su društveno-istorijska pojava i nastaju zahvaljujući transformaciji ritualnog u moderni racionalni diskurs. Pojava ideologije na istorijskoj sceni Zapadne Evrope locirana je u javnost građanskog društva. Istraživanje ideologije je fundamentalno

povezano sa jezikom kao glavnim *medijumom smisla i značenja*. Prepoznavanje i objašnjavanje veza koje postoje između ideologije i jezika, odnosno diskursa, otvara mogućnost da se istraže aspekti ideoloških diskursa u širem društvenom smislu – dakle, oni aspekti koji nisu isključivo povezani sa suprotstavljenim interesima i dominacijom – sa čim se ideologija i ideološki diskursi najčešće dovode u vezu u istraživanjima. Zahvaljujući *fragmentaciji* ideologije i njenoj transformaciji od modernog racionalnog diskursa i *metanarativa* ka razbijenim i *umnoženim diskursima* koji više nemaju jedinstveno ili privilegovano regionalno polje (politika npr.) društvenih odnosa na koje se odnose ili u kojima ekskluzivno pokušavaju da se legitimišu, ideološki diskursi postaju *rasuti* u različitim diskurzivnim arenama društvenog života i dobijaju istorijski nove društvene uloge. Ti diskursi posreduju u *normalizaciji* delanja (normativni aspekti), u organizaciji *režima* delanja (kao prakse), u formulisanju *smisla* delanja (sociodiceja) i postaju nezaobilazni elementi savremenih *društvenih tehnologija*.

U radu će takođe biti pokazano da društveni ciljevi koje je moguće ostvariti pomoću ideologije i ideoloških diskursa prevazilaze „čiste“ interese društvenih aktera i predstavljaju aspekte jedne šire sociologike koja se ostvaruje kroz racionalizaciju, (de)legitimizaciju i (de)ritualizaciju društvenih praksi, odnosno kroz mobilizaciju društvenih aktera i njihovu društvenu integraciju. Na taj način, istaknuto je da se *diskursi koji ispunjavaju navedene društvene „funkcije“ mogu smatrati ideološkim*. Za razlikovanje ideoloških i neideoloških diskursa važno je razumevanje i diskurzivnih strategija ideologije, jer strategije ideoloških diskursa kao *faze njihovog funkcionalnog konstituisanja* izražavaju odnose moći koji su uspostavljeni u određenom društvenom polju ili u određenim skupovima praksi. Karakter diskurzivnih strategija ideologije, kao njenih *diskurzivnih praksi*, određen je u velikoj meri pravilima jezika i govora, odnosno mogućnostima iskazivanja i artikulacije tekstova, s obzirom na to da se na taj način uspostavlja semantička i sintaksička koherentnost i smisao diskursa. Međutim, strategije govornog i tekstualnog stvaranja značenja i smisla predstavljaju najvažniji element ideoloških diskurzivnih praksi, kao strateški važnih društvenih praksi u kojima se ispoljavaju društvene borbe i odnosi moći – oko značenja u užem smislu, i oko poželjnih i ograničenih društvenih resursa u širem smislu.

U radu će takođe biti predloženo i obrazloženo shvatanje da ideološke efekte ili „učinke“ na društvene aktere diskursi imaju, i to ne (samo) zahvaljujući „temama“ oko kojih se formiraju (identiteti, nacija, rasa, klasa, itd.). Sadržaji ideoloških diskursa uvek su izraz određenih konstelacija u kojima se nalaze društveni akteri i oni predstavljaju izraz najrazličitijih okolnosti društvenog života – jer se i sama pitanja o važnosti određenih društvenih resursa i njihovog značenja mogu uspostavljati na potpuno različitim nivoima u različitim društvima. To svakako zavisi i od stepena društvene i kulturne razvijenosti društva i „diskurzivnih kapaciteta“, kako javne sfere tako i nekog društva u celini.

Iako se društveni efekti u diskurzivnim analizama često svode na istraživanje „tekstualnih jedinica“, u ovom radu se ti efekti prepoznaju pre svega kroz diskurzivne prakse, kao sociološki prepoznatljive procese društvene proizvodnje i reprodukcije ideologije; prakse koje podrazumevaju društveno delanje aktera, prakse koje stvaraju i reprodukuju značenja i smisao delanja i koje mogu biti identifikovane u vremenu i prostoru – odnosno u konkretnom društvenom okruženju. Ono što će posebno biti istaknuto kao važna dimenzija razumevanja ideologije kao diskurzivne pojave, jeste otkrivanje ne samo lingvističkih ili semiotičkih aspekata ove pojave. Ideologija nije samo nekakav sistem ideja, već *kompleks efekata imanentnih diskursu i društvenom delanju*. Ideologiju je zato, kako je na to uputio i Teri Iglton, moguće posmatrati ne samo kao određeni skup diskursa, već i kao određeni skup efekata u okviru diskursa (Eagleton, 2007: 194). Ideološki diskursi daju oblik i smisao društvenim odnosima, pre nego što „skrivaju“ neku „istinitu“ društvenu stvarnost. Ideologija u ovom radu neće biti shvatana kao „lažna svest“, već kao *racionalni diskurs* ili određeno *područje iskaza* koje ima kompleksne društvene efekte i koje je zahvaljujući diskurzivnosti dostupno sociološkoj rekontekstualizaciji kroz istraživanje društvenih praksi.

### **1.1. Predmet istraživanja**

Predmet ovog rada je analiza značenjskih dimenzija društvenih pojava, odnosno delanjâ kao društvenih procesa i praksi proizvodnje značenjâ, što predstavlja osnovu i za sociološku analizu diskurzivnih praksi ideologije.



Svaki čin govora, komunikacije i delanja jeste izvesna konjunktura – susret „nezavisnih kauzalnih nizova“. Sa jedne strane, tu su društveno oblikovane dispozicije jezičkog habitusa, zatim sposobnost govora definisana kao jezička sposobnost neograničenog stvaranja gramatički ispravnih reči i rečenica, kao i društvena sposobnost koja omogućava da se tom kompetencijom primereno služimo u odgovarajućim društvenim situacijama (Bourdieu, 1992: 14).

Jezička razmena kao društveni čin i odnos zasnovana je na korišćenju određene „generativne kompetencije“ učesnika u tom procesu, ali je ona u izvesnom smislu i ekonomska razmena, koja se uspostavlja u obliku određenog „simboličkog odnosa snaga“ između „proizvođača, snabdevenog određenim jezičkim kapitalom, i potrošača (ili tržišta), i koja može da pribavi određenu materijalnu ili simboličku dobit“ (1992: 51). U tom smislu, diskursi nisu (ili su samo izuzetno) „isključivo znakovi namenjeni razumevanju i dešifrovanju; oni su i *znakovi bogatstva, namenjeni vrednovanju i procenjivanju*, i *znakovi autoriteta*, koji traže od sagovornika da im veruje i da im se pokorava“ (1992: 51).

U širem smislu, diskurs ne aktivira samo društvene procese i područja „organizovane semantike“, već i obrasce kulture, povezujući ih sa delanjem društvenih aktera na istorijski specifične načine. Diskursi su dokazi nastojanja i potreba društvenih aktera da razlikuju i prepoznaju, odnosno identifikuju glavne društvene procese i njihov značaj. Oni s obzirom na društvene okolnosti u kojima nastaju i komunikativna sredstva posredovanja omogućuju društvenim akterima zauzimanje određenih diskurzivnih pozicija. To je područje na kojem je moguće identifikovati značaj ideoloških diskursa, a istovremeno je pokazatelj značaja i relevantnosti diskursa za sociološku analizu.

Procesi proizvodnje značenja u društvu i njihovi efekti označavaju neku vrstu „centralnih praksi“ u proizvodnji kulture ili ključni momenat onoga što je Stjuart Hol nazivao „krugom kulture“, iz razloga što kultura nastaje i prenosi se zahvaljujući zajedničkim značenjima. Reprzentacije su esencijalni deo procesa u kojem se značenje stvara i razmenjuje među pripadnicima neke kulture (Hall, 2003). Značenja postaju „zajednička“ samo zahvaljujući jeziku i komunikaciji. Jezik i diskurs se mogu smatrati „privilegovanim medijima“ zahvaljujući kojima društvene pojave (objekti i odnosi)

dobijaju smisao i značaj. Dakle, jezik, značenje i komunikacija su od suštinskog značaja za stvaranje diskursa, posredstvom reprezentacija.

Diskurs je moguće analizirati u terminima simboličkog i značenjskog, kao oblik simboličkog iskazivanja i razumevanja, koji se manifestuje u društvenim praksama zahvaljujući kojima ljudi stvaraju i reprodukuju zajedničke sisteme značenja i kulturu, a time posredno i ideologiju. Diskurs nije prost ekvivalent jeziku, niti postoji prosta veza između diskursa i društvene stvarnosti. Diskurs ne prevodi prosto stvarnost u jezik; njega pre treba videti kao sistem koji strukturira način na koji percipiramo stvarnost (Fuko, 1998; Mills, 2001). Diskurs je kao „bezlična arena“ – on nije sadržaj onoga što neko govori, već ono što omogućava ili sprečava da taj sadržaj bude izgovoren i autorizovan. Diskursi su i sistemi regulativnih pravila imanentnih jeziku i govoru, odnosno iskazivanju. Pojam *iskaza* ima šire značenje od lingvističkog, jer „opisati jednu formulaciju kao iskaz ne znači analizirati odnose između autora i onoga što je on rekao (ili hteo reći, ili rekao a da nije hteo), nego odrediti položaj koji može i treba da zauzme svaka individua da bi bila subjekt iskaza“ (Fuko, 1998: 104).

Ukoliko se pođe od shvatanja da je diskurs „vidljiv“ kao materijalni sadržaj iskaza koje društveni akteri razmenjuju u određenim društvenim kontekstima i koji imaju značenje, on postaje odgovarajući predmet za sociološku analizu, koja istražuje njegovo društveno poreklo, odnosno šire strukturalne, institucionalne i kolektivne okvire i prakse koje ga generišu i reprodukuju.

Time je otvoreno i pitanje društvene geneze i reprodukcije ideologije. Ideološki diskursi su oblici znanja i oni se javljaju kao elementi društvenih predstava koje dele pripadnici neke društvene grupe. Ideološki diskursi omogućuju da se organizuje mnoštvo društvenih uverenja oko onoga što je dobro ili loše, ispravno ili pogrešno za određenu grupu, kako bi u skladu sa njom delali (Van Dijk, 2006: 21). Društvene diskurzivne prakse prenose dakle, različite oblike društvenih predstava i uverenja, odnosno ideologiju koju dele pripadnici neke grupe ili društva i koja osmišljava njihov zajednički život. Konstrukcija diskurzivnog poretka u određenom društvu uvek je istorijska posledica društvenih borbi, odnosno proizvod neravnoteže u odnosima moći. Diskurzivne

afirmacije određene ideologije ili ideološkog poretka organizuju se kroz afirmaciju simbolizma ili rituala – odnosno kroz različite društvene prakse.

S obzirom na to da je „najdublja gramatika ideologije“ njen poziv za jedinstvom teorije i prakse, a fundamentalna simbolička sredstva konceptualna i lingvistička (Gouldner, 1976: 167), njenu strukturu i mehanizme treba tražiti u diskursu. Sve je više savremenih radova o diskursu i ideologiji koji naglašavaju važnu ulogu teksta i govora u (re)produkciji ideologija (Van Dijk, 2006: 8). Istraživati i objašnjavati ideologiju znači objasniti veze između značenja koje je mobilisano zahvaljujući simbolima i odnosa dominacije koji se zasnivaju na njima. Interpretacija ideologije treba da sadrži i društveno-istorijsku analizu i formalnu ili diskurzivnu analizu, ali da „očuva“ kritičku dimenziju, razotkrivajući na koji način značenje služi moći (Thompson, 1990: 23). Iz tog razloga, sociološkoj analizi diskursa i ideologije pristupamo kao vrsti rekonstrukcije društveno-istorijskih uslova i konteksta proizvodnje, cirkulacije i recepcije simboličkih formi, kao i analizi pravila i konvencija, društvenih odnosa i institucija i distribucije moći, resursa i prilika koje čine određeni društveni kontekst strukturisanim i diferenciranim. Pri tome, važno je napomenuti da „diskurzivnost“ ne podrazumeva uvek fragilnost, prilagodljivost ili nepostojanost. Nju treba razumeti u kontekstu institucionalnih aranžmana (Mouzelis, 2000), što znači da poseduje i izvesnu trajnost i nepromenljivost. U tom smislu, „ravnoteža“ u diskurzivnoj analizi delanja i institucionalne strukture društva ne sme biti zanemarena – što znači da društvene institucije u ovom radu neće biti istraživane kao „instant“ tvorevine diskurzivnih praksi. Različite tipove diskurzivnih praksi nije moguće uspešno razlikovati (u smislu njihove postojanosti, odnosno trajnosti, funkcije i značaja) ukoliko se izostavi jedan od aspekata sociološke analize – bilo da su u pitanju delanje, akteri ili institucionalni okviri društvenih praksi.

Predmet ovog rada će u tom smislu biti analiza diskurzivnih aspekata delanja, analiza elemenata društvenih praksi kao diskurzivnih praksi, kao i identifikacija i objašnjenje ideoloških diskursa i načina njihove društvene geneze i reprodukcije.

## **1.2. Hipoteze istraživanja**

Analiza značenjskih dimenzija društvenih pojava, odnosno delanjâ kao društvenih procesa i praksi proizvodnje značenjâ može se smatrati delom šire oblasti sociološkog proučavanja komunikacijskih procesa i proizvodnje znanja, kao i njegove diseminacije u društvu.

U radu polazimo od shvatanja da se diskurs manifestuje kao materijalni i empirijski prepoznatljiv sadržaj iskaza koje društveni akteri razmenjuju u određenim društvenim kontekstima.

Opšte pretpostavke ovog rada su sledeće.

*Delanje* se shvata kao oblik diskurzivne društvene prakse, odnosno medijum artikulacije diskursa i ideologije. Diskurzivne prakse povezuju delanje, odnosno individualne i kolektivne društvene aktere, sa materijalnim i strukturalnim društvenim uslovima. Uvažavajući savremene teorije i domete istraživanja na polju delanja i društvenih praksi, u radu će biti izvedena sinteza različitih teorijskih pristupa ovim problemima.

Pod pojmom *diskursa* se podrazumevaju različiti društveni procesi organizacije značenja, koji povezuju delanje i komunikaciju između društvenih aktera. Diskursi su takođe skupovi iskaza koji obrazuju određeni predmet, ali i forme kulturno i istorijski određenih društvenih praksi, zahvaljujući kojima ljudi stvaraju i reprodukuju zajedničke sisteme značenja. Pojam diskursa u opštem smislu upućuje na „jezik kao element društvenog života“, ali će biti korišćen i u množini, jer tako upućuje na „smisao različitih načina predstavljanja sveta“ (Fairclough, 2005: 214-215), odnosno na ideologiju. Sociološko-diskurzivni pristup u analizi ideologije u ovom radu polazi od pretpostavke da ideologije daju smisao društvenim praksama i delanju i služe za njihovo uređenje.

S obzirom na prethodne opšte pretpostavke, u radu se polazi od sledeće opšte hipoteze: *ideologija* je društvena pojava čije aspekte je moguće istraživati kroz diskurse. Ideologija je *racionalni diskurs*, žanr mišljenja koje postavlja „dijagnoze“ o društvenoj stvarnosti i društvenom životu. Ideološki diskursi su tipovi znanja koji nude interpretacije društvenog sveta i sadrže pozive na akciju i delanja, pozive za promenu društvenog poretka i društvenih struktura. Ideološki diskursi predstavljaju istovremeno i pretpostavke

i efekte društvenih praksi. Zadatak analize u ovom radu biće da utvrdi i izloži načine na koje se ti društveni procesi odvijaju.

Iz navedene opšte hipoteze, proizlaze konkretnije formulisane hipoteze o odnosu ideologije i diskursa, označene kao *diskurzivne prakse* ili *diskurzivne strategije* ideologije. *Diskurzivne prakse*, odnosno *diskurzivne strategije ideologije* označavamo kao načine *funkcionalnog konstituisanja* ideoloških diskursa. U pitanju su strategije dekontekstualizacije, regionalizacije i autonomizacije.

*Ideologija dekontekstualizuje diskurse*, odnosno određuje poželjne i prihvatljive vrednosti, povezujući ih sa društvenim praksama putem diskursa. To da ideologije dekontekstualizuju diskurse, znači da doprinose njihovom *odvajanju* od jezika i komunikacije u kojima su iskazani sa jedne strane (depersonalizacija) i uspostavljanju diskursa kao naizgled *nezavisnih* od društveno-istorijskih i kulturnih uslova i konteksta u kojima nastaju (dekontekstualizacija). U vezi sa ovom strategijom je i *regionalizacija diskursa*. Pojam regionalizacije u kontekstu ovog istraživanja se odnosi na činjenicu da diskursi ne mogu da „lebde“ iznad ili izvan stvarnosti društvenog života, već da uvek bivaju povezani sa određenim društvenim praksama. Regionalizacija predstavlja izrazito društveni čin *dijakrize* koji *odlukom* uvodi arbitrarne diskontinuitete u kontinuitet društvenog sveta. Iz ideoloških strategija dekontekstualizacije i regionalizacije, proizilazi ideološka *autonomizacija diskursa*. Ideologija nije neki apsolutno autonoman i izdvojen domen društvenih praksi. Pojam autonomizacije se shvata na način da autonomija izdvojenog, dekontekstualizovanog i regionalizovanog ideološkog diskursa ima prepoznatljivost u odnosu na mnoštvo drugih diskursa. Ideologija kao struktura i dinamika imanentna društvenim praksama autonomizuje diskurse u smislu da doprinosi uspostavljanju pravilnosti diskurzivnog polja, kao „normativna gramatika“ diskursa koja doprinosi njegovoj povezanosti sa *određenim* („poželjnim“) društvenim praksama. Ideologija, kao *jedinstvo diskursa i praksi*, uspostavlja hijerarhiju vrednosti i uverenja, kao i polje praktičnog važenja – područje društvenog života o kojem se *govori*. Autonomnost i imanentne pravilnosti diskursa, pored ideologije, proizlaze svakako i iz regulativnih pravila imanentnih jeziku i govoru, odnosno govornim činovima i komunikaciji. Režimi diskursa, sa druge strane, jesu dispozitivi ideologije, u smislu da ih čine mogućim i smislenim u određenim društveno-istorijskim okolnostima i kulturnom

kontekstu, te se u tome sastoji povratna sprega odnosa diskursa i ideologije. Ideologija, dakle, kao jedinstvo diskursa i prakse, čini da određene ideološke društvene prakse postanu reifikovane, postvarene, a time i prepoznatljive i „lako dostupne“ ne samo u odnosu na druge prakse (društvena polja), već i u segmentu svakodnevnog života ljudi.

Navedene hipoteze biće testirane kroz analizu polja javnosti, odnosno javnog diskursa, kao ključnog društvenog polja geneze i reprodukcije ideologije, i predstavljene kroz *sociologiku ideoloških diskursa*: racionalizaciju, (de)legitimizaciju, mobilizaciju, integraciju i (de)ritualizaciju. U istraživanju će takođe biti istaknuto da se sfera javnog diskursa transformiše najviše zahvaljujući razvoju medija, odnosno da mediji i informaciono-komunikacione tehnologije danas predstavljaju najvažnija sredstva ili društvene tehnologije diskurzivne reprodukcije ideologije.

Naučni doprinos ovako formulisanih hipoteza i sinteza različitih teorijskih pristupa ovim problemima posebno će biti istaknut upravo u delu istraživanja koji se odnosi na sociologiku ideoloških diskursa – kao tipologiju njenih društvenih funkcija i kroz analizu diskurzivnih praksi ili strategija ideologije. S obzirom na hipoteze koje su postavljene, rad predstavlja pokušaj sinteze različitih klasičnih i savremenih pristupa u navedenim oblastima istraživanja.

### **1.3. Ciljevi istraživanja**

Glavni cilj istraživanja je analiza ideologije kao diskurzivne društvene pojave i prakse. U radu će uporedo sa analizom delanja, diskursa i ideologije biti razvijen poseban sociološko-diskurzivni pristup, kao sintetički i interdisciplinarni pristup, sa ciljem istraživanja mogućnosti i ograničenja diskurzivne analize ideologije. S obzirom na tako postavljeni opšti cilj istraživanja, osnovni zadaci rada će biti sledeći:

1. da se identifikuju i objasne diskurzivni aspekti društvenog delanja;
2. da se problem delanja dovede u vezu sa pojmom diskurzivne društvene prakse kako bi bili objašnjeni i pojmovi diskursa i ideologije;
3. da se identifikuju i analiziraju diskurzivni aspekti ideologije, njihove sociološke funkcije i njihova sociologika, odnosno da se istraže i objasne diskurzivne strategije ideologije kao prakse i načini njene diskurzivne artikulacije;

4. da se problematizuju i objasne različiti pristupi diskursu i ideologiji, kao i da se konceptualizuje sintetički sociološko-diskurzivni pristup analizi delanja, diskursa i ideologije.

#### **1.4. Primenjene metode istraživanja**

Istraživanje je teorijskog karaktera. Za potrebe ovog istraživanja konsultovana je izvorna i sekundarna literatura iz područja sociologije i filozofije, odnosno iz različitih disciplina koje se bave analizom diskursa. S obzirom na postavljene hipoteze u ovom istraživanju, rad predstavlja pokušaj sinteze ne samo različitih klasičnih i savremenih pristupa u teoriji i analizi diskursa i ideologije, već i razvoj integrativnog i interdisciplinarnog pristupa (sociološko-diskurzivne analize) u proučavanju navedene problematike, sa težištem na sociološkim aspektima navedenih pojava.

Istraživanje je obuhvatalo sistematizovano prikupljanje i proučavanje dostupne primarne i sekundarne literature na srpskom, engleskom i francuskom jeziku, a zatim kritičku analizu različitih pristupa i odabir literature koja će biti korišćena prilikom istraživanja.

U prvom delu rada, koji je posvećen istraživanju delanja i diskurzivnih praksi, primenjena je naučna analiza i apstrakcija. Drugi deo rada predstavlja istraživanje sociološke genealogije diskursa predstavlja deskripciju, a zatim i objašnjenje različitih teorijskih pristupa u istraživanju diskursa i ideologije. Treći deo rada, koji predstavlja najznačajniji naučni doprinos ovog istraživanja, predstavlja strukturalno i funkcionalno objašnjenje ideoloških diskursa i sadrži tipologiju društvenih procesa u čijem nastanku posreduju ideološki diskursi. Istovremeno je u pitanju tipologija koja predstavlja pokušaj razvoja socioloških kriterijuma za razlikovanje ideoloških i neideoloških diskursa. Analiza diskurzivnih strategija ideologije kao diskurzivnih praksi ideologije predstavlja kritičku i sintetičku analizu, odnosno objašnjenje u kojem se pozivamo na dostignuća savremenih teorijskih pristupa u sociologiji i analizi diskursa koja se posebno odnose na istraživanje znanja, diskursa i ideologije.

## 2. DELANJE, DISKURS I DRUŠTVENE PRAKSE

### 2.1. Delanje kao sociološki problem

#### 2.1.1. Delanje: pojam i značenja

Istraživanje, analiza i teorijsko objašnjenje društvenih pojava u sociologiji se ne može smatrati potpunim bez jasnog i celovitog koncepta delanja. Teorije o društvu uvek se implicitno ili eksplicitno zasnivaju na nekakvoj koncepciji delanja. Ono, dakle, predstavlja jednu od osnovnih socioloških kategorija. Potreba i mogućnost da se delanje sociološki objasni jedan je od najproblematičnijih socioloških zadataka, s obzirom na to da društveni svet koji kao pojedinci stvaramo istovremeno pokušavamo da istražimo, razumemo i objasnimo. Mnogi elementi tog društvenog sveta, među kojima su svakako najvažnije institucije, podrazumevaju kontinuitet u vremenu i prostoru i zajedničke napore i delanje individualnih i kolektivnih društvenih aktera. S jedne strane, možemo reći da problem delanja kao oblik ponašanja ljudi koji podrazumeva njihovu anticipaciju smisla, vrednosti, interesa, ciljeva i namera prevazilazi istraživačke okvire sociologije, jer pretpostavlja saznanja drugih društvenih i prirodnih nauka koje za predmet imaju čovekovo ponašanje, shvaćeno u najširem smislu. Sa druge strane, može se reći da sociološka analiza delanja podrazumeva određenje pojma delanja kao društvene činjenice i njegovo razumevanje u kontekstu različitih teorijskih pristupa u sociologiji koji su do sada bili posvećeni tom problemu.

Pojam delanja je u sociologiji često suprotstavljen pojmu *struktura*, dok je njegov sinonim pojam *akcije*. On posebno ističe psihološke i sociološke aspekte ponašanja ljudi, odnosno njihov kapacitet da dejstvuju (*agensnost*) – da imaju voljno i smisljeno ponašanje ispunjeno *značenjem*. Pored pitanja o tome šta delanje znači, svakako je važno i pitanje *ko dela*. Ova dva pitanja u različitim sociološkim tradicijama istraživanja povezuju se sa odgovorima u kojoj meri su ljudi aktivni stvaraoci društvenih uslova, agensi ili pokretači



društvenih procesa i promena, odnosno u kojoj meri su sve ljudske aktivnosti unapred određene i upravljane društvenom strukturom (Marinković, 2008). Zapravo, jedna od osnovnih socioloških dihotomija – *delanje/struktura* – uzrokovala je podele u različitim sociološkim tradicijama istraživanja na one koji prednost daju strukturi i one koji polaze od „subjektivnih elemenata“ aktivnosti i ponašanja ljudi, odnosno od premise da je društveni svet stvoren zahvaljujući interakcijama pojedinaca (Layder, 2006). Zahvaljujući tim podelama, sociolozi su često shvatali kao svoju obavezu da se odluče ili odaberu neke od teorija delanja i da intervenišu direktno u teorijske kontroverze, umesto da im pristupe kao potencijalnim objašnjenjima društvene prakse (Latour, 2005: 57). Među novijim teorijama u sociologiji prisutni su i pokušaji da se dualizam *mikro–makro* ili problem socioloških dihotomija – među kojima je delanje *versus* (društvena) struktura svakako temeljna – prevaziđu ili transcendiraju (Alexander et al, 1987; Jenks, 1998). O tome će svakako biti još reči.

U ovom delu rada biće navedene neke moguće tipologije i shvatanja delanja kao sociološkog koncepta, što treba da pripremi sociološko-diskurzivnu analizu (SDA) delanja, prakse, diskursa i ideologije.

Najopštije govoreći, delanje kao oblik društvene aktivnosti, u kojem su akteri manje ili više *svesni* toga što čine, treba razlikovati od običnog ponašanja ljudi (gestikulacija, obavljanje sitnih rutinskih radnji i sl.) jer ono podrazumeva *nameru*, *značenje* i *smisao*. Kada ljudi delaju, oni imaju određene *ciljeve*, *očekivanja*, *vrednosti* i *sredstva* (kojim delaju), a delaju uvek u određenim društvenim *situacijama*.

Jednu od najuticajnijih ranih filozofskih koncepcija delanja, koja je imala mnoge sledbenike u fenomenološkim i interpretativnim sociologijama, razradio je Alfred Šic (Schütz, 1967; Šic, 2012). On je verovao da je nemoguće razvijati metodologiju društvenih nauka bez detaljne analize problema delanja, komunikacije, intersubjektivnosti, subjektivnih i objektivnih značenja i posebne strukture konstrukcije tipova u društvenim naukama (Srubar, 2005: 212). Kod njega nalazimo vrlo precizno formulisanu i do detalja razrađenu koncepciju delanja. On polazi od shvatanja da delanje predstavlja „manifestaciju čovekovog spontanog života“. Međutim, „niti on (čovek) doživljava sve te manifestacije kao delanje, niti doživljava sve svoje delanje kao izazivanje promena u spoljnom svetu“ (Šic, 2012: 265). Terminom „delanje“ Šic je

označavao ljudsko ponašanje koje je unapred osmišljeno od strane aktera, tj. ponašanje koje je zasnovano na unapred osmišljenom projektu, dok je „čin“ ishod ovog procesa ili ostvareno delanje. Delanje se može dešavati „uključivanjem“ i „isključivanjem“ iz spoljašnjeg sveta (2012: 65), jer ne unose sva delanja promene u spoljašnji svet. Šica je posebno zanimao stav koji čovek zauzima prema spoljašnjim događajima, ali je kritikovao biheviorističko stanovište koje se osvrće samo na spoljašnje manifestacije delanja koje su naizgled bez unutrašnjih izvora. Šic subjektivno smisljena iskustva koja proizlaze iz našeg spontanog života naziva postupanjem.<sup>1</sup> Termin „postupanje“ se odnosi na „sve vrste subjektivnih iskustava spontanosti koje imaju određeno značenje, bilo da su to ona koja se tiču unutrašnjeg života, bilo ona koja se iskazuju u spoljašnjem svetu“ (2012: 267). Postupanje može biti „otvoreno“ i ono se naziva *čistim delanjem*, ili „zatvoreno“, koje on naziva *čistim razmišljanjem*. Termin postupanja tako još uvek ne implicira nikakvo upućivanje na nameru ili cilj. Zato on dalje kaže da se tek postupanje „koje je unapred osmišljeno, tj. ono koje je zasnovano na unapred smišljenom projektu“ može nazvati delanje – bez obzira na to da li je otvoreno ili prikriveno. Kada je u pitanju ovo potonje, ključna je razlika da li na projekat aktera ima uticaja određena namera da se on ostvari i dovede do određenih rezultata. Jer „namera preobražava puku prvobitnu misao u cilj, a projekat u određenu svrhu“; zato, ako „nedostaje namera da se projekat realizuje, projektovano prikriveno delanje ostaje fantazija, kao što je slučaj sa sanjarenjem“; a ako postoji namera, „onda možemo govoriti o svrsishodnom delovanju ili *izvođenju*“ (2012: 268).<sup>2</sup> Bilo koje otvoreno delanje koje se u spoljašnjem svetu manifestuje kroz pokrete tela može se smatrati izvođenjem, ali postoji razlika između prikrivenih izvođenja (pukog razmišljanja) i onih otvorenih, koja iziskuju pokrete tela. Ova potonja on naziva *činjenjem*. To znači „da je činjenje delanje u spoljnom svetu, koje je zasnovano na nekom projektu i koje se odlikuje namerom da se ostvare projektovani rezultati pomoću pokreta tela. Među svim opisanim oblicima spontanosti, činjenje je najvažnije da bi se ustanovila stvarnost sveta svakodnevnog života“ (2012: 268). Šicovo

---

<sup>1</sup> Šic izbegava termin „ponašanje“ koji uključuje i subjektivne manifestacije spontanosti bez ikakvog značenja, kao što su refleksi (Šic, 2012: 267).

<sup>2</sup> Kao primer prikrivenog delanja koje predstavlja izvođenje, Šic navodi proces projektovanog razmišljanja, kao što je pokušaj da se na mentalnom nivou reši nekakav naučni problem.

shvatanje delanja, uprkos ograničenjima primene u sociološkim istraživanjima<sup>3</sup>, vrlo je indikativno, pa ćemo neke od elemenata njegove teorije delanja koristiti i u daljem toku rada.

Među ranim i uticajnim sociološkim koncepcijama delanja takođe je i ona koja potiče od Džordža Herberta Mida, koji je „uvažavao značaj opazljivog ponašanja, ali je takođe smatrao da postoje i *prikriveni* aspekti ponašanja što su radikalni bihevioristi negirali“ (Ritzer, 1997: 181). Za Mida je osnovna jedinica analize bila *delanje* i ono obuhvata „otvorene“ i „zatvorene“ aspekte ljudske akcije, odnosno i percepciju i prosuđivanje i emocije. Svi navedeni procesi ili aspekti delanja posmatraju se kao delovi čina – čina koji zaokružuje celokupan proces uključen u ljudsku aktivnost (Ritzer, 1997: 182). „Društveni čin“, prema Midu, može se definisati kao „čin u kojem se događaj ili podražaj koji se oslobađa može naći u karakteru ili ponašanju živog oblika koji pripada odgovarajućoj okolini živog oblika čiji je to impuls“. I dalje, Mid ograničava društveni čin na „klasu akata koji podrazumevaju saradnju više od jedne individue i čijim je činom definisan društveni predmet“; pod pojmom „društvenog predmeta“ Mid je podrazumevao ono što odgovara svim delovima kompleksnog čina, iako se ti delovi mogu naći u ponašanju različitih pojedinaca; „Cilj tih akata može se onda naći u životnom procesu grupe, a ne samo u procesima samih individua“ (Mead, 1925: 263-264).<sup>4</sup>

Osnovni element i u Parsonsovoj *teoriji akcije*<sup>5</sup> takođe je *jedinica delanja*, koju je odredio pomoću četiri komponente: prva podrazumeva postojanje jednog aktera; važan element jedinice delanja takođe je i cilj ili buduće stanje prema kojem se delanje usmerava; treći važan element je sama situacija u kojoj se delanje odvija i koja podrazumeva uslove na koje akteri ne mogu da utiču (uslovi) i one na koje mogu

---

<sup>3</sup> Ograničenje primene Šicovih kategorija i dobar pregled pozitivnih i negativnih kritika njegovog rada navodi Džordž Ricer, koji smatra da, iako je Šic „ponudio filozofske spoznaje u širokom rasponu aspekata, samo je neke od njih smatrao dostupnim naučnoj sociologiji. Stoga, kada razmišljamo o njegovom radu, moramo razlikovati ono što je pristupačno naučnom sociološkom istraživanju od onoga što nije“ (Ritzer, 1997: 235). Jednu od važnih kritika Šicu i etnometodologiji uputio je Pjer Burdije, zbog „naivnosti shvatanja i redukcionizma koji domen onoga što se podrazumeva (*taken for granted*) svodi na skup formalnih i univerzalnih pretpostavki“ (Burdije, 1999a: 180).

<sup>4</sup> Na Midova shvatanja ali i na kasniji razvoj simboličkog interakcionizma najviše su uticali filozofija pragmatizma i psihološki biheviorizam. Posebno je važna usmerenost američkih pragmatista na interakciju između aktera i sveta, razumevanje te akcije kao dinamičke a ne statičke strukture, kao i pripisivanje velikog značaja sposobnostima aktera da interpretiraju društveni svet (Ritzer, 1997: 180).

<sup>5</sup> Parsons je u kasnijem radu napustio teoriju akcije u korist strukturalno-funkcionalne orijentacije koju je smatrao prikladnijom za proučavanje društvenih struktura i kulture (Ritzer, 1997: 347).

(sredstva), dok su četvrti *norme* i *vrednosti* koje utiču na akterove izbore sredstava za postizanje ciljeva. Te različite elemente Parsons je nazivao „referentnim okvirom delanja“ (Parsons, 1962; Parsons, 1966; Parsons, 2009).

Jednu od mogućih opštih tipologija teorija o delanju, koja ističe najvažnije elemente koncepcija različitih autora nalazimo kod Jirgena Habermasa (Habermas, 1997a: 85). On polazi od toga da je društveno-naučne teorije delanja moguće podeliti na četiri osnovna analitička koncepta. Od Aristotela je model *teleološkog delanja* bio centar filozofske teorije delanja. Akteri postižu ciljeve zahvaljujući odabiru sredstava i njihovom prilagođavanju postojećim okolnostima. Najvažniji aspekt delanja je *odluka* da se postupa na određen način i uprkos različitim alternativama (izborima) na putu ka cilju, odnosno svrsi delanja. Teleološki model je proširen na *strateški model*, u kojem se kao bitan deo delatnikove kalkulacije o uspehu pojavljuje drugi delatnik, takođe sa svojim ciljevima ili svrhom. Akter tako treba da izabere ili da kalkuliše o uspehu (ostvarenju cilja) sa stanovišta maksimalizacije koristi. Ovaj model delanja nalazi se u osnovi teorije igara, koja svoju primenu ima u ekonomiji, sociologiji i socijalnoj psihologiji. Treći je model *normativno određenog* delanja, u kojem akteri kao članovi društvenih grupa podređuju svoje sopstvene ciljeve grupnim. Norme kojima je delanje regulisano odražavaju grupne interese i sporazume. Delanje u skladu sa normama u tom kontekstu znači ispunjavanje očekivanog ponašanja. Ovaj model delanja je zapravo model koji je u osnovi teorije društvenih uloga u sociologiji, čiji su najvažniji predstavnici Emil Dirkem i Talcot Parsons. Model *dramaturškog delanja* ne odnosi se načelno ni na pojedinačne aktere ni na članove društvenih grupa, već na učesnike u interakciji. Svaki akter koji dela ima svoje sopstvene namere, misli, stavove, želje, itd. kojima samo on ima pristup. U dramaturškom modelu delanja, učesnici izvode određene radnje kojima predstavljaju drugim akterima svoje namere. Zato je centralni koncept u ovom modelu koncept *predstavljanja sebe*, o čemu je posebno pisao Erving Gofman (Goffman, 1956; Gofman, 2000), a prisutan je i u drugim varijetetima fenomenološke sociologije. Model *komunikativnog delanja*, koji je razvijao Habermas, odnosi se na interakciju najmanje dva subjekta (aktera) koji su sposobni za razgovor i koji uspostavljaju interpersonalni odnos (verbalnom ili neverbalnom komunikacijom). Cilj koji akteri imaju jeste da postignu razumevanje – u vezi sa situacijom u kojoj se nalaze i njihovim motivima

delanja, zbog postizanja neke vrste sporazuma, odnosno što bolje koordinacije delanja. Centralni koncept *interpretacije* se u ovom modelu odnosi na pregovaranje oko definicije situacije, odnosno na mogućnost dolaska do konsenzusa. Kao što je Habermas pokazao, uloga jezika u ovom modelu je odlučujuća (Habermas, 1997a: 85-86).

Još jedna uopštena ali jednostavnija podela teorija delanja od klasičnih socioloških pristupa do danas podrazumeva razdvajanje dve tradicije istraživanja – *hermeneutičke* i *pozitivističke* (Abercrombie et al, 2008). Uprkos znatnim razlikama, obe tradicije u vezi su sa učenjima simboličkih interakcionista iz severnoameričke, i Maksa Vebera iz evropske tradicije sociologije.

Veberova poznata tipologija delanja na tradicionalno, afektivno, ciljno-racionalno i vrednosno-racionalno jedna je od najuticajnijih tipologija do danas, a mnoga savremena istraživanja, posebno tzv. *interpretativne sociologije*<sup>6</sup>, i dalje polaze od njegovih shvatanja u objašnjenju društvenog sveta. Veberovo razumevanje delanja postalo je neka vrsta „opšteg mesta“, posebno iz razloga što su i klasične i novije orijentacije, kako one bliske njegovoj tako i suprotstavljene (pozitivističke), svoje postavke razvijale kritikujući ili prihvatajući neka od njegovih shvatanja. Ono što je u Veberovom pristupu posebno značajno i što danas predstavlja osnovu za sociološko-diskurzivni pristup delanju jeste insistiranje na značenjskom i smisaonom aspektu delanja, odnosno na *diskurzivnim* aspektima delanja. Veber svakako nije koristio pojam diskursa, ali je, na primer, u *Protestantskoj etici* (Veber, 2011) analizirao različite vrste tekstova i diskurzivnih praksi u vezi sa religijskim spisima i propovedima. On je insistirao na analizi značenjskih procesa kao društvenih, a ne kao individualnih ili idiosinkratičkih aktivnosti. U *Metodologiji društvenih nauka* (Weber, 1986) nailazimo na njegov stav da je svaka svesna refleksija o krajnjim elementima smisaonog ljudskog delovanja prvenstveno vezana uz kategorije „cilj“ i „sredstvo“, a da sociološka analiza treba da bude usmerena ka „znanju o značenju željenoga“, odnosno da je jedan od najbitnijih zadataka svake nauke o kulturnom životu ljudi doći do „duhovnog razumevanja 'ideja' za koje se ljudi, delom zbiljski, delom tobože, bore ili će se boriti“ (1986: 25). Pored kategorije *razumevanja* (*Verstehen*) koja je u središtu njegovog shvatanja sociologije, nezaobilazan

---

<sup>6</sup> Interpretativne sociologije su „heterogeni skup autora, pravaca i škola, tradicija i ideja neujednačenog stepena artikulisanosti, uspešnosti i dugovečnosti“. Više videti u: Spasić, 1998.

je pojam značenja. Odgovor na pitanje kako je uopšte moguće uzročno objašnjenje, prema Veberu, treba tražiti u tome da u kaos činjenica red unosi „okolnost da nam je u svakom slučaju samo *deo* pojedinačne stvarnosti zanimljiv i da ima *značenje*, jer je samo on povezan s *kulturno vrednosnim idejama* kojima pristupamo *stvarnosti*. Samo je određene *strane* vazda raznolikih pojedinačnih pojava, to jest one kojima pripisujemo neko opšte *kulturno značenje*, vredno poznavati i samo su one predmetom uzročnog objašnjenja“ (1986: 50).<sup>7</sup> Takav pristup, koji ravan značenja, ali ne kao čisto semiotičkog već kao društveno uobličеноg područja koje se artikuliše zahvaljujući našem *pristupanju* stvarnosti, treba istraživati, čini se više nego prihvatljivim. Međutim, ono što predstavlja osnovu gotovo celokupnog Veberovog sociološkog aparata, odnosno pojmova među kojima je i pojam delanja, jesu iste transcendentne pretpostavke – o čoveku (ljudskom subjektu) kao *slobodnom biću* koje *projektuje značenja* i *teži određenim ciljevima*. I cilj sociologije zapravo je deriviran iz ove pretpostavke: „Sociologija je nauka koja hoće da razume i tumači društveno delanje i time objasni ono što je uzročno u njegovom toku i njegovim posledicama“ (Veber, 1976: 3). Ljudi *delaju*, a delanje zahteva svest, slobodnu volju i refleksivnost. Ljudsko delanje je oblik ponašanja posredovan razumom. Ljudi imaju slobodnu volju, oni uvek mogu da delaju drugačije ili da ne delaju. U tome se kriju problemi etike i odgovornosti (Veber, 1998). A delanje je društveno ako ga učesnici ispunjavaju subjektivnim značenjem, orijentišući se prema tom značenju u svom postupanju (Veber, 1976: 3-16). Značenje delanja bi se, kako je Veber smatrao, moglo otkriti i razumeti onda kada otkrijemo *namere* aktera koji delanjem ostvaruju određene *ciljeve*.

U tom rasponu, između namere i cilja, mi delanje treba da prepoznamo kao smisleno, ispunjeno značenjem (Fuchs, 2001: 27). Problem ovakvog puta analize delanja krije se u tome što navodi na trag da je delanje *konstanta* a ne *varijabla*. Veberovo shvatanje delanja je izgrađeno na tragu *teleološkog* filozofskog modela koji je Habermas izdvojio u svojoj tipologiji delanja.<sup>8</sup> Veber nas je uputio na shvatanje da treba da razumemo *namere* (svrhe) aktera koji delaju da bismo razumeli sam proces delanja.

---

<sup>7</sup> Kurziv u originalu.

<sup>8</sup> Veberov pojam subjektivnog značenja utemeljen je kao koncept i izraz predlingvističke ili „čiste svesti“. Videti više u: Hirst, 2009.

Delanje bi u tom smislu bilo nešto inherentno ljudskoj prirodi – unutrašnje, intrinzično svojstvo, epitet ljudskosti.

SDA, međutim, delanju pristupa kao *varijabilnom* i *relacionalnom* konceptu. Umesto da se bavimo spekulacijama o *značenju* i *namerama* kao takvim – dakle, pitanjem šta one jesu i koja su njihova nepromenljiva, neprolazna svojstva kao nezavisnih varijabli istraživanja – postavljamo pitanje i zadatak istraživanja delanja kao promenljive i zavisne varijable. Pristup SDA u tom smislu, umesto da otkriva nevidljive strukture delanja i enigmu slobodne volje koji bi objasnili nastanak određenih društvenih pojava i smisao delanja, istražuje varijacije procesa *strukturisanja* društvenih pojava. Pravac analize zato ne ide ka odgovoru na pitanje šta delanje *jeste*, već šta delanje *znači* ili kako se ono pojavljuje i strukturise – ne samo zahvaljujući društvenim akterima, već zahvaljujući *okolnostima* u kojima ti akteri delaju. Iako se čini da je razlika između ta dva aspekta više retoričkog a ne suštinskog karaktera, to nije slučaj. Razlog za takvo postavljanje problema nije formalne već suštinske prirode. On se odnosi na stav i pretpostavku da pristup SDA, kada je u pitanju analiza delanja, ne treba da odgovara na pitanje *šta je delanje* u smislu otkrivanja njegove suštine i univerzalnog važenja u društvenom svetu, njegovog transistorijskog, transcendentalnog karaktera<sup>9</sup>, već da ukaže na njegove diskurzivne aspekte, njegove diskurzivno-društvene efekte koji su istorijski varijabilni, kao i na mogućnosti da se pojave određeni oblici društvenosti zahvaljujući delanju društvenih aktera. Drugim rečima, polazimo od toga da pojam delanja nije objašnjavajući koncept (*explanans*), već „zavisna varijabla“ (*explanandum*), ili pojava koja predstavlja efekat i posledicu udruživanja (asocijacije) ljudi, posledični događaj. Cilj je u tom smislu okrenut ka razumevanju i objašnjavanju delanja kao posledice a ne kao izvora ili uzroka određenih društvenih pojava.

Primer pristupa suprotstavljenog tradicionalno shvaćenom pojmu delanja nalazimo u teoriji sistema Niklasa Lumana. On piše da je tradicionalno shvatanje delanja razumevalo svrhu kao deo strukture delanja, odnosno, kao onaj deo koji celini daje smisao i opravdanje – kao *telos* delanja i kauzativni učinak (Luman, 1998: 7). Svrhe i sredstva su i za Vebera i za Parsonsa bile bitna obeležja delanja, što Luman kritikuje. Nije reč o tome da se „opovrgne“ to tradicionalno shvatanje, već da se premesti na jednu

---

<sup>9</sup> Što je npr. bio pravac analize Alfreda Šica i fenomenologije.

drugu osnovu razumevanja.<sup>10</sup> U zapadnjačkom mišljenju, kako piše Luman, bila je čvrsta tradicija da racionalni izbor može biti samo izbor sredstava za neku svrhu ili cilj, a ne izbor same svrhe. To shvatanje je izvorno obrazloženo očiglednošću onoga za čim treba težiti, dakle istinom svrha – koja ne potpada pod izbor. Međutim, gubljenje zajedničke istine svrhe i „subjektiviranje postavljanja svrhe“ dovodi do nove kompleksnosti koja menja smisao i značenje racionalnosti u savremenim društvima – a time i značenje delanja. Racionalnost se ne razumeva više kao „uviđajuće razvijanje i poštovanje zadatog smisla“, već je „ona ponajpre redukcija kompleksnosti“ (Luman, 1998: 8-10). Taj novovekovni obrt mišljenja doveo je u pitanje starije teleološko tumačenje jedinstva delanja i uveo jedno diferenciranije razmatranje delanja, gde svrhe i sredstva, odlučivanje, delovanje i učinci postaju vidljivi kao raznovrsni aspekti jednog događanja koji nisu više invarijantno i nužno povezani. Stoga u analizu delanja ulaze pojmovi pokretljivosti, varijabilnosti i nesigurnosti: „Budućnost nije više začepljena zadatim istinitim svrhama; ona je beskrajno otvorena, sadrži više mogućnosti nego što ih se može aktualizirati te ih se stoga mora planovima utvrditi“ (1998: 14). Problem se odnosi na potrebu analitičkog razdvajanja kauzalne šeme i vrednosnog nivoa, kao dve invarijantno postavljene interpretacije kompleksnosti sveta. Jedna je shematska, a druga regulativna. U kauzalnoj šemi svet se definiše kao beskonačnost mogućih odnosa uzroka i posledice koji su „u sebi“ vrednosno neutralni, ali koji mogu „vrednovanjem zadobiti strukturu relevantnosti“; u vrednosnom mišljenju zahteva se regulativni poredak stanovišta preferencije koji (nezavisno od kauzalnog ostvarenja) „važi“ i koji se može projektovati na učinke tako što sadrži pravila koja određuju kojim učincima u pojedinačnom slučaju treba dati prednost (1998: 18).

Društvenu logiku delanja aktera otkriva upravo njihov način mišljenja i opravdavanje ponašanja koja nije stvar proizvoljnosti, već izvesne *uslovljenosti*. Ta uslovljenost odnosi se na društveno i diskurzivno generisane i prepoznate repertoare mogućih izbora ponašanja sa kojima su akteri suočeni. Stvar je, naravno, individualnog izbora kako će akter delati u određenoj situaciji i za kojim načinom *opravdavanja* će posegnuti. Ali se problem krije u tome što je izbor repertoara (režima) mogućih delanja

---

<sup>10</sup> „Da delovanje poseduje svoj smisao u ispunjenju neke svrhe, nije danas više razumljivo po sebi“, piše Niklas Luman (1998, 13). U njegovom pristupu, preorijentacija je moguća tako što se pojam svrhe premešta iz nauke o delovanju u teoriju sistema.



ograničen – i to ponajpre zahvaljujući diskursu (Fuko, 2007) i uprkos mogućnosti mnogih varijacija.<sup>11</sup> Tako se može reći da u društvu uvek postoji jedan spektar *prihvatljivih* ponašanja kao i spektar dostupnih opravdavanja za određene akcije. Te dostupne *režime delanja* mi učimo kako bismo kontrolisali svoje ponašanje i nalazili opravdanja i smisao za to što činimo. Analiza delanja u tom smislu podrazumeva: definisanje različitih i mogućih *domena* delanja odnosno područja u kojima su diskurzivno artikulisani i uobličeni izvesni režimi, što upravo rade Lik Boltanski i Loran Teveno, a zatim *identifikacija kolektivnih aktera i objekata* koji posreduju u delanju aktera, koji su diskurzivno artikulisani i prepoznati u tim domenima kao materijalizacije simboličkih sadržaja (nizovi potpuno različitih objekata – putevi, automobili, knjige, dokumenti, zastave, mobilni telefoni, itd.); definisanje *jedinica analize*, dimenzija i karaktera domena kao i adekvatnog načina da mu se pristupi. U pristupu Boltanskog i Tevenoa to su poreci vrednosti, a onda i načini evaluacije vrednosti (npr. milost, nekonformnost, kolektivni interes, prestiž, itd. – u zavisnosti od poretka), formati relevantnih informacija (npr. emotivni, semiotički, novčani), osnovni tipovi odnosa koji se uspostavljaju u određenom poretku vrednosti (npr. strast, poverenje, solidarnost, priznanje, razmena) i ljudske kvalifikacije (npr. kreativnost, autoritet, slava, profesionalna kompetencija, veština, itd.) (Boltanski i Teveno, 2010: 112).

Na kraju, ali ne manje važno, pristup SDA treba da problematizuje i namere, ciljeve i interese društvenih aktera koji se reflektuju kroz delanja, s tim da ta potraga ne podrazumeva, kako smo već napomenuli, identifikaciju krajnjih svrha, već otkrivanje veza i uslovljenosti delanja u kompleksnim međuosnosima mrežâ diskurzivno artikulisanih poredaka vrednosti, opravdavanja i društvenih praksi – koje uključuju institucionalno posredovanje, društvene pozicije aktera i njihove uloge. Kako ćemo u nastavku rada videti, pristup SDA uzroke generisanja i reprodukcije različitih diskursa traži u njihovim dispozicijama, koje su određene *istorijski* i *institucionalno*.

### **2.1.2. Pristupi delanju: *mikro* i *makro***

---

<sup>11</sup> Analogija se u tom smislu može uspostaviti između delanja i jezika – oni se uvek zasnivaju na ograničenom broju (gramatičkih, odnosno društvenih) pravila, ali ta pravila omogućuju beskrajne nizove varijacija (rečenica, odnosno delanja).

Teorijski problemi i kontroverze oko različitih nivoa sociološke analize povezani su sa specifičnim zaokretima u sociološkoj teoriji koji su se dogodili polovinom prošlog veka. Prvo, oni predstavljaju posledicu teorijskog zaokreta nakon 1950-ih i tokom ranih 1960-ih godina, do kojeg dolazi zahvaljujući dominaciji i uticaju koji je struktural-funkcionalizam kao dominantna sociološka paradigma imao. Taj zaokret, ili niz teorijskih reakcija i kritika, upućuje na shvatanja da se institucionalni društveni poredak ili bilo koji aspekt strukture društvenih procesa i interakcija u sociološkim istraživanjima ne može uzimati kao samorazumljiv, unapred dat i pretpostavljen. Umesto toga, javlja se naglasak na procesima društvenog konstruisanja poretka (društvene stvarnosti). Institucionalni društveni poredak se sve više posmatra kao posledica aktivnosti različitih aktera (pojedinaca i grupa) u različitim društvenim okolnostima. To navodi na promene u shvatanjima načina geneze društvenih pojava, procesa i promena.

Druga značajna promena koju su donele 60-te godine prošlog veka povezana je sa prethodno navedenim – sve veći prostor u analizama posvećuje se „autonomnim“ društvenim akterima. Pojedinci kao društveni akteri „stupaju na scenu“ i sam proces konstrukcije društvenih uloga, struktura i poretka sve više se posmatra kao posledica njihove interakcije i dejstvenosti (*agency*). Akteri ili dejstvenici postaju stvaraoci značenja, „definicija situacija“ i društvenih uloga. Tako je otvorena jedna od glavnih kontroverzi koja se tiče problema identifikacije različitih nivoa i tipova društvenih struktura (i kontra-struktura). Jedno od takođe važnih pitanja koje je reaktualizovano u navedenom periodu jeste pitanje različitih dimenzija moći u društvu i njene povezanosti sa simboličkim konstrukcijama društvenog poretka (Eisenstadt and Helle, 1985; Helle and Eisenstadt, 1985).<sup>12</sup>

Jedan od otvorenih problema sa kojim se savremena sociološka teorija i dalje suočava je pitanje odnosa delanja i strukture. Taj problem otvara pitanje *na koji način* su različiti aspekti društvene stvarnosti međusobno povezani. Osim tog problema ili *dualizma*, sociološko nasleđe opterećeno je još dvama bazičnim dualizmima: pojedinac–društvo i mikro–makro. Oni se mogu sagledati kao različiti načini da se formuliše isti problem, što znači da se u njihovoj osnovi krije važan filozofski problem

---

<sup>12</sup> Dva zbornika radova koji su priredili sociolozi Ejzenštad i Hele 1985. godine, nastali su nakon Desetog kongresa Međunarodne sociološke asocijacije (ISA), koji je održan u Meksiku 1983. i koji je bio posvećen problemima mikro i makro sociološke analize.

odnosa pojedinca i zajednice (kolektiviteta). Osim toga, pretpostavka da se radi o *dualizmu* znači da su u pitanju potpuno različiti entiteti, prirodne ili društvene vrste, i da se moraju različito definisati (jer imaju različiti socijalno-ontološki status). Dakle, ovi dualizmi se ne posmatraju kao jednostavne analitičke distinkcije – oni se zapravo odnose na različite aspekte društvenog života koji imaju svoje empirijske osnove i ne mogu biti (raz)rešeni isključivo teorijskim ili isključivo empirijskim sredstvima (Layder, 2006). Fundamentalna razlika između mikro i makro teorija tiče se njihove razlike u „lociranju“ društvenog. U makro-teorijama, društveno je npr. locirano u institucijama i organizacijama, dok je u mikro-teorijama ono locirano u svakodnevnim susretima, poput razgovora (Fuchs, 2001: 25). Piter Blau, pokušavajući da diferencira mikro i makro sociologiju, tvrdi da makro pristupi nisu zainteresovani za „društvenu interakciju među pojedincima“ i umesto toga analiziraju „stepene društvene interakcije među društvenim položajima“; makrosociološki fokus je odgovarajući za proučavanje celokupnih društava ili drugih velikih kolektiviteta, jer je nemoguće „ući u trag“ i secirati interpersonalne odnose velikog broja ljudi, niti bi imalo značaja da svi budu opisani (Blau, 1987: 97).

Odnos pojedinca i društva, kao i delanja nasuprot strukturi, implicitno je uključen u probleme rešavanja pitanja o makro i mikro aspektima društvene stvarnosti. Ne postoji društvo bez pojedinaca koji ga stvaraju, i obrnuto. Međutim, problem nastaje kada pokušamo da damo odgovor na pitanje kako ono što *čine pojedinci* postaje *stvar zajednice*, dobijajući status društvene činjenice i prinude, odnosno na koji način društvo utiče na pojedinca i da li se ono nalazi „u njegovom umu“ ili postoji kao pojava nezavisna od svih pojedinaca koji ga čine (*sui generis*). Konačno, kada je u pitanju delanje, ovaj dualizam otvara pitanje *ko* je ili *ko može* biti nosilac delanja – pojedinci ili kolektiviteti. Uslovno rečeno, makro aspekti društvene stvarnosti obično se odnose na institucije i različite vrste kolektivnih društvenih praksi, dok se mikro aspekti tiču pojedinaca i njihovih međusobnih interakcija. U tom smislu, ovaj dualizam odražava različite nivoe analize, apstrakcije i teorijske pristupe u sociologiji. Poput srodne rasprave o metodološkom individualizmu nasuprot holizmu, makro-mikro dualizam različito su rešavale tzv. „objektivističke“ i „interpretativne“ sociologije. Sociološki funkcionalizam i neki marksistički pristupi naglašavali su značaj institucionalnih struktura na račun delanja, dok su različite interpretativne sociologije činile suprotno. Mikrosociolozi su se

koncentrisali na doprinose „mikroaktera“ konstrukciji društvene stvarnosti, zanemarujući pri tom kolektivne ili „mega“ aktere. U radovima fenomenologa Harolda Garfinkela, Arona Sikurela, Ervinga Gofmana i drugih manje poznatih predstavnika, polazi se od pretpostavki da se proučavanje interakcije (susreta) *licem-u-lice* odnosi na *mikrofenomene*, što otvara problem povezivanja tih susreta na mikro nivou sa društvenim strukturama na makro nivou (Mouzelis, 2000: 38-39). Zbog svega navedenog, tri pomenuta dualizma ne treba shvatati kao „lažne probleme“ sociologije, jer oni jesu proizvod kristalizacije mogućih objašnjenja društvene stvarnosti. To ipak ne znači da ih treba posmatrati kao neizbežnost i prepreku u daljim istraživanjima – naprotiv. Poput dualizma delanje–struktura, makro–mikro distinkcija je stvar analitičkog naglaska, jer su i makro i mikro obeležja društvenog života međusobno povezana, isprepletena i zavise jedna od drugih. Derek Lejder tako piše da postoje značajna „preklapanja“ ili međupovezanosti onoga što se u sociološkim studijama označava kao makro fenomeni i društvene strukture, kao i mikro fenomeni i delanje. Makro fenomeni, na primer, odnose se na distribuciju grupa ljudi ili resursa u društvu kao celini (npr. zastupljenost žena ili određenih etničkih grupa u profesijama), ili na nejednaku distribuciju svojine i bogatstva u različitim društvenim klasama. Makro analize takođe uključuju strukturne pojave, kakve su moć organizacija ili kulturni resursi poput jezika, umetničkih i muzičkih formi, koje opet mogu da imaju i „lokalni značaj“. Zajednički element struktura i makro fenomena jeste da se odnose na reprodukovanje obrazaca moći i društveno organizovanje. Takođe postoji i značajno preplitanje delanja i mikro fenomena, jer se i jedno i drugo odnosi na nivo analize i istraživački fokus u kojem se pažnja obraća na veze i odnose delanja kao aktivnosti ljudi i njihovog društvenog konteksta (Layder, 2006: 5-6).

Talkot Parsons i Karl Marks mogu se smatrati glavnim predstavnicima i utemeljivačima teorija koje su funkcionalističkim i marksističkim (i kasnije neofunkcionalističkim i neomarksističkim)<sup>13</sup> kategorijama objašnjavale društvenu stvarnost. Uprkos značajnim razlikama, zajedničko obeležje njihovih pristupa tiče se

---

<sup>13</sup> Parsonsov funkcionalizam je, nakon što je, bar delimično napušten 60-ih i 70-ih godina prošlog veka, doživeo značajan procvat tokom 80-ih i 90-ih. Ova obnova interesovanja, kako smatra Nikos Mouzelis, delimično je povezana sa „nestankom“ marksističkih sociologija u tom razdoblju. Više o tome videti u: Mouzelis, 2000: 127-150.

načina na koji vide ulogu društvene strukture ili makro poretka koji određuje društvene aktivnosti. Oni su afirmisali dualizam makro-mikro razlikujući poredak društvenih institucija (koji predstavlja društvene uslove pod kojima se sva društvena aktivnost odvija). Njih dvojica, ali i škole mišljenja na koje su uticali, daju prioritete makro poretku društvene stvarnosti i ističu značaj objektivnih društvenih struktura (Parsons je naravno koristio pojam „sistema“). Dakle, spoljašnje, objektivne ili makro društvene strukture i uslovi (poput podele rada, ekonomskih uslova proizvodnje i vlasništva nad sredstvima za proizvodnju kod Marksa) na različite načine *određuju* oblike društvenog delanja (akcije ili mikro-sveta) (2006: 7-8).

Funkcionalizam je, naravno, uspeo da istakne važnost institucionalnog poretka društvenog sveta, objašnjavajući kako *nenameravane posledice* delanja služe održanju društvenih odnosa. Druga vrsta makro pristupa – strukturalizam *à la Lévi-Strauss* – razvio je koncepcije *strukture*, strukturirajućih procesa i subjekta: koncepcije koje su uspešno bile primenjene na analizu *kulture* i *teksta*. Ono što funkcionalizmu i strukturalizmu nedostaje je adekvatna analiza delanja (akcije), što je bio predmet tzv. analitičke filozofije, fenomenologije i deriviranih socioloških pravaca (interpretativnih sociologija npr.). Tamo gde su funkcionalizam i strukturalizam bili „jaki“, analitička filozofija i interpretativne sociologije bile su „slabe“, jer su zanemarivale ravni institucionalne i strukturalne analize (Thompson, 1984: 150).

Fenomenološki zaokret u sociologiji možda se može „stidljivo“ locirati već u Veberovom istraživanju subjektivnih orijentacija individualnih aktera, koje je nešto kasnije poslužilo Alfredu Šicu kao osnova za kritiku i razvijanje *intersubjektivnosti* kao osnovne jedinice fenomenološke analize.<sup>14</sup> Pravci socioloških teorija, kao što su simbolički interakcionizam i etnometodologija, mogu se smatrati varijetetima fenomenološke sociologije, jer im je zajedničko odbacivanje koncepta strukture (ili sistema) kao „lažnih“ i besmislenih konstrukata. Društvo se shvata kao skup pojedinaca koji zajedno delaju i u međusobnoj interakciji stvaraju poredak (simbolički interakcionizam), dok istraživanje društvenog sveta podrazumeva analizu odnosa *licem-*

---

<sup>14</sup> Ne negirajući time, naravno, uticaj koji je Edmund Huserl i njegova fenomenologija imala na njega. Šic je kod Vebera kritikovao pokušaj kombinovanja analize subjektivnog razumevanja i svesnosti društvenog sveta, odnosno političkih, ekonomskih i religijskih okolnosti u kojima ono nastaje, jer je smatrao da je Veber ipak zanemario značaj subjektivnog iskustva za stvaranje značenja. Više o tome videti u: Schütz, 1967. i Layder, 2006.

*u-lice* (fenomenologija), odnosno *susreta* (etnometodologija). Fenomenološki pristupi u sociologiji koji ističu da je društveni život nešto što se konstruiše i rekonstruiše kroz svakodnevne interakcije, odbacivali su *prioritet* makro društvenih struktura. Svet društvene interakcije je svet subjektivnog iskustva – zapravo jedini koji ima značaj za razumevanje društvenog sveta. Za fenomenologa, kako kaže Žan-Fransoa Liotar, ono socijalno ni na koji način ne predstavlja objekat – ono je shvaćeno kao doživljaj i taj doživljaj treba adekvatno opisati, da bi se na taj način rekonstituisao njegov smisao. Sama ova deskripcija može biti sprovedena na osnovu socioloških datosti koje i same predstavljaju rezultat objektivizacije socijalnog (Liotar, 1980: 100). Društvo ne postoji u svojstvu onog prinuđujućeg po sebi, pošto *simbolično predstavlja* individualnu istoriju, a pojedinci, opet, ne postoje kao specifični entiteti jer *znače* ono socijalno, kako to pokazuju životne istorije (1980: 105). Fenomenološki orijentisane sociologije zato se pitaju kako se društveni svet pojavljuje nama kao pojedincima i kako se prema tom svetu odnosimo. Alfred Šic, poput Maksa Vebera, konstituisanje društvene stvarnosti smatrao je procesom koji je utemeljen u sistemu društvenog delanja, odnosno u društvenoj interakciji i komunikaciji (što je bio „dodatak“ njegovim analizama „akata svesti“). Proces komunikacije je zasnovan na fenomenološki dostupnim konstitutivnim mehanizmima u strukturama „sveta života“ i ima svoj temelj u odnosu čoveka prema svetu. Komunikacija kao osnova intersubjektivne društvenosti, izražava te konstitutivne mehanizme (Šic, 2012). Šicovo „razbijanje“ društvene stvarnosti na mnogostruke poretke kao manifestacije „činjenica svesti“ otvorilo je prostor i za kasnije fenomenološko-sociološke pokušaje integracije „subjektivnih“ i „objektivnih“ dimenzija društvene stvarnosti (Berger i Luckmann, 1992), kao i shvatanja da delanja pojedinaca ne proizvode jednu zajedničku društvenu stvarnost, već je multiplikuju.<sup>15</sup>

Stanovišta vrlo bliska fenomenologiji, kada je u pitanju značaj koji se pridaje mikro poretku društvenih interakcija i iskustvu *svakodnevnog života*,<sup>16</sup> nalazimo u shvatanjima simboličkih interakcionista. Iz perspektive simboličkog interakcionizma, delanje je „smešteno“ u pojedince koji međusobno prilagođavaju pravce svog delanja zahvaljujući procesima interpretacije značenja. Grupno delanje je kolektivno delanje pojedinaca a ne

---

<sup>15</sup> Koristeći metaforu Ričarda Rortija (1990), moglo bi se reći da je sa Šicovom fenomenologijom „naprslu“ i *sociološko ogledalo* društvene stvarnosti koje je već bilo „napuklo“ radovima Maksa Vebera.

<sup>16</sup> U mnogim aspektima ipak, među njima postoje značajne razlike. Više videti u: Layder, 2006.

delanje „društva“ ili nekog „njegovog dela“ – od čega često polaze sociološke analize (Blumer, 1969: 84). Grupni život čine „jedinice delanja“ – koje delanjem odgovaraju na situacije u kojima se nalaze i razvijaju „zajednička tumačenja“ pojedinaca kako bi se međusobno prilagodili. Blumer zaključuje da, ukoliko sociolozi žele da istraže ponašanje jedinica delanja, pozicija simboličke interakcije nameće zadatak za njih da dopru do „processa tumačenja kojim akteri konstruišu vlastito delanje“ (1969: 86).<sup>17</sup>

Za razumevanje pozicija mikro pristupa paradigmatičan je etnometodološki pristup i stanovište Ervinga Gofmana, koji je smatrao da interakcije predstavljaju poredak *sui generis*, različit od individualnih agenata i makrodruštvenih struktura (Rawls, 1987; Mouzelis, 1992). Gofman je u svojoj socijalnoj dramaturgiji vrlo detaljno razradio pojamovnu aparaturu za objašnjenje mikro-interakcija u svakodnevnom životu. Kod njega je najmanja jedinica analize bio pojam *susreta* (Goffman, 1972; Spasić, 1996), koji je najosnovnija i najkratkotrajnija društvena struktura: „On obuhvata pojedince koji postaju svesni prisustva drugog na određenom mestu, posmatraju ponašanje tog drugog i prema njemu prilagođavaju svoje ponašanje“... U krajnjoj instanci, društvo je sačinjeno od dva oblika susreta (usmereni/fokusirani i neusmereni/nefokusirani) čije tumačenje i razumevanje predstavlja dobru polaznu osnovu za analizu strukture i kulture ljudskih društava (Turner, 2009: 203). Drugim rečima, koliko svakodnevni život toliko i društvena struktura, sačinjeni su od ovih susreta koji se ponavljaju. S obzirom na to da su izuzetno značajni za društveni red, oni uključuju složenu i moćnu dinamiku (2009: 204). U Gofmanovom pristupu sociološki kategorijalni sistemi namenjeni proučavanju formalizovanih i institucionalizovanih društvenih formacija prenose se na tzv. nedefinisane situacije, sa namerom da se pokaže da i u njima postoje strukture i pravilnosti (Spasić, 2004: 37). Zato se može reći da etnometodologija, socijalna dramaturgija i drugi mikro-sociološki pristupi „ne kažu da su strukture i funkcije mrtve, ali potajno kažu: živele mikro-strukture, živele mikro-funkcije“ (Marinković, 2006a: 113). Značajan doprinos fenomenoloških pravaca sociološke analize ogleda se u tome što su pokazali da društvena interakcija ne može biti jednostavan rezultat ili posledica uticaja strukturalnih aspekata društva. Ipak, njihova nemogućnost da u analizu uključe

---

<sup>17</sup> Više o istorijskim korenima, ali i savremenim učenjima simboličkih interakcionista piše Ricer (Ritzer, 1997), posebno na stranama 179-207.

strukturalna ili makro obeležja društvene stvarnosti vodila su i ka nesposobnosti da se dualizam delanje–struktura prevaziđe. Sem toga, linija njihove argumentacije upućena je na svest pojedinačnih aktera, koja je uvek, ma koliko bila nezavisna ili slobodna od društvenih uticaja (uticaja drugih), *socijalizovana svest* (Berger et al, 1974). Konačno, interakcije *licem-u-lice* nisu uvek mikrofenomeni jer postoje situacije u kojima *susreti* nekoliko pojedinaca dovode do presudnih odluka koje se odnose na veliki broj ljudi, dakle imaju moć zbog, kako Muzelis kaže, „pozicijskih, dispozicijskih i situacijskih razloga i utiču na razumevanje načina na koji se društveni poreci konstruišu, reprodukuju ili transformišu“ (Mouzelis, 2000: 41).

Još jedna vrlo uticajna teorija koja više pažnje poklanja istraživanju mikro aspekata društvene stvarnosti jeste *teorija racionalnog izbora* (Coleman, 1990; Coleman and Fararo, 1992; Elster and Hylland, 1989). Dok su interpretativne sociologije reagovala na holističke orijentacije funkcionalizma, naglašavajući načine kojim su akteri ostvarili svakodnevnu interakciju, pristupi racionalnog izbora su u istom „antifunkcionalističkom raspoloženju“ pokušali da pokažu da su u osnovi svih društvenih fenomena stvarni, delotvorni akteri koji teže da ostvare svoje interese na više ili manje racionalan način (Mouzelis, 2000: 55).<sup>18</sup> Jednostavno rečeno, osnovni principi ove teorije izvedeni su iz neoklasične ekonomije, odnosno utilitarističke teorije i teorije igara. Osnovna jedinica analize su akteri koji se rukovode svrhama i intencijama, koji racionalno „kalkulišu“ i koji imaju ciljeve ka kojima su usmerena njihova delanja (Ricer, 2009: 252). Pošto akteri imaju određene preferencije (vrednosti kojima teže), njihovi ciljevi treba da su saglasni sa njihovom hijerarhijom preferencija. Pojedinci ili akteri ovakvu logiku razmišljanja treba da primenjuju na sve aspekte života. Osnovnim postavkama ove teorije pripadaju i shvatanja da postoji mehanizam agregacije pomoću kojeg se čitav niz individualnih radnji kombinuje da bi oblikovale društveni ishod, kao i da su važne informacije u donošenju racionalnih odluka. Ranije se smatralo da akteri imaju dovoljan broj informacija koje im omogućuju da donose svrhovite odluke između alternativa koje su im na raspolaganju, ali se sve više prihvata stanovište da su kvantitet i kvalitet dostupnih informacija promenljivi, a da ta promenljivost ozbiljno može da utiče na akterov izbor.

---

<sup>18</sup> Za razliku od interpretativnih sociologa, teoretičari racionalnog izbora skloni su da usvoje logičko-deduktivnu, „čisto teorijsku“ orijentaciju u svojim pokušajima da objasne društvene fenomene i pronađu veze između mikro i makro nivoa analize (Mouzelis, 2000: 55; Ritzer, 1997: 397-398).



Važna su takođe i dva ograničenja sa kojim se suočavaju teoretičari racionalnog izbora kada je u pitanju intencija aktera. Prvo je oskudnost resursa, dakle činjenica da akteri nemaju uvek na raspolaganju mnogo resursa za postizanje ciljeva, a druga se tiče koncepta „troška propuštene prilike“ – jer, kada akter pokušava da ostvari neki cilj, on mora da vodi računa o troškovima koji nastaju prilikom propuštanja ostvarenja nekog drugog atraktivnog cilja (2009: 252-253). Džejms Kolmen, jedan od najuticajnijih predstavnika ove teorije, smatrao je da sociologija treba da se bavi društvenim sistemima, ali da je te makrofenomene potrebno objasniti unutrašnjim činiocima – što su u stvari pojedinci (Coleman, 1990). Kolmen se kao metodološki individualista „opredeljuje“ za pojedince iz nekoliko razloga: prvo, svi podaci se obično prikupljaju na nivou pojedinaca; i drugo, na tom nivou se obično vrše intervencije koje dovode do društvenih promena. Dva ključna elementa Kolmenove teorije su akteri i resursi nad kojima oni imaju kontrolu i za koje su zainteresovani. Uzimajući u obzir ta dva elementa, on analizira načine na koje interakcija vodi do sistemskog nivoa (Ricer, 2009: 255-256).

Standardna kritika upućena teorijama racionalnog izbora odnosi se na činjenicu da su njihove pretpostavke nerealne – u stvarnim životnim situacijama pojedinci se kao akteri često ne ponašaju onako na način na koji pripadnici ove teorije pretpostavljaju. Akteri ne delaju „savršeno“ racionalno i postoji veliki broj faktora koji ih sprečavaju da to čine. Teoretičari racionalnog izbora, opet, brane se argumentom da su u pitanju idealni tipovi, odnosno modeli racionalne akcije i da se nikada ne mogu pronaći u čistoj formi u stvarnim interakcijama (Elster, 1986). No, teorije racionalnog izbora imaju i drugih ograničenja (Hardin, 1982; Mouzelis, 2000). One, na primer, nailaze na nepremostivu prepreku kada je u pitanju problem društvene solidarnosti, što objašnjava Meri Daglas (2001). Ona smatra da se prema toj teoriji unapred zna ili je sigurno da je racionalno ponašanje zasnovano na samoživim motivima. Pojedinaac sračunava šta je u njegovom najboljem interesu i postupa u skladu sa tim. No, pojedinci mogu da doprinose i javnom dobru. Umanjivanje značaja sebičnog ponašanja, sve dok se ne obuhvati svaki nesebičan motiv, naprosto čini tu teoriju ispraznom (2001: 19-20). U zajednici građana često se događa nešto što teoretičari racionalnog izbora ne (s)hvataju. Po *Dirkem-Flekovom* stanovištu, greška je u tome što je prenebregnut epistemološki problem. Oni šire skepticizam povodom mogućnosti zajedničkog delanja na skepticizam povodom

moćnosti zajedničkog saznanja i zajedničkih verovanja. Ova obuhvatnija sumnja u temelje zajednice ukazuje na put do odgovora (2001: 40). Konačno, pitanje je šta se dešava kada je osoba pod snažnom prinudom, kada nema drugog izbora osim da se povinuje pritiscima. Da li je i to racionalan izbor? Možda jeste, ali pitanje slobodne akcije ili saradnje se ne postavlja kada nema izbora za to. Tada se zapravo izlazi iz okvira slučajeva za koje mogu da važe objašnjenja teorije racionalnog izbora. Ipak, kako piše Meri Daglas, „proširivati ovo gledište na stanovište da su ljudi pasivni agensi koji delaju pod manje-više potpunom prinudom“ (diskursa, npr. ili društvene strukture – D. R.), potpuno je besmisleno. Ona smatra da je to sociološki determinizam koji pojedincima ne priznaje ni inicijativu ni smisao. Ono što je problem i što Daglasova posebno ističe, jeste da u takvom pristupu nema prostora za objašnjenje društvenih promena, osim ako one dolaze kao neodoljive sile prirode – spolja (2001: 42).

U zaključnom osvrtu na pristupe koji su izloženi u ovom poglavlju i na problem koji je za njih generalno karakterističan, a to je prihvatanje aksioma i hipoteza koje manje-više idu u jednom pravcu – od makro ka mikro nivou društva ili obrnuto, biće istaknuto nekoliko opštih napomena.

Ukoliko se distinkcija između mikro i makro nivoa društvene stvarnosti prihvata kao dualizam, ona je neprihvatljiva. Iz isključivih pozicija pojedinca ili kolektiva čini se u tom slučaju nemoguće određivanje i objašnjavanje uzroka vrednovanja, interesa, ciljeva pojedinačnih aktera (mikro teoretisanja) ili normi i prinude koje kolektivi imaju nad pojedincima (makro teoretisanja). Dualizam, kao što je već istaknuto, podrazumeva da su u pitanju ontološki različiti nivoi društvene stvarnosti. Iz perspektive SDA, ovaj stav nije prihvatljiv jer ne postoji potreba za utemeljenjem *suštinskih* razlikâ među društvenim fenomenima. Ne postoje „odvojeni svetovi“ pojedinaca kojima je suprotstavljen nekakav „svet društva“. Fiksiranje granica u društvenom svetu, oscilirajući između makro i mikro teorija, znači i neku vrstu dogmatizma koja podrazumeva usvajanje „istinite“ ili „adekvatne“ i jedino prihvatljive terminologije (u smislu teorijski bliske, teorijskog ključa iz kog se objašnjava), kako bi bile objašnjene pojave koje se izučavaju. A društvene pojave same po sebi nemaju makro i mikro dimenziju, već su nam ovi pojmovi neophodni da ukažemo na njihove različite dimenzije ili modalitete – i, zašto ne reći matematičko-geometrijskim terminima: *brojnost* ili masovnost pojave, *intenzitet*

društvenih veza, *trajnost veza, preseći, unije, translacije, isključenja, simetrije, asimetrije, dijagrami*, itd.<sup>19</sup> Takođe je moguće opisivati i analizirati intenzitete asocijacija – kako među pojedincima (od potpune prinude do višestrukih mogućnosti za izbor alternativa u ponašanju, dakle različiti „režimi delanja“; od nekoliko ljudi i malih grupa, do brojno velikih organizacija i kolektiviteta), zatim probleme moći i načine uspostavljanja hijerarhije među različitim društvenim praksama koje postaju neka vrsta postvarenog sveta društvenih odnosa, itd.

Društvenu stvarnost i poredak stvaraju pojedinci i u tom poretku žive zajedno, a istraživanje tog poretka podrazumeva analizu njegovih različitih dimenzija ili aspekata, njegovih registara ili diskursa koji predstavljaju manje ili više dobre, manje ili više artikulisane i manje ili više prinudne resurse i norme za opis ili neku drugu vrstu rekontekstualizacije odnosa koji se uspostavljaju među pojedincima. U pristupu SDA se polazi od pretpostavke da su mogući različiti nivoi ili alternativni modeli objašnjenja društvenih pojava (među kojima se može uspostaviti distinkcija, različiti nivoi apstrakcije i sl.) koji su manje ili više prihvatljivi i odnose se na neki poseban aspekt društvene stvarnosti (uspostavljanje veze i/ili odnosa, diskurzivnog registra, sistema vrednosti, sistema i/ili strukture društvenih praksi, itd.). Ukoliko se dakle, zavaravajući dualizam između makro-institucionalnih struktura i mikro-interakcija shvati *samo* kao analitička distinkcija i apstrakcija (što neki sociološki pristupi već prihvataju), „mikro“ i „makro“ aspekti društvene stvarnosti postaju adekvatni kao *termini* i *modeli* analize. Njihova upotreba nije nužna i ne treba ih unapred odbacivati – osim u slučaju da postoji prihvatljiva alternativa.

### **2.1.3. Transcendiranje mikro–makro dualizma**

Među sociološkim teorijama i pristupima koji su predstavljali pokušaj da se prevaziđe dualizam mikro i makro teoretisanja, među najznačajnijima su radovi Norberta Elijasa, Antonija Gidensa i Pjera Burdijea, iako je, dakle, pokušaja transcendiranja bilo više i u pristupima koji su nastajali pre ovih (Layder, 2006: 78-79). Teorije ova tri sociologa istovremeno izražavaju nastojanja da se prevaziđe parsonsovski

---

<sup>19</sup> Ovakva terminologija je sve češća u savremenim sociološkim istraživanjima, posebno nauke i tehnologije. Videti više u: Latour, 2005; Vinck, 1995.

funkcionalizam, razreši i odbaci podela na „objektivističke“ i „subjektivističke“ sociologije i razviju nova sociološka analitička oruđa. Sva tri autora su zahvaljujući osobenim pristupima postali vrlo uticajni. Zbog složenosti njihovog rada, u ovom poglavlju biće predstavljeni samo određeni koncepti ili glavna analitička oruđa koji predstavljaju temelje njihovih pristupa. U slučaju Elijasa, to je svakako pojam *figuracije*, kod Gidensa su to osnovni elementi teorije *strukturacije*, dok su kod Burdijea ključni pojmovi *habitus* i *polje*.<sup>20</sup>

Pod uticajem Norberta Elijasa nastali su teorijski pravci koji se nazivaju *figuracionističkim* ili *procesnim* sociologijama. Elijasovo najšire interesovanje može se opisati kao pokušaj da se istraže i otkriju veze i odnosi moći, ponašanja, emocija i znanja – i to u istorijskoj perspektivi. Njegov predlog da koristimo „oružja istorije“, važan je zbog toga što mnoge očiglednosti danas – poput činjenice da sebe doživljavamo odvojeno od društva – nisu bile očigledne u društvima prethodnih epoha (Elias, 2011). Elijas je posebno isticao potrebu za istorijski utemeljenom sociologijom koja društvene procese treba da shvata kao procese *dugog trajanja*. On je pojmu *procesa* pridavao posebnu važnost i smatrao je da je značajan ne samo za sociologe, već i za istraživače iz drugih društvenih nauka. Elijas polazi od shvatanja da se pojmovi *jedinka* i *društvo* ne odnose na različite stvari, već na različite ali ipak nerazdvojne aspekte ljudskih bića. Oba aspekta imaju obeležje procesa „tako da pri izgradnji teorija koje se odnose na ljude ne postoji nikakva potreba da to zaobilazimo“ (Elijasa, 2001: 14). I dalje, strukture ličnosti, kao i strukture društva, razvijaju se kao nerazdvojno povezane: „Za neku promenu u strukturi ličnosti može se lako dokazati da je poseban vid razvoja društvenih struktura“ (2001: 14). „Statična osoba je mit“, piše Elijas. „Tek ako svaku osobu posmatramo kao proces, onda možemo reći da ona tokom svog razvoja postaje sve više nezavisna od drugih ljudi – iako ovo važi samo u društvima koja dozvoljavaju relativno visok stepen individualizacije“ (Elijasa, 1978: 120-121). Zato je važno odbaciti veštačku podelu na pojedinca i društvo, kako bi se pažnja usmerila na razvoj pojedinca kao *društveni proces*. Elijasova istraživanja *procesa civilizovanja* upravo su pokušaji da se identifikuju *strukturne promene u ljudima*, koje su istorijski išle u pravcu sve veće konsolidacije i diferencijacije kontrole nad afektima – kako u iskustvu (npr. podizanje praga stida), tako i u ponašanju

---

<sup>20</sup> O Gidensovoj *teoriji strukturacije* i Burdijeovoj *teoriji prakse* biće još reči u narednim poglavljima rada.

(npr. uvećavanje broja različitog pribora koji se koristi za trpezom) (Spasić, 2004: 187). Ponašanje ljudi odvija se pod mnogim uticajima prirode i nagona s jedne, i kulture s druge strane, a njihovi odnosi ili *lanci zavisnosti (interdependency chains)* kao *figuracije* postaju konstitutivna obeležja društva. Pojedinci se, dakle, nalaze u okvirima *trajnih društvenih konfiguracija odnosa* i zato je cilj sociologije da istraži te zavisnosti koje se uspostavljaju kroz veze strukturâ ličnosti i tipovâ društvenih odnosa. Pogrešno razumevanje karaktera društvene stvarnosti, prema Elijasovom shvatanju, posledica je i upotrebe *terminâ* u konvencionalnoj sociologiji. Jedan od najvećih nedostataka većine konvencionalnih sociologija krije se u tome što pokušavaju da predstave koncepcije ljudi kao društva, a nisu u mogućnosti da objasne ljude kao pojedince. Zato Elijas smatra da postoji potreba za uvođenjem koncepta *figuracije*, jer nam tek on omogućuje da se odupremo društveno uslovljenom pritisku da polarizujemo naše koncepcije o čovečanstvu, koje nas onda sprečavaju da mislimo o ljudima kao pojedincima i kao društvima istovremeno (Elias, 1978: 128-129). Koncept figuracije treba dakle da nam omogući da prevaziđemo lažne dihotomije i dualizme koji opterećuju savremenu sociologiju. To ne znači da treba da odbacimo makro ili mikro obeležja društvenog života, već predstavlja potrebu da se ti aspekti razmatraju zajedno, a ne kao opozicije koje su posledica mišljenja kroz dualizme (Burkitt, 2008).

Koncept figuracije podrazumeva lance međuzavisnosti *otvorenih* pojedinaca (*homines aperti*) i treba da zameni koncept pojedinca kao *zatvorenog* entiteta (*homo clausus*) koji nastaje u Evropi tokom 14. i 15. veka. To da su pojedinci otvoreni za druge znači da se nalaze u međuzavisnom odnosu sa njima. Da bi figuraciona sociologija bila moguća, neophodna je slika otvorenog i međuzavisnog aktera (Ricer, 2009: 198). Koncept figuracije može, na primer, biti primenjen na grupu ljudi koja za stolom igra karte. On se takođe odnosi kako na relativno male grupe ljudi, tako i na društva sačinjena od milionâ međupovezanih ljudi. Nastavnici i učenici u razredu, doktor i pacijenti na terapiji, regularni gosti u pabu ili deca u zabavištu – svi oni čine konfiguracije. Stanovnici nekog sela, grada ili države takođe čine figuracije, iako ih na tom nivou ne možemo posmatrati direktno, jer su lanci njihove zavisnosti duži i diferenciraniji. Tako kompleksnim figuracijama moramo da pridemo indirektno i da ih razumevamo analizirajući odnose njihove međuzavisnosti. Ovaj primer pokazuje zašto sociološka

analiza često koristi dehumanizujuće supstantive kao analitička oruđa istraživanja. Koncepti poput strukture ili funkcije, uloge ili organizacije, ekonomije ili kulture, obično prikrivaju činjenicu da se odnose na konkretne figuracije ljudi. Isto važi za pojam igre (*game*) – ukoliko izgubimo iz vida da je igra uvek određena figuracija igrača (Elias, 1978: 131). Figuracije je moguće razlikovati s obzirom na njihovo trajanje i kompleksnost. Te karakteristike figuracija upućuju opet na značaj shvatanja društvenih pojava kao istorijskih procesa. Osim toga, Elias je isticao da međusobna zavisnost ljudi u figuracijama nužno ne znači ravnotežu ili jednakost. Odnosi koji se uspostavljaju u figuracijama su odnosi moći, nejednakosti i dominacije. Elias koristi modele igara kao „intelektualni eksperiment“ da bi objasnio načine na koje se norme, odnosno različita pravila ponašanja prepliću sa procesima i mrežama zavisnosti koji se uspostavljaju među pojedincima. Modeli igre takođe mogu biti dobar primer da se razume kako se ljudski odnosi menjaju uporedo sa promenama u distribuciji moći (1978: 80). Moć ima ključni značaj za društvene figuracije koje su neprekidno u procesu promena. Moć je za Elijasa *funkcija lanaca međuzavisnosti* – ona nije supstantivna kategorija, nešto što neko poseduje a neko ne, već svojstvo ili obeležje tih veza. Različiti balansi moći prisutni su svugde gde postoji funkcionalna međuzavisnost ljudi. Često se za nekoga kaže da ima moć, kao da je nosi sa sobom. Takva upotreba pojma moći je relikv magično-mitskih ideja. Moć nije amajlija koju neko ima, već strukturalna karakteristika ljudskih odnosa, *svih* ljudskih odnosa (1978: 74).

Iako se Elijasov koncept figuracije čini kao korisno analitičko oruđe, on ima i određena ograničenja. U figuracijskim procesima kao procesima strukturisanja (ličnosti i društvenih odnosa) čini se da nije dovoljno pažnje posvećeno genezi značenja zahvaljujući svakodnevnim interakcijama i susretima licem-u-lice. Između lanaca međuzavisnosti i društvenih interakcija u svakodnevici ne može da se uspostavi znak jednakosti, kako je verovao Elias. Koncept figuracije obuhvata forme odnosa koji idu od makro (npr. svetsko tržište) do mikro (npr. partija karata) nivoa interakcija, ali su bliži prvima (Corcuff, 1995: 28), jer Elias previše naglašava strukturalna obeležja društava/pojedinaca. On i njegovi sledbenici, kako piše Muzelis, „naglašavaju podelu rada, međuzavisnost, konkurenciju i monopolizaciju, ali vrlo malo govore o specifičnim vrednostima, sistemima verovanja i njihovom presudnom uticaju na civilizujuće i

decivilizujuće procese (Mouzelis, 2000: 116-117). Ono čemu Elias takođe nije posvetio dovoljno pažnje je razlika između pojedinaca (i njihovih aktivnosti) i situiranog ponašanja u smislu značenja, refleksivnosti, itd. A upravo ta distinkcija je važna ukoliko hoćemo da objasnimo delanja i interakcije među pojedincima u konkretnim društvenim situacijama (Layder, 2006: 147). Osim toga, figuracije – koje podrazumevaju odnos akter–akter ne upućuju u dovoljnoj meri na institucionalne strukture društva, a oba koncepta, s obzirom da se odnose na različite tipove društvenih veza, neophodna su za multidimenzionalno razumevanje društva. Sva važna obeležja institucija ne možemo pronaći samo u ljudima – njih treba definisati i u terminima ponavljanih društvenih praksi, ponašanja mnogo ljudi, koji vrlo često nemaju nikakve veze jedni sa drugima, nisu ni u kakvim figuracijama, a još manje u interakcijama licem-u-lice. Drugim rečima, „figuracijske i institucionalne strukture, iako nezamislive jedne bez drugih, mogu se nezavisno menjati, pa se stoga druge ne mogu izvesti iz prvih“ (2006: 125). To su samo neke od kritika koje nagoveštavaju nemogućnost Eliasovog potpunog transcendiranja mikro–makro dualizma. Ipak, Eliasov ukupni doprinos sociologiji ne može se meriti uspehom ili neuspehom njegovog koncepta figuracije u kontekstu pomenutog dualizma. Njegovo istraživanje procesa civilizovanja kao neke vrste operacionalizacije koncepta figuracije predstavlja jedan od plauzibilnih načina da se objektivne i subjektivne dimenzije društvenog života povežu i artikulišu kao nerazdvojne. Uprkos izvesnim ograničenjima, proces civilizovanja o kojem je pisao Elias ukazuje na važnu dimenziju društvenih pojava – na činjenicu da pojedinci nisu samo instrumenti društvenih struktura ili institucija koje na njih vrše prinudu, već da imaju mogućnost da budu stvaraoci i subjekti društveno-istorijskih procesa.

Vrlo važan i originalan pokušaj integracije mikro–makro pristupa predstavlja teorija strukturacije (TS) Entonija Gidensa. U pitanju je vrlo složena formulacija teorije, razrađena do detalja. U nameri da stvori integrisanu teoriju, Gidens polazi od istraživanja širokog spektra teorijskih pristupa koji prednost daju ili pojedincima ili društvenim strukturama, odbacujući obe krajnje alternative (Ricer, 2009: 270). Odbacujući dakle, redukcionističke tendencije interpretativnih sociologija s jedne, i strukturalizma i struktural-funkcionalizma sa druge strane, Gidens elaborira teoriju strukturacije u kojoj

su pojmovi delanja (*action*), institucija i društvene strukture povezani.<sup>21</sup> Osnovne postavke i samo „konceptualno jezgro“ Gidensove TS čine pojmovi *strukture, sistema i dualnosti strukture* (Giddens, 1984: 16).<sup>22</sup> Koncept strukture predstavljen je još u knjizi *Nova pravila sociološkog metoda* (Giddens, 1993)<sup>23</sup>, da bi kasnije bio nadopunjen pojmom *prakse*.

*Struktura* je definisana kao skup strukturirajućih osobina koje sličnim društvenim praksama daju sistemski oblik. Struktura društvenim praksama omogućuje da postoje u različitom vremenu i prostoru, jer same strukture ne postoje na taj način. Gidens smatra da društveni fenomeni imaju kapacitet da postanu strukturirani, ali samo kroz delanje ljudi (Ricer, 2009: 275). Promena od statičkog ka dinamičkom pristupu,<sup>24</sup> od teorije strukture ka TS, pokušaj je da se istraži kako strukture determinišu delanje i obrnuto, ali i kako se delanje strukturira u svakodnevnom kontekstu i koji su strukturni aspekti delanja reprodukovani. Jedan od važnih elemenata TS je problem društvene reprodukcije, odnosno pitanje načina na koji se društveno organizovanje i prakse ponavljaju zahvaljujući pojedincima koji delaju u svakodnevnim situacijama. U analizi društvenih odnosa, kako piše Gidens, moramo da uzmemo u obzir *sintagmatsku* dimenziju, odnosno formiranje (*patterning*) društvenih odnosa u vremenu i prostoru, što podrazumeva reprodukciju situiranih praksi i *paradigmatsku* dimenziju, koja se tiče virtuelnog poretka ili „načina strukturiranja“ koji je rekurzivno impliciran u takvim reprodukcijama (Giddens, 1984: 17). Bliska povezanost produkcije i reprodukcije društvenog života ogleda se u Gidensovom pojmu *rekurzivnosti*, odnosno u rekurzivnom karakteru društvenog života. Rekurzivnost podrazumeva da niti akteri stvaraju društvene prakse, niti ih stvaraju strukturni društveni odnosi. Akteri kao dejstvenici stvaraju svoju svest i strukturalne uslove koji omogućuju određene prakse. Dakle, akteri simultano stvaraju prakse, svest i strukture.<sup>25</sup> Gidens razlikuje pojmove strukture (kao generičkog pojma),

---

<sup>21</sup> U Gidensovom istraživanju, kako ističe Džon Tompson, posebno je važna i adekvatna analiza odnosa delanja i društvene strukture kao okvir za analizu moći i ideologije (Tompson, 1984: 148-149), o čemu će još, svakako, biti reči u nastavku rada.

<sup>22</sup> Gidens u originalu koristi izraz „*the duality of structure*“.

<sup>23</sup> Knjiga *New Rules of Sociological Method* objavljena je pre knjige *The Constitution of Society – Outline of The Theory of Structuration*, ali su u ovom radu korišćena novija izdanja.

<sup>24</sup> O tome svedoči i upotreba pojma „dejstvenik“ (*agent*) umesto „akter“ (*actor*) kod Gidensa.

<sup>25</sup> Vrlo važno obeležje dejstvenika je svakako njihova *refleksivnost*, što upućuje na sposobnost ljudi da „vode računa“ o svom ponašanju, da ga promišljaju, ocenjuju, procenjuju i opravdavaju.



strukturâ (u množini) i strukturalnih obeležja *društvenih sistema* koja se ne odnose samo na pravila implicirana u produkciji i reprodukciji društvenih sistema, već i na resurse. Najvažnija obeležja strukture su *pravila* i *resursi*, koji su rekurzivni elementi institucija. Oni su, po definiciji, trajna obeležja društvenog života, a govoreći o strukturalnim obeležjima društvenih sistema, Gidens zapravo misli na njihova obeležja koja su institucionalizovana – opet, u različitim vremenima i prostorima. Koncept struktura on koristi da bi ukazao na odnose promena i medijacije koji su prekidači za spoj (*circuit switches*) koji se nalazi u osnovi posmatranih uslova reprodukcije sistema (1984: 23-24).

Koncepti *društvenog sistema* i strukturacije, prema Gidensovom mišljenju, bolje objašnjavaju društvo nego što je to slučaj sa statičnim pojmom strukture koji je korišćen u ranijim makro-pristupima. Društveni sistemi predstavljaju način na koji su društvene prakse reprodukovane. Reprokovane društvene prakse predstavljaju, opet, odnose između aktera ili kolektiva koji su i sami reprodukovani, nakon čega postaju redovne ili regularne društvene prakse. Pravila i resursi<sup>26</sup>, koji se ispoljavaju kroz strukturu, omogućuju „spajanje“ vremena i prostora u društvene sisteme i na taj način čine mogućim postojanje sličnih društvenih praksi u različitim vremenskim i prostornim okvirima. Zahvaljujući tome što se ispoljavaju kao strukturirane, prakse dobijaju „sistemski oblik“. Ipak, društveni sistemi ne poseduju strukturu nego ispoljavaju „strukturna svojstva“; struktura se *manifestuje* u društvenim sistemima isto kao i u pamćenju koje usmerava ponašanje znalačkih društvenih agenata, odnosno dejstvenika (1984: 17). Tako dolazimo i do koncepta *dualnosti strukture*. Umesto da se delanje i struktura posmatraju odvojeno, kroz dualizam, Gidens polazi od pretpostavke o *dvostrukom konstitutivnom obeležju pojma strukture* koji koristi. Dakle, dualnost strukture znači da se društvena struktura konstituiše zahvaljujući dejstvenicima (*human agency*) i da je u isto vreme sam *medijum* tog konstituisanja (Giddens, 1993: 128-129). Drugim rečima, pravila i resursi koji su uronjeni u produkciju i reprodukciju društvene akcije su istovremeno i sredstva reprodukcije sistema (Giddens, 1984: 19). No, krećući se dalje od Dirkemovog shvatanja društvene strukture kao „ograničavajućeg elementa“, Gidens dolazi do „suštinske tačke“, tvrdeći da je struktura uvek ograničavajuća i omogućavajuća (Ritzer, 1997: 392). Struktura, kaže Gidens, nije „spoljašnja“

---

<sup>26</sup> O pravilima i resursima videti više u: Giddens, 1984: 17-25.

pojedincima – kao trag u memoriji (kroz sećanje) i kao instanca društvenih praksi, ona je u izvesnom smislu više „unutrašnja“ nego spoljašnja njihovim aktivnostima, u dirkemovskom smislu. Strukturu ne treba shvatati u terminima ograničenja i prinude, već istovremeno i kao prinuđujuću i kao omogućavajuću (Giddens, 1984: 25; 169). Međutim, to još uvek do kraja ne rešava problem kontrole koju dejstvenici imaju ili nemaju kada delaju. Odnosno, otvoreno je pitanje stepena prinudnosti strukture na delanje ili, preciznije, mogućnosti aktera da budu manje ili više slobodni i fleksibilni kada dejstvuju. Zato Gidens raspravlja i o nenameravanim posledicama delanja do kojih akcije ljudi neizbežno dovode i koje mogu postati sami uslovi akcije – kao povratna sprega koja utiče na dejstvovanje. Uprkos tome što dejstvenici nisu u mogućnosti da u potpunosti kontrolišu uslove u kojima dejstvuju i posledice koje će njihovo dejstvovanje izazvati na druge ali i njih same, oni konstantno nastoje da stave svoje delanje pod kontrolu. Nenameravane posledice delanja su svakako one koje su neočekivane, a mogu da budu i pozitivne i negativne. Ono što Gidens posebno ističe ovim konceptom jeste činjenica da su te posledice istovremeno i uslov za dalje akcije, jer se struktura kroz prakse i dalje reprodukuje. Konačno, strukturalna svojstva društvenih sistema upućuju na njihovo širenje i rasprostiranje kroz vreme i prostor, što ih stavlja izvan kontrole dejstvenika. Sa druge strane, to ne znači da određeni društveni sistemi ne mogu da postanu reifikovani i trajniji, otporniji na promenu u odnosu na druge društvene sisteme. Značajnu ulogu u tom smislu ima proces njihovog institucionalizovanja. Pored važnog pitanja prinude ili slobode za aktere, odnosno ograničavajućih i/ili omogućavajućih strukturalnih svojstava društvenih praksi i sistema, taj deo korpusa elemenata TS ukazuje na mogućnost objašnjenja društvenih promena i procesa institucionalizacije. Jer, kako smo već istakli, institucije, kao manje ili više trajna i strukturalna obeležja društvenog života i društvenog sistema, svoju prinudu i snagu dobijaju zahvaljujući varijabli vremena, a onda i prostora. Pretpostavka je da upravo njihova trajnost ukazuje na stepen prinude koje imaju na dejstvenike – što su određene prakse duže *reifikovane* u sistemu kao institucije, one time više dobijaju na značaju i prinudi.

U osvrtu na ovo kratko izlaganje o elementima Gidensove TS, možemo da istaknemo neke od kritika upućene njegovom pojmu strukture i pokušaju da transcendiraju mikro–makro dualizam.

Njegov pojam strukture, prema mišljenju Džona Tompsona, vrlo je provokativan, ali istovremeno pati od određenih nedostataka. „Strukturalna obeležja“ su očito definisana kroz pravila koja dejstvenici primenjuju, ali nije dovoljno jasno kakav je sam temelj ili kakva su intrinzična svojstva pravila, koja bi ukazala na to zašto su neka od njih važnija naspram drugih. Drugim rečima, zašto se akteri odlučuju (ili ne odlučuju, već dejstvuju pod pritiskom, uticajem moći, itd.) za primenu određenih pravila. I dalje, kada Gidens konkretnije prilazi nivou svakodnevnog života, koncepcija strukture koja je objašnjena zahvaljujući pravilima i resursima čini se kao neadekvatna, čak irelevantna (Tompson, 1984: 128). Gidens je konceptu strukture, odnosno pravila i resursa, prišao poredeći ih sa jezikom i govorom. Takav pristup pojmu strukture, kako ističe Tompson, neprihvatljiv je iz nekoliko razloga: a) koncept pravila je veoma neodređen, a Gidens ne daje jasna i konzistentna objašnjenja; b) analiza pravila i resursa ne pogađa neka od ključnih pitanja analize društvene strukture, kao što su pitanja strukturalnih diferencijacija i identiteta. Nama nije potrebno, smatra Tompson, da razvijemo generalnu koncepciju strukture kako bismo onda „strukture koje su najrelevantnije za analizu društvenog života“ odredili kao njenu specifičnu instancu; ono što nam je potrebno jeste precizno objašnjenje šta sve podrazumeva koncept društvene strukture i koje forme strukturalne analize su dostupne u istraživanjima društava. Osim toga, Tompson smatra da je Gidensovo objašnjenje problema reprodukcije praksi neadekvatno jer je prilično pojednostavljeno – čini se kao da se dejstvenici jednostavno mogu „prikačiti“ na pravila. Gidensov naglasak na omogućavajućim svojstvima strukture (dualnost) omeo ga je da više pažnje posveti njenim ograničavajućim svojstvima. Jer, iako je društvena struktura reprodukovana i transformisana zahvaljujući društvenoj akciji i dejstvenicima, takođe postoje situacije u kojima obim mogućih opcija koje su im na raspolaganju nije jednako raspoređen i distribuiran u društvu, što je strukturalna okolnost (1984: 170-171). Sličnu ravan kritike ovog aspekta TS nalazimo i kod Nikosa Muzelisa, koji smatra da Gidensova dualnost strukture implicira praktičnu, neupitnu i „prirodno-izvodljivu“<sup>27</sup> orijentaciju prema pravilima i resursima. Činjenica je da akteri nekada pravila doživljavaju kao *teme*, a ne kao *sredstva* ili resurse, što znači da prema njima zauzimaju distancu kako bi ih

---

<sup>27</sup> Ovo je pojam koji Habermas upotrebljava za stavove koji su suprotni teorijskim ili „hipotetičko-reflektivnim“ stavovima u: Habermas, 1997a.

analizirali i promenili.<sup>28</sup> Drugim rečima, Muzelis smatra da se, kada preovlađuju prirodno-izvodljive (ili rutinske) prakse, tada gubi distanca između subjekta (aktera) i objekta (pravila i resursa) i tada je opravdano koristiti koncept dualnosti strukture. Ali kada preovladaju teorijske i/ili strategijske orijentacije („hipotetičko-refleksivne“), tada postoji značajna distanca između subjekta i objekta pa se pojam dualizma čini prikladnijim od pojma dualnosti (Mouzelis, 2000: 178). No, uprkos ovim kritikama koje su manje-više opravdano upućivane Gidensu, Filip Korkif piše da se Gidensov pokušaj transcendiranja mikro–makro distinkcije može smatrati vrlo uspešnim zahvaljujući konceptima koje je razvio. Ono što Korkif ipak ističe kao opštu kritiku jeste to da su Gidensove konceptualne šeme „razapete“ između pažnje koja je posvećena nivou svakodnevnih interakcija ljudi i pokušaja da se razumeju *svi nivoi* društvene interakcije. U pitanju je teškoća (opšte-teorijska, a ne samo Gidensova) da se analiza u jednakoj meri i istim intenzitetom odvija u više pravaca i na različitim nivoima – razumevajući u podjednakoj meri i delove i celinu (Corcuff, 1995: 54). Gidensova TS u izvesnoj meri uspeva da očuva komplementarnost strukture i dejstvenika, ostavljajući prostora da dejstvenici u nekim situacijama ne delaju. Sve mogućnosti su izvodljive u smislu da su kondicionalno uslovljene željama i htenjima dejstvenika. Ali mogućnosti značajno variraju, upravo zahvaljujući tome. Zadatak i problemi sociološke analize delanja upravo nastaju zahvaljujući širini prostora tih mogućnosti – posebno u smislu otkrivanja uzroka ili determinanti koje imaju presudan uticaj na dejstvenike a tiču se, opet, strukturalnih društvenih uslova njihovog delanja – klase, roda, životnog doba, profesije, itd.

Burdijeov pojam *habitusa* predstavlja pokušaj da se uloga trajnih i različito distribuiranih vrednosti, motiva i potreba u društvu artikuliše na jedan specifičan sociološki način. Njegova *teorija prakse* (TP) zasnovana je na nekoliko najvažnijih koncepata: *habitus*, *polje* i *kapital*. Zahvaljujući ovim konceptima, Pjer Burdije je objašnjavao odnos između objektivnih društvenih struktura (*društveno polje*) i inkorporiranih struktura (*habitus*). Njegovo shvatanje radikalno je suprotstavljeno antropološkim pretpostavkama „upisanim“ u jezik koji društveni akteri, a posebno

---

<sup>28</sup> Iako je Gidens pisao o problemu *refleksivnosti* dejstvenika, odnosno njihovoj sposobnosti da reflektuju o svom ponašanju, da ga neprekidno preispituju i procenjuju kako bi „ispravljali“ svoje životne planove i ciljeve“, ovaj Muzelisev prigovor se čini opravdanim.

intelektualci, vrlo često koriste kako bi objasnili društvene prakse. U pitanju je naivni ili opskurni racionalizam koji svako delanje ili predstavljanje delanja autonomnih pojedinaca koje nije generisano ili objašnjeno eksplicitno utvrđenim razlozima – vidi kao iracionalno. Burdijeovo shvatanje habitusa i prakse takođe je suprotstavljeno ekstremnim tezama strukturalizma i „objektivističkih“ sociologija koje dejstvenike svode na epifenomene društvenih struktura (Bourdieu, 1998: VII-VIII). Kako bi izbegao dilemu objektivizam–subjektivizam, piše Džordž Ricer, „Burdije usmerava pažnju na prakse, koje vidi kao ishod dijalektičkog odnosa između strukture i dejstvenosti“; prakse nisu ni objektivno determinisane ni proizvod dejstvenika – zahvaljujući ovakvom pristupu i analizi dijalektike odnosa načina na koje ljudi stvaraju društvenu stvarnost i strukture, Burdije označava svoj pristup kao strukturalni konstruktivizam ili genetički strukturalizam (Ricer, 2009: 280; Bourdieu, 1989). Da bi napustio *realizam strukture* koji „hipostazira sisteme objektivnih odnosa time što ih pretvara u totalitete konstruisane mimo istorije pojedinca i istorije grupe“ potrebno je da se sa „*opus operatum*-a pređe na *modus operandi*“; sa „statističke pravilnosti ili algebarske strukture na princip proizvodnje posmatranog poretka“; potrebna je izgradnja teorije prakse, smatra Burdije, ili tačnije „teorije o načinu nastanka prakse koja treba da bude preduslov stvaranja eksperimentalne nauke o *dijalektici unutrašnjosti i spoljašnjosti* ili o *interiorizaciji spoljašnjosti i eksteriorizaciji unutrašnjosti*“ (Burdije, 1999a: 158). Prema Burdijeovom shvatanju, strukture koje treba proučavati su strukture koje su sastavni deo okruženja, one koje mogu biti empirijski spoznate kao pravilnosti koje *proizvode habituse* kao sisteme trajnih *dispozicija*<sup>29</sup> ili „strukturirane strukture predodređene da dejstvuju kao strukturirajuće strukture“, kao „princip nastanka i strukturiranja praksi“ ali i „predstava koje mogu biti „uredne“ iako nisu proizvod poštovanja uredbi (1999a: 159). Burdije dalje piše kako je neophodno „ostaviti po strani sve teorije koje eksplicitno ili implicitno tvrde da je praksa mehanička reakcija“ koju je moguće svesti na rad unapred postavljenih mehanizama, „obrazaca“, „normi“ ili „uloga“ (1999a: 161). Praksa je relativno nužna i relativno samostalna zato što je proizvod dijalektičkog odnosa između jedne situacije i

---

<sup>29</sup> Pojam dispozicije je vrlo važan u Burdijeovom objašnjenju habitusa i praksi, ali je važan i za pristup SDA, pa će o njemu biti još reči u nastavku rada. Za Burdijea dispozicija prikladno izražava ono što obuhvata pojam habitusa – kao „sistem dispozicija“; dakle, *rezultat organizatorske delatnosti* koja je po značenju slična reči struktura; između ostalog, dispozicija označava *način bitisanja, uobičajeno stanje* (naročito tela), a posebno *predispoziciju, težnju* ili *sklonost* (Burdije, 1999a: 224) (kurzivi u originalu).

habitusa, shvaćenog kao sistem trajnih i prenosivih dispozicija koji uključuje sva prethodna iskustva (dejstvenika), dejstvuje u svakom trenutku kao „*matrica opažanja, vrednovanja i delovanja*“ i omogućuje izvršavanje velikog broja različitih zadataka. Habitus je neka vrsta „pokretačkog principa“ koji proizvodi prakse (1999a: 162). Habitus je za Burdijea „uopštavajuće posredovanje koje čini da prakse koje nemaju izričit razlog niti značenje koje im pridaje namera pojedinačnog aktera“ ipak budu „smislene“, „razumne“ i objektivno organizovane (1999a: 165). Ukratko, „kao proizvod istorije, habitus proizvodi prakse, individualne i kolektivne, dakle istoriju, u skladu sa obrascima koje je donela istorija“ (1999a: 167). Habitus se, analitički gledano, nalazi „između“ dejstvenika i struktura – uz ograničenje da se ta dva pola u Burdijeovom pristupu ne razmatraju odvojeno, već su, kao i u pristupu Entonija Gidensa, prožeti jedan drugim i dinamički povezani praksom. Jedna od važnih funkcija habitusa (pogotovo u empirijskim istraživanjima) jeste da ukaže na društvene *distinkcije* (Bourdieu, 1984) ili na „jedinstvo stila“ koje društvenim praksama i dobrima (robama) daje jedinstvo kroz dejstvenika ili klasu dejstvenika.<sup>30</sup> Habitus je taj „generativni i unificirajući princip koji ponovo prevodi intrinzične i relacione karakteristike pozicija u individualne životne stilove, odnosno jedinstvene setove izbora ljudi, dobara i praksi“ (Bourdieu, 1994: 23). Primer kako habitus funkcioniše u praksi i na šta se odnosi taj sistem dispozicija Burdije navodi u slučaju *časti* iz kabilske zajednice koju je istraživao. On piše da pitanje časti, posmatrano spolja kao *svršen čin*, može biti opisano kao *ritual* čija se nužnost otkriva *post festum*, kao „objektivan ishod jednog izbora i izraz jedne strategije. Ono što se naziva osećanjem časti je ništa drugo do kultivisana dispozicija, *habitus* koji omogućava svakom akteru da, na osnovu malog broja implicitnih načela, izvede sva ponašanja koja su u skladu isključivo sa pravilima logike izazova i odgovora, zahvaljujući svim onim pronalascima koji ne bi uopšte bili potrebni za stereotipno odvijanje obreda“ (Burdije, 1999a: 26-27). Drugim rečima, akteri u relativnoj nepredvidljivosti mogućih odgovora uvek imaju mogućnost da sprovedu u delo svoje strategije koje su unapred već određene, ali ne u smislu da je ponašanje uvek već unapred određeno i savršeno predvidljivo. Akteri ipak

---

<sup>30</sup> „Moglo bi se reći da je čitav pravac studija društvenih granica nastao u nekoj vrsti kritičkog dijaloga sa Burdijeovom tezom o udelu kulturnih razlikovanja i simboličkih klasifikacija u reprodukciji društvenih jednakosti“, smatra Ivana Spasić, čija knjiga *Kultura na delu* predstavlja operacionalizaciju Burdijeovog pojma distinkcije i njegovu primenu u istraživanju problema društvenog raslojavanja u savremenom srpskom društvu (Spasić, 2013).

zadržavaju pravo na inicijativu, ali ta inicijativa i dejstvenost ne dolaze samo zahvaljujući individualnim izborima, već skrivenim strukturama i dispozicijama koje akteri poznaju kao set pravila u okviru kojih mogu da se kreću ako žele da postignu određene ciljeve, odnosno da dejstvuju u skladu sa određenim normama (časti u ovom slučaju). Burdije na jednom mestu u svojim *Nacrtima za jednu teoriju prakse* (1999a) iznosi i vrstu opreza u odnosu na shvatanje habitusa. On piše da teorija o habitusu otvara niz pitanja koja su inače bila skrivena zahvaljujući pojmu nesvesnog, a tiču se problema praktičnog znanja i posledica simboličkog znanja o tom znanju<sup>31</sup>, „a čiji je poseban vid pitanje posledica institucionalizacije i korelativnog ispoljavanja obrazaca. Reakcija protiv formalizma u svom otvorenom ili prikrivenom obliku ne treba da vodi do toga da se habitus smatra isključivim principom svake prakse, iako nema prakse u čijoj se osnovi ne nalazi habitus“ (1999a: 181). Burdijeov habitus, kao dinamički koncept, „upisan“ je u dejstvenike kao *praktični smisao* ili *smisao za praksu* (Bourdieu, 1980)<sup>32</sup> i omogućuje im da „ekonomišu“ i svojom refleksijom i svojom energijom kada dejstvuju – habitus se u tom smislu odnosi na ekonomiku prakse koju primenjuju dejstvenici.

Pojam habitusa treba razumeti u kontekstu društvenih *polja* o kojima takođe piše Burdije. On opisuje „globalni društveni prostor“ kao *polje sila* (*un champ de forces*) čija je neizbežnost nametnuta akterima koji dejstvuju u njemu, odnosno kao *polje borbi* (*un champ de luttés*) u okviru kojih se dejstvenici suprotstavljaju jedni drugima, sa različitim sredstvima i ciljevima koji su im na raspolaganju zahvaljujući njihovom položaju u strukturi polja (društvenih) sila. Zahvaljujući takvoj dinamici poljâ, društvena struktura se istovremeno održava (reprodukuje) i transformiše (Bourdieu, 1994: 54-55). Važno je reći da Burdije pojam polja posmatra kao relaciono, a ne kao strukturalno – svako društveno polje je „mreža odnosa među objektivnim položajima koji su unutar te mreže“ i ti odnosi postoje nezavisno od individualne svesti i volje (Ricer, 2009: 285). Svako društveno polje (umetnost, politika, itd.) je polje borbi, neravnoteže moći i sukoba interesa. U okviru strukturiranih praksi nekog polja dejstvenici su usmereni na odbranu sopstvenih pozicija (održavanje ili poboljšanje društvenog položaja). Burdijeova analiza polja formulisana je u tri koraka: prvi odražava prvenstvo polja moći, drugi korak je „definisanje objektivne

---

<sup>31</sup> Kod Gidensa je ta razlika identifikovana pojmovima *diskurzivne* i *praktične* svesti.

<sup>32</sup> Koncept sličan Gidensovoj *praktičnoj svesti*.

strukture među pozicijama u okviru polja“, a treći se odnosi na to da „analitičar treba da pokuša da odredi prirodu habitusa dejstvenika koji zauzimaju različite vrste pozicija u okviru polja“ (2009: 285). Značaj koncepta habitusa ne iscrpljuje se samo u pokušaju prevazilaženja dualizma mikro i makro teoretisanja, već u otkrivanju latentnih društvenih mehanizama koji kroz dispozicije utiču na naše ponašanje i delanje. Osim toga, u pitanju je jedan od retkih teorijskih koncepata koji je, uprkos kritikama, bio sa uspehom primenjivan kako Burdijeovim tako i u istraživanjima generacija njegovih sledbenika. Burdije je, dakle, bio jedan od retkih uspešnih teoretičara koji je svoje teorijske koncepte primenjivao u empirijskim sociološkim istraživanjima. Primeri za to se mogu naći u njegovim istraživanjima geneze i strukture polja književnosti (Burdije, 2003), društvene reprodukcije kroz obrazovanje i kulturu (Bourdieu & Passeron, 1977), istraživanju ukusa i estetskih sklonosti različitih društvenih grupa (Bourdieu, 1984) kao i u istraživanjima habitusa i praksi u okviru sociologije kao akademske discipline (Bourdieu, 1990; Bourdieu & Wacquant, 1992).

Burdijeov habitus se odnosi na sheme dispozicija koje, kako opravdano smatra Muzelis, ne ostavljaju mnogo prostora za aktere, odnosno sprečavaju svesne strategije akcije – pogotovo kada akteri nastoje da se od tih šema distanciraju (Mouzelis, 2000: 185). Ali i Muzelissova kritika je opravdana samo do određene granice, u smislu da ta pozicija (aktera) nikada nije isključiva. Čini se da značaj koncepta habitusa i način na koji nas Burdije upućuje u analizu „unutrašnjih“ determinišućih mehanizama koji nisu psihološkog već sociološkog karaktera, prevazilazi tu vrstu kritike. Nesvesne i „kvaziautomatske, politeične sheme koje svi u sebi nosimo apsolutno su fundamentalne za razumevanje načina na koji reagujemo na normativna očekivanja prema ulogama koje izvodimo, te na nastajuća značenja koja svaka interakcijska situacija proizvodi“ (2000: 188).

Zato je Burdijeov pojam *habitusa*, kao i Gidensovu *dualnost strukture* važno shvatiti kao napore da se otvori jedno novo polje analize koje bi isključilo mogućnost da se procesi strukturiranja i izgradnje društvene stvarnosti i društvenog poretka odvijaju isključivo na jednom polu (mikro ili makro) mogućeg teoretisanja. Mikro i makro aspekte teorije u sociologiji je potrebno shvatiti i kao različite nivoe i mogućnosti refleksije i analize društvenog, kao dve krajnje tačke na jednom kontinuumu. Tačke koje se u tom



kontinuumu mogu održavati upravo zahvaljujući pojmovnim kategorijama i aparaturi analize koju sociolozi, poput Burdijea i Gidensa, danas još uvek razrađuju i grade. Ukoliko se taj kontinuum prekida ili iz razloga prihvatanja dualizma ili iz razloga dogmatskog priklanjanja nekoj od etabliranih teorijskih pozicija, manja je verovatnoća da se rasprava i analiza unaprede. A jedan od načina za to je upravo izgradnja i razvoj konceptualnih oruđa, novih sinteza i/ili pokušaji prevazilaženja naizgled nepremostivih epistemoloških prepreka koje su postavljene ne samim predmetom, odnosno objektima analize, već *načinom* na koji se tim predmetima prilazi.

#### **2.1.4. Prihvatanje dualizma i pokušaji integracije mikro–makro nivoa analize**

U ovom poglavlju biće predstavljena shvatanja onih sociologa koji su pokušali da razviju integrativne i sintetičke pristupe kao nastojanja da se prevaziđe dualizam mikro–makro teoretisanja. Takođe će osnovnim crtama biti predstavljena shvatanja u kojima se dualizam mikro–makro prihvata kao opravdan.

Reprezentativni pokušaji integracije kojima se, bar naizgled, premošćava teorijski jaz putem „agregatnih“ i/ili „reprezentacijskih“ tehnika, potiču od Rendala Kolinsa (Randall Collins) i Karin Knor-Cetine (Karin Knorr-Cetina). U pristupu ovih teoretičara, „mikro svet“ se javlja kao „primarna stvarnost“ koju sociolog treba da istraži. Drugim rečima, mikro-interakcije aktera imaju ključni značaj za „izgradnju“ društvenog sveta, pa sociološka analiza treba da počne od toga.

Rendal Kolins je primer teoretičara koji načelno prihvata značaj i makro i mikro domena društvene stvarnosti, ali veruje da makro domeni mogu biti objašnjeni u mikro terminima (Layder, 2006: 11). Pojave koje sociolozi često nazivaju makro obeležjima društva (poput moći, struktura, novca, svojine, itd.), prema Kolinsovom mišljenju, predstavljaju agregate ili „klastere“ mikro interakcija. Zato on u analizi polazi od tih interakcija, odnosno od mikro varijabli koje je moguće „pretvoriti“ u makro. U tom smislu, on ne odbacuje u potpunosti ideje o postojanju makro društvenih pojava. Kolins veruje da ono što bismo mogli da nazovemo društvenom strukturom predstavlja kolekciju ponovljenih mikro situacija, tako da svi „strukturalni ili makro koncepti i ideje u sociologiji mogu biti prevedeni u mikro termine, zahvaljujući kojima su zapravo i stvoreni“ (2006: 208). Mikro interakcije i interpersonalni susreti u njegovom pristupu

predstavljaju osnovu za razumevanje društvenog života. Primer za to je njegov koncept *ritualnih lanaca interakcije* (*interaction-ritual chains*). Kolins navodi da teorija ritualne interakcije (*interaction ritual theory – IR*) kao mikro pristup polazi od dve međusobno povezane pretpostavke: prva je da analizira *situacije* a ne pojedince, a druga je analiza *rituala*. To je teorija koja se bavi „trenutnim i prolaznim susretima ljudi koji su nabijeni emocijama i svešću“ upravo zato što su prošli kroz „lance prethodnih susretâ“ (Collins, 2004: 3). Kolinsova analitička strategija (pozivajući se na Ervinga Gofmana) podrazumeva istraživanje „dinamike situacijâ“ jer je tek zahvaljujući poznavanju situacija moguće derivirati sva bitna obeležja pojedinaca koji se kreću kroz te situacije. U strogom smislu reči, kako piše Kolins, „pojedinaac je ritualni lanac interakcije“. Samo pojedinac može biti „talog“ prošlih situacija interakcije, ali i „sastojak“ svake nove situacije: „Sastojak a ne determinanta, jer situacija kao pojava ima posebna svojstva. Situacija nije samo posledica ulaska pojedinca u nju, čak nije ni kombinacija pojedinaca (iako je i to njeno obeležje). Situacije imaju zakone kao posebni procesi – i to je upravo ono što teorija ritualne interakcije treba da objasni“ (2004: 5). Situacije ili događaji su nešto što se događa samo jednom, u kratkom vremenu, dok strukture podrazumevaju ponavljanje. One su „obrasci istovetnih događaja koji se ponavljaju iznova, uključujući različite ljude na različitim mestima. Društveni svet je sačinjen od događaja, koji su okruženi vremenski i prostorno drugim događajima. Samo neki od ovih „događaja“ mogu da izgledaju banalni za nas, ali oni se takođe ponavljaju, isto kao i događaji koje smatramo 'dramatičnim'“ (Collins, 1988: 243). Fokusirajući se na *ritualne lance interakcije*, Kolins, prema mišljenju Džordža Ricera, želi da izbegne redukcionizam koji bi bio usmeren samo na proučavanje individualnog ponašanja. On zato stavlja akcenat na *lance* individualnih ponašanja i na *situacije* u kojima pojedinci učestvuju. Na taj način „Kolins odbacuje ekstremni mikro nivo mišljenja i akcije (ponašanje) i kritičan je spram teorija (kakve su na primer fenomenologija i teorija razmene) koje se usredsređuju na navedene nivoe“ (Ritzer, 1997: 396). Kolins takođe kritikuje makropristupe i njihovo zanimanje za makro društvene fenomene, kakve su strukture (makroobjektivne) ili norme (makrosubjektivne). Drugim rečima, on predlaže upotrebu „mikro-translacije“ makro struktura kako bismo otkrili stvarnost i način na koji društvena struktura utiče na pojedince i posebno ističe razliku između termina „translacije“ i „redukcije“, jer veruje

da postoje nesvodiva makro obeležja u smislu prostornih, vremenskih i brojčanih aranžmana mikro situacija (Collins, 1988: 242). „Klase“, „organizacije“ ili „rod“ na primer, samo su „sirovi“ heuristički koncepti i nijedan od njih ne utiče ni na koga direktno, već samo kroz mreže interakcije, oblikujući kogniciju, emocije i motivacije od momenta do momenta (1988: 244). Suprotno glavnom toku metodološkog individualizma, Kolinsova osnovna jedinica analize nije pojedinac-akter, već susret (blisko Gofmanu), odnosno mikrointerakcijska situacija. Zato je njegova pozicija bliža „metodološkom situacionizmu“, koji u temeljima fenomena poput društvenih institucija, klasa ili država vidi ljudska bića koja stupaju u interakciju u specifičnim društvenim situacijama, odnosno događajima. Iako je Kolinsov metodološki situacionizam prilično kompleksan (Mouzelis, 2000: 45), čini se da on ne teži izgradnji integrisanog sociološkog pristupa, već naglašava značaj mikro nivoa analize. Predominacija takve orijentacije, smatra Džordž Ricer, dovela bi do mnogih problema u sociologiji. Prvi problem Ricer vidi u Kolinsovom naglasku na ritualnim lancima interakcije koji sužava prostor za empirijska istraživanja. Drugo, Kolinsov fokus na pomenuti nivo društvene stvarnosti zanemaruje polje interesovanja za svest i kognitivne procese, odnosno društvenu konstrukciju stvarnosti ili mikro-subjektivnost, jer nisu podložni empirijskom istraživanju. I treće, radikalna mikro-sociologija zanemaruje aspekte društvenih struktura i institucija iz istog razloga iz kojeg i prethodno navedeno – jer ne mogu biti empirijski istraživani (Ritzer, 1985: 88-89). Konačno, iako Kolinsova sociologija koja ima radikalno empirijsku mikro osnovu predstavlja vredan pokušaj „prevođenja“ makro društvenih kategorija u mikro kategorije, njegov pristup je redukcionistički utoliko što potiče od uverenja u veoma uzak koncept naučne sociologije (1985: 91). Kolinsov pristup, prema Muzelisu, „poljuljan“ je tvrdnjom da su makro fenomeni „naprosto agregacije mikro susreta. Koncept agregacije ne implicira nikakvu analizu stvarnog odnosa između dve mikro situacije (ili mikro susreta). Takođe, Kolins ne uzima u obzir hijerarhijske odnose između mikro i makro susreta ili igara“ (Mouzelis, 2000: 46), jer prelaz od mikro do makro nivoa analize agregacijom susreta, situacija ili ritualnih lanaca interakcije ne može da obuhvati kompleksnost (kon)figuracijskih društvenih celina koje su povezane i horizontalno i vertikalno. U mikro-translaciji, kako primećuje Lejder, polazi se od pogrešne pretpostavke da makro analiza i koncepti opisuju i objašnjavaju *istu stvar* kao i

mikro analiza, tj. svet svakodnevnog iskustva i susretâ. To promašuje poentu da je makro analiza „paralelni“ nivo analize koji pokušava da istraži aspekte društva koji su „implicirani“ u mikro susretima. Iako su mikro i makro efekti međupovezani i međuslovljeni, oni ne mogu biti redukovani isključivo na jedan ili drugi nivo analize (Layder, 2006: 209). Kolinsonov pristup se, ipak, može sagledati i u pozitivnom svetlu, kao pokušaj iznalaženja pravca analize koji bi predstavljao pomak u odnosu na redukcionističke pozicije metodološkog individualizma u kojem se polazi od pretpostavke da do socioloških objašnjenja možemo doći samo zahvaljujući otkrivanju osobina pojedinaca.

Sa takvom ocenom Kolinsonove pozicije verovatno bi bila saglasna i Karin Knorr-Cetina (Karin Knorr-Cetina), koja poput njega polazi od mikro nivoa analize, ali primenjujući nešto drugačiju analitičku strategiju. Izazov mikro-sociološkog poduhvata, prema mišljenju ove teoretičarke, može biti ilustrovan tvrdnjom o dva međupovezana puta analize: jedan podrazumeva premeštanje istraživanja sa nivoa normativnog društvenog poretka na nivo *kognitivnog poretka*, a drugi podrazumeva afirmaciju *metodološkog situacionizma* (Knorr-Cetina, 1981: 2). „Kognitivni zaokret“ u sociologiji, kako ga je formulisala Knorr-Cetina, podrazumeva redefinisavanje problema društvenog poretka, okretanje tog poretka „na glavu“, odnosno odbacivanje načina na koji je on uobičajeno bio shvatan u sociologiji. Umesto da se problem integracije društva pripisuje zajedničkim vrednostima, normativnom poretku ili moralu članova zajednice – što je bio slučaj u makro-sociološkim pristupima, a posebno u struktural-funkcionalizmu – „mikroskopske studije“ društvenog života su otkrile važnost koju za aktere ima njihov *kognitivni poredak stvaranja smisla i opisivanja* društvenih interakcija. Nasuprot shvatanju društvenog poretka kao „monolitnog sistema“ koji reguliše individualne akcije, stoji shvatanje da poredak predstavlja *ishod* konkretne komunikativne interakcije. Društveni poredak dakle nije ono što „drži društvo na okupu“ kontrolišući nekako volju pojedinaca, već ono što nastaje kao proizvod ili efekat povezivanja i transakcije tih voljâ. U pristupu Knorr-Cetine, problem društvenog poretka nije postavljen kao isključivi problem kognitivnog poretka, ali je umesto na makro-nivou, postavljen kao mikro-problem društvene akcije (1981: 7). Prema njenom mišljenju, „pojavnâ“ svojstva makro-jedinica kao „struktura“ ili kao „međusobni odnos mikro-epizoda“ dostupna su kroz nivo

mikro analize. Zapravo, „pojavna svojstva“ makro društvenih jedinica mogu biti *jedino* u potpunosti shvaćena mikro-analizom određenih događaja. Knorr-Cetina smatra da su makro fenomeni zapravo „sažete reprezentacije mikro događaja“ koje se „aktivno konstruišu i ostvaruju unutar mikro situacija“ (Knorr-Cetina, 1988: 39). Drugačije rečeno, „makro se ne pojavljuje više kao posebni nivo društvene stvarnosti na vrhu mikro-epizoda, kao nivo koji se sastoji od međuodnosa (makro-sociologije), koji je ukupna suma (hipoteza o agregaciji) ili nepredvidivi efekat (hipoteza o nenameravanim posledicama) mikro-situacija. Pre se može sagledati kao deo mikro-epizoda koji nastaje kroz strukturisanje praksi učesnika. Posledica tih praksi je tipifikacija različitih nivoa apstrakcije koje reprezentuju same događaje koji su tipifikovani. Učesnici koriste te tipifikacije da predstave i interpretiraju sopstvene situacije – transcendirajući različite aspekte globalnih okolnosti u njihovim životima“ (1988: 39). Knorr-Cetina, dakle, polazi od pretpostavke da je makroporedak pre svega *poredak reprezentacije* (*'representation hypothesis'*), što će reći „zbirna referenca“ na koju upućuju mikro-situacije (1988: 40). Ona tvrdi da akteri, „pokušavajući da razumeju složene makro situacije u koje su uključeni, koriste različite tehnike zaključivanja, interpretacije i sažete reprezentacije da bi sami sebi izgradili razumljiv model društvenog sveta“ (Mouzelis, 2000: 47). Da bi objasnila način na koji makro fenomeni imaju osnovu u mikro-interakcijama, Knorr-Cetina polazi od toga da nije dovoljno pozvati se samo na poredak reprezentacija koje se javljaju u okvirima interno strukturiranih mikro epizoda. Treba takođe pokazati da se makro-strukture ne mogu shvatiti kao nivo koji obuhvata (*subsume*) ili kontroliše mikro-situacije. Ona to naziva „greškom neopravdanog obuhvatanja“ (*fallacy of unwarranted subsumption*), koja zanemaruje paralelnu evoluciju „provincija transakcije“ i reprezentacije kao stvarnosti koje postoje uporedo, bez obzira na međusobne pokušaje subordinacije. Strukture moći ograničavaju i usmeravaju društveni život u potpunosti, do nivoa gde ništa od sociološkog značaja nije moguće reći. To nije iznenađujuće, smatra Knorr-Cetina, s obzirom na to da moć „makro-strukturalnog argumenta“ zavisi od stepena do kojeg može legitimno da tvrdi da predstavlja stvarnost koju obuhvata. Međutim, makro-strukture ne obuhvataju, već koegzistiraju (Knorr-Cetina, 1988: 41). U prilog ove tvrdnje ona navodi primer iz Brodelove (Fernand Braudel) analize o razvoju predindustrijske Evrope (Brodell, 2007), u kojoj on razmatra paralelnu evoluciju različitih

ekonomija, odnosno tipova ekonomskog poslovanja: tržišne ekonomije „na površini“, repetitivne i rutinske „infra-ekonomije“ ruralnog života i „supra-ekonomije“ koja se odvija na međunarodnom tržištu. Umesto da analizira kako je jedan nivo ili poredak ekonomije supsumirao druga dva, Knor-Cetina smatra da je Brodel pokazao kako su se različiti tipovi ekonomija razvijali kao relativno odvojena područja – oni su koegzistirali. Drugim rečima, strukturalne pravilnosti koje su povezane sa učesnicima tih ekonomskih praksi javljaju se u mrežama koje su međusobno povezane reprezentacijama i mikro-transakcijama koje egzistiraju paralelno. Zato postojanje pravilnosti koje transcendiraju mikro-situacije zavise od samih praksi interakcije, tačnije, od mikro-situacija (Knorr-Cetina, 1988: 43).

Iako se pretpostavke Knor-Cetine u određenim aspektima mogu kritikovati kao nominalističke (Mouzelis, 2000: 49), čini se da njen pristup nije pokušaj koji zanemaruje kompleksnosti društvenog života svodeći ih na interakcije pojedinaca i njihove predstave. One nisu, kako to navodi Muzelis, „puke reprezentacije“ učesnika u interakciji – što bi bila pozicija metodološkog individualizma koju Knor-Cetina kritikuje. Ona skreće pažnju na važnost modela predstavljanja društvenog sveta na koje se akteri pozivaju kako bi izvršili određene akcije ili se služe tim modelima (reprezentacijama) kako bi opravdali svoje postupke. „Hipoteza o reprezentacijama“ koju je formulisala Knor-Cetina ukazuje na činjenicu da nam makro-društveni fenomeni ostaju *nepoznati* ili *nesaznatljivi* ukoliko ne možemo da objasnimo njihove temelje u terminima znanja kojim „operišu“ društveni akteri, odnosno znanja koje je nastaje u okviru mikro-društvenih situacija. Osim toga, u njenom pristupu je naglašeno da se polovi mikro–makro analize ne mogu posmatrati kao hijerarhijski u smislu da makro nivo obuhvata mikro, već da se radi o različitim i međusobno prožetim nivoima (*layers*) društvene stvarnosti koji egzistiraju istovremeno, uporedno. Iz njenog pristupa sledi da se mikro i makro polovi analize mogu posmatrati kao varijable koje su *u funkciji* objašnjenja društvenog sveta (iz pozicije „posmatrača“), bez obzira da li govorimo o društvenim akterima ili naučnicima koji ih analiziraju. U tom smislu, njeno stanovište može se dovesti u vezu sa već pomenutom tezom Stefana Fuksa koji takođe posmatra delanje i strukture kao varijable ili „okvire“ analize koje različiti posmatrači (*observers*) mogu da koriste u različite svrhe (Fuchs, 2001). Drugi otvoreni problem u vezi sa Knor-Cetinim pristupom i čest prigovor mikro-pristupima je

nedostatak mogućnosti da se objasne problemi društvene moći, odnosno načini uspostavljanja hijerarhija u društvenim praksama. Kompleksnost društvenog sveta i hijerarhije društvenih praksi i organizovanih društvenih celina (funkcionisanje korporacija na primer ili globalnog tržišta) očigledno se ne mogu svesti na nivo *subjektivnih predstava* ili shvatanja *načina* na koji su oni *reprezentovani* u iskustvu društvenih aktera. To nije način na koji je moguće objasniti pojavu moći kao „makro“ društvene kategorije. Ali, to nije ni pravac analize kojim ide Knorr-Cetina. Ona na primeru koncepta moći kao i koncepta kompleksnosti, koji se često shvataju (isključivo) kao makro društvene pojave nezavisne od mikrokosmosa društvenih praksi, takođe pokazuje kako mikro-sociološka analiza treba da „funkcioniše“. Ona kritikuje shvatanje da pojam moći i kompleksnosti treba nužno povezivati sa širim dimenzijama (*larger scale*) društva: „Sve što smo naučili o mikro-procesima moći, o procesima koji doprinose proizvodnji i fragmentaciji individualnosti ili o ponašanju, kognitivnim i interaktivnim strukturama koje se nalaze u osnovi svakog smislenog akta, govori o kompleksnosti mikro društvenih fenomena. Plauzibilno je pretpostaviti će jedinice našeg prirodnog jezika i postojećeg kulturnog univerzuma u jednom trenutku biti zamenjene teorijski rafinisanijim jedinicama u procesu analiziranja tih kompleksnosti“ (Knorr-Cetina, 1981: 24). Knorr-Cetina, nasuprot pristupima koji makro kategorije društvene stvarnosti vide kao kategorije sa specifičnim „kauzalnim moćima“, kao monolitne, homogene, kao one koje supsumiraju manje značajne i manje važne aspekte stvarnosti, pledira za „premošćavanje“ mikro–makro jaza putem „reprezentacijskih“ tehnika, odnosno analize koja otkriva različite nivoe poredaka društvene stvarnosti koji postoje paralelno i koji se (re)generišu kroz društvene prakse i društvene predstave u infinitezimalnim procesima društvenog života. To važi i za procese i odnose moći koji ne „lebde“ u apstraktnoj makro-društvenoj ravni, već se generišu i uspostavljaju u složenim mrežama mikro-društvenih interakcija koje su posredovane reprezentacijama učesnika u tim interakcijama.

Pored pokušaja integracije, mikro–makro debata u sociologiji uključuje i pristupe u kojima se taj dualizam prihvata kao poželjno i adekvatno analitičko sredstvo za istraživanje društvene stvarnosti. Među onima koji zastupaju takvo stanovište mogu se izdvojiti shvatanja Margaret Arčer (Margaret Archer), Džonatana Tarnera (Jonathan

Turner) i Nikosa Muzelisa. Njihova stanovišta biće predstavljena samo u osnovnim crtama jer dobro reprezentuju različitosti koje postoje među shvatanjima koja prihvataju pomenuti dualizam. Nakon toga biće predstavljeni određeni elementi shvatanja Ervinga Gofmana, kog je takođe moguće svrstati u grupu teoretičara koji ističu značaj i mikro i makro aspekata društvene stvarnosti (Layder, 2006). Uprkos postojanju „labave“ veze (*loose coupling*) između mikro i makro ili institucionalnog i interakcijskog poretka (Goffman, 1983), čini se da Gofmanov pristup sadrži veći stepen teorijske „inkluzivnosti“ i otvorenosti u odnosu na pomenute autore – jednim delom iz razloga što se njegova postavka problema analize ne odnosi isključivo na mikro pristup. Osim toga, Gofman je razvio autentičan teorijsko-analitički aparat koji je imao mnogo veći uticaj na kasnije tokove u sociologiji.

Margaret Arčer razvila je tzv. „morfogenetički pristup“ (Archer, 1982; Archer, 2003) u istraživanju odnosâ akter–struktura, odnosno mikro–makro, naglašavajući i opravdavajući potrebu za *analitičkim dualizmom* – što je pozicija prihvatanja i opravdavanja dva različita nivoa poretka društvenog – mikro i makro. S jedne strane, Arčerova ističe razlike, a s druge međusobnu uslovljenost ta dva nivoa. Pojam *morfogeneze (morphogenesis)* odnosi se na proces društvenog strukturiranja. Prvi deo složenice (*morpho*) sugerise važnost oblika, a drugi (*genesis*) nastajanje i oblikovanje rezultata društvenih odnosa (Archer, 2003: 166). Morfogeneza se odnosi na „one procese koji nastoje da elaboriraju ili promene date oblike sistema, stanja ili strukture“ (Buckley, 1967: 58). Nasuprot tome, pojam *morfofostaze (morphostasis)* odnosi se na one procese u kompleksu razmene između sistema i okoline koji doprinose održavanju date forme sistema, organizacije ili stanja. Nazivajući svoj pristup „morfogenetičkim“, Arčerova je pokušala da skrene pažnju na činjenicu da forme poretka koje stvara društvo imaju svoje poreklo u dejstvenosti ljudskih bića, isto kao što društvena bića nastaju zahvaljujući društvenim formama. U tom smislu ona pokušava da razotkrije međuuticaj dejstvenosti i strukture – kao različitih oblasti, domena ili regiona društvene stvarnosti (Layder, 2006: 264). Struktura ili makro poredak i dejstvenost ili mikro poredak, prema mišljenju Arčerove, ne treba da budu „stopljeni“ ili uklopljeni jedno u drugo. Njihovu povezanost treba otkrivati zahvaljujući dimenziji i protoku *vremena*, jer bez razumevanja značaja vremena problem odnosa delanja i strukture nikada ne može biti razrešen na odgovarajući



način. I dejstvenost i struktura imaju autonomna pojavna svojstva koja ih čine međusobno nezavisnim kroz vreme, a naglašavanje „vremenske odvojenosti“ podrazumeva specifikaciju i načina i vremena u kojem određene aktivnosti zavise od nekih drugih (Archer, 2003: 65-66). U njenom pristupu, važnost vremenske dimenzije opravdava potrebu za isticanjem analitičkog dualizma delanja i strukture. Delanje je neprekidan proces koji je od suštinske važnosti za održavanje (društvenog) sistema, ali svaka sledeća interakcija uvek je različita od prethodne jer je uslovljena strukturalnim posledicama prethodnih delanja. Morfogenetički pristup zato nije samo dualistički, već i sekvencijalan, jer se bavi neprekidnim kruženjem procesa strukturalnih uslova, društvene interakcije i strukturalne elaboracije (održavanja) sistema, otkrivajući dijalektičku međuzavisnost delanja i strukture. Pristup dualnosti kakav je razvio Entoni Gidens i pojam „strukturacije“ kao težište tog pristupa (Giddens, 1984), prema mišljenju Arčerove, nije odgovarajući jer ne prepoznaje u dovoljnoj meri razliku društvenih praksi i društvenog sistema, odnosno delanja i strukture. Tek analitički dualizam može da razluči te elemente i da ih na odgovarajući način poveže (Archer, 1982: 458). Još jedna prednost morfogenetičkog pristupa u odnosu na pristup „strukturacije“, kako to vidi Arčerova, jeste razumevanje odnosa deo–celina. Ovaj odnos, iz njene perspektive, podrazumeva povezivanje strukture i interakcije na potpuno drugačiji način – strukturirana celina se shvata u terminima društvenih procesa koji artikulišu odnose između pojedinaca i grupa. Nasuprot pristupu strukturacije, postoji istraživanje procesâ, a ne imputacija „principa“; identifikacija mehanizama, a ne interpolacija „modaliteta“. Celina je poredak koji se uspostavlja zahvaljujući određenom redosledu (*negotiated order*) koji je baziran na pretpostavkama koje Gidens nije uzimao u obzir: a) interakcija proizvodi pojavna svojstva koja moraju da figuriraju u eksplanatornim izjavama; b) obim ili područje je ključna varijabla koja sprečava nediferenciranu teoriju da „pokrije“ i mikro i makro; c) dinamika koja proizvodi elaboraciju (održavanje) kompleksa celine može biti razumljena kroz model (1982: 475). Pojavljivanje različitih aspekata društvene stvarnosti uvek je ugrađeno u interakciju. U interakcijama, kao tekućim razvojnim procesima, treba otkriti sistem međupovezanih komponenti koje mogu biti definisane samo u terminima relacija. Pojavna svojstva su uvek relacionalna – ona nisu sadržana u elementima kao takvim, ali ne mogu da postoje nezavisno od njih (1982: 475). U tom smislu, prema Arčerovoj, treba

razumeti povezanost dejstvenosti i strukture – njihova različitost ali međupovezanost u društvenim procesima evidentna je kroz pojavnosti (*emergence*) interakcija koje su sukcesivne i koje, opet, uvek *pretpostavljaju* njihove konfiguracije i rezultiraju novim konfiguracijama i elaboracijama interakcija.

Kritiku ove dualističke pozicije nalazimo kod Rodžera Sibeona (Sibeon, 2004) i Dereka Lejdера (Layder, 2006), koji se slažu u oceni da Arčerova razvija neobičnu i nekonvencionalnu poziciju, ali da njene kategorije i razumevanje nivoa mikro i makro poretka mogu dovesti do konfuzije prilikom operacionalizacije (Sibeon, 2004: 46-47; Layder, 2006: 267). Sibeon smatra da mikro nije nužno dejstvenost, a da makro ne mora biti isto što i struktura, ističući da mikro–makro distinkcija može biti korisno konceptualno oruđe za analizu varijacija i svojstava društvenih pojava u vremenskoj i prostornoj dimenziji (Sibeon, 2004: 48). Lejder, opet, veruje da je kod Arčerove prisutno problematično razumevanje mikro društvenog poretka. Ona potcenjuje značaj i važnost interpersonalnih susreta, što ima za posledicu nerazumevanje „domena situiranih aktivnosti“ kako ih Lejder naziva – koji posreduju između nivoa individualnih psiholoških faktora (željâ, npr.) i različitih vrsta strukturalnih ili sistemskih elemenata (Layder, 2006: 267). Drugim rečima, Arčerova previđa činjenicu da taj domen takođe predstavlja važan aspekt društvene stvarnosti ili čak poredak – kako ga je opisao Erving Gofman (Goffman, 1983). Ono što je važno i na šta Arčerova jeste ukazala jeste potreba da se mikro i makro ili dejstvenost i struktura ne shvataju kao sjedinjeni i nerazlučivi aspekti društvene stvarnosti, jer to na izvestan način redukuje sociološku analizu. Od nesumnjive važnosti je razvoj adekvatnih konceptualnih okvira koji bi bili dovoljno „osetljivi“ za razlike među domenima društvene stvarnosti. Ali prihvatanje analitičkog dualizma ipak skriva opasnost od preteranog naglaska ili reifikacije jednog od nivoa – što vodi ka redukcionizmu društvenosti na mikro ili makro nivo – upravo zbog potrebe da se naglase ta dva krajnja pola kontinuuma društvenih procesa.

Džonatan Tarner problem mikro–makro odnosa razumeva drugačije u odnosu na Margaret Arčer i smatra da on nastaje kao posledica „podele rada u sociologiji“. Rešenje ovog problema on ne vidi ni u jednom od dosadašnjih pristupa, navodeći da su mnogi teoretičari radili na jednom a drugi na drugom „polu“ analize. Prema njegovom mišljenju, i mikro i makro teorije jednostavno obezbeđuju različite mogućnosti za pristup

društvenoj stvarnosti (Turner, 1988: viii). Tarnerov pristup je eklektičan<sup>33</sup> u smislu da on shvata da nijedno pojedinačno stanovište nije u mogućnosti da dâ zadovoljavajući odgovor na pitanje veze mikro–makro. Osim toga, kako navodi Lejder, Tarnerov pristup mogućnostima kombinacije mikro i makro analize je često i dvosmislen (Layder, 2006: 255-256). Tarner tvrdi da mikro poredak ne možemo razumeti bez makro strukturalnih parametara koji na njih utiču: „ /.../ sve što je moguće u mikro susretu je diktirano od makrostruktura“ (Turner, 1988: 211). Njegovu poziciju usvajanja dualizma otkriva stav da „treba da konceptualizujemo i makro i mikro u terminima njihovih *distinktivnih obeležja*“, jer tek tako „postaje moguće pomirenje ova dva nivoa“; dakle, ne jednostavnim „mešanjem“, već otkrivanjem određenih varijabilnih stanja jednog, koji utiču na varijabilna stanja drugog (1988: 212). Konačno, Tarner zaključuje da nijedan pristup nije uspeo u potpunosti da obuhvati mikro-dinamiku društvenog sveta, pa „treba da budemo više tolerantni i otvoreni za ideje i pristupe koji se obično smatraju inkompatibilnim“ (1988: 213).

Upravo je Nikos Muzelis pokušao da identifikuje „bolesti“ sociološke teorije s obzirom na njeno shvatanje kao „završnog proizvoda“ i na isključivosti i manjkavosti teorijskih pristupa mikro i makro poretku društvene stvarnosti. U knjizi *Sociologijska teorija – što je pošlo krivo?* (Mouzelis, 2000) on navodi da je jedan od osnovnih problema u sociološkim teorijama taj što su se nakon dominacije Parsonsovog struktural-funktionalizma javile mnoge „preterane reakcije“ teoretičara koje su sa jedne strane dovele do potpunog odbacivanja Parsonsa, a sa druge do stvaranja „slepih ulica“ iz kojih sociološka teorija do danas nije našla izlaz (Čaldarović, 2000: 11). Muzelis smatra da je mikro–makro dihotomija samo delimično održiva, odnosno da je (posebno u empirijskim istraživanjima) treba uvek operacionalizovati i „svesti na relacije socijalnih hijerarhija kao i aplicirati je na različitim razinama socijalne stvarnosti“ (2000: 11). Muzelis na početku svojih analiza ističe vrlo važnu razliku između dva tipa teorije – teorije kao oruđa/sredstva i teorije kao gotovog proizvoda/teme, koja je često zanemarena u različitim pristupima. To dovodi i do nerazumevanja među sociolozima. U tom smislu, njegov pristup čini se dosta fleksibilnim – on ga označava kao „konceptualni pragmatizam“ (Mouzelis, 2000: 30). Do izvesne mere blisko Tarneru, on smatra da je

---

<sup>33</sup> Vrlo detaljnu analizu i kritiku Tarnerovog pristupa daje Derek Lejder (Layder, 2006).

Parsonsova teorija postavila „intelektualnu podelu rada“ u sociologiji, a sociološku teoriju vidi kao specijalizovanu subdisciplinu sociologije koja za glavni cilj treba da ima preispitivanje i kritičko procenjivanje postojećih konceptualnih oruđa i okvira, kao i stvaranje novih (2000: 31). Muzelis je usredsređen na pitanja odnosa mikro i makro i dejstvenost i struktura; on pokazuje kako su te dihotomije „rešavali“ različiti teoretičari (Parsons, Gidens, Burdije, Elias i drugi) sa ciljem da istraži šta su oni zapravo radili sa svojim konceptualnim oruđima (2000: 34), umesto da navede šta su oni sami tvrdili da rade. „Slepe ulice“ sociološke teorije, smatra Muzelis, nastale su jer su oni koji su se opredelili za logičko-deduktivno rešenje odnosa dejstvenost–struktura, odnosno mikro–makro koje je postavila (ali ne i rešila) Parsonsova teorija, ponudili samo redukcionistička rešenja (2000: 29). On navodi da „zanemarivanje mikro–makro veza i pokušaj premošćavanja mikro–makro jaza putem agregativnih tehnika – na različite načine doprinosi osiromašenju i mikro i makro sociologije“; „sve dok mikro sociolozi budu zanemarivali društvene hijerarhije koje povezuju mikro, mezo i makro aktere i nastave da posmatraju makro fenomene samo kao puki zbir mikro događaja, do tada neće moći da pruže stvarne mikro osnove, već samo lažnu, pojednostavljenu sliku društvenog sveta“; sa druge strane, ukoliko sistemski orijentisani sociolozi zanemaruju aktere, oni pružaju lažnu i reifikovanu sliku društvenog sveta, hipostazirajući prividni poredak institucionalnih pravila (2000: 52). Drugim rečima, „reifikacija ili redukcionizam su cena koju današnja sociologija plaća zbog neuspeha da ispravno razume Parsonsovo nedovoljno naglašavanje makro-akterâ“ (2000: 53).

Pitanje odnosa mikro i makro, prema Muzelisovom mišljenju, može se uspešno rešiti jedino ako se „ozbiljno razmotri hijerarhijska i poput luka slojevita, sistem-unutar-sistema priroda svih složenih, diferenciranih društvenih celina“ (2000: 53). Prvo, sve hijerarhijske društvene celine treba posmatrati iz obe perspektive: i sistemske/institucionalne i iz perspektive dejstvenosti. Drugo, hijerarhijske društvene celine nije dovoljno posmatrati samo sa sistemskog i društveno-integracijskog stanovišta, već na „izbalansirani način“: „Ako se radi o konstituciji, reprodukciji i transformaciji socijetalnih makroinstitucionalnih struktura, proučavanje moramo započeti posmatranjem makro aktera i njihovih načina povezivanja s takvim strukturama; tek se tada možemo 'spustiti' niže kako bismo razmotrili mezo ili mikro aktere“ (2000: 54). Muzelis, dakle,

pokušava da razvije izbalansirani pristup u kojem bi bile istaknute prednosti i jednog i drugog aspekta teoretisanja o društvenoj stvarnosti, a imajući pritom na umu o kojoj vrsti teorije se radi i sa kojim ciljem su analizirani pojmovi ili konceptualne šeme u okvirima mikro ili makro pristupa. Stvarni problem sociološke teorije, prema njegovom mišljenju, nije „okretanje leđa“ sociološkoj teoriji kao subdisciplini sociologije koja se specijalizovala za konstrukciju konceptualnih oruđa, već u tome da se vidi na koji način ponuđena konceptualna oruđa mogu da postanu sve korisnija, kao i da se tip veza između teorije i empirijskog istraživanja koje su Parsons i njegovi sledbenici razvili ojača i poboljša (2000: 219). Muzelis zaključuje analizu, ističući da briga teorijski orijentisanih sociologa „ne bi trebalo da bude uzaludna modernistička potraga za filozofskim osnovama i/ili univerzalnim generalizacijama, niti isprazni postmodernistički pokušaji teorijske dediferencijacije koji su doveli do krajnje grubih, ograničenih prikaza društvenog sveta“, već „skromnija i uvek provizorna proizvodnja skupa međusobno povezanih oruđa koja mogu pripremiti teren za empirijsko istraživanje društvenog sveta“ (2000: 224). U krajnjem, Muzelis najveći akcenat stavlja na „konstruisanje skupa konceptualnih oruđa<sup>34</sup> za posmatranje društvenih fenomena na takav način koji će proizvesti zanimljiva pitanja i uspostavljati metodološki ispravne veze između različitih nivoa analize“ (2000: 23).

Jedan vrlo uticajan model razumevanja društvenog sveta koji uspostavlja „labave“ veze između mikro i makro ili interakcijskog i institucionalnog društvenog poretka potiče od Ervinga Gofmana. Najpoznatiji deo njegove sociologije predstavlja tzv. *dramaturška analiza*, koja ima simboličko-interakcionističke korene i usredsređena je na aktere, akciju i svakodnevnu interakciju. Njegova „dramaturgija“, prema mišljenju Ivane Spasić, predstavlja najznačajniji autorski doprinos sociologiji svakodnevnog života u okviru interakcionizma, jer je, ukazujući na različite aspekte svakodnevnih interakcija u kojima se društvena struktura zapravo konstituiše i reprodukuje, svakodnevnim sadržajima „pribavio legitimitet“ predmeta sociološkog interesovanja (Spasić, 2004: 106-107). Svakodnevne interakcije kao mikro nivo društvene stvarnosti za Gofmana nisu važne same po sebi, jer se u „pozadini“ tih interakcija kriju nevidljive strukture koje pokreću

---

<sup>34</sup> Kada pravi razliku između teorije kao „oruđa“ i teorije kao „gotovog proizvoda“, Muzelis preuzima Altiserovu terminologiju (Althusser, 2005).

aktere na delanje. To su tzv. „šeme interpretacije“ koje omogućavaju ljudima da lociraju određene događaje u okvirima sopstvenih životnih prostora (Ritzer, 1997: 363). Te nevidljive strukture Goffman je nazvao *okvirima*.<sup>35</sup> U knjizi *Analiza okvira (Frame analysis)*, Goffman kaže da je njegov cilj „pokušaj da se izoluju neki od osnovnih okvira razumevanja kojima raspolažemo u našem društvu kako bismo prepoznali smisao događaja i mogli da analiziramo ranjivost i opasnosti kojima su ti referentni okviri izloženi“ (Goffman, 1986: 10). Goffman piše o „primarnim“ i „društvenim“ okvirima. Termin „primarni“ koristi zato što primena tih okvira ili perspektive od strane onih koji ih primenjuju ne podrazumeva bilo kakvo dodatno pozivanje na neku „originalnu“ interpretaciju. Oni su to što jesu: „Primarni okvir je onaj koji smisljeno izražava ono što bi u suprotnom bio besmisleni aspekt scene“ (1986: 21). Primarni okviri variraju u stepenu organizacije. Neke je moguće predstaviti kao sistem entiteta, postulata i pravila; neki drugi, ili većina drugih, čini se kao da nemaju artikulisan oblik i obezbeđuju samo minimum razumevanja ili opšti pogled, perspektivu. No, bez obzira na stepen organizovanosti, svaki primarni okvir omogućava njegovom korisniku da locira i identifikuje, odnosno da označi naizgled beskonačan broj konkretnih pojava. Postoje dve velike klase primarnih okvira: prirodni i društveni. Prirodni okviri identifikuju pojave kao neusmerene, kao „čisto fizičke“. To su događaji koje razumemo kao „prirodne“ determinante. Ne postoje negativne ili pozitivne sankcije u vezi sa njima, već prevladava potpuni determinizam. Goffman navodi da se primeri „elegantnih“ prirodnih okvira mogu naći u prirodnim naukama i biologiji, dok je običan primer prirodnog okvira stanje vremena kako je predstavljeno u vremenskoj prognozi (1986: 22). Društveni okviri, sa druge strane, obezbeđuju pozadinu za razumevanje događaja u kojima učestvuju volja, cilj i inteligencija, odnosno dejstvenost ljudskih bića. S obzirom na to da su u njima uključeni motivi i namera, akterima je prepušteno da koriste različite društvene okvire za razumevanje različitih situacija. Svi društveni okviri podrazumevaju nekakve vrste pravila. Goffmanova poenta je da mi doživljavamo i razumevamo događaje zahvaljujući primarnim okvirima koje u njima primenjujemo kako bismo došli do deskripcije tih događaja (1986: 24). Ono što komplikuje analizu društvenih okvira odnosi se na njihov

---

<sup>35</sup> Možemo primetiti da se u shvatanju dejstvenosti kroz „okvire“ vidi uticaj fenomenologije na Goffmana i etnometodologiju uopšte. Izvesne analogije moguće je utvrditi između pojmova „okvira“ i „relevantnih struktura svesti“ koje su koristili P. Berger i H. Kelner u knjizi *Sociologija u novom ključu* (1991).

veliki broj, kao i na mogućnost da se pojedinci u konkretnim situacijama i u datom trenutku odlučuju za primenu niza različitih okvira. U Gofmanovim analizama okvirâ vidljiv je izvestan nagib ka strukturalizmu, odnosno proučavanju „manjih“ i skrivenih struktura društvenog života.<sup>36</sup> Iako je Gofman pisao o *susretu*,<sup>37</sup> *prednjem planu* i drugim elementima „drame“ socijalne interakcije kao simbolički interakcionista, on je analizirao i njihova strukturalna obeležja, jer svaki element socijalne dramaturgije ima tendenciju da postane institucionalizovan, da se o njemu formiraju kolektivne predstave (Ristić, 2011).

Jedno od glavnih pitanja u vezi sa dihotomijom mikro–makro jeste način na koji se uspostavlja veza između interakcijskog i institucionalnog društvenog poretka, a Gofman ga otvara u svom inauguracionom govoru za mesto predsednika Američke sociološke asocijacije (Goffman, 1983). Njegov predmet analize je domen interakcije licem-u-lice u okviru kojeg on analitički izdvaja *interakcijski poredak* (*interaction order*). Ovaj poredak je domen koji je neophodno istraživati mikroanalizom (1983: 2) i, što je mnogo važnije, njega Gofman vidi kao „supstantivni domen“, nezavisan od drugih domena aktivnosti. Dakle, interakcijski poredak se javlja kao poseban domen aktivnosti, a ono što ga čini poredkom počiva na zajedničkim kognitivnim i normativnim pretpostavkama, odnosno njegovim samoodrživim ograničenjima. Funkcionisanje interakcijskog poretka omogućeno je sistemom konvencija koje se mogu uporediti sa temeljnim pravilima igre (*game*), saobraćaja ili sintakse jezika (1983: 5). Takođe, Gofman otvara pitanje na koji način se obeležja interakcijskog poretka mogu povezati sa društvenim strukturama i odgovara da ta obeležja nisu izraz strukturalnih društvenih aranžmana. Njih treba posmatrati kao upravljena prema ovim aranžmanima, jer društvene strukture ne determinišu kulturno prihvatljiva ponašanja, već pomažu akterima pri njihovom izboru iz dostupnog repertoara tih mogućih ponašanja (1983: 11). Primeri koje on navodi su prednost pri usluživanju, prvenstvo prolaza na ulazima, pravo prekidanja nečijeg govora,

---

<sup>36</sup> Posebno je kroz tzv. *dokumentarnu metodu* vidljiv Gofmanov pokušaj da identifikuje „prikrivene obrasce“ iza serija pojavnosti koji se na njih referiraju. Gofmanov rad u tom smislu predstavlja interesovanje za čoveka svakodnevice i njegove „male strategije socijalnih igara“, ali i obnavljanje jedne stare veze sociologije i marginalnih i stigmatizovanih socijalnih identiteta (Ristić, 2011).

<sup>37</sup> Gofmanove mikro–makro „oscilacije“ moguće je pratiti i kroz njegovo shvatanje *susreta* kao osnovne jedinice analize. Susret je, zapravo, najosnovnija i najkratkotrajnija društvena struktura, u kojoj pojedinci postaju svesni prisustva drugog na određenom mestu, posmatraju ponašanje tog drugog i prema njemu prilagođavaju svoje ponašanje (Spasić, 1996).

itd. Zato Gofman govori o „labavom“ povezivanju tih ponašanja sa društvenim strukturama. Veza koja se uspostavlja u interakcijama između poretka i struktura predstavlja „set promenljivih pravila, ili membranu koja treba da odredi način na koji će različite spoljne relevantne društvene distinkcije biti upravljene u okviru interakcije“ (1983: 11), što ukazuje na to da između interakcijskog i strukturnog društvenog poretka postoji razlika i da jačina te veze može da varira u zavisnosti od konteksta, odnosno karaktera društvenih okolnosti. Nekada spontani izrazi i interakcije u društvenom životu (on navodi primer slavlja zajednice Indijaca iz Londonskog Noting Hila) mogu da prerastu u politički relevantne forme samoorganizacije i delovanja, dok sa druge strane, poredak interakcije može da ima vrlo malog ili gotovo nikakvog efekta na strukturalne aranžmane koje dovodi u pitanje (primer crnaca i žena koji dobijaju sve više mesta u javnom prostoru ali se njihov položaj u društvenoj strukturi suštinski ne menja). Kao idealan primer interakcijskog poretka kao nezavisnog domena u odnosu na društvene strukture, Gofman navodi pojavu „čekanja u redu“ (ulazak u autobus, u pošti, itd.) jer se tada uticaj bilo kakvih „spoljnih“, odnosno društvenih okolnosti smanjuje na minimum – svi u redu su „jednaki“, bez obzira na društvene uloge i statuse.

Gofman je, prema Ricerovom mišljenju, oduvek pokazivao dvostruki interes – „kako za procesom strukturiranja tako i za strukturama: one su kod njega i imenice i glagoli“ (Ritzer, 1997: 201). U njegovom pristupu kao da je reč o „nemogućoj dihotomiji“ – putu od partikularnosti do univerzalnosti i nazad. To je možda posledica njegovih nagiba i ka simboličkom interakcionizmu (u prvoj fazi rada) i ka strukturalizmu (u kasnijim radovima). Posmatrajući Gofmanovu etnometodologiju i socijalnu dramaturgiju u istorijskom, odnosno vremenskom okviru njenog nastanka, može se reći da je ona identifikovala „rutinizaciju života, ono na šta se svodi strateška proizvodnja socijalne realnosti“ i „proizvodnju *mikro* aktera, a ne identiteta *makro* aktera (klasa) koji imaju moć da redefinišu ili revolucionišu jedan tip društvenog sistema“. U tom smislu, ovakav pristup se, više latentno, može razumeti i kao forma „sistemske“ teorije formulisane na drugačiji način (Marinković, 2006a: 157). Uprkos kritikama koje su Gofmanu upućivane na račun subjektivizma (Alexander, 1985) ili zbog toga što je značaj pridavao nebitnim pojavama (Gouldner, 1970), ima mišljenja da je njegov rad – posebno u kontekstu problema mikro–makro nivoâ društvene stvarnosti – često pogrešno



interpretiran (Giddens, 1987; Rawls, 1987; Layder, 2006). Kao što ističu Rolsova i Lejder, Gofmana ne treba shvatati kao teoretičara čije je shvatanje zasnovano na individualističkim pretpostavkama. Za njega je sopstvo nesumnjivo društvenog porekla i treba ga razumevati isključivo u društvenom kontekstu (Layder, 2006: 247). Posebno je En Rols isticala značaj interakcijskog poretka koji Gofman uvodi kao novu i važnu pojavu za sociološku teoriju, jer ona ima potencijala za integrisanje mikro i makro društvenih nivoa. Važan Gofmanov doprinos ogleda se u postavci da delanja imaju značenja koja se konstituišu nezavisno od institucionalnog poretka i društvenih struktura (Rawls, 1987: 137). Istovremeno, kako piše Lejder, Gofmanov pojam interakcijskog poretka ima značaj jer se može razumeti kao nastavak rada klasičnih sociologa (Marksa, Vebera, Dirckema i Zimela), koji su zanemarivali konstruktivne i kreativne dimenzije ljudskog delanja (Layder, 2006: 251). U tom smislu, smatra i Rolsova, Gofmanova misao se nadovezuje na Dirckemove uvide o institucionalnim ograničenjima, ukazujući na druge tipove ograničenja (Rawls, 1987: 146). Gofman je, konačno, promovisao i proučavanje interakcije koju vidimo u svakodnevnom životu kao takvom, ali i njegovu „večnu strukturu i ideologiju“ – ne samo pojedinačne situacije, već i njihove okvire (Ritzer, 1997: 364).

Ako bi se na sažet način mogla izneti kritika različitih pristupa integracije ili uvažavanja dualizma mikro i makro poretka društvene stvarnosti<sup>38</sup>, onda se opravdanim čini prigovor da se u ovakvim analizama vrlo često koriste analitička sredstva koja treba da omoguće prevazilaženje problema koji su otvoreni. Pretpostavka da su delanje i društvene strukture razdvojeni analitički nivoi sadrži najmanje dve opasnosti: zanemarivanje jednog od polova analize ili razvoj kompleksnog pojmovnog aparata koji otežava operacionalizaciju u sociološkim istraživanjima. Tako smo u Elijasovom pristupu videli da su figuracije bliže strukturama nego delanju, dok mikro-pristupi agregacije ili „nepredvidivih efekata“ ne ostavljaju dovoljno prostora za analizu složenijih makro društvenih celina. Uprkos ograničenjima koje smo naveli u slučaju Muzelissove analize, čini se opravdanim njegov poziv na „konceptualno-pragmatički“ pristup problemu mikro–makro translacije koji bi uvažio različite pojmove i pristupe (figuracija,

---

<sup>38</sup> U ovom poglavlju nije bilo reči o važnim pokušajima integracije mikro i makro nivoa kod Burdijea, Gidensa, Habermasa i drugih značajnih teoretičara s obzirom da će određeni aspekti njihovog rada biti razmatrani u narednim poglavljima rada.

strukturacija, habitus, susret, itd.), uz pokušaj iznalaženja rešenja za izlaz iz „slepih ulica“ teoretisanja u sociologiji. Značaj „otvorenosti“ ili inkluzivnosti bilo kojeg teorijskog pristupa ovim problemima – a to je posebno naglašeno u slučaju Gofmana – ne ogleda se samo u otvaranju mogućnosti za sintetički pristup, već u iznalaženju novih polja i novih načina analize koje bi ukazivale kako na strukturiranje samog delanja, odnosno dejstvenosti, tako i na nove načine društvenog povezivanja aktera – nove poretke ili režime delanja. Osim toga, čine se opravdanim pokušaji razvijanja jednostavnijih umesto kompleksnijih teorijskih modela, pošto su se najrelevantniji dosadašnji teorijski pokušaji integracije u sociologiji pokazali nedostatnim: problem je ostao otvoren. Ne treba zaboraviti da društveni svet ne možemo samo misliti, već ga je potrebno i empirijski istraživati. Takođe, ne treba zaboraviti da su mikro i makro strukture dinamičke kategorije kojima se promišljaju društveni procesi i promene: dok jedni nastaju, drugi nestaju. Analitičke strategije koje pokušavaju da prevaziđu ili da izostave dualizam mikro–makro ne moraju nužno da izbegavaju određene aspekte društvene stvarnosti. Ono što je važno je da se, s obzirom na model analize koji se usvaja u teorijskom pristupu ili u empirijskim istraživanjima, kontinuitet društvenosti „između dva pola“ učini što vidljivijim, a različiti nivoi ili poreci društvene stvarnosti *dostupnijim* za istraživanje.

S obzirom na to da prevazilaženje mikro–makro dualizma ne može biti izvršeno istim sredstvima i pojmovima analize koji se kreću u okvirima ove podele, mi ćemo se u daljem radu, umesto puta iznalaženja originalnih pojmova i uključivanja novih ili prethodno zanemarenih elemenata analize,<sup>39</sup> ograničiti na pokušaj *premeštanja* analize delanja na drugo analitičko polje – polje diskursa i društvenih praksi. Pristup Knor-Cetine o kojem je bilo reči u ovom poglavlju u kojem ona pledira za „premošćavanje“ mikro–makro jaza putem reprezentacijskih tehnika čini nam se do izvesne mere prihvatljivim modelom, bliskim pristupu sociološko-diskurzivne analize, ali ne u potpunosti adekvatnim. Premošćavanje mikro–makro jaza nije moguće samo na osnovu „reprezentacijskih tehnika“ aktera, već je potrebno analizirati i „skupine praksi“. Dakle, kao referentna oblast istraživanja ne mogu se uzimati samo predstave koje su ljudi

---

<sup>39</sup> Dobar primer takvih pristupa su radovi Pjera Burdijea (habitus, praksa i polje) i Antonija Gidensa (strukturacija kao struktura i dejstvenost, isticanje vremenske dimenzije, itd.).

stvorili, već i ono što ljudi čine i načini na koje to čine – „oblici racionalnosti koji organizuju načine činjenja“ (Fuko, 2010: 430). Analizirajući diskurs i režime delanja, pokušaćemo da ukažemo na bitne aspekte i elemente društvenih praksi koje se regenerišu zahvaljujući različitim pojavama i procesima u društvenom životu – zahvaljujući institucijama, moći, diskursima i ideologijama.

### **2.1.5. Decentriranje delanja i „zaokreti“ u istraživanju**

Fundamentalna razlika između mikro i makro socioloških teorija jeste način njihovog *lociranja* društvenosti (Fuchs, 2001: 25). Dok mikro-teorije ispoljavanje društvenog vide u svakodnevnim interakcijama, situacijama i susretima, makro-teorije društvenost pronalaze u okviru institucionalnog poretka. Jedna od pogrešnih pretpostavki koje se često susreću u razumevanju opozicije delanje–struktura jeste ta da je delanje bez strukture. Etnometodologija i konverzaciona analiza, suprotstavljajući se tradicionalnim sociološkim analizama i normativnom konstituisanju delanja, ukazale su na strukturiranje samih interakcija i susreta (Boden and Zimmerman, 1991). Na još jednu pogrešnu pretpostavku u razumevanju mikro–makro odnosa ukazuje Stefan Fuks, a ona se tiče „zamrzavanja“ ova dva nivoa stvarnosti. Oni se shvataju kao esencijalno suprotstavljani, kao da su mikro i makro dva intrinzično suprotstavljena poretka, odvojena i nespojiva (Fuchs, 2001: 26). Fuks zastupa stanovište blisko pristupu u ovom radu – da mikro i makro nivoe društvene stvarnosti treba posmatrati kao *relativne* i *relacionalne* termine analize. Mikro i makro nisu inkompatibilni i potpuno odvojeni nivoi društvenosti, jer društvene pojave ne možemo *redukovati* na jedan od ta dva nivoa. U tom smislu je mnogo plauzibilnije odnose delanja i strukturâ posmatrati nezavisno od „loših esencijalističkih navika“, gde je nešto ili delanje ili struktura a ne oboje istovremeno (2001: 26). To se, svakako, ne postiže jednostavnim zanemarivanjem ove suprotstavljenosti, već postavljanjem drugačijih istraživačkih pitanja, odnosno postavljanjem analize na drugačije koloseke i pravce istraživanja.

Pretpostavljamo, kao i Fuks, da delanje i struktura ili opštiji mikro i makro društveni nivoi nisu konstante, već varijable društvenosti (2001: 26). Iz takve pretpostavke proizlazi shvatanje da neka konkretna društvena pojava ili društvena praksa uvek predstavlja *kontinuum međusobnih uslovljenosti dejstvenosti i društvenih struktura*,

a ne jedan od domena društvenih odnosa. Društvene prakse istovremeno određuju različiti *domeni* (institucionalni, interakcijski, individualna obeležja aktera i/ili način uspostavljanja društvene veze, itd.) a one se odvijaju pod uticajem (različitog intenziteta) društvenih struktura koje su im imanentne. Na to je ukazivao Entoni Gidens u svojoj teoriji strukturacije, odbacujući redukcionističke tendencije interpretativnih sociologija sa jedne, i funkcionalizma i strukturalizma sa druge strane. Gidens je kroz strukturaciju povezivao delanje sa analizom institucija i društvene strukture, koja je, prema njegovom shvatanju, skup „pravila i resursa“ koji su implicitno dati akterima u njihovim svakodnevnim interakcijama. Strukturalna obeležja društva se ispoljavaju kroz nizove pravila koja određuju delanje društvenih aktera (Giddens, 1984).

Tokom uspostavljanja kontakta među akterima uvek se artikuliše neka vrsta društvenosti. Čak i beznačajni, usputni susreti ljudi na ulici predstavljaju poligon ili prostor društvenosti. Interakcija postaje složenija u društvenom smislu utoliko što se u njoj ispoljavaju različiti domeni ili poreci interakcije. Drugim rečima, u meri u kojoj učesnici interakcija aktiviraju i intenziviraju odnos, veća je verovatnoća da će on biti zgusnut različitim porecima (vrednosti, značenja, znanja, diskursa, interesa, društvenih identiteta, itd.). Na tragu Gofmanovog shvatanja i izdvajanja interakcijskog poretka kao jednog posebnog domena ili dirkemovski rečeno, društvenog domena *sui generis*, možemo reći da svaki društveni prostor interakcije može da obuhvata različite domene, odnosno režime delanja. Ti režimi „ne lebde“ iznad interakcije, već su joj imanentni. Oni se svakako uspostavljaju zahvaljujući simboličkom, odnosno značenjskom poretku, kao oblici diskurzivnosti. Režimi delanja se artikulišu, odnosno ispoljavaju kroz manje-više tipizirane društvene prakse, koje akterima „stoje na raspolaganju“ kako bi uspostavili odnose. Mogućnost kreativnosti društvenih aktera data je zahvaljujući kombinacijama, upoređivanjima, spajanjima i anticipacijama različitih modela (predstava) koje svi imamo o društvenom svetu i delanja kako bi se izvršile određene radnje ili se pripisao sadržaj, smisao i opravdanje prošlim, sadašnjim ili budućim akcijama. Delanje se uvek manifestuje kao individualan čin. Delaju pojedinci a ne kolektiviteti, iako, naravno, možemo govoriti o različitim nestrukturiranim društvenim agregatima, istovremenim odnosno koordinisanim akcijama manjeg ili većeg broja ljudi, ispoljavanjima njihovih interesa, itd. Društveni akteri, ipak, nikada ne delaju izolovano, kao pojedinci – što znači

da delanje ne treba razumevati kao *akt pojedinca*, kao akt koji sprovodi *isključivo* pojedinac, već kao *skup međuodnosa*, režim na osnovu kojeg pojedinac uspostavlja odnos sa okolinom, zajednicom, organizacijom, društvom ili drugim pojedincima. Delanje, dakle, razumevamo pre svega kao oblik diskurzivne prakse, koja se odvija zahvaljujući određenim pravilima i resursima. Uređenost tih pravila i resursa uvek se uspostavlja u okviru nekog režima delanja. Akteri koji delaju na raspolaganju istovremeno imaju različite resurse (simboličke i materijalne) i ograničenja (pravila i norme). Režimi delanja, koji se ispoljavaju kroz diskurzivne prakse, dualni su kao i sam proces *strukturacije* (Thompson, 1984: 156; Giddens, 1984) – oni su istovremeno *ograničavajući* i *omogućavajući*.

Teorijsko i analitičko pozicioniranje sociološko-diskurzivne analize nameće potrebu za predstavljanjem relevantnih pristupa koji čine širi teorijski okvir i određuju moguće pravce istraživanja u ovom radu. Na opštem teorijskom nivou, za istraživanje sociološkog pojma delanja, od značaja su zaokreti koji su se u društvenoj teoriji pojavljivali u drugoj polovini dvadesetog veka, a podstiču rasprave koje traju sve do danas. U pitanju su tzv. *jezički zaokret (linguistic turn)*, *zaokret ka praksama (practice turn)* i *prostorni zaokret (spatial turn)*.

Dekonstrukciju filozofskih i socioloških kategorija „sa velikim slovom“ (Istina, Društvo, Pravda, Struktura, Napredak, Kultura, itd.) u teoriju su tokom sedamdesetih godina prošlog veka uveli poststrukturalistički mislioci, a pojava njihovih radova koincidira sa pojavom postmodernizma. Mišel Fuko, Žak Derida, Žan-Fransoa Liotar i drugi, suprotstavljali su se konceptu *strukture* u objašnjenju društvenih pojava i posredno doveli u pitanje status pojma istine u filozofiji i objektivnosti naučnog istraživanja. Sve to što se nazivalo „strukturalizam“, kaže na jednom mestu Mišel Fuko, odnosno „strukturalna metoda u strogom smislu, u najboljem slučaju služili su samo kao tačka oslonca, odnosno potvrda za nešto mnogo radikalnije: u pitanje je dovedena teorija subjekta“ (2010: 184). Pod znak pitanja je stavljena čitava kartezijska tradicija moderne epistemologije i prosvetiteljskog shvatanja subjektivnosti, a ona je svoj „najreprezentativniji izdanak imala u Hegelovom sistemu“ (Lyotard, 2005: 105). Tzv. „mit o subjektivnosti“ postaje zastareli metanarativ čiju legitimnost je poljuljalo mnoštvo „oblačića narativnih jezičkih elemenata“ (2005: VI). Jednostavnije rečeno, postalo je

nemoguće „iznaći neki univerzalni metajezik na koji bi sve pojedine jezičke igre bile prevedene“ (2005: 105).

Postmoderna teorija odbacuje meta-pretpostavke modernih društvenih teorija i dovodi u pitanje čitav taj projekat. Oštra teorijska i kulturna kritika moderne tradicije, između ostalog, navela je teoretičare društva da ponovo promisle temeljne pretpostavke i metode shvatanja društvenosti i samog društva (Antonio and Kellner, 1994: 127; Seidman and Wagner, 1992; Seidman, 1997). Iako „postmodernizama ima koliko i postmodernista“ (Featherstone, 1988: 207), ono što im je bitno zajedničko jeste odbacivanje glavnih pretpostavki strukturalizma<sup>40</sup> (osim kritike subjekta), tako da se postmodernizam bar na jednom bitnom nivou može izjednačiti sa poststrukturalizmom (Layder, 2006: 57). Rozeno ipak naglašava i njihovu razliku, jer se poststrukturalizam više fokusirao na probleme i pitanja epistemologije i metodologije (jezik, značenja, diskurs, prakse, dekonstrukcija), a postmodernizam na probleme kulture, odnosno kulturne kritike i društvene reforme (Rosenau, 1992). Odbacivanje „utemeljiteljskih“ tradicija, decentriranje subjekta (a time, posredno, i društvenog delanja), dediferencijacija i uvođenje u sociološke teorije kategorija preuzetih iz drugih disciplina (lingvistika, filozofija, umetnost) – što je sve karakteristično za poststrukturalizam – često je nailazilo na „oštra“ odbacivanja sociologa (Mouzelis, 2000).

Poststrukturalističko odbacivanje distinkcijâ subjekt–objekt, delanje–struktura ili mikro–makro išlo je u pravcu važnog zaokreta, bar kada je u pitanju analiza sociološkog pojma delanja – ka njegovom decentriranju. To znači da su pravci analize i tendencije konvencionalnih društvenih teorija koje su *subjekte* (društvene aktere) uzimale kao polazište ili osnovu svih analiza, a društvene pojave objašnjavale polazeći od „projekata i strategija individualnih i kolektivnih aktera“ – napušteni. Subjekti i društveni akteri nisu više centar ili središte analize (2000: 79), već to postaju društvene prakse. Ideja i pretpostavka da nema „središta“ ili nekakve imanentne „strukture“ delanja koju treba pripisivati subjektima, znači istovremeno odustajanje od pokušaja konstruisanja univerzalnih i transistorijskih uopštavanja, odnosno holističkih pristupa (2000: 74). Posredno, poststrukturalistička i postmodernistička shvatanja dovela su do odbacivanja

---

<sup>40</sup> Među strukturalistima su svakako najuticajniji bili Ferdinand de Saussure u lingvistici i Klod Levi-Stros u antropologiji.

reprezentacionalizma i empirijskog referiranja – ideja i koncepata po kojima postoji svet „tamo negde“ koji jezik i nauka treba da nam predstave, objasne ili preslikaju u svetlu istine. Novost poststrukturalizma je shvatanje da se društvena stvarnost ne konstituiše odvojeno od teorije koja je proizvodi ili odvojeno od aktera koji je kreiraju. S obzirom na to da jezik ne reprezentuje i ne „preslikava“ neku objektivnu i nezavisnu stvarnost, otvoreno je pitanje kako to može da čini nauka. Sledeći ovakvu logiku, jedan deo društvenih teoretičara okreće se ideji da je društvena stvarnost proizvedena, odnosno konstruisana (Berger i Luckmann, 1992), da ona (više) nije homogena celina kao što se verovalo u klasičnim i konvencionalnim sociološkim shvatanjima, već da postoji mnoštvo društvenih stvarnosti ili svetova koje društveni akteri kreiraju zajedno (od kojih je stvarnost svakodnevnog života najvažnija ili *par excellence* stvarnost), a društvene institucije ih postvaruju ili materijalizuju. Zadatak društvenih nauka i sociologije posebno, u tom smislu, otvara se i za istraživanja različitih poredaka društvene stvarnosti.

Pojava shvatanja da se ispod analizirane društvene stvarnosti ne nalazi neka druga, „skrivena“ struktura koja „odlučuje“ šta će se moći posmatrati, dovela je i do zaokreta ka jeziku kao važnom polju analize, kao pojavi koju treba proučavati direktno i za sebe, tj. upravo onako kako je Mihail Bahtin<sup>41</sup> (Voloshinov and Bakhtin, 2003) počeo da radi skoro pola veka ranije. Tako je, posredno, otvoreno i polje analize diskursa, shvaćeno šire od „čiste“ lingvističke analize teksta, sa Mišelom Fukoom kao jednom od centralnih figura. U širem, filozofskom smislu, jezički zaokret koji se dogodio tokom XX veka označava prelaz od *filozofije svesti* ka *filozofiji jezika*. Umesto analize odnosa subjekta i objekta, centralni značaj dobijaju analize odnosa jezika i sveta. Komunikativni zaokret u filozofiji, zahvaljujući kojem jezik počinje da se shvata kao temelj intersubjektivnosti nalazimo u delu filozofa Karl-Oto Apela (1980), ali su taj zaokret započeli Gotlob Frege (Gottlob Frege), Bertran Rasel (Bertrand Russell), Rudolf Karnap (Rudolf Carnap) i drugi logički pozitivisti.

---

<sup>41</sup> Plašeći se boljševičkog terora, Mihail Bahtin je neka svoja dela objavljivao pod imenom Valentina Nikolajeviča Vološinova, koji je bio član Bahtinovog kruga i njegov bliski prijatelj. Pod ovim imenom je objavljena i knjiga *Marksizam i filozofija jezika*, što je poznato u ruskoj i našoj stručnoj javnosti, ali neki autori sa Zapada i dalje navode Bahtinova dela kao dela dva različita autora – Bahtina i Vološinova – često naglašavajući njihovu sličnost (Stojnov, 2011: 46).

*Jezički zaokret*<sup>42</sup> je usmerio filozofska istraživanja ka jeziku, ali je poput (reprezentacionalističke) filozofije svesti označavao i uverenje da se istina „krije“ u jeziku i njegovom predstavljanju sveta. Stavljajući „naglasak na jezik“, kako piše Ričard Rorti, ipak nije promenilo u suštini „kartezijansko-kantovsku problematiku“, jer je analitička filozofija bila i dalje posvećena „građenju jednog trajnog, neutralnog okvira za istraživanje“ (Rorti, 1990: 22). Jedan od „najradikalnijih i najoriginalnijih savremenih američkih filozofa“ koji je takođe doprineo jezičkom zaokretu u filozofiji, a predstavlja i „najčistiji primer novog pragmatizma“ – Donald Dejvidson (Donald Herbert Davidson) – razvijao je anti-reprezentacionalističku filozofiju jezika, koja, po njegovim rečima, „briše razliku između poznavanja jezika i snalaženja u svetu“ (prema: Rorti, 1992: 42; Davidson, 2001). Dejvidson je naglašavao presudan značaj jezika za društveno delanje, između ostalog i tvrdnjom da kompleksni obrasci ponašanja postoje upravo zahvaljujući jeziku. On je zapravo „namerno delovanje“ ili namerne činove, koji jesu način izražavanja društvenog delanja, objašnjavao verovanjima i željama, „čiji propozicionalni sadržaj racionalizuje čin“ (Dejvidson, 2004: 134). Ljudska racionalnost i misaonost, odnosno delanje, potiče od sposobnosti da se interpretira govor i misao drugih (2004: 135). Da bismo druge razumeli, moramo biti u stanju da mislimo ono što drugi misle, odnosno da „delimo svet“. Drugim rečima, komunikacija zavisi od koncepta zajedničkog sveta – intersubjektivnog sveta, koji se uspostavlja zahvaljujući jeziku. Pri tom, jezik se u tom kontekstu tek sekundarno shvata kao sredstvo izražavanja, a primarno kao „opšta sposobnost govorenja“. Dejvidson je uspeo da pokaže, prema Rortijevom mišljenju, kako „jezik izgleda kad se jednom oslobodimo centralne pretpostavke Filozofije: da se istinite rečenice dele u višu i nižu vrstu – rečenice koje korespondiraju nečemu i one koje su 'istinite' samo usled konvencije“ (Rorti, 1992: 55). Dejvidsonovo shvatanje je značajno utoliko što izbegava hipostaziranje jezika, isto kao što je „kartezijanska epistemološka tradicija, a naročito idealistička tradicija izgrađena na Kantu, hipostazirala Misao“; on je verovao da „na jezik treba da gledamo kao na *tertium quid* između Subjekta i Objekta“, dakle, „ne kao na medijum u kome pokušavamo da formiramo slike o stvarnosti, već kao na deo ponašanja ljudskih bića“ (1992: 55). Značaj Dejvidsonovog filozofskog

---

<sup>42</sup> Više o značaju jezičkog zaokreta u filozofiji i pregled različitih shvatanja videti u: Rorty, 1992.



antiesencijalizma ili pomaka od razmatranja „supstancije ka funkciji“ jezika, može se prevesti i na sociološki nivo razumevanja jezika i delanja, kao doprinos decentriranju društvenog delanja – od problema društvenih aktera (subjekata, svesti) ka problemima diskursa, društvenih praksi i sociološko-diskurzivnoj analizi. U prvom planu istraživanja, dakle, više ne moraju da budu isključivo društveni akteri niti sama društvena stvarnost, a pogotovo ne društvena stvarnost i/ili društvo kojim bi se objašnjavalo društveno ponašanje i delanje – jer je društvo tek potrebno objasniti. Težište je stavljeno na analizu diskurzivnosti delanja.

Jezik i diskurs u sociološko-diskurzivnoj analizi treba da upute na različite društvene pozicije aktera i njihove forme *udruživanja*, njihove asocijacije i strukturiranje koje omogućava različite *režime delanja* u kojima oni učestvuju. Cilj sociološko-diskurzivne analize jeste razvijanje metoda za istraživanje i jezičkog (značenjskog) i materijalnog (društvene prakse) kao celine. Jednostavnije rečeno, treba proučavati nizove društvenih uslova koji omogućavaju da nešto bude rečeno, odnosno iskazano (dispozicije) i urađeno (delanje), kao i način na koji se određeni iskazi „aktiviraju“ i uključuju u društvene prakse (1992: 99).

Jezik i diskursi ne aktiviraju samo društvene procese i područja „organizovane semantike“, već artikulišu ta područja povezujući ih sa delanjem društvenih aktera na istorijski specifične načine. Diskursi su dokazi nastojanja i potreba društvenih aktera da razlikuju i prepoznaju društvene procese i njihov značaj. Oni se s obzirom na društvene okolnosti u kojima nastaju i komunikativna sredstva posredovanja manje ili više uspešno legitimišu – u zavisnosti od društvenih pozicija govornika. Ali, sa druge strane, diskursi predstavljaju i pokušaje „zauzimanja“ određenih diskurzivnih i društvenih pozicija. Diskurs omogućava društvenim akterima da se legitimišu kao pripadnici određenih društvenih grupa, društvenih slojeva, potvrđujući posredno svoj kolektivni i lični identitet. U tom smislu su jezik i diskursi značajni za sociološku analizu ali i za identifikaciju ideologijâ.<sup>43</sup> Jedan isti društveni događaj može se istraživati kao sistem ili mreža diskurzivnih praksi i režima delanja koja doprinosi utemeljenju određenih

---

<sup>43</sup> Pored diskursa, za pojavu ideologije uslovi *sine qua non* su društveni interesi i dominacija, odnosno društvene prakse u kojima se oni ispoljavaju, o čemu će svakako biti još reči u nastavku rada.

ideologija, jačanju kolektivnih identiteta, jačanju društvenih institucija i organizacija ili u kontekstu značaja za nastanak određenih društvenih promena.

Važan zaokret u istraživanju jezika i komunikativnog delanja napravio je Jürgen Habermas, koji je *delatnost komunikacije* pokušao da izdvoji kao poseban oblik delanja, nasuprot instrumentalnom, etičkom i estetskom. Habermas je istraživao veze diskursa sa lingvistički i komunikativno transformisanom transcendentnom hermeneutičkom tradicijom. On je isticao potrebu za teorijski konstituisanom perspektivom koja će moći da pristupi komunikativnom delanju kao *medijumu koji reprodukuje celokupni svet života* (Habermas, 1998: 297). Praktično korišćenje znanja, bilo da se radi o prevođenju u tehnologije i strategije ili komunikativnu praksu, po njegovom mišljenju treba da bude predmet istraživanja jedne prakseologije, kojoj pripadaju istraživanja o mogućoj interakciji nauke i politike (Habermas, 1980). Njegov najsystematičniji pokušaj zasnivanja univerzalne pragmatike i analiza komunikativnog delanja sadržan je u dva toma analize teorije komunikativnog delanja (Habermas, 1997a; Habermas, 1997b). Kritička sociologija, prema Habermasovom shvatanju, nasuprot objektivizmu strogih nauka o ponašanju, ne treba da svodi intencionalna delanja na ponašanje, jer kada se predmetno područje sastoji od „simbolički konstruisanih tvorevina koje se proizvode po osnovnim sistemima pravila, onda kategorijalni okvir ne sme da bude indiferentan prema specifičnom u komunikaciji govornog jezika“ (Habermas, 1980: 16). Poput Maksa Vebera, Habermas je bio zainteresovan za istraživanje veza između uslovljenosti racionalnog delanja i racionalizacije društvenih procesa. Ipak, njegov pristup uzima u obzir dve važne teorijske promene koje su se u filozofiji i društvenim naukama desile nakon Veberovog vremena. Prva promena se odnosi na napuštanje teleološkog koncepta delanja i na proučavanje interakcije u koju dva ili više subjekata stupaju sa ciljem razumevanja zajedničke situacije. Ova promena pretpostavlja i tranziciju od filozofskog mišljenja centriranog na svesnom subjektu ka filozofiji fokusiranoj na jezik i komunikativnu racionalnost. Druga teorijska promena tiče se novijih istorijskih i empirijskih preokupacija sociologije. Habermasova teorija komunikativnog delanja pokušava da istraži posledice činjenice da je jezik medijum društvene interakcije, što je kao problem istraživanja bilo prilično zanemareno u prethodnim formama filozofije i društvene teorije orijentisane ka svesti i teleološkom konceptu delanja (npr. u radovima

Edmonda Huserla, Alfreda Šica, pa i kritičke teorije Maksa Horkhajmera i Teodora Adorna). U studijama američkih pragmatista (Vilijem Džejms, Čarls Pers, Džon Džui), kao i u radovima Džordža Herberta Mida, filozofiji jezika Ludviga Vitgenštajna i Džona Ostina, nalaze se početni impulsi „promene paradigme“ od teleološkog ka lingvističkom konceptu delanja, zahvaljujući kojima je i Habermas formulisao svoj koncept komunikativnog delanja (Thompson, 1984: 280-281), kao tip delanja u kojem jezik predstavlja medijum komunikacije i, što je mnogo važnije, medijum *sporazumevanja*. Samo kroz komunikativno delanje suštinski se ostvaruje intersubjektivnost, a društveni akteri se mogu „pozivati“ i na subjektivni (*Lebenswelt*) i na objektivni (društveni) svet. Istražujući i objašnjavajući komunikativno delanje, Habermas je pokušao da filozofski opravda i reši probleme pravednosti (*etika diskursa*) i istinitosti filozofskih, odnosno naučnih iskaza.

Zaokret ka jeziku u filozofiji i društvenoj teoriji tokom dvadesetog veka bio je značajan i za istraživanja jezika, govora i diskursa u kontekstu analiza kulture i društva koja se mogu nazvati i „diskurzivnim zaokretom“ (Benwell and Stokoe, 2006: 29-30). Savremene analize diskursa se mogu interpretirati i kao „glavni deo opšteg okretanja ka jeziku u društvenim naukama“ (Nojman, 2009: 26). Krajem dvadesetog veka, javljaju se teorije i analize diskursa koje sve više naglašavaju potrebu za rekonfiguracijom istraživanja subjekta i istraživanja socio-kulturne i socio-istorijske dimenzije formiranja subjekta kao „nedovršenog proizvoda“ diskursa. Zaokret u kritičkim studijama i studijama kulture značio je istraživanje identiteta kroz set mogućih identifikacija u diskursu (2009: 30). Osim toga, istraživanja na ovom polju obuhvataju izučavanje ljudske interakcije u kojoj se jezik i govor dovode u vezu sa različitim društvenim praksama, drugim medijima i semiotičkim sistemima, poput filma, mode, muzike, itd.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> O različitim teorijskim pristupima, izvorima analize diskursa i različitim nacionalnim tradicijama istraživanja u Evropi videti npr: Angermüller, 2007. Danas se razvijaju i mnoge poddiscipline bliske analizi diskursa u kojima se problem značenja izučava u društvenom kontekstu. Primer može biti polje tzv. *društvene semiotike* (*social semiotics*) i rad Guntera Kresa (Gunther Kress) i Tea Van Levena (Theo Van Leeuwen) koji zasnivaju pristup tzv. *multimodalnosti* (*multimodality*), odnosno istraživanje načina na koji se značenje stvara upotrebom različitih „semiotičkih resursa“, uključujući različite vrste komunikacije (jezik, mediji, dizajn, itd.). Videti više u: Kress and Van Leeuwen, 2006. Od literature na srpskom jeziku koja se bavi primenom analize diskursa u sferama savremenih „semiotičkih praksi“ videti npr: Šuvaković, 2010.

Zaokret u filozofiji i društvenoj teoriji koji je od posebnog značaja za sociološko-diskurzivno istraživanje delanja jeste tzv. *zaokret ka praksi (practice turn)*. Jedan od najvažnijih mislilaca koji je doprineo tom zaokretu je Mišel Fuko, koji je u svojim delima istraživao različite *diskurzivne prakse*, zasnivajući teoriju diskursa kroz analize društvenih praksi nadziranja, kažnjavanja, discipline, itd. Njegova arheološka i genealoška istraživanja postavila su diskurs u jednu novu i do tada nepoznatu analitičku ravan. U predgovoru za englesko izdanje knjige *Reči i stvari*, Fuko piše da se njegova namera da istražuje diskurs ne odnosi na „ono što pojedinci izgovaraju, niti na formalne strukture koje se pojavljuju u njihovom govoru, već na pravila koja se uspostavljaju samom egzistencijom takvog diskursa“ (Foucault, 2005: XIV). Pristup koji on odbacuje, nazivajući ga fenomenološkim, jeste pristup koji „privileguje subjekta“ i pripisuje konstitutivnu ulogu i značaj samom aktu. U shvatanju istorije, ovaj pristup polazi od analize transcendentale svesti kojoj se pripisuje i značaj porekla istoriciteta. Nasuprot tome, Fuko se zalaže za istorijsku analizu (naučnog) diskursa koja ne treba da bude „teorija subjekta koji saznaje (*knowing subject*), već teorija diskurzivnih praksi“ (2005: XV). Diskurzivne prakse proizvode i znanje i subjekte. Ako društveno delanje istražujemo iz tog, fukoovskog ugla, onda treba da utvrdimo na koji način je ono povezano sa vrednostima, verovanjima, znanjima, značenjima, identitetima i ideologijom – jer, ne proizvodi znanje (ili ideologija) ljudi njihov identitet, već *anonimno* znanje i *anonimna* ideologija, koji se institucionalizuju zahvaljujući diskurzivnim praksama. Pojam delanja ne treba da nas vodi ka „transparentnim“ subjektima ili društvenim akterima koji su „autori“ društvenih praksi, već ka mrežama, sistemima, strukturama – različitim odnosima, preobražajima i pravilima koja se uspostavljaju u tim praksama, dajući privilegovane pozicije jednim naspram drugih (praksama i društvenim akterima) i takođe isključujući jedne naspram drugih, odnosno sprečavajući da se drugačiji oblici delanja i praksi pojave.

U *Poretku diskursa* Fuko je tvrdio da „ne smemo da zamišljamo da nam svet okreće čitljivo lice koje moramo samo da dešifrujemo“; on smatra da „svet nije saučesnik našeg saznanja; ne postoji nikakvo pred-diskurzivno providenje koje nam svet daje na raspolaganje u našu korist. Moramo poimati diskurs kao nasilje koje činimo nad stvarima; u svakom slučaju kao praksu koju im namećemo“ (Fuko, 2007: 40). Diskurs je

moгуće razumevati u terminima simboličkog i značenjskog, kao neku vrstu *institucionalizovanog* oblika *simboličkog iskazivanja* i *razumevanja*, koja se manifestuju kroz komunikaciju, odnosno u društvenim praksama koje artikulišu, stvaraju i reprodukuju zajedničke sisteme značenja i kulturu. Fuko je takođe pisao da su diskurzivne prakse uvek obeležene izdvajanjem *polja objekata* i definisanjem jedne „zakonomerne perspektive za predmet saznanja“ (Fuko, 1971: 141-181). Diskurzivne prakse generišu različite diskurse i uobličavaju se na različitim mestima i poljima društvenosti: u institucijama, na tehničkim skupovima, u shemama ponašanja, u tipovima prenosa i difuzije, u pedagoškim oblicima koji ih u isto vreme nameću i održavaju (Fuko, 1990: 10). Diskurs je, kako ćemo videti u nastavku rada, i način na koji se ideologija artikuliše u konkretnom istorijskom periodu u različitim društvenim praksama.

Fukoov pristup i analize inspirisali su mnoge kasnije teorije i analize diskursa (Diaz-Bone et al. 2007; Fairclough, 1995; Wickham and Kendall, 2007), a ono što je od posebnog značaja u njegovim analizama diskurzivnih praksi jeste insistiranje na povezanosti znanja, diskursa i moći, odnosno na institucionalnim i drugim materijalnim „uporištima“ diskursa – dispozitivima. Njih Fuko definiše kao heterogene skupove, „nosioce“ diskursa, institucije, zakone, administrativne mere, naučne iskaze – ukratko, ono što je rečeno i ono što nije rečeno: „strateški imperativ“ za dati trenutak (Foucault, 1994a). Analiza dispozitiva je za Fukoa analiza mehanizama moći, njihovih modaliteta i diskursa zahvaljujući kojima se oni uspostavljaju.

Diskursi<sup>45</sup> generisani kroz društvene prakse, predstavljaju društveno konstruisane forme znanja. Pod pojmom društvene konstrukcije podrazumeva se da ta znanja nastaju u specifičnim društvenim kontekstima i da su izraz i posledica određenih interesa društvenih aktera u njima – bez obzira da li govorimo o širim (poput multinacionalnih kompanija npr.) ili užim kontekstima (porodica), strogo institucionalnim (mediji) ili neformalnim kontekstima (Van Leeuwen, 2005a: 94). Društveni akteri komuniciraju u javnom prostoru stvarajući i reprodukujući diskurse u smislu istorijski specifičnih i

---

<sup>45</sup> Korisnu distinkciju pojmova *diskurs* i *diskursi* uvodi Norman Ferklafl koji koristi pojam „Diskurs“ u opštem smislu za jezik kao element društvenog života koji je dijalektički povezan sa drugim elementima, ali smatra da je „Diskurs“ moguće koristiti i u množini, gde dobija smisao različitih načina predstavljanja sveta (Fairclough, 2005: 214-215).

empirijski vidljivih praksi, odnosno struktura koje postaju, u izvesnom smislu, i nezavisne od njih. Dakle, diskurs ne samo da predstavlja pretpostavku za pomenute procese komuniciranja i društveno „organizovanje semantike“ (u širem smislu i kulture), već i povezuje različite dimenzije delanja i strukture. Stjuart Hol je dobro primetio da Fukoov naglasak na diskurzivnim praksama i decentriranje delanja ne znače „odbacivanje ili aboliciju subjekta“, već rekonceptualizaciju analize – promišljanje subjekta u novim, decentriranim i premeštenim pozicijama u okviru šireg konteksta ili paradigme. Fukoov pokušaj se u tom smislu može razumeti kao nastojanje da se ponovo artikulišu odnosi subjekata (društvenih aktera) i diskurzivnih praksi (Hall, 1996: 2). Naglasak na analizi diskurzivnih praksi čini se kao heuristički značajniji od pokušaja da se različite društvene strukture i pitanja njihovih geneza, trajanja, preobražaja i nestajanja pripišu značaju mikro ili makro poredaka delanja, o čemu je već bilo reči.

Pregled novijih istraživanja takođe dokazuje da je za savremene analize diskursa i društvenog delanja važan *zaokret ka praksama* unutar društvenih nauka (Barad, 2007; Bourdieu, 1994; 1998; Parikka, 2011; Pickering, 1995; Schatzki et al, 2005; Stern, 2003; Turner, 1994). Jedan od dosta uopštenih pristupa definisanju društvenih praksi polazi od toga da su one opšte i apstraktne predstave inkorporiranih, materijalnih obrazaca radnji koje su organizovane oko zajedničkih, implicitnih shvatanja subjekta koji vrši radnju (Schatzki, 2005: 12). Ali mnogo jednostavniji i operacionalniji način da se definišu ljudske prakse nalazimo kod francuskog istoričara Pola Vena (Paul Veyne), koji piše da „praksa nije nekakva tajnovita instanca, nekakvo podzemlje istorije, nekakav skriveni motor: praksa je ono što rade ljudi (sama reč sve govori). Ona je na neki način 'skrivena' /.../ i to samo zato što deli sudbinu našeg vladanja i svetske istorije: često smo je svesni, ali nemamo pojam za nju“ (Ven, 2005: 217). En Svidler (Ann Swidler) smatra da usmerenje društvenih nauka ka analizi praksi označava „pomeranje“ nivoa istraživanja „ka dole“, odnosno, od apstraktnog nivoa i sveta ideja i vrednosti ka onom materijalnom, empirijskom i rutinskom. Ali, premeštanja se odvijaju i „ka gore“, od analize ideja koje su lokalizovane u individualnim svestima aktera, ka „bezličnim arenama diskursa“. „Stara oblast“ analize tako se deli na dva domena – domen praktičnog i domen diskurzivnog (Swidler, 2005: 84). Dok su u klasičnim sociološkim pristupima ideje i vrednosti bile u fokusu istraživanja kao osnovni *elementi* analize delanja, novija

istraživanja prakse „odustaju“ od aktera kao nosilaca ili pokretača društvenih procesa i u prvi plan ističu *društvene prakse*. One postaju centralne društvene pojave ili varijable koje treba da upute na druge društvene entitete kao što su institucije ili strukture.

Teorija praksi treba da rešava *problem društvenih aktera* na dva načina. Prvo, odbacivanjem onoga što je „unutrašnje“ akterima (esencijalizma); prakse su različiti oblici društvenog ponašanja, a vrlo često i *rutinske aktivnosti u kojima ne posreduje nužno svest* – već automatizmi, ono nemišljeno. One mogu biti svakodnevne rutine društvenih aktera koje se ogledaju u njihovim navikama, njihovom „zdravo-za-gotovo“ shvatanju prostora, odevanja, ukusa, itd. One takođe jesu i trans-personalne ili nadindividualne, utemeljene u rutinama i ponašanjima velikog broja ljudi koji „procesuiraju“ pojedince i objekte zahvaljujući tome što prihvataju mnoge „zdravo-za-gotovo“ ili podrazumevajuće kriterijume ponašanja i delanja. Drugo, društvene prakse treba razumeti i kao *medijume* kroz koje se individualna i kolektivna delanja društvenih aktera povezuju sa materijalnim i strukturalnim društvenim uslovima. Teorije prakse, dakle, pomeraju pažnju sociološke analize ka „dole“ – od svesti, ideja i vrednosti, ili nečega imanentnog akterima, ka onom fizičkom i habitualnom. A fokus na diskurse, ili „semiotičke kodove“ treba da omogući da se posebna analitička pažnja posveti i značenjima, odnosno predstavama koje akteri imaju o društvenom svetu.

Još jedan od teorijskih zaokreta koji je značajan za analize pojma delanja i diskurzivnih praksi jeste tzv. *zaokret ka prostoru (spatial turn)*. Rasprave koje u centar pažnje stavljaju različite dimenzije prostornosti društvenog delanja javljaju se kao posledica uverenja da je „borba“ između procesa subjektivacije i objektivacije duboko prostorna i teritorijalna. Teorijski radovi Edvarda Sodže (Soja, 1980; 1989; 1999; Sodža, 2013) reafirmisali su različite postmoderne pristupe ovoj problematici, kao i druge rasprave o značaju prostornosti društvenih pojava s obzirom na pitanja disciplinarnosti, isključivanja, dominacije i prepoznatljivosti određenih društvenih grupa u prostoru (Oakes, 1997: 524; Smith, 1984; Sibley, 1998; Price and Lewis, 1993; Tuan, 2003). Prostor je izgubio status „povlašćene epistemologije“ geografije ili arhitekture. Iako se verovalo da su pitanja i problemi prostornosti ekskluzivno vezana za polje geografije, danas je sve više kritičkih refleksija o prostoru koje dolaze iz drugih društvenih nauka (Elden, 2001: 3). Prostorni zaokret je u društvenim naukama usmerio istraživanja od

temporalnosti i istoričnosti, ka prostornom (i geografskom) aspektu društvenih procesâ (Soja, 1989). Pitanje međudnosa mesta, prostora i svakodnevnog života otvoreno je zahvaljujući shvatanju da koliko ljudi proizvode prostore, toliko i prostori proizvode ljude (Tuan, 2001). Takođe, i zahvaljujući shvatanju da prostor nije neka neutralna „pozadinska scenografija“ u kojoj se odvijaju društveni procesi, već da je proizveden i oblikovan samim praksama – na šta su ranije upućivali mislioci od Lefevra (Lefebvre 1997; 2009) do Fukoa (Foucault, 1984; Fuko, 2005a; 2005b). Intenzivni zaokret ka prostoru doveo je do toga da su *prostor* i *mesto* kao teme istraživanja dobili gotovo centralnu poziciju u društvenim teorijama, pa je otvoreno pitanje da li o njima ima još uvek nešto novo da se kaže (Gabbert and Jordan-Smith, 2007: 217). Dobar primer pristupa koji uvažava prostorni zaokret, a društveno-prostornu problematiku istražuje na primeru arhitekture i urbanizma, jeste rad Hiliera i Hansonove pod nazivom *Društvena logika prostora* (Hillier and Hanson, 2003), u kom oni ističu da društvo i prostor imaju „zakonomerne odnose“, jer društvo ima svoju prostornu dimenziju, kao što i prostor ima društvene dimenzije u „samoj svojoj formi“; zbog toga „društvo treba analizirati u terminima njegove intrinzične prostornosti“, a prostor „u terminima njegove intrinzične društvenosti“ (2003: 26).

Jedan od razloga za pojavu mnogostrukih značenja prostorâ u društvenim naukama, odnosno za teorijsku i epistemološku prostornu *regionalnost*, svakako su raniji autentični neomarksizam Anrija Lefevra (Lefebvre, 1997; 2009; Lefevr, 1974), kritička geografija Dejvida Harvija (Harvey, 1990; 2005) i poststrukturalistički, postmoderni i feministički diskursi o prostoru. Sigurno je da su shvatanja poput Lefevrovih – o (društvenoj) proizvodnji prostora, o heterogenosti prostora, kao i o „nadogradnji“ fizičkog prostora mentalnim – uticala na novije pristupe i obogatila širinu istraživačkih poljâ. Lefetrova originalnost proizlazi iz činjenice da je izneo zahtev za „jedinštvom teorije“ među različitim „poljima“ prostora koja su bila shvatana i analizirana odvojeno u zapadnjačkoj intelektualnoj (kartezijansko-njutnovskoj) praksi (Merrifield, 2003). Dejvid Harvi, koji je dao značajan doprinos razvoju urbane sociologije i socijalne i političke geografije, kontekstualizovao je društvenu proizvodnju prostora u okvire praksi ekonomske i političke sfere društva. Edvard Sodža je pisao da moderna geografija, kao i sociologija koja analizira prostor, ne bi bila ista bez Harvijevog „provokativnog preusmeravanja“



(Soja, 1989). Vrlo značajan prostorni zaokret napravio je i Fuko (Foucault, 1984; 2007; Fuko, 2005a; 2005b), koji je uspeo da artikuliše autentičnu teorijsku i epistemološku poziciju shvatanja prostora. Uvođenjem „novih“ prostornih metafora i dispozitiva, Fuko je razvijao analitiku znanja i diskursâ koji su obrazovani kroz prostore i analitiku prostora obrazovanog kroz znanje/moć/diskurse (Foucault, 1995). Mnoštvo prostornih metafora Fukou su služile da ukaže na tačke prekida i preobražaja: diskursâ, ustanovljenih praksi, njihovih učinaka, ritualnih pravilnosti i sprovođenja, njihovih odnosâ. Predmeti njegove analize uvek su imali svoje spacijalizovane oblike, svoju geografiju, svoju istoriju, arheologiju i genealogiju, odnosno prostore u kojima su bili raspoređeni. Njegova „heterotopijska geografija“ je samo naizgled bila reakcionarna i konzervativna u svojim odustajanjima od dijalektičkih izvora totalizujuće istorije (Marinković i Ristić, 2014).

Konačno, možemo reći da se značaj prostornog zaokreta u društvenim naukama ogleda u činjenici da se prostori i mesta kao materijalni i fizički entiteti ne posmatraju više kao homogeni i celoviti, kao realnosti po sebi, izvan ili iza društvenih praksi koje ih generišu. Mnogostrukost i heterogenost prostora označava činjenicu da je on postao varijabla društvene interakcije, *relacionalan prostor* (Harvey, 2005) koji je proizveden delovanjem društvenih aktera i značenjima društvenih praksi. Isto tako, zaokret ka prostoru je podrazumevao da se do tada često korišćene *prostorne metafore* (Keith and Pile, 1993: 1, 35) – *korisne metafore* (Smith and Katz, 1993: 68) – u društvenim naukama transformišu u analitičke i epistemološke instrumente analize. Uprkos mnogim i značajnim razlikama među teoretičarima prostora koje smo naveli, ono što je zajedničko je shvatanje prostora kao *proizvoda društvenih praksi i tehnologija moći*: „Ako smo nešto naučili, to je da su prostori i mesta suštinski konfliktni: oni su polja borbe“ (Gabbert and Jordan-Smith, 2007: 217).

Društveni prostor, kako je pisao Burdije, treba istraživati „kroz aktere“ koji imaju različita svojstva, ali su međusobno sistematski povezana – to su društvene razlike ili *distinkcije* (Bourdieu, 1984) i one služe služe kao „znaci raspoznavanja“ u društvenom svetu, ili kao granice razlike. Zahvaljujući nejednakoj raspodeli sredstava, društveni svet se objektivno pokazuje kao simbolički sistem koji je organizovan upravo zahvaljujući principu *razlikovanja*. Opažanje društvenog sveta je pitanje dvostrukog strukturiranja: s objektivne strane, svojstva koja se pripisuju društvenim akterima proizvod su nejednake

distribucije dobara i različitih društvenih mogućnosti, a sa subjektivne, opažanje je strukturisano zahvaljujući obrascima opažanja i vrednovanja – naročito onih koji su utkani u jezik (Bourdieu, 1989). Burdije je verovao da zajedničku bazu mnoštva pogledâ na svet obezbeđuje taj objektivni način strukturiranja, ali on istovremeno predstavlja osnovu za simboličku borbu, za moć konstruisanja i nametanja (legitimizacije) određenog pogleda na svet. Ključno je da društvena stvarnost koju sociologija analizira nastaje kao proizvod borbe različitih pogleda na svet koje imaju društveni akteri – taj složeni društveni prostor sociologija i druge društvene nauke treba da izučavaju kao predmet, ali treba da imaju za predmet i opažanje te stvarnosti, jer su društvene nauke i same deo te stvarnosti koju proučavaju. Burdije je takvim shvatanjem društvenog prostora pokušao da izbegne rasprave o nominalizmu i realizmu, istovremeno odbacujući univerzalni subjekt ili „transcendentalni ego“ fenomenologije i doprinoseći shvatanju o decentriranosti društvenog delanja.

Različiti pristupi u okviru analize diskursa takođe predstavljaju deo prostornog i jezičkog zaokreta i naglašavaju aktuelnost dve međupovezane teme ili polja istraživanja kada je u pitanju diskurzivno posredovanje između društva i prostora: sa jedne strane, prostor/mesto predstavlja *proizvod diskursa*, ali su istovremeno u pitanju i *lokacije diskursâ* (Benwell and Stokoe, 2006: 204). Ukoliko se pristup prostorima postavi na ovaj način, mogu se izbeći esencijalističke implikacije i dileme prostornog i/ili društvenog determinizma. Prostor je jedna od *varijabli* društvene interakcije i nastaje zahvaljujući odnosima društvenih aktera. Tek uspostavljanjem značenja i diskurzivnih praksi spram nekog simboličkog ili fizičkog entiteta ili celine, *prostor postaje mesto* odvijanja društvenih interakcija. Naše predstave o sebi i naši doživljaji prostora zasnivaju se na klasifikacijama. Mesta su simbolički identifikatori prostora i zahvaljujući njima možemo da stvaramo sopstvene identitete i predstave o društvenim odnosima: „Prostor nije samo uslov“, kako je pisao još Georg Zimel, „nego je i simbol odnosa prema ljudima“ (Zimel, 2008: 154). Zbog toga što *ovde* i *sada* nisu dovoljni da shvatimo prostorne i vremenske, odnosno geografske i istorijske dimenzije našeg života, prostorni zaokret ne predstavlja koherentnu teorijsku poziciju, već uvođenje jedne nove *analitičke distance* spram delanja i diskurzivnih praksi, koja treba da nam pomogne u otkrivanju i razumevanju kontinuiteta i diskontinuiteta prostorno-vremenskih dimenzija savremenog društvenog života. Jer,

kako primećuje Bruno Latour, mi danas imamo pred sobom modifikovanu celokupnu topografiju društvenog sveta: „novi topografski odnosi postaju vidljivi između bivših mikro i bivših makro. Makro više nije ni 'iznad' ni 'ispod'“ (Latour, 2005: 176-177).

Jedan od primera za pristup u savremenim sociološkim istraživanjima koji uvažava pomenute zaokrete u istraživanju društvenog delanja nalazimo kod Lika Boltanskog (Luc Boltanski) i Lorana Tevenoa (Laurent Thévenot), predstavnika *nove francuske sociologije* (Corcuff, 1995). Originalnost Tevenoovog pristupa ogleda se u pokušaju da mapira različite „režime delanja“ koji su simultano prisutni i koji se mogu „aktivirati“ kada akteri delaju (Thévenot, 2002). U savremenim, kompleksnim društvima, pojedinci imaju različite načine i razloge da opravdavaju (*modes of justification*) svoje delanje. Boltanski i Teveno pišu o koegzistenciji različitih „zajedničkih svetova“, o pluralitetu formi opravdavanja koje akteri koriste u različitim režimima delanja koji su im dostupni (Boltanski and Thévenot, 2006). Ono što je posebno naglašeno u njihovom pristupu je *nužnost ekvivalencija*, kao elementa koji održava koordinaciju delanja, i glavna je odlika modusa ili režima koje osobe uspostavljaju u međusobnoj interakciji. Jedno od osnovnih pitanja za Boltanskog i Tevenoa je pitanje na koji način ljudi u uobičajenim tokovima zajedničkih delanja u različitim prostorima javnosti uspevaju (ili ne uspevaju) da koordinišu zajedničke akcije. Prilikom susreta, interakcije ili rasprave u javnom domenu, pozivanje na princip ekvivalencije je osnovna operacija koja se nužno primenjuje kako bi se iskazala tvrdnja, razotkrila nepravda i zatražilo pomirenje (Boltanski i Teveno, 2010: 105). Jezik i slobodno imenovanje dela i predmeta koje njegova uobičajena upotreba podrazumeva, dovoljno je sredstvo za „nadgledanje“ režima delanja. Boltanski identifikuje četiri *režima delanja*, kao i njihove principe opravdavanja. Prvi je *režim pravde-opravdanja* (*la justice-justification*), zatim *afektivni režim* (*régime d'agapé*), *režim ispravnosti* (*la justesse*) i *režim nasilja* (*la violence*). Svaki od navedenih režima delanja je akterima na raspolaganju u javnom domenu i oni ih po potrebi aktiviraju „nastojeći da ustanove povezanost nekih posebnih situacija, određenih režima delanja, s jedne strane, i modaliteta aktiviranja različitih mentalnih i telesnih kompetencija, s druge strane“ (Birešev, 2010: 20). Pored režima delanja, pomenuti autori identifikuju i najmanje šest „zajedničkih svetova“ i *poredaka vrednosti* (ili *veličina* – *la grandeur*) koje izvode iz klasičnih tekstova (Rusoa, Sen-Simona, Hobsa, itd.). Ovih šest svetova treba da ukažu

različite okvire svakodnevnih situacija u kojima se akteri nalaze. U pitanju su svetovi *nadahnuća, domaćinstva, građanstva, mnjenja, tržišta i industrije*. Ali, kako kažu Boltanski i Teveno, ovaj broj „nije magičan“: „Možemo se, na primer, pitati da li se u ovom trenutku možda uspostavlja vrednost ekološkog ili vrednost komunikacije“ (Boltanski i Teveno, 2010: 112). Kada je u pitanju pristup sociološko-diskurzivne analize, može se reći da su istraživanja pomenuta dva autora značajna iz više razloga. Ta istraživanja treba shvatiti kao deo „pragmatičkog zaokreta“ u novim francuskim sociologijama,<sup>46</sup> što je blisko različitim pristupima diskurzivne analize. Osim toga, analiza Boltanskog i Tevenoa predstavlja zaokret u odnosu na klasične („teleološke“) analize delanja kao normativno određenog i refleksivnog čina u kojem akteri podređuju svoje sopstvene ciljeve ili grupnim ili individualnim interesima. Norme kojima je delanje regulisano svakako zavise i od grupnih interesa, konsenzusa, društvenih uloga, sukoba itd. ali naglasak nije na otkrivanju namera, ciljeva ili svrha delanja, već na upoređivanju diskurzivno artikulisanog poretka *vrednosti* i mogućnosti uspostavljanja određenog *režima delanja* uz aktivaciju različitih *kompetencija* aktera.

Delanje se odvija zahvaljujući mnoštvu diskurzivno artikulisanih poredaka vrednosti i opravdavanja koji izražavaju kompleksnost i diferenciranost sfera savremenih društava. Boltanski i Teveno polaze od hipoteze da svaki akter u društvu ima pristup pomenutim načinima opravdavanja – oni su dostupni svima i nalaze se u *zajedničkoj nadležnosti (compétences partagées)* svih (Corcuff, 1995: 110). Insistiranje ovih autora na *opravdavanju (justification)* možemo razumeti kao potrebu da se pravac istraživanja usmeri ka društvenim *efektima* delanja, što podrazumeva i uvažavanje aspekta *refleksivnosti*, odnosno činjenice da društveni akteri promišljaju i opravdavaju svoje delanje na određeni način, što se posredno tiče i pitanja o tome koji i kakvi resursi im stoje na raspolaganju. Problem *konsenzusa* koji se postiže ili ne postiže zahvaljujući

---

<sup>46</sup> „Pragmatizam je još jedna važna karakteristika novih stremljenja u francuskoj sociologiji. Osvrćući se na period osamdesetih, Lik Boltanski beleži da su iskustva stečena na terenu podstakla brojne istraživače koji su do tada radili pod okriljem burdijeovske kritičke sociologije da preispitaju i na kraju odbace asimetriju između sociologa koji je prosvetljen i kao takav kvalifikovan da raščarava svet, s jedne strane, i običnih ljudi koji su zaslepljeni vlastitim iluzijama, s druge strane. Zauzimanje takvog stanovišta označilo je ukidanje dualizma teorije i društvene stvarnosti i definitivni raskid sa Burdijeovom sociologijom dominacije i svim onim teorijama koje su empirijsku referencu, tj. društvenu stvarnost, opisivale i objašnjavale na reprezentacijski način.“ (Birešev, 2010: 16). Videti takođe: Bonnafous et Temmar, 2007; Corcuff, 1995.

principu *ekvivalencije* jedan je od fundamentalnih problema koje su društvene nauke pokušavale da reše od svojih početaka pa do danas. U pitanju je problem koji je važan i u političkoj filozofiji a koji je u svojoj *etici diskursa* na specifičan način artikulirao i Jürgen Habermas (2007). Boltanski i Teveno ističu da je njihova namera da pristupe različitim instancama konsenzusa i kritike koji su blisko povezani sa različitim aspektima kontinuuma delanja. Savremeni sociolozi često svode kompleksnost i raznolikost svojih pristupa delanju u okvire neke od „prihvaćenih teorija“ kako bi se, opet, uklopili u neku od dominantnih paradigmi ili tradicija istraživanja. U jednoj od njih, koja je ukorenjena u dirkemovskoj sociologiji i hobsovske tradiciji istraživanja, princip poretka kao i struktura delanja derivirani su iz koncepta kolektiva. U drugoj, bilo koja vrsta reda ili ravnoteže interpretirana je kao neželjena posledica individualnih izbora. Boltanski i Teveno u tom smislu traže „treći put“ – umesto da razvijaju argumente za analizu delanja koje *pripada pojedincu* ili je *stvar kolektiva*, oni usvajaju različite teorijske konstrukte na putu stvaranja opšteg modela analize koji može da ukaže na društvenu dinamiku delanja, na načine na koji se odnosi konsenzusa i sporazuma ili kritike, sukoba i neravnoteže artikulišu i uspostavljaju u različitim sferama društva (Boltanski and Thévenot, 2006: 25).

Konačno, pristup problemu delanja kod Boltanskog i Tevenoa čini se kompatibilnim sociološko-diskurzivnoj analizi delanja, jer oni pokušavaju da identifikuju različite tipove-režime delanja demaskirajući diskurse i ono što ljudi govore, tražeći legitimne forme opravdavanja svoje akcije. Diskurse možemo posmatrati kao bitne elemente zahvaljujući kojima se različite vrste društvenih veza uspostavljaju, kao i veze pojedinaca prema zajedničkim dobrima. Različiti tipovi društvenih veza ili režima delanja uvek imaju svoje diskurzivne gramatike. One akterima omogućavaju evaluaciju i operacionalizaciju različitih vrednosti, uverenja, etičkih principa, itd. Osim toga, upravo zahvaljujući diskurzivnim aspektima delanja, različite i konkretne akcije možemo dovesti u vezu (opravdati) sa različitim sistemima verovanja, sa različitim režimima delanja. Pristup Boltanskog i Tevenoa odbacuje mikro–makro distinkciju, insistiranje na razlici individua i kolektiviteta (kao „metafizičkim kategorijama“ sociologije), uvažavajući pri tom *zaokret ka praksama* u teorijama društvenih nauka. Oni su zainteresovani za analizu koja računa na konkretne okolnosti i prakse u kojima se ljudi međusobno povezuju i/ili

uspostavljaju veze sa različitim objektima kojima su okruženi (2006: 128). S obzirom na to da ta vrsta analize pridaje značaj akterima i načinima na koje oni *vide* i *objašnjavaju* svet, ne treba izgubiti iz vida „opšte hermeneutičko pravilo“ na koje je podsećao Ričard Rorti: „Postoje slučajevi u kojima pojedinci ili čitave kulture daju objašnjenja koja su toliko primitivna, ili otkačena, da ih jednostavno zanemarujemo. Jedino opšte hermeneutičko pravilo je, da je uvek mudro upitati šta subjekt dešavanja *misli* da je posredi, pre no što formulišemo naše hipoteze. Ali, ovo je pre nastojanje da se uštedi vreme, a ne potraga za 'istinitim značenjem' ponašanja. Ako neko može da ponudi dobar rečnik za objašnjenje sopstvenog ponašanja, to nam uveliko može prištedeti trud da sami za njim tragamo“ (Rorti, 1992: 360). Drugim rečima, iako su etnometodologija i konverzaciona analiza skrenule pažnju sociologa na to da društveni akteri „poseduju kompletan vokabular i teoriju za razumevanje sopstvenog ponašanja“ (Latour, 2005: 57), ne treba zaboraviti da opravdanja aktera i društvene prakse mogu i vrlo često imaju „nenameravane posledice“ koje nas sprečavaju da jasno identifikujemo uzroke i „tvorce“ određenog društvenog događaja.

Poststrukturalističke kritike konvencionalne sociologije i teorijski zaokreti ka jeziku, praksama i prostoru koje smo izdvojili, vidimo kao važne pre svega u smislu preispitivanja nekih temeljnih i „čvrstih“ pretpostavki na kojima se sociološka teorija zasnivala. U izvesnom smislu, ovi zaokreti otvorili su mogućnost za reformulaciju određenih istraživačkih pitanja i pretpostavki o društvu i društvenim pojavama, naglašavajući pritom značaj teorijske dediferencijacije i relativnost nekih aspekata savremene kulture. One ne vode neizbežno „u slepe ulice teoretiziranja“ (Mouzelis, 2000: 108), jer ne predstavljaju i ne donose rešenja za saznavanje društvenog sveta („gotove teorije“), već otvaraju probleme na koje društvene nauke i filozofija ranije nisu obraćale pažnju. Pomenute zaokrete treba posmatrati i u svetlu otvaranja dijaloga među društvenim naukama, pogotovo kada je u pitanju „uvlačenje“ lingvističkih, geografskih i drugih pojmova u sociološku analizu delanja, diskursa i ideologija. Pa ipak, te zaokrete treba posmatrati samo uslovno kao potpuno razdvojene. Tek sintetički sociološki pristup koji uvažava dostignuća drugih društvenih, ali i prirodnih nauka i razvija metodologiju koja ne sprečava uključivanje „nesocioloških“ pojmova i pristupa u sociološke analize može da pretenduje na unapređenje znanja o društvenom delanju. Lingvističke,

geografske, psihološke, ekonomske i druge analize i pojmovi nisu tu kako bi rešili probleme koje postavljaju sociolozi. Ali njihovo epistemološko prevrednovanje ili *prevođenje* u sociologiju može da predstavlja samo prednost, a nikako nedostatak. U ovom radu će svakako biti korišćeni termini koji nisu isključivo sociološki, kako bi se ukazalo na kompleksnost odnosa koji se uspostavljaju između diskursa, ideologije i delanja.

Sociološko-diskurzivna analiza delanja polazi od onoga što akteri govore i čine: od društvenih praksi, ispitujući načine na koje se one strukturiraju. Proces strukturacije društvenog delanja je svakako posledica društvenih uslova u kojima je ono artikulisano. Pa ipak, društveno delanje ne treba shvatati kao „svršen čin“, već kao medijaciju – kao različite načine i medijatore uspostavljanja društvenih veza. Sa stanovišta sociologa, postoji mnoštvo mogućnosti da se delanju dâ smisao, da se ono opravda ili anticipira (sa stanovišta aktera) i da se postavi u društveni kontekst i objasne društvene veze i odnosi koji se tim delanjem konstituišu ili obnavljaju. Zbog toga se čini opravdanim insistiranje Bruna Latoura da analizu delanja ne treba započinjati od „društvene determinisanosti delanja“, niti od „kalkulantskih sposobnosti pojedinaca“, ali ni od „moći nesvesnog“ – što je bio vrlo čest slučaj u sociologiji. Epistemološki skromnija, ali verovatno heuristički značajnija pozicija bila bi ona u kojoj se delanje posmatra kao izvor nesigurnosti i kontroverzi – s obzirom na to da nemamo izvesnu poziciju koja bi nam nedvosmisleno dala za pravo da utvrdimo „ko i šta deluje kada 'mi' delamo“, odnosno „da li izvor neizvesnosti treba tražiti u analitičaru ili akteru“ (Latour, 2005: 45). Treba da prestanemo da se pretvaramo da društveni akteri imaju „samo jezik“, a istraživači „metajezik kojim je on obuhvaćen“ (2005: 49). Naše istraživanje, jednostavno, treba da pokaže šta ljudi rade kada *tvrdе da nešto rade* i šta opravdavaju kada *tvrdе da nešto opravdavaju*. Umesto pitanja *kako* ljudi delaju, treba pitati *šta ljudi rade kada tvrdе da delaju*. Dok bi tradicionalnije analize verovatno pošle od pretpostavke da ljudi manje-više rade iste stvari i opravdavaju svoje postupke na sličan način u sličnim uslovima, problemi za sociološko-diskurzivnu analizu delanja koji se neprekidno otvaraju su zašto ljudi opravdavaju svoje delanje „u istim“ društvenim situacijama pozivajući se na različite diskurse, ili pozivajući se na *određene* diskurse, a ne na neke druge (koji su „isključeni“,

nelegitimni, „nenormalni“). Drugim rečima, to je i pitanje šta omogućava *varijabilnost* društvenih praksi, diskursâ i *režima delanja* u naizgled sličnim društvenim uslovima.

### **2.1.6. Pristup sociološko-diskurzivne analize: društvene prakse i režimi delanja**

Teorijski i metodološki aspekti sociološko-diskurzivne analize delanja odnose se na problematizaciju društvenih procesa i praksi. Cilj takve analize treba da bude identifikacija elemenata koji doprinose *strukturiranju* društvenih praksi i otkrivanje uslova njihove društveno-istorijske geneze i artikulacije. Drugim rečima, ovakav pristup odnosi se na analizu geneze različitih *pravilnosti* koje se uspostavljaju kroz odnose među tim praksama. Rekonceptualizacija društvenih praksi u savremenim sociološkim istraživanjima (posebno zahvaljujući radovima Mišela Fukoa, ali i sociologâ Pjera Burdijea i Antonija Gidensa), imala je uticaja i na teorije i analize diskursa. Društvene prakse i diskurzivne prakse kao instance ovih prvih, dobijaju na značaju kada je u pitanju istraživanje veza između društvenog ponašanja i društvenih struktura (Grad and Rojo, 2008: 18).

Suočavanje sa vrlo heterogenim skupovima praksi otvara pitanje mogućnosti njihove analize kao *homogenih režima*, mreža, struktura ili manje ili više strukturiranih društvenih agregata. Identifikacija režima delanja koji se uspostavljaju zahvaljujući društvenim praksama ne znači da se polazi od predstava koje akteri imaju o društvenim odnosima ili od „uslova koji određuju ljude a da ovi to ne znaju“, već da se kao „referentna homogena oblast“ uzima „ono što ljudi čine i način na koji to čine. To jest, oblici racionalnosti koji organizuju načine činjenja“ – što Fuko naziva „tehnološkim aspektom“ praksi, ali i „sloboda s kojom ljudi delaju u tim praktičnim sistemima, reagujući na ono što čine drugi, modifikujući do izvesne tačke pravila igre“, što se može nazvati „strateškom stranom“ praksi (Fuko, 2010a: 430-431).

Društvene odnose posmatramo kroz prizmu društvenih praksi i diskursâ, odnosno kao elemente mrežâ praksi, a bilo koja pojedina praksa istovremeno artikuliše niz različitih sadržaja društvenog života. Diskurzivna infrastruktura praksi odnosi se na jedan od njihovih najvažnijih aspekata kada je u pitanju društvenost, jer upravo zahvaljujući diskurzivnim mehanizmima one nastaju (dobijaju značenje i značaj), traju (imaju značaj i



smisao u širem kontekstu društvenih praksi) i nestaju (gube značenje i smisao). Njihovo strukturiranje se odvija zahvaljujući vezama sa drugim praksama i sa diskursima koji ih uobličavaju – artikulišu i (de)legitimišu. Prakse se dakle, kao i diskursi, uvek moraju posmatrati u kontekstu, a njihov kontekst jesu *mreže* drugih praksi sa kojima su povezane sa jedne strane, i konkretne društvene situacije u kojima se artikulišu sa druge. One nisu izolovani „načini činjenja“ i ponašanja ljudi, što ih zapravo i čini složenim. Vrlo važni posrednici među praksama upravo su značenja i reprezentacije koje generišu ljudi kao reflektivni društveni akteri – zahvaljujući sposobnosti da svesno i smisleno delaju. Oni delaju uvažavajući postojanje *drugih aktera* i *drugih praksi* i kada nešto čine, to čine iz određenih *razloga*, vođeni vrednostima i uverenjima, poštujući ili kršeći društvene norme ponašanja i anticipirajući moguće rezultate nekog ponašanja ili odbijanja nekog ponašanja. Dakle, svakoj praksi imanentan je „refleksivni element“ – koji se manifestuje kroz značenja i reprezentacije. One se generišu uporedo sa izvođenjem praksi i može se reći da se njihova diskurzivnost ogleda na bar dva nivoa: prakse su *diskurzivne* u smislu da imaju simbolički značaj, ali su takođe i *diskurzivno predstavljene* (Chouliaraki and Fairclough, 2001: 37).

Društvene prakse istovremeno generišu nove i reprodukuju postojeće društvene odnose i strukture. One nastaju kao proizvod individualnih ili kolektivnih akcija, ali se uvek javljaju u okviru društvenog konteksta koji čini te akcije delotvornim i smislenim kako za pojedince koji ih izvode tako i za druge članove grupe (Dant, 2011: 196). Društveni sistemi postoje zahvaljujući kontinuitetu i reprodukciji društvenih praksi. Njihova strukturalna obeležja mogu se opisati kao odnosi „pozicije-prakse“ (*position-practice relations*). Društvene pozicije su u tom smislu strukturalno konstituisane kroz specifične spletove značenja, dominacije i legitimacije koji su povezani sa tipifikacijama i predstavama društvenih aktera (Giddens, 1984: 83). Važno je istaći da prakse nisu *čisti kauzalni nizovi* u kojima jedna ili više praksi generiše druge, već one predstavljaju *polje* rasutosti, ali u jednoj istoj ravni, društvenoj ravni, u kojoj se uspostavljaju njihovi međudnosi kroz manje ili više jasno artikulisane diskurse, kroz hijerarhije, zahvaljujući isključivanju nekih drugih praksi (moć i dominacija) i zahvaljujući njihovim preobražajima: „Ne radi se, dakle, o tome da se pronade neki skriveni kontinuitet, već da se sazna preobražaj koji je omogućio taj nagli prelaz“ (Fuko, 2010: 297). Cilj sociološko-

diskurzivne analize delanja i praksi nije otkrivanje uzroka nastanka određenih praksi, već pre istraživanje kompleksnih obrazaca, odnosa i pravilnosti koji se uspostavljaju u društvenoj interakciji (Billig, 2009).

Mogućnost da se prakse strukturiraju istovremeno kao uzroci i kao posledice, ili kao *ograničavajuće* i *omogućavajuće*, data je zahvaljujući razlikovanju onoga što je Gidens nazvao *diskurzivna* i *praktična svest* akterâ. Društveni akteri „na raspolaganju“ uvek imaju *pravila* ponašanja (vrednosti i norme) i *resurse* (simboličke i materijalne), kao „izvore“ i sredstva za ponašanje. Društvena pravila se odnose na „metodološke procedure“ društvene interakcije (Garfinkel, 1967) i ona, po Gidensovom shvatanju, prožimaju prakse „u kontekstualnosti situacionih susreta“. Ona su povezana i sa konstituisanjem značenja i sa sankcionisanjem određenih društvenih ponašanja. Svaki kompetentni društveni akter je u tom smislu „*ipso facto* društveni teoretičar na nivou diskurzivne svesti i metodološki specijalista na nivou diskurzivne i praktične svesti“ (Giddens, 1984: 18). Društveni akteri su, dakle, i upućeni u društvene prakse u kojima učestvuju, a mogu da ih predstave i razumeju sa izvesnom distancom, da promišljaju o njima – o uzrocima i posledicama svog ponašanja/delanja, odnosno o svojim i tuđim prošlim i budućim akcijama i iskustvima.<sup>47</sup>

Analizirati različite *režime praksi* – kako je to Fuko pokazao u svojim istraživanjima kaznenih sistemâ, arheologije medicinske percepcije, rađanja biopolitike, itd. kao „mestâ povezivanja onoga što se kaže i onoga što se čini“, kao „pravilâ koja se nameću i razloga koji se daju, projekata i očiglednosti“ – znači istraživati „programiranje ponašanja, koje istovremeno ima učinke propisa s obzirom na ono što je potrebno učiniti (učinci ’juridikcije’), i učinke kodifikacije s obzirom na ono što je potrebno znati (učinci ’veridikcije’)“ (Fuko, 2010a: 296). U sociološko-diskurzivnoj analizi režima delanja ovakav tip određenja praksi je prihvatljiv, ali je neophodno naglasiti da se distinktivnost tog pristupa ogleda prvenstveno u naglasku na istraživanje institucija kao *ustaljenih oblika praksi*, kao i (ideoloških) diskursa sa kojima se institucije i prakse mogu dovesti u

---

<sup>47</sup> „Prisustvo jezika i njegovih složenih logičko-gramatičkih struktura omogućuje čoveku da donosi zaključke na osnovu logičkog rasuđivanja, ne vraćajući se svaki put na svoje neposredno emocionalno iskustvo. Jezik omogućuje čoveku da ostvari *operaciju zaključka*, ne oslanjajući se na neposredne utiske i zadržavajući se samo na sredstvima kojima raspolaže sâm jezik. Ova karakteristika jezika omogućuje pojavu najsloženijih oblika diskurzivnog (induktivnog i deduktivnog) mišljenja, koji predstavljaju osnovne oblike produktivne intelektualne aktivnosti čoveka“ (Lurija, 2000: 292).

vezu – drugim rečima, zahvaljujući kojima su određene prakse *programirane*. Neophodno je pokazati na koji način ti *ustaljeni oblici praksi* kao društvena „čvorišta“, kao stabilni načini delovanja i ponašanja čijim se normiranjem postiže saglasnost (Koković, 2005: 129), ili kao mesta preseka različitih mreža praksi omogućavaju pojavu novih ili sprečavaju izvođenje određenih praksi. Jer institucije zapravo društvenim praksama daju legitimitet i značaj. Prakse tek zahvaljujući institucijama dobijaju društveni smisao, odnosno ispunjavaju određene društvene funkcije i ciljeve. Kada su u pitanju ideološki diskursi i prakse, kao *neinstitucionalizovani* oblici delanja, zadatak sociološko-diskurzivne analize je da istraži njihov značaj u *programiranju* i *deritualizaciji* ljudske akcije: pre svega u domenu *normiranja* ponašanja i u domenu *opravdavanja* (ili davanja smisla) određenim tipovima delanja i praksi.<sup>48</sup>

S obzirom na to da je jedna od važnih funkcija ideoloških diskursa da omoguće društvenu *dominaciju* ili *hegemoniju* određenih „režima istine“ kao društvenih *efekata* diskurzivnih praksi, njihovu analizu ne treba redukovati samo na identifikaciju društvenih grupa ili nosilaca koji ih „zastupaju“, već istraživati društvene prakse i događaje kao *uslove* u kojima se takvi tipovi diskursa mogu pojaviti. Ideološki diskursi su anonimni, poput drugih diskursa. Njih je teško *pripisivati*<sup>49</sup> svesti i ponašanju kolektivnih društvenih aktera (klase), a institucionalna neprepoznatljivost ideologije dodatno otežava istraživanje. Pa ipak, dominacija i hegemonija nisu isključivi razlog postojanja ideoloških diskursâ, već su to, kako ćemo obrazložiti u nastavku rada, i racionalizacija, mobilizacija, (de)legitimizacija i društvena integracija. Pitanja sociološko-diskurzivne analize delanja koja se odnose na probleme racionalnosti i programiranja delanja i društvenih praksi, uprkos pragmatičkim naglascima, jesu i klasična veberovska, fukoovska i habermasovska pitanja. Opšti problem ili pitanje o tome kakve oblike racionalnosti možemo pripisivati

---

<sup>48</sup> Ukoliko se prihvati djuijevsko shvatanje saznanja kao ono u šta opravdano verujemo, onda se i samo opravdanje koje potiče od društvenih aktera može shvatiti kao „društveni fenomen pre nego kao transakcija između saznajnog subjekta i stvarnosti“ (Rorti, 1990: 22). Različite vrste *opravdavnjâ* kojima društveni akteri opisuju i legitimišu svoje delanje i daju mu smisao i značaj treba shvatiti u kontekstu onoga što Ričard Rorti naziva „normalnim diskursom“ – što je „svaki diskurs (naučni, politički, ekonomski, teološki ili bilo koji drugi) koji u sebi sadrži dogovorene ili društveno uspostavljene i legitimisane kriterijume za postizanje nekog sporazuma; nenormalni diskurs je svaki onaj kome nedostaju takvi kriterijumi“ (1990: 24).

<sup>49</sup> Pojam *pripisivanja* se u ovom kontekstu odnosi na pristup i formulisanje problema u klasičnim shvatanjima tog problema u sociologiji znanja. Videti npr. radove Artura Čajlda (Child, 1941; Child, 1944) ili Karla Manhajma i Kurta Volfa (Manhajm, 1978; Wolf, 1984).

delanju, ili kako je ono moguće zahvaljujući onome što možemo smatrati *opštim okvirom racionalnosti* u savremenim društvima, prisutno je još u klasičnim sociološkim shvatanjima (posebno kod Maksa Vebera). Društvene prakse zahvaljujući diskurzivnoj infrastrukturi sadrže određene „režime racionalnosti“ (Fuko, 2010a: 302), što znači da su jednim svojim bitnim delom *kodifikovane*. Propisivanje ponašanja u tom smislu se može posmatrati kao uslovljeno vrednostima, normama i interesima društvenih aktera, a njih akteri *upisuju* u prakse zahvaljujući mogućnosti da se značenja *kodiraju* ili *dekodiraju* a zahvaljujući njima *predstave* i *interpretiraju*, bez obzira da li govorimo o praksama u kojima mi učestvujemo, o tome da kao akteri ili istraživači analiziramo prakse *drugih* ili diskurse koji su u tim praksama enkodirani (Hol, 2008).

*Režimi delanja se artikulišu kroz društveno etablirane (institucionalne) organizacije praksi u datim društvenim okolnostima.* Oni se ispoljavaju kroz manje ili više („čvršće“ ili „labavije“) koordinisano ponašanje, kroz akciju i interakciju ljudi. Govoriti o *režimima* a ne o sistemima ili mrežama delanja znači da je delanje uvek posredovano određenim društvenim institucijama i da njegovom održanju doprinose odnosi *moći* i *dominacije*. Ono je fluidno, u smislu da, čak i kada izražava prividni balans i ravnotežu društvenih odnosa, sadrži *hijerarhijske društvene odnose* ili *neravnoteže* odnosa moći i dominacije. Režime delanja potrebno je identifikovati kao *relacionalne modele* – jer oni uvek podrazumevaju *povezivanje* – sistema normi, vrednosti i interesa, odnosno značenja, sa materijalizacijom ili načinima na koje društveni akteri delaju.

Ukoliko, na primer, pokušamo da identifikujemo diskurse koji su dominantni ili „u optičaju“ u jednom društvu ili zajednici (politički, ekonomski, religijski, itd.), prisutnost tih diskursa uvek ispitujemo s obzirom na *mesta* i *načine* njihovog ispoljavanja i zastupljenosti: u medijima, u akademskom životu, u političkim institucijama ili u svakodnevicu. Za sve te sfere karakteristične su određene društvene prakse, načini ponašanja ljudi. Diskursi se artikulišu kroz *tekst* i *govor*, ali se uobličavaju i zahvaljujući različitim dokumentima, izjavama zvaničnika ili predstavnika neke zajednice, kroz neverbalnu komunikaciju i paleosimboličku ravan (Gouldner, 1976). Zadatak sociološko-diskurzivne analize je da utvrdi u kojoj meri su ti diskursi prisutni u društvenim institucijama, na koji način oni doprinose uspostavljanju određenih režima delanja u njima ili na nekim drugim mestima: na javnim skupovima, u privatnosti i porodičnom

životu, u medijima, u školskom sistemu, itd. Poseban značaj u tom smislu pripada istraživanju jezika, govora i tekstova, odnosno značenja i diskursa koji predstavljaju medijatore društvenih pravila i izvore smisla i opravdavanja određenih ponašanja. U tom relacionističkom pristupu i same *namere* (intencije) društvenih aktera se ne posmatraju kao konstante, već kao varijable. Neke namere ili interesi društvenih aktera mogu doći do izražaja u određenim društvenim kontekstima, tj. na određenim mestima, a na drugima ne (Fuchs, 2001: 31). Razlozi *tog odsustva* takođe su predmet analize. Zadatak SDA u tom smislu nije da spekulise o intencionalnosti, o vrednostima, namerama i interesima društvenih aktera *kao takvima*, već da te činioce delanja posmatra kao ko-varijable koje treba dovesti u vezu sa drugim varijablama ili elementima delanja i društvenih praksi.

Isticanje značaja društvenih praksi i identifikovanja režima delanja kao modela analize tih praksi ne predstavlja potpuno novu konceptualizaciju društvenosti, već jedan od mogućih pravaca sociološko-diskurzivne analize – istraživanje koje uključuje različite pojmove i teorije već razvijenih socioloških i diskurzivno-analitičkih pristupa. Društveni svet u ovakvoj konceptualizaciji podeljen je na *polje diskurzivnog* i *polje praktičkog*. Nemoguće je analizom obuhvatiti i pojasniti mnoge sociološke i filozofske probleme koji iskrsavaju na putu takve analize. Ali se čini da ovaj pravac istraživanja otvara mogućnost za preformulaciju i dekonstrukciju nekih klasičnih socioloških problema i pojmova, odnosno iznalaženje novih načina istraživanja kompleksnosti savremenih društvenih odnosa. Osim toga, složeno pitanje odnosa delanja, diskursa i ideologije nije ekskluzivno polje istraživanja sociologije i zahteva multidisciplinarnan pristup, što je i odlika nekih savremenih teorijskih pristupa o kojima će još biti reči u nastavku rada.

## **2.2. Delanje i diskurs**

### **2.2.1. Jezik i govor**

Komunikacija kao društveni proces otvara kompleksna sociološka pitanja uloge i značaja jezika i govora, odnosno simboličkih kodova i govornih činova koji se odnose na prenošenje i primanje poruka, razumevanje, interpretaciju, značaj sredstava ili „kanala“ komunikacije u tim procesima, običaje, konvencije i druge vrste normi na kojima se ona zasniva. U kontekstu ovog istraživanja od posebnog je značaja činjenica da društvene

prakse predstavljaju *materijalizaciju* ili društveno posredovanje komunikacije. Različiti aspekti procesa komunikacije su međusobno povezani i izlaze iz okvira sociološkog proučavanja, ali ih je svakako moguće proučavati kao sociološke, diskurzivne i praktičke pojave.<sup>50</sup>

Problem jezika i govora, u antropološkim i filozofskim pristupima, istraživan je često kao problem odnosa jezika i uma, odnosno mišljenja i govora, i svakako nije problem novijeg datuma. Savremene teorije i analize diskursa, kao i sociološke analize jezika i govora, duguju svoje pretpostavke istraživanjima kulturne antropologije, psihologije, filozofskim pravcima proučavanja koji su razvijani tokom XX veka – fenomenologiji, (post)strukturalizmu i analitičkoj filozofiji, ali i novijim istraživanjima kognicije.

O jeziku kao *društvenoj instituciji*, odnosno kao kodifikovanom i fiksiranom vidu govora, pisao je, među prvima, Edvard Sapir (Edward Sapir). Jezik kao *nadindividualan* sistem koji čine propisi i pravila, odnosno konvencije koje stvara zajednica ima status *društvene činjenice*. Sapir je definisao jezik kao „isključivo ljudski i nenagonski metod saopštavanja ideja, osećanja i želja, pomoću sistema svesno proizvedenih simbola“ (Sapir, 1992: 16) i vidi ga kao „vodič“ ka društvenoj stvarnosti, jer su „elementi jezika simboli koji imenuju iskustvo, povezani sa čitavim grupama i klasama iskustava a ne sa pojedinačnim iskustvima – da bi se moglo opštiti, mora se upućivati na klasu koju je zajednica prećutno prihvatila kao identitet“ (1992: 19). Jezik je kao struktura, po svom „unutrašnjem liku, kalup mišljenja“; mišljenje se, sa stanovišta jezika, može odrediti kao „najviši latentni, potencijalni sadržaj govora, sadržaj koji se postiže tumačenjem svakog elementa u jezičkom toku kao posrednika najpunije konceptualne vrednosti. Iz ovoga sledi da se jezik i mišljenje ne mogu poistovetiti (1992: 20-25).<sup>51</sup> Ta razmišljanja o odnosu jezika i mišljenja uobličena su u poznatu *Sapir–Vorfovu hipotezu*,<sup>52</sup> koja se odnosi na shvatanje da jezik kojim ljudi govore, odnosno specifična struktura jezika, odlučujuće utiče na njihov pogled na svet jer su jezik i mišljenje nerazdvojivo povezani.

---

<sup>50</sup> O različitim pristupima, vrstama i definicijama komunikacije više videti u: Janićijević, 2007., Koković, 2005., O’Sullivan et al. 2006., Sereno and Mortensen, 1970.

<sup>51</sup> O problemu odnosa jezika i mišljenja više videti u: Davidson, 2001.

<sup>52</sup> Sapir–Vorfovu hipotezu kao takvu nisu eksplicitno formulisali ni Edvard Sapir ni njegov učenik Bendžamin Vorf (Benjamin Lee Whorf), takođe uticajan američki lingvista. Problemom „jezičke relativnosti“ se više bavio Vorf, koji je smatrao da svetovi u kojima žive govornici jesu radikalno različiti svetovi (Whorf, 1978).

Pa ipak, ne radi se o tome da „jezički obrasci neizbežno ograničavaju čulne percepcije i mišljenje, nego da zajedno sa drugim kulturnim obrascima usmeravaju percepciju i mišljenje određenim, uobičajenim kanalima“ (Koković, 2005: 157).<sup>53</sup> Značaj Sapirovih istraživanja jezika ogleda se u povezivanju verbalnog izraza, ličnosti i društveno uslovljenog ponašanja, jer je pored semantičke i logičke strukture jezika, pažnju u istraživanjima posvetio i psihološkim i sociološkim aspektima jezika i govora.

Opšte je poznato da je važno razlikovanje *jezika* i *govora* kao opšte polazište strukturalne lingvistike uveo lingvista Ferdinand de Saussure (Ferdinand de Saussure). Jezik (*la langue*) predstavlja apstraktni sistem znakova, a govor (*la parole*) njegovu realizaciju (Saussure, 1959). Jedna od Saussurovih osnovnih teza je da „vrednost“ koja se odnosi na jezik dominira i determiniše značenje (Thompson, 1984: 233). Pozadina ovog shvatanja je ideja o „arbitrarnosti znaka“, kako je razvio Saussure, tvrdeći da je za razumevanje reči manje važna veza između reči kao fizičkog zvuka (označitelja) i reči kao koncepta (označenog). Značajnija je veza između označitelja unutar konteksta specifičnih lingvističkih pravila. U tom smislu, fokus ne treba da bude na „empirijskom referentu“, već na vezama označitelja i lingvističkim pravilima koja utvrđuju razlike među njima (Mouzelis, 2000: 85). Takvim shvatanjem Saussure je doveo u pitanje verovanje da naspram reči kao znakova stoje objekti sa kojima su oni u odnosu „ontološke identičnosti“. Naspram znakova stoje opet znaci, ono što je označeno – što će reći da je odnos između označitelja i označenog arbitran a ne nužan. Razlikujući jezik od govora, Saussure je zapravo hteo da istakne: 1) razlikovanje onoga što je društveno od onoga što je individualno, i 2) razlikovanje onoga što je esencijalno, nasuprot onome što je manje ili više slučajno (Saussure, 1959: 14). Tom razlikom Saussure je doprineo razvoju lingvistike, a posebno strukturalne lingvistike i njenog predmeta proučavanja, izdvajajući jezik kao „idealizovani sistem“ koji je nezavisan od konkretnog ospoljenja – govora.

Filozof koji je posebno isticao važnost i ulogu jezika u procesu saznavanja je Ludvig Vitgenštajn. On je uveo pojam „jezičke igre“<sup>54</sup> kako bi objasnio način na koji

---

<sup>53</sup> Videti takođe i: Koković, 2002.

<sup>54</sup> Ovaj pojam možda je najpoznatije obeležje njegove „kasne“ filozofije. U prvom delu *Smeđe knjige* on navodi primere jezičkih igara (Wittgenstein, 2009), dok je u *Filosofskim istraživanjima* (1980) pojam jezičkih igara detaljnije analiziran. Vitgenštajnova dela u celini su značila prekretnicu u filozofskom mišljenju i ugrađena su u neka od usmerenja u okvirima savremene filozofije i analize diskursa, a mogu se

upotrebljavamo jezik – poput jedne od „onih igara pomoću kojih deca uče svoj maternji jezik“. Davanje imena i naziva, kao i procese ponavljanja prethodno izgovorenih reči on takođe naziva jezičkim igrama, dok u celini one predstavljaju jezik i delatnosti kojima je on protkan (Vitgenštajn, 1980: 42). Jezik je, prema njegovom mišljenju, sistem ili skup bezbrojnih jezičkih igara (a ne slika, ili odraz sveta – što je smatrao u ranijoj fazi istraživanja), koje nisu nepromenljive – kao ni funkcije reči u njihovim okvirima. Jezik treba shvatiti kao proces, jer su uvek otvorene mogućnosti za stvaranje novih jezičkih igara kao novih delatnosti, ili kao „oblika života“. Jer, „zamisliti jedan jezik znači zamisliti jedan oblik života“ (Vitgenštajn, 1980: 45). Reči nam pomažu da „različite oblike života drže zajedno, dok paralelno sa time oblici života daju rečima odgovarajuće značenje. U isto vreme, ovi oblici života počinju da formiraju granice naših svetova“ (Gergen i Gergen, 2006: 16). Bezbrojne jezičke igre su za Vitgenštajna bile „jedinice analize“ jezika, a „ključno rešenje svih filozofskih zagonetki“, prema njegovom mišljenju, sastoji se u procesu istraživanja jezika kojim se ljudi koriste. To znači da se značenje reči pokazuje u njihovoj upotrebi, a osnovni čin na koji se treba usredsrediti nije govor uopšte, već poseban čin nekog govora (Stojnov, 2011: 42-43). Kod Vitgenštajna možemo da izdvojimo tri važne linije argumentacije protiv shvatanja da jezik odražava „interna stanja“ i predstave pojedinaca (Billig, 2009), što ujedno upućuje i na značaj takvog pristupa jeziku za sociološko-diskurzivnu analizu. Prvo, Vitgenštajn nije verovao u mogućnost „privatnog jezika“. Upotreba jezika je javna i društvena aktivnost koja podrazumeva korišćenje gramatike koja nastaje kao posledica angažovanja više pojedinaca i zajednice. Smisljena upotreba reči takođe pretpostavlja javno definisane kriterijume za njihovu upotrebu. Drugo, Vitgenštajn je insistirao na pragmatičkom značaju jezika. Zahvaljujući jeziku, mi delamo. Reči nisu samo reči, već su reči i dela (Wittgenstein, 1998: 53). Iz navedenog proizlazi i treća tvrdnja koja se odnosi na to da kada upotrebljavamo jezik, dakle kada govorimo i rečima izražavamo naše nade, verovanja i osećanja, naše stavove, mi ne referiramo samo na naša „unutrašnja stanja“, već izvršavamo određene društvene radnje. Shvatanjem pragmatičkog značaja jezika i iskazivanja, odnosno govornih činova kao društveno uslovljenog oblika ponašanja,

---

smatrati i temeljem za „filozofiju običnog jezika“ koja je jedna od najzastupljenijih orijentacija savremene anglo-saksonske filozofije (Berberović, 1980).



Vitgenštajn je „pripremio teren“ za kasnije analize govornih činova, odnosno jezika i govora kao društvenih pojava.

Vrlo uticajne studije jezika koje su artikulisane u teoriju govornih činova javljaju se nakon Drugog svetskog rata zahvaljujući radovima Džona Lengšoa Ostina (John Langshaw Austin) i Džona Serla (John R. Searle) i pod uticajem radova „kasnog“ Vitgenštajna. U ovoj teoriji polazi se od toga da jezik ne odslikava svet, već da svet posmatramo kroz jezik. Jezik i govor su delatnosti zahvaljujući kojima formiramo svoje predstave o svetu. Jezik je „živa tvorevina“, a ne neutralno sredstvo ili oruđe. Govor u tom smislu predstavlja „kariku u lancu“ delanja, kojem prethodi jezik. Govor izaziva društvene posledice time što doprinosi formiranju naših predstava i prenošenju značenja, navika i delatnosti u našem društvenom životu. O problemima govornih činova kao *celovitih činova*, a ne kao aspekata nekog drugog činjenja pisao je Džon Serl, a jedna od njegovih opštih pretpostavki jeste da govoriti neki jezik znači uključiti se u veoma složen oblik ponašanja koji je određen pravilima, a da učiti neki jezik i ovladati njime znači, *inter alia*, naučiti ova pravila i njima ovladati (Serl, 1991: 55). Prema Serlovom shvatanju, svaka jezička komunikacija podrazumeva govorne činove. Jedinica jezičke komunikacije nije ono što je najčešće opšteprihvaćeno – simbol, reč ili rečenica, već njihovo proizvođenje, odnosno *govorni čin*. „Uzeti znak kao neku poruku“, piše Serl, „znači uzeti ga kao znak koji je proizveden ili izdat. Tačnije rečeno, proizvođenje ili izdavanje rečeničnog znaka pod određenim uslovima je govorni čin, a ovi govorni činovi osnovne su ili minimalne jedinice jezičke komunikacije“ (1991: 60-61). Serl teoriju jezika vidi kao deo teorije delanja, jer je govor oblik društvenog ponašanja kojim upravljaju određena pravila. Pretpostavka da je govorni čin osnovna jedinica komunikacije ukazuje na to da postoje „nizovi analitičkih veza između pojma govornog čina, onoga što govornik misli, onoga što izražena rečenica (ili drugi jezički element) znači, onog što govornik namerava da saopšti, onog što slušalac razume i onog što pravila koja upravljaju elementima jezika predstavljaju“ (1991: 67). Ono što govorne činove čini posebno važnim predmetom za sociološku analizu jeste činjenica da su oni stvar *konvencije* – a ne objektivno date i nepromenljive činjenice. To se takođe odnosi i na pojam *značenja* – ono je više od namere, ono podrazumeva i intencije i konvencije. Govorni činovi i značenje su, *ergo* – institucionalne činjenice – jer neki oblici ponašanja

važne, kako smatra Serl, kao neke vrste događaja (1991: 107). Tompson (Thompson, 1984: 281) ipak smatra da Ostin, Serl i njihovi sledbenici nisu otišli „dovoljno daleko“ u analizama govornih činova, jer su ostali na nivou analize uslova koji su neophodni za uspešno iskazivanje pojedinih govornih akata (kao što su obećanje, zahtev, referiranje). Oni nisu obratili dovoljno pažnje na *opštije pretpostavke* koje se odnose na ono što utiče na nas kada izgovaramo ili odgovaramo na govorne činove. Govoriti neki jezik znači izvoditi govorne činove *u skladu* sa određenim logičkim, gramatičkim, ali i *društvenim pravilima*. Govorne činove treba da posmatramo kao *društvene činjenice* ili elemente institucionalizovanih oblika društvenih praksi. Svaki čin komunikacije i svaki čin govorenja ili, opštije, svaka ljudska (komunikativna) aktivnost zapravo je izvesna konjunktura – susret „nezavisnih kauzalnih nizova“: sa jedne strane, tu su društveno oblikovane dispozicije jezičkog habitusa (sklonost govorenju i izricanju tačno određenih stvari), zatim sposobnost govorenja, definisana i kao jezička sposobnost neograničenog stvaranja gramatički ispravnih diskursa i društvena sposobnost koja omogućava da se tom kompetencijom primereno služimo u odgovarajućim situacijama (Bourdieu, 1992: 14). Ljudski govor, dakle, „ne ispunjava samo univerzalne logičke zadatke, nego i društvene, koji zavise od specifičnih uslova grupe ili govorne zajednice“ (Koković, 2002: 189).

Značaj jezika i govora kao „objektivno raspoloživog konstituenta“ svakodnevnog društvenog života isticali su Piter Berger (Peter L. Berger) i Tomas Lukman (Thomas Luckmann). Mogućnost objektivacije realnosti svakodnevnog života data je prema njihovom shvatanju zahvaljujući ljudskoj ekspresivnosti i jeziku kao najvažnijem sredstvu komunikacije. Čitava fenomenologija realnosti svakodnevnog života, kako je oni vide, oslanja se na važnu sferu simboličke kulture i ljudske proizvodnje znakova i simbola, odnosno značenja. To izražava njihov sledeći stav: „Poseban, ali krucijalno važan slučaj objektivacije jeste označavanje, to jest ljudska proizvodnja znakova. Znak se od drugih objektivacija može razlučiti svojom izričitom intencijom da služi kao pokazatelj subjektivnih značenja. Doduše, sve objektivacije mogu biti upotrebljene kao znaci, čak i kad izvorno nisu proizvedene s tom namerom“ (Berger i Luckmann, 1992: 54). Oni definišu jezik kao „sistem glasovnih znakova“, kao najvažniji znakovni sistem ljudskog društva, jer se „zajedničke objektivacije svakodnevnog života održavaju prvenstveno jezičkim označavanjem“ (1992: 55). Takvo razumevanje jezika za ove

autore je pretpostavka za razumevanje realnosti svakodnevnog života. Vrlo važno obeležje jezika je njegovo *svojstvo objektivacije*, jer ga pojedinci susreću kao „spoljašnjeg“, kao „činjenično stanje“, pa on kao društveni proizvod na njih deluje prisilno, nameće se kao fakticitet. Tako jezik ispunjava ne samo važnu saznavnu, već i društvenu funkciju transcendiranja i integracije (čak i kada ne razgovaramo sa nekim), uspostavljajući mostove među različitim stvarnostima ili aspektima društvene stvarnosti i integrišući ih u smislene celine. Ta transcendiranja i integracije imaju dakle prostornu, vremensku i društvenu dimenziju (1992: 58) i zahvaljujući tim svojstvima jezika moguće je diferencirati semantička polja, odnosno lingvističke i društvene zone značenja.<sup>55</sup> Ono što komunikaciju čini društvenim fenomenom *par excellence* jeste činjenica da je ona skup svih onih društvenih atribucija što ih proizvodi „čin instituiranja“ kao svečani čin kategorizacije, koji teži za tim da proizvodi ono što označava. Čin „instituiranja komunikacije“, kako ga objašnjava Burdije, omogućava da se nekom pomoću *znaka* i *simbola* saopšti njegov identitet – u isto vreme mu ga obznanjuje i nameće, obznanjujući ga pred javnošću i označavajući mu na taj način autoritativno šta je i šta treba da bude (Bourdieu, 1992: 106-108).

U kontekstu ovog rada, elementi prethodno navedenih shvatanja značajni su jer ukazuju na opšte okvire razumevanja jezika kao kulturne, filozofske i sociološke pojave. Sociološko-diskurzivna analiza delanja svakako *počinje od jezika*, ali se problemsko polje širi na sve oblike društvenih aktivnosti u kojima jezik posreduje. Društvene nauke treba da budu svesne autonomnosti jezika, njegove specifične logike i pravila funkcionisanja (Bourdieu, 1992), kao i načina na koji se značenja stvaraju zahvaljujući „jezičkim postupcima“ ili „internim izvorima“ jezika (Vandrijes, 1998: 218). Jezik se zato proučava kao čisto lingvistička pojava, za koju važe posebne zakonitosti i koja je nezavisna od govornika i govorne zajednice. On „poseduje relativnu autonomiju, ali nije potpuno nezavisan od govornika i društvenih grupa koje ga upotrebljavaju“ (Koković,

---

<sup>55</sup> Unutar semantičkih polja se objektiviraju i akumuliraju različita istorijska iskustva ljudi. Ta akumulacija je svakako *selektivna*, jer se određena iskustva zadržavaju a neka *zaboravljaju*, te se zahvaljujući toj akumulaciji stvara „društvena zaliha znanja“ (Berger i Luckmann, 1992: 60; Šic, 2012), ili ono što postaje sadržaj društvenih okvirâ pamćenja (Albvaks, 2013; Assmann, 2008; Kuljić, 2006). Uloga zalihe znanja je da diferencira društvenu stvarnost po određenim „stepenima poznatosti“, ali je njeno važno obeležje i da pojedincima pruži sredstva ili osnovu za *integraciju* elemenata njihovih vlastitih znanjâ.

2005: 154).<sup>56</sup> Jer, „govoriti jednostavno o jeziku, bez tačnijeg određenja, onako kao što to čine lingvisti, znači prećutno prihvatati *službenu* definiciju *službenog* jezika neke političke zajednice“ (Bourdieu, 1992: 24). To znači ne obraćati pažnju na društvene načine upotrebe jezika koje dobijaju specifičnu vrednost time što teže da „organizuju razlike (između prozodijskih i artikulatornih ili leksikoloških i sintaktičkih varijanata) koje na simboličkoj ravni razlikovnih odstupanja reprodukuju sistem društvenih razlika“ (1992: 36). Jednostavno rečeno, to znači zanemariti potrebu da se objasni značaj *pojave društvenog razlikovanja govora* – položaja govornika u društvu, problema jezičkog (i kulturnog kapitala), legitimnih kompetencija govora i legitimnih „mestâ iskazivanja“ u društvu, veza koje se uspostavljaju između sistema jezičkih razlikâ i društvenih razlikâ, dominacije kao problema „lišavanja“ legitimne kompetencije govornika, itd.

Jezik je element društvenosti na svim nivoima, kako piše Norman Ferklafl (Fairclough, 2005). On definiše potencijale, daje mogućnosti i isključuje druge – ograničava polje načina kombinovanja lingvističkih elemenata. A značenja kao elementi društvenih praksi nisu jednostavni efekti tih mogućnosti koje određuje jezik. Lingvistički elementi društvenih praksi čine *poredak diskursa* (Chouliaraki and Fairclough, 2001; Fairclough, 2005; Fuko, 2007) ili mrežu društvenih praksi povezanih jezikom. Elementi tog poretka nisu reči i rečenice, već diskursi, žanrovi i stilovi koji „kontrolišu lingvističku varijabilnost u određenim oblastima društvenog života“ (Fairclough, 2005: 24). Iz tog razloga poredak diskursa u društvenim praksama treba da se istražuje zahvaljujući različitim aspektima njegove društvene upotrebe, društvene organizacije i društvene kontrole.

### **2.2.2. Značenje: delanje, reprezentacije, identifikacije**

Problem značenja kao konstitutivnog elementa delanja je sociološki problem *par excellence*. Delanja uvek imaju značenje, ona se konstituišu i rekonstituišu zahvaljujući značenjima. Još je Maks Veber pisao o tome da je delanje smislen proces uobličavanja

---

<sup>56</sup> Ima mišljenja da je ovakva predstava jezika, odnosno posmatranje njegove autonomnosti u odnosu na govornike i društveni svet, problematična, čak i pogrešna: „Teorija o jeziku morala bi biti zasnovana na jezičkim činjenicama koje nisu apstraktni objekti, trebala bi uključivati govornike s jedne strane, a s druge strane vezivati jezik za realnost. Autonomnost odbija ove tri osnovne postavke“ (Jutronić-Tihomirović, 1991: 335). O ovim problemima takođe videti: Halliday and Hasan, 1978.

značenja i da se kao takvo nalazi u samim pretpostavkama i temeljima društvenih nauka (Veber, 1976). Blisko takvom shvatanju, Tomas Lukman (Lukman, 1998) piše da pitanje odnosa značenja i delanja zalazi u same ontološke temelje društvenih nauka, jer su one utemeljene na suštinskoj i konstitutivnoj odlici svoga predmeta – elementarnim, svakodnevnim značenjima ljudskog delanja. Ovakve pretpostavke otvaraju niz pitanja: „Kako postići interpretativnu preciznost u analizi društvenog delanja, i kako obezbediti intersubjektivnu saglasnost oko tumačenja? Kako se 'značenja' koja su konstitutivna za delanje mogu spoznati, opisati i rekonstruisati kao 'podaci'? Šta su osnovne 'jedinice' značenja?“ (1998: 110-111). Jedan od osnovnih ciljeva sociološko-diskurzivne analize je analiza društvenih praksi i ponašanja ljudi koje generišu značenja.

Društveni procesi stvaranja značenja bili su i ostali u središtu interesovanja tzv. *interpretativnih sociologija*<sup>57</sup>, a jednu od najranijih problematizacija pojma značenja i delanja nalazimo kod američkih filozofa i sociologa koji se smatraju utemeljivačima *simboličkog interakcionizma*. Značenje je, kako je pisao Džordž Herbert Mid, „razvitak nečega što postoji kao odnos između određenih faza društvenog čina; ono nije fizički dodatak tom činu niti je tradicionalno pojmljena 'ideja'“ (Mead, 2003: 74). Problem značenja, prema Midovom shvatanju, ne treba poimati kao stanje svesti, jer se ono konstituiše unutar društvenog procesa iskustva – komunikacijom i uzajamnim prilagođavanjem ponašanja među individualnim akterima. Najuticajnija rana figura simboličkog interakcionizma, pored Džordža Mida, bio je njegov učenik Herbert Blumer, koji je naglasak u svojim istraživanjima stavljao na problem *značenja*, kritikujući psihološke i sociološke teorije koje su zanemarivale taj problem, „utapajući“ ga u činioce kojima objašnjavaju ponašanja društvenih aktera (Blumer, 1969: 3). Svaka ljudska jedinka, kako je pisao Blumer, „sklapa“ svoje delanje u celinu, usmerava ga razmatranjem (procenom) različitih objekata i interpretacijom njihovog značaja za to delanje. Samoukazivanje je neprekidan komunikativni proces u kojem pojedinac zapaža stvari, procenjuje ih, pridaje im značenje i donosi odluke koje usmeravaju njegovo delanje (1969: 81). Radovi i istraživanja filozofske i sociološke fenomenologije samo su delimično zašli u polje analize diskursa, dok su različiti pristupi simboličkog

---

<sup>57</sup> Interpretativne sociologije su ipak „heterogeni skup autora, pravaca i škola, tradicija i ideja neujednačenog stepena artikulisanosti, uspešnosti i dugovečnosti“. Više videti u: Spasić, 1998: 5.

interakcionizma napravili izvestan zaokret ka analizi diskursa, implicitno ili eksplicitno (Keller, 2012: 49).<sup>58</sup>

Sociološko-diskurzivna analiza polazi od analize značenja kao dela „onog opšteg socijalnog u kome se značenje stvara“ (Nojman, 2009: 47). Jezik je zapravo „privilegovani medij“ zahvaljujući kojem pojave (objekti i odnosi) dobijaju značenje i smisao, jer se smisao stvara zahvaljujući značenjima.<sup>59</sup> Iako je primarni zadatak jezika da stvori značenje, ono nastaje i kao efekat društvenih praksi (2009: 47). Međutim, značenje ne treba posmatrati samo kao *efekat*, već i kao *pretpostavku* za određene društvene prakse.

Jedno od najvažnijih svojstava značenja je mogućnost *objektivacije*, odnosno mogućnost da značenje i značaj delanja i društvenih praksi shvatamo nezavisno od subjektivnih htenja, namera i interesa aktera koji vrše radnje. Društvene prakse odlaska na posao ili pomoći drugima imaju opštevažeće značenje i smisao bez obzira na njihove konkretne realizacije i sadržaj. Prakse uvek dovodimo u vezu sa nekim drugim praksama, odnosno sa nekakvim opštim smislom i načinom na koji zajednica u kojoj živimo funkcioniše. Zajednički život ljudi i njihova kultura (shvaćena kao način života) je moguća utoliko što je posredovana simbolima i značenjem.

Još jedno važno obeležje značenja u društvenom životu jeste njegova *kontekstualnost*. U tom smislu se može reći da ne postoji značenje *po sebi*, nego je ono uvek povezano sa nizom drugih značenja.<sup>60</sup> Termin *indeksnosti* ili *indeksičnosti* (*indexicality*), koji potiče iz lingvistike i koristi se da „opiše smisao rečenica koje u raznim kontekstima imaju različita značenja“ (Ritzer, 1997: 256), takođe je afirmisala i etnometodologija, koja je prihvatila „stanovište da svi opisi – u suštini sve ekspresije i sve praktičke akcije – moraju biti interpretirani u okvirima autentičnog posebnog konteksta“ (1997: 256). Indeksčnost je, po rečima Garfinkela, jedno od centralnih mesta

---

<sup>58</sup> Različite tradicije interpretativnih sociologija, prema mišljenju Rajnera Kelera, ipak nisu uspele da reše mnoge važne probleme koje otvara diskurzivna analiza.

<sup>59</sup> Kako smatra Tomas Lukman – delanja imaju značenje kao projekti, postignuća ili neuspesi za aktere, kao i za sve druge koje su ta delanja na bilo koji način „zahvatila“. Zato on ne sumnja da „ljudski život – smislen ili besmislen *en gros* – jeste smislen poduhvat *en detail*. Može se, zapravo, reći da se ljudski život iz dana u dan rekonstituiše pomoću „običnih“ značenja, bez obzira na to koliko natkriljujućeg značenja pojedinci i društva pripisuju kolektivnoj i kosmičkoj egzistenciji“ (Lukman, 1998: 109).

<sup>60</sup> Lingvističke teorije i teorije jezika su bile od posebnog značaja za shvatanje uloge jezika i tog obeležja značenja. Videti npr. Hjelmslev, 1980.

(osnovnih koncepata) etnometodologije, jer ona „razotkriva“ način na koji se društvenost – kao tip veze i poredak – uspostavlja kroz mikro-interakciju. Studije akcije (delanja) i praktičnog rezonovanja (*practical reasoning*), što jesu centralni problemi koje Garfinkel analizira u svojim *Studijama o etnometodologiji*, treba da obuhvate sledeće probleme: 1) nedovoljnu programatsku distinkciju između zamenljivosti objektivnih (nezavisnih od konteksta) za indeksične izraze; 2) „neinteresantnu“ esencijalnu refleksivnost i razumevanje delanja; 3) mogućnost analize delanja-u-kontekstu kao praktičkog postignuća (Garfinkel, 1967: 4). Time je naglašeno shvatanje da istraživač treba da *uvažava* i posebnu dimenziju društvene stvarnosti koja nastaje zahvaljujući susretima aktera, odnosno zahvaljujući kontekstu u kojem se interakcija odvija, ali i poseban „ugao gledanja“ na stvari koje akteri zauzimaju.

Još dva obeležja ili vrednosti značenja važna su za shvatanje diskurzivne dinamike društvenog života – to su *izraz* i *dokumentacija*.<sup>61</sup> Ova dva obeležja značenja takođe predstavljaju diskurzivne elemente društvenih praksi, iako se razlikuju od „objektivnog značenja“ i više upućuju na subjektivne dimenzije i individualne aspekte delanja, odnosno na same aktere kao pokretače društvenih praksi. Značenje kao tip posredovanja javlja se dakle i kao mogućnost *ekspresije* na individualnom nivou. Karl Manhajm upućuje na razlikovanje objektivnog i ekspresivnog značenja, smatrajući da se objektivno značenje može interpretirati bez obzira na „ono što je subjektivno nameravano, tj. može da se razume kao problem značenja i ničeg drugog – dok je značenje kao ekspresija, značenje realizovano u neposrednom iskustvu, nekad bilo jedinstvena istorijska činjenica i mora se proučavati kao takva“ (Manhajm, 2009: 67). Pored ovih obeležja značenja, važno je pomenuti i *dokumentarno* značenje i sa njim povezanu „dokumentarnu metodu“ ili „dokumentarno tumačenje“. Manhajmovo shvatanje dokumentarne metode blisko je etnometodološkom (Garfinkelovom) shvatanju, jer on značaj „dokumentarne metode interpretacije“ kontrastira metodu „doslovnog opisa“. Dokumentarni metod podrazumeva istraživanje skrivenih, homolognih obrazaca (ili mertonovskih „latentnih funkcija“) koji su prisutni u različitim realizacijama značenja. Dokumentarna interpretacija kod Garfinkela takođe se sastojala u „identifikaciji skrivenih obrazaca iza serija pojava“ –

---

<sup>61</sup> Ova obeležja ili funkcije značenja nalazimo kod Karla Manhajma u njegovoj analizi pogleda na svet (*Weltanschauung*) i objekata, odnosno njihove datosti (Manhajm, 2009: 62-86). Manhajmove analize značenja idu u pravcu drugačijih zaključaka od onih koji su izneti u ovom radu.

koji su izraz ili „dokument“ značenja (Wilson, 1970: 68). Primer mogu biti pojave iz svakodnevnog života u kojima akteri često ne kažu ono što misle onim što govore (Garfinkel, 1967: 78). Koji „dokument“ će koristiti ili način na koji će ga koristiti zavisi od odgovarajućih okolnosti, interesa, svrhe susreta, itd. Međusobna uslovljenost „pojavnog“ i „dokumentarnog“ značenja treba takođe da se istraži zahvaljujući metodološkom konceptu indeksičnosti.

Sociološki pristup podrazumeva razlikovanje „proizvodnog“ od „procesnog“ značenja zdravorazumskog shvatanja društvenih pojava. „Proizvodno“ je posledica konsenzusa društvenih aktera oko supstantivnih pitanja, dok se „procesno“ odnosi na različite načine na koje se neki iskaz ili akt društvenih aktera izvodi u skladu sa određenim *pravilima*. Ovu distinkciju, razlikujući koncepte razumevanja (*Begreifen* i *Verstehen*) opisao je Maks Veber (1967: 24-25; Weber, 1986), shvatajući da značenje društvenih pojava ne možemo otkriti istražujući samo empirijske datosti – već razumevajući njihova značenja. Pojam indeksičnosti ili shvatanje značaja konteksta i „dokumenta“ za izučavanje društvenih pojava ne mora nužno da se interpretira samo kao potreba da se pronikne u svest i potrebe društvenih aktera ili njihov način doživljaja i interpretacije društvenih događaja, već označava i potrebu da se uvažava „indeksičnost“ društvenih praksi – da se uzrok njihovog nastanka ili objašnjenje razloga njihovog ispoljavanja traži s obzirom na veze i značenja koje one imaju zahvaljujući društvenim normama i povezanostima sa drugim praksama. Posebno zahvaljujući diskurzivnim elementima društvenih praksi koji se ispoljavaju kroz njihova značenja, delanja su samo delimično empirijski dohvatljiva, a „skriveni obrasci“ praksi u najvećoj meri se strukturiraju zahvaljujući činjenici da one često *znače* ono što ne ispoljavaju. Iz tog razloga je posebno važno istraživati njihovu diskurzivnost, koja nas sprečava da ih posmatramo kao izdvojene elemente društvene stvarnosti, već uvek kao elemente šireg spleta ili mrežâ odnosa koji transcendiraju *neposrednost* konteksta i *ograničenost* društvenih uslova u kojima nastaju.

Procesi proizvodnje značenja takođe su efekti procesa *institucionalizacije društvenih praksi*, odnosno njihove organizovane proizvodnje i kontrole. Značenja se zahvaljujući diskurzivnosti društvenih praksi ispoljavaju i kroz *kolektivne predstave* ili *reprezentancije* i tako dobijaju značaj „centralnih praksi“ u proizvodnji kulture. Ona na



taj način omogućavaju koordinisano delanje ljudi (Gergen i Gergen, 2006: 29). Značenja kroz reprezentacije postaju ključni moment onoga što Stjuart Hol naziva „krugom kulture“, jer kultura nastaje i prenosi se zahvaljujući *zajedničkim značenjima*. Reprezentacije podrazumevaju upotrebu jezika da bi se izgovorilo nešto smisljeno ili da bi se *predstavilo* nešto smisljeno drugim ljudima. Reprezentacije su esencijalni deo procesa u kojem se značenje stvari i razmenjuje među pripadnicima neke kulture (Hall, 2003). Pjer Burdije daje odličan primer sociološkog značaja reprezentacija, posebno kada je u pitanju geneza društvenih grupa: „Upravo u konstituiranju grupa najjasnije se izražava delotvornost svojstvena predstavljajima, a posebno onim rečima, geslima i teorijama koje doprinose stvaranju društvenog poretka namećući principe di-vizije, podele, i – na širem planu – simboličku moć celokupne političke scene na kojoj se ostvaruju i postaju službenim različite vizije sveta i različite političke di-vizije“; politička operacija predstavljanja „uzdiže na nivo objektivnosti javnog diskursa ili paradigmatičke prakse način viđenja i doživljavanje društvene stvarnosti“ (Bourdieu, 1992: 130).

Kolektivne predstave kao strukturirani oblici značenja konstituišu se zahvaljujući diskursima. One u tom smislu predstavljaju „efekte“ diskurzivnih praksi. Cilj teorije koja problematizuje društvene predstave je da pokaže i objasni na koji način pojedinci i grupe predstavljaju i konstruišu svet, objekte i druge ljude u njihovom društvenom okruženju (Moloney and Walker, 2007). Treba imati u vidu da su reprezentacije neka vrsta „modela“ analize (kao što su i Veberovi idealni tipovi) i da one jesu *društveno redukovane činjenice*, odnosno, fenomeni u obliku u kojem nam se predstavljaju (ili kako nam ih neko predstavlja), „filtrirane“ kroz ono što je između nas i sveta: simboli, jezik, kategorije, itd. One su između društvene stvarnosti i našeg poimanja te stvarnosti i predstavljaju fenomene u onom obliku u kojem ih mi vidimo, a ne stvari po sebi (Nojman, 2009: 42). No uprkos tome, reprezentacije imaju značaj *stvarnih* pojava i prema njima se ljudi u društvenom životu odnose ne razlikujući njihov ontološki status i važenje spram „prirodnih“ pojava. U tome i jeste njihov značaj za održanje i funkcionisanje društvenog poretka. Reprezentacije kao kolektivne predstave i kao društvene kategorije jesu varijabilne, a ne „fiksirane u nekom konačnom obliku“ i one se neprestano „stvaraju, rastvaraju i ponovo stvaraju, menjaju se shodno mestima i vremenima“ (Dirkem, 1982: 15). Upravo je Emil Dirkem u kasnijoj fazi svog rada

iskristalisao stav da „svet postoji sve dotle dokle je reprezentativan za nas. Realnost je isto toliko varijabilna koliko i znanje koje ljudi imaju o njoj“ (Marinković, 2003a). Dirkem je pisao o kategorijama kao kolektivnim predstavama koje „pre svega ispoljavaju stanja kolektiva; zavise od načina na koji je on uspostavljen i organizovan, od njegove morfologije, od njegovih religijskih, moralnih, ekonomskih, itd. ustanova“ (Dirkem, 1982: 16). Njih (kategorije, odnosno reprezentacije) treba razumeti kao neku vrstu oruđa, analitičkog oruđa. Dirkem je kroz analizu predstava i kategorija išao ka čuvenom stavu da je društvo stvarnost *sui generis* (1982: 16), odnosno da „predstave koje ga izražavaju imaju dakle, sadržaj sasvim različit od čisto individualnih predstava“. Snagu tim predstavama i moć koju one imaju nad pojedincem daju društvene institucije, jer društvo ne može predstave „da prepusti slobodnom nahođenju pojedinaca a da time i sebe ne prepusti sudbini“ (1982: 17). Ono što je još Dirkem prepoznao, a važno je u kontekstu ovog rada, jeste da se kolektivne predstave i reprezentacije društvenog života konstituišu zahvaljujući „elementima jezika“, da se one stvaraju kao poreci značenja koji se „jednoobrazno nameću pojedinačnim voljama ili inteligencijama“ i da na taj način društvo ili kolektiv vrši pritisak na pojedinca (1982: 393). Izvesnost delanja u skladu sa reprezentacijama određena je jačinom pravila koja su društveno određena. Čitav dijapazon pravila koja se odnose na ponašanje, zajednica (odnosno društvo) stvara ne samo zahvaljujući simbolima i značenjima uopšte, već upravo zahvaljujući reprezentacijama – činjenici da one „zamenjuju“ ono što nedostaje (kao, uostalom, i simboli).

Društvene prakse čije značenje *upućuje* na druge društvene prakse (i reprezentacije povezane sa njima) vrše *medijaciju*<sup>62</sup>, odnosno „znače“ mnogo više nego što pokazuju. Reprezentacije se menjaju, one su istorijski varijabilne, odnosno prostorno i vremenski, ali uprkos tome – u društvima u kojima *važe*, one imaju snagu i značaj „društvenih činjenica“ (Rabinow, 1986) ili podrazumevajućih, „prirodnih“ nužnosti. One ne samo da osiguravaju funkcionisanje i trajnost društvenih praksi ukazujući na njihovu „društvenu ulogu“, već im daju i širi egzistencijalni smisao. U pristupu kritičke analize diskursa Normana Ferklaфа ističu se tri različita načina na koje diskurs *figuriše* u društvenim

---

<sup>62</sup> Pojam medijacije odnosi se na „kretanje značenja“ od jedne društvene prakse do druge, od jednog događaja do drugog ili od jednog do drugog *teksta*. U pitanju je kompleksna pojava koju Ferklaf naziva „lancima“ odnosno „mrežama“ tekstova (Fairclough, 2005: 30).

praksama<sup>63</sup>, odnosno načina na koji se značenje proizvodi: to su, pored delanja i reprezentacija, takođe i *identifikacije*. Ferklaf pokazuje na koji način se tri aspekta značenja ispoljavaju u *tekstualnosti* društvenih pojava, povezujući delanja sa žanrovima, reprezentacije sa diskursima, a identifikacije sa stilovima (Fairclough, 2005: 28). Značenja se, dakle, ispoljavaju kroz delanje (ponašanje koje nešto znači: savetovanje, informisanje, obećanje, upozorenje, itd.), kroz reprezentacije (odnosi među entitetima – *a* je različito od *b*, kao predstave o sebi i drugima, o društvenim odnosima) i kroz identifikacije (prosuđivanje, posvećivanje, određivanje načina na koji nešto postoji, u kakvom je odnosu sa nečim drugim).<sup>64</sup> Ferklafovo shvatanje i tipovi značenja koje izdvaja i povezuje dijalektički, blisko je shvatanju i tipologiji praksi Mišela Fukoa, koji je analizirao njihovu „sistematičnost“, u spisu pod nazivom *Šta je prosvećenost?*. Fuko piše da se „prakse odnose na tri velike oblasti“ (Fuko, 2010a: 431), odnosno tri oblasti ili poretka značenja: „oblast odnosa vladanja nad stvarima, oblast odnosa dejstva na druge i oblast odnosa prema sebi. To ne znači da su te tri oblasti potpuno strane jedne drugima. Dobro se zna da vladanje nad stvarima prolazi kroz odnos s drugima, a to uvek implicira odnose prema sebi, i obratno. Ali reč je o tri osovine čiju specifičnost i složenost treba analizirati: osovina znanja, osovina moći, osovina etike“ (2010a: 431).<sup>65</sup> Navedene oblasti mogu se razumeti kao analitički izdvojena područja analize u kojima se značenja – kroz delanja, reprezentacije i identifikacije konstituišu kao samo uslovno odvojene oblasti. Termin „osovine“ koji koristi Fuko vrlo dobro upućuje na to da govorimo o *infrastrukturi* društvenosti – odnosno o diskurzivnoj infrastrukturi društvenih praksi, a ne o nečemu što je spoljašnje i što im se nameće spolja. Znanje, moć i moral nisu nešto što neko poseduje, već nešto što se stvara zahvaljujući *društvenim odnosima*, posredstvom značenja.

Cilj sociološko-diskurzivne analize jeste da utvrdi pravilnosti i zakonitosti, odnosno veze i odnose koji su imanentni društvenim praksama i koji nastaju zahvaljujući

---

<sup>63</sup> Prema mišljenju Ferklafa, diskurs figuriše na tri glavna načina u društvenim praksama: *Žanrovi* – to su načini delanja; *Diskursi* – načini predstavljanja i *Stilovi* – načini postojanja (*being*) (Fairclough, 2005: 26).

<sup>64</sup> Primeri za *identifikacije* mogu se naći kod Burdijea (Bourdieu and Wacquant, 1992) kao „habitusi“ osoba koje učestvuju u nekom društvenom događaju, kao i kod Ijana Hekinga (Heking, 2012) koji piše o društvenom identitetu „ženâ izbeglicâ“ u Kanadi.

<sup>65</sup> Fuko u tom kontekstu interesuje „kako smo se konstituisali kao subjekti svoga znanja; kako smo se konstituisali kao subjekti koji sprovode, ili trpe odnose moći; kako smo se konstituisali kao moralni subjekti svojih postupaka“ (Fuko, 2010a: 431).

medijacijama među tim praksama. U tom smislu, potrebno je istraživati koje i kakve društvene prakse konstituišu reprezentacije, na koji način one dobijaju na svojoj rasprostranjenosti, ko su njihovi nosioci, koje društvene situacije omogućavaju pojavu određenih praksi, itd. Jedan od problema analize svakako je činjenica da odnos između reprezentacije i praksi (akcija) nije „jedan naprema jedan“, tj. odnos kauzalnosti: reprezentacije su konstitutivne tako što određuju šta se zapaža i komunicira, ali u njima nije obavezno ugrađeno sve ono što je potrebno za razumevanje ponašanja i delanja. Reprezentacija može da upućuje na više različitih radnji, a njeni nosioci mogu biti manje ili više svesni svog odnosa prema aktuelnoj reprezentaciji (Nojman, 2009: 62-63). Osim toga, „konflikti“ među reprezentacijama i pozicije u diskursu koje imaju društveni akteri dovode do toga da diskursi (npr. o Balkanu, ili EU) „često sadrže dominantne reprezentacije ili jednu dominantnu a više alternativnih reprezentacija“ (2009: 74).<sup>66</sup> U tom smislu, neophodno je istraživati načine na koje diskursi *reprezentuju* društvenu stvarnost u kojoj nastaju i na koju se odnose, odnosno koji i kakvi diskursi se mogu povezati sa institucionalnim, medijskim ili nekim drugim kontekstom u kojem nastaju.<sup>67</sup>

### 2.2.3. Vrednosti i interesi

Da bi se postigla društvena saglasnost oko *značenja* znakova i simbola, neophodne su zajedničke vrednosti. One predstavljaju apstraktne i generalne predstave o tome šta je dobro ili loše, poželjno ili nepoželjno, čemu treba težiti, itd. Vrednosti se mogu smatrati standardima ili kriterijumima na osnovu kojih se procenjuju ponašanja ljudi (Kluckhohn, 1962; Kraft, 1981; Rokeach, 1973). Bitno obeležje vrednosti je njihov apstraktan

---

<sup>66</sup> Iver Nojman navodi primer koji pokazuje da analiza diskursa nije po definiciji relativistička. Kao polazište u analizi nekog društvenog događaja, „u potpunosti je moguće uzeti u obzir to da postoji serija materijalnih ‘činjenica’ – nalazišta predmeta itd. – prema kojima se bilo koja važeća reprezentacija tog društvenog događaja mora odnositi. Ali istovremeno dok se proučavaju različite reprezentacije ovog društvenog događaja, mi ne treba da lovimo neke ‘istine’ o njemu već da analiziramo nalazišta“ kako bismo utvrdili razlog za njegovo postojanje“ (Nojman, 2009: 82).

<sup>67</sup> Dobar primer takve vrste istraživanja predstavlja *Orijentalizam* Edvarda Saida, prema kojem su „Orijent“ i „Okcident“ stvoreni kao geografski i kulturni entiteti, zahvaljujući reprezentacijama koje su proizvođene u društvenim praksama (romani, umetnost, istorijski tekstovi, akademske institucije itd.) a nisu nešto što „prosto postoji“. Said istražuje na koji način je, u vremenskom periodu od sto pedeset godina (sa „težištem“ na reprezentacijama iz druge polovine XIX veka), „Zapad“ proizvođio „Istok“, odnosno genezu orijentalizma kao kulturne i političke činjenice (Said, 2008: 24).

karakter, što znači da su one dovoljno opšte da se ne iscrpljuju nekakvim pojedinačnim procenama ponašanja, već ih je moguće primeniti na potpuno različite društvene prakse. Zapravo, svaka forma društvenog delanja *podložna je proceni* koja se zasniva na vrednostima, odnosno različitim *vrednosnim sistemima* koji nastaju kada se vrednosti povežu i organizuju u sistem predstava koje dele članovi neke zajednice ili društva. Problem vrednosti jedan je od najvažnijih socioloških problema, jer zahvaljujući vrednostima sociologija pristupa istraživanju i objašnjenju društvene stvarnosti. One imaju funkciju *selekcije* društvenih ponašanja – stavova, delanja, moralnih prosuđivanja, ideologija, upoređivanja i opravdavanja sopstvenih i tuđih ponašanja (Koković, 2005: 122). Kao determinante društvenog ponašanja, vrednosti nisu proizvoljne – već imaju snagu obaveze i društvenog pritiska. Mogu se izdvojiti tri bitne odrednice vrednosti: one su *konceptije* i imaju saznavnu dimenziju; s obzirom na to da predstavljaju nešto *poželjno*, one imaju i afektivnu dimenziju; takođe, zahvaljujući tome što predstavljaju *kriterijume* selekcije, one imaju i konativnu dimenziju (Matić, 1990). Od posebnog značaja je činjenica da vrednosti predstavljaju „faktor regulacije interakcije između aktera i objekata u društvenim procesima“ (Koković, 2005: 126). Zahvaljujući njima, moguće je kontingentnost društvenih pojava staviti u okvire poretka – kako na nivou procene tako i na nivou predvidljivog i normiranog ponašanja ljudi. Ukoliko vrednosti ne bi bile *stabilne*, kontinuitet društva i stabilnost kolektivnih i individualnih identiteta i predstava ne bi bila moguća. Pored navedenih obeležja, može se takođe reći da su vrednosti *intersubjektivne*, *selektivne*, *poželjne* i *pozitivne* i da predstavljaju *uverenja* (2005: 126-127). Uverenja kao predstave o *posebnim vrstama* društvenih situacija (obrazovanje, rad, porodica, religija, politika, itd.) odnose se ne samo na ono što se stvarno dešava, već i na anticipacije – na ono što tek treba da usledi. U vezi sa tim, Džonatan Tarner (Jonathan H. Turner) navodi razliku između *empirijskih uverenja* koja se odnose na ono „šta jeste“ i „šta se dešava“, dok *ideologije* kao uverenja predstavljaju „primenu ključnih vrednosti na ono što bi trebalo da se dešava“ (Turner, 2009: 110). Ideološki diskursi, kako ćemo videti u nastavku rada, jesu diskursi koji vrednuju (postojeće) i diskursi koji anticipiraju (buduće) društvene prakse. Ideološki diskursi, zahvaljujući vrednostima na koje se pozivaju (vrednosne orijentacije i ciljevi), *projektuju* i *anticipiraju* nekakvo poželjno stanje ili prakse koje treba da uslede (kao i njihova

značenja). Ideološka uverenja kao oblik „empirijskih uverenja“ predstavljaju i vrednovanje postojećih praksi i anticipacije budućih praksi, ali i *opravdanje* ili *negiranje* aktuelnih i budućih praksi. Zbog toga treba istaći još jedno bitno obeležje vrednosti koje je važno za sociološko-diskurzivnu analizu delanja i ideologije – to je njihova ambivalentnost. One istovremeno omogućuju podređenost pojedinca društvenim pravilima, ali su i izraz potrebe da se postojeće društvene okolnosti i odnosi promene. Pored toga što doprinose racionalizaciji delanja (tada možemo govoriti o instrumentalnim vrednostima), vrednosti daju mogućnost akterima i da *anticipiraju* svoja ili tuđa, poželjna delanja (terminalne vrednosti).

Jedan od primera za diskurzivno-analički pristup koji upućuje na značaj vrednosti kao *elemenata* racionalizacije delanja i diskurzivnih praksi predstavlja Iver Nojman, koji povezuje vrednosti sa društvenim institucijama i društvenom stvarnosti. Prema njegovom shvatanju, ono što diskurzivnu analizu u potpunosti čini relevantnom u istraživanju društvenih pojava je *osovina* oko koje se ona, u suštini kreće – to je *osovina institucije–vrednosti–stvarnost*. „Diskursi konstituišu regularnosti. Njih nose socijalne prakse, tj. tipovi radnji koji se sa određenom regularnošću odvijaju u datim socijalnim kontekstima. Reprerentacije diskursa imaju, dakle, jednu ili drugu formu socijalne rezonante, što čini da ih socijalne prakse reprodukuju“ (Nojman, 2009: 109). Nojman diskurs vidi kao zatvorenu povratnu spregu između stvarnosti, vrednosti i institucija. Društvenu stvarnost čine *institucionalizovane vrednosti* koje se reprodukuju kroz društvena ponašanja, a institucije „pozajmljuju“ materijalnost toj stvarnosti. Stvarnost „čine jednostavno one reprezentacije koje čovek pronalazi u datom diskursu“; to su „one reprezentacije koje se mogu mapirati“ pomoću diskurzivne analize (2009: 110). Teorijsko-metodološka pitanja i problemi u ovakvom pristupu kriju se iza navedenih „povratnih spregâ“ jer je „institucionalizacija vrednosti“ složen društveno-istorijski proces.<sup>68</sup> O tome piše i Teo Van Leven (Van Leeuwen, 2008) koji navodi da „s obzirom

---

<sup>68</sup> „Dok institucije proizvode etikete, dešava se jedna povratna sprega tipa Robert Mertonovog samoispunjenja. Etikete stabilizuju strujanje društvenog života i čak do izvesne mere stvaraju činjenice na koje se odnose. Ien Heking je odnos između etikete i stvarnosti preuzeo od migova koje je dao Mišel Fuko svojim proučavanjem 'konstitucije subjekata'“; „Interakcija koju opisuje Heking ide u krug, od ljudi koje prave institucije do institucija koje prave klasifikacije, do klasifikacije koje povlače delanje, do delanja koja zahtevaju nazive, i do ljudi i drugih živih stvorenja koji reaguju na imenovanje, pozitivno i negativno“ (Daglas, 2001: 108, 110).

da ista obeležja mogu biti destilovana iz heterogenih varijanti društvenih praksi, destilacija takođe omogućava da prakse budu upoređene i klasifikovane u skladu sa dimenzijama kvaliteta koje su naglašene samim procesom destilacije. Polja društvenih praksi za koje su karakteristične iste svrhe, ista vrednovanja ili nevrednovanja mogu biti identifikovana. U tim poljima posreduju institucije čije prakse destilacije elaboriraju vrednosti i svrhe“ (2008: 70).

Diskurzivna analiza treba da nam omogući da identifikujemo određene diskurzivne elemente kao obeležja (vrednosti i uverenja, interese, itd.) u heterogenim varijantama društvenih praksi i da objasnimo na koji način se ti elementi legitimišu. Ovakva *diskurzivna operacionalizacija vrednosti* koja ih „pomera“ od akterâ kao subjekata koji „poseduju“ vrednosti ka onom materijalnom i rutinskom – ka institucijama i društvenim praksama – čini se da otvara mogućnosti za empirijsku identifikaciju vrednosti i njihovu sociološko-diskurzivnu analizu. Društveni uslovi koji dovode do toga da neka „institucionalna kategorija“ (npr. državna ili medijska ustanova) postaje nosilac stvarnosti (npr. društvenog identiteta) jesu složeni spletovi *mehanizama* i *instanci*, odnosno nizovi *tehnika* i *procedurâ* zahvaljujući kojima procesi institucionalizacije praksi ne nastaju „linearno“, prostim ponavljanjem ponašanjâ ljudi koje onda dovodi do stvaranja nekih vrednosti i uverenjâ. Ti procesi takođe su prožeti sukobima oko različitih predstava, „semantičkih bitki“ (Bonnafoous et Temmar, 2007: 95) oko opravdanja društvenog poretka i stvarnosti, ideološkim diskursima, društvenim konfliktima i pitanjima moći, dominacije, hegemonije i interesâ.

Društvene prakse uvek su prožete *interesima* društvenih aktera. Pitanje interesa je jedno od složenih i najvažnijih pitanja za razumevanje značenja i značaja delanja, diskursa i ideologije.<sup>69</sup> Analiza diskurzivne infrastrukture delanja nemoguća je bez razumevanja načina na koje je interese moguće empirijski identifikovati i objasniti kako se oni manifestuju u društvenim praksama.

Interesi su usko povezani sa vrednostima, u smislu da oni posreduju između potreba i vrednosti. Može se reći da interesi, poput uverenja, predstavljaju operacionalizaciju

---

<sup>69</sup> Među sociološkim pristupima ovom problemu postoje značajne razlike: neke teorije više naglašavaju ulogu pojedinca, a druge kolektiviteta (odnosno „subjektivne“ ili „objektivne“ dimenzije interesâ). Pojmovi interesa i normi predstavljaju ključne koncepte u shvatanjima teorija *racionalnog izbora*. Za kritiku takvih pristupa više videti: Mouzelis, 2000, posebno strane 66-72.

vrednosti – koja se uvek odvija u skladu sa potrebama društvenih aktera. Sociološko-teorijska problematičnost društvenih interesa potiče od toga što se oni manifestuju ili ispoljavaju u ponašanju akterâ u zavisnosti od društvenog konteksta. Pojedinci ili društvene grupe, delajući u skladu sa određenim vrednostima i nastojeći da zadovolje svoje potrebe i interese, uvek *uspostavljaju* složene odnose sa drugim akterima. Interesi su, kako piše Guldner, „interesi pojedinaca ili grupa kojima je uvek potrebno unapređivanje i protekcija kroz kooperativno ponašanje drugih“ (Gouldner, 1976: 46). Ne radi se samo o problemu složenosti društvenih okolnosti u smislu mnogostrukih društvenih vezâ koje postoje među društvenim akterima u datim okolnostima, već o složenosti *uslova* u kojima određeni interesi mogu da se pojave i dođu do izražaja, kao i složenosti *posledica* ka kojima njihovo manifestovanje vodi. Zato se može reći da su interesi, poput mnogih važnih socioloških terminâ – relacionog karaktera. Njih treba razmatrati povezujući ih sa drugim varijablama društvenih praksi. Jedna od protivrečnosti na koje nailazi sociološko proučavanje interesa potiče od pitanja u kojoj meri su interesi objektivno (društveno) uslovljeni, a u kojoj predstavljaju „stvar pojedinca“ – kao izraz subjektivnih potrebâ i procenâ, odnosno mogućnosti da se potrebe *prepoznaju* (osveste) kao važne i aktualizuju kroz ponašanje.

Alvin Guldner je u objašnjenju ideologije polazio upravo od interesa, odbacujući „objektivističke“, ali ne prihvatajući ni „subjektivističke“ pristupe (1976: 210). Prema njegovom mišljenju, ne može se reći da interesi dolaze do izražaja samo u određenim uslovima koje *mi prepoznajemo* kao interese, niti da su interesi sve ono što mi verujemo da jesu naši interesi. Društveni uslovi omogućuju ispoljavanje interesa ne zbog toga šta interesi *jesu* već zbog toga šta interesi *čine*, odnosno kakve posledice imaju *po nekoga*. Interesi nisu univerzalna kategorija koja se „primenjuje“ u različitim društvenim situacijama, oni su uvek nečiji interesi. Istraživanje društvene, a time i objektivne uslovljenosti interesa ne treba zato da ide u pravcu otkrivanja njihove univerzalne prisutnosti i primenljivosti – što bi se moglo tvrditi stavom da je, bez obzira na različite kulturne kontekste, univerzalna potreba ljudi da ostvare svoje interese. Taj stav je problematičan jer ne postoji izvesnost da su interesi subjektivne ili objektivne kategorije. Ono što se može uzeti kao početna sociološka pretpostavka analize interesa jeste da su oni uslovljeni „spoljašnjim“ kriterijumima, odnosno okolnostima koji su nezavisni od



pojedinaца, ali da takođe zavise *i* od pojedinaca koji učestvuju u određenim društvenim situacijama, odnosno od njihovih individualnih osobina. Pitanje interesa se tako ne odnosi na pitanje „šta ljudi žele“ već na pitanje „ko su oni“ (1976: 211) koji imaju interese. Guldner objašnjava da sve ono što omogućuje *korist* pojedincima jeste u njihovom interesu. Pored vlasništva i bogatstva, na primer, u interesu ljudi takođe može biti ostvarivanje njihovih vrednosnih orijentacija i ideologija. Ono što opet iskrsava kao problem je: 1) da li su ljudi u mogućnosti da u različitim društvenim situacijama prepoznaju svoje interese – tj. pitanje mogućnosti „racionalne kalkulacije“ koja se odnosi na društvene uslove u kojima se ljudi nalaze, i 2) činjenica da pojedinci u različitim situacijama mogu da ostvare korist iako „ne znaju“ šta je do toga dovelo (1976: 211).

Ono što je važno za razumevanje veze koja se uspostavlja između interesa i ideoloških diskursa jeste *distinkcija* koju interesi uvek impliciraju – to je distinkcija između zadovoljstva (*gratification*) kao iskustvene kategorije i *uslova* koji omogućavaju to zadovoljenje, odnosno korist koju neko može imati. *Ostvarivanje* zadovoljstva i koristi i *opravdavanje* koristi su u tom smislu potencijalno dva nezavisna iskustva (1976: 212). Kako piše Guldner: „Impuls da se ponovo ostvari korist i očuvaju uslovi koji do nje dovode postoji nezavisno od toga da li je uživanje (*enjoyment*) i njegov izvor moguće opravdati (*justifiable*). Korisnost i opravdavanje neke korisnosti su distinktivna iskustva jer 'neko može biti nesposoban da uživa u nečemu što je definisano kao pogrešno, ili može da uživa u nečemu za šta se veruje da je loše; neko takođe može da želi, ali ne može da uživa u dobrom' (1976: 212). Zadovoljstva su nešto *presimboličko* i *prelingvističko*, pa u tom smislu i nešto *premorano*. Zato zadovoljstvo (shvaćeno kao korist) i vezanost (*attachment*) za izvore njenog ispunjenja „mogu generisati *limite racionalnosti*“ (1976: 213). Vrednosti, uverenja i korist koje pojedinac može da ostvari u određenoj situaciji međusobno su uslovljeni jer pojedinci mogu da odustanu od neke koristi zahvaljujući svojim uverenjima. Imperativna funkcija ideoloških diskursa ne iscrpljuje se samo u njihovom „izveštavanju“ o društvenoj stvarnosti, već je omogućena zahvaljujući interesima. „Šta da se radi?“<sup>70</sup> uvek delimično zavisi „od težnje ka ostvarivanju interesa ili njihove odbrane pod uslovima koji su nagovešteni u 'zveštaju'. Saobrazno tome, izveštaji o tome 'šta jeste' u društvenom svetu koje ideologija sadrži

---

<sup>70</sup> Naslov poznate Lenjinove knjige „Šta da se radi?“ (*Что делать*) na koju Alvin Guldner pravi aluziju.

uvek unapređuju neke interese; zato su ti izveštaji uvek u funkcionalnom odnosu spram nekog interesa“ (1976: 213). Društveno konstruisani karakter interesâ drži otvorenim pitanje mogućnosti razlikovanja njihove subjektivne i objektivne dimenzije, što je u marksističkim pristupima ideologiji bilo posebno naglašavano i interpretirano kao pitanje „istinitosti“ ili „lažne svesti“, odnosno, problem funkcionisanja *dominantne* ideologije (Abercrombie and Turner, 1978). Takva vrsta pristupa je nezadovoljavajuća s obzirom na bar jedno, ali ne beznačajno ograničenje – interesi različitih društvenih slojeva ili društvenih klasa mogu se *preklapati*. Jednostavno govoreći, društveno delanje ne mora i nije *isključivo* u interesu „jedne od strana“ u interakciji, već istovremeno može da vrši različite funkcije i bude u interesu više akterâ. Osim toga, pitanje „lažne svesti“ primenjeno na područje interesa ne otvara samo problem teze o *dominantnoj ideologiji*, već i problem istine, univerzalnog važenja i „ontološkog statusa“ interesâ.

Iz tog razloga se u sociološko-diskurzivnom pristupu čini prihvatljivijim polazište da su interesi zavisne varijable delanja, odnosno „odbacivanje ideje da su interesi nekako prirodni, očigledni ili unapred konstruisani entiteti sa kojima se posmatrač može nedvosmisleno identifikovati na osnovu njegovog/njenog znanja o evolucionističkim 'zakonima' ili nekim drugim 'naučnim uvidima'“; sa druge strane, „odbacivanje esencijalizma ne isključuje mogućnost razlikovanja stvarne od potencijalne konstrukcije interesa“ (Mouzelis, 2000: 70).<sup>71</sup> Drugim rečima, „ako distinkciju subjektivno-objektivno zamenimo distinkcijom stvarno-potencijalno kada se radi o konstrukciji interesa“, te ako naglasimo da „ostvarene mogućnosti mogu zadobiti različite oblike, tada izbegavamo esencijalizam, a ipak zadržavamo distinkciju koja je, u radu i Marksa i drugih analitičara, imala ogromnu heurističku upotrebljivost“ (2000: 71). Ovakav „sociološko/teorijski“, a ne „ontološko/epistemološki“ način bavljenja problemom interesa s obzirom na subjektivne i objektivne uslove za njihovo pojavljivanje, opravdan je utoliko što treba da imamo na umu ne samo razvoj apstraktnog i konceptualnog analitičkog aparata za promišljanje delanja, diskursa i ideologije, već i razvoj konceptualnih oruđa za empirijsko istraživanje navedenih pojava.

#### **2.2.4. Predmeti sociološko-diskurzivne analize: iskaz i tekst**

---

<sup>71</sup> Više videti: Mouzelis, 2000: 70-71. Takođe i: Paige, 1978.

Kao što je u prethodnom delu rada istaknuto, cilj sociološko-diskurzivne analize delanja je razvijanje konceptualnih/analitičkih oruđa za istraživanje područja simboličkog i značenjskog (jezik, govor, diskurs), odnosno materijalnog (društvene prakse) kao međuzavisnih elemenata zahvaljujući kojima se uspostavljaju društveni odnosi. To znači da je potrebno istraživati nizove uslova pod kojima nešto može biti izrečeno. Ti uslovi odnose se na diskurzivne prakse koje sadrže iskaze. Pretpostavka za navedeni stav je činjenica da diskurs kroz komunikaciju postaje govor o društvenoj stvarnosti, odnosno pretpostavka da diskursi „daju egzistenciju onome što iskazuju“ (Bourdieu, 1992: 19). Ovaj stav, odnosno pitanje kako iskaz postaje činjenica jeste kompleksno filozofsko pitanje koje izlazi iz okvira sociološko-diskurzivne analize. Pa ipak, kao što tvrde Bruno Latour i Stiv Vulgar (Latour and Woolgar, 1986), „Mi ne treba da *objašnjavamo* zašto neki ljudi veruju u *p* govoreći da je *p* istinito, ili da *p* korespondira činjenici ili činjenicama“ (prema: Heking, 2012: 117).<sup>72</sup> Objašnjenje činjenice „zašto se verovanja smatraju istinitim zahteva, između ostalog, društvene okolnosti. Sociolozi – naučnici ne bi trebalo da prave razliku između onih verovanja koja se smatraju istinitim i onih koja se smatraju lažnim. Verovanja treba da se tretiraju 'simetrično'“ (2012: 117). Takvo polazište blisko je stavu sociologije znanja koji su izneli Berger i Lukman, a to je stav da se pod pojmom „znanje“ podrazumeva izvesnost da su fenomeni realni i da poseduju određene karakteristike (Berger i Luckmann, 1992: 15). Sociologija znanja se zato, smatraju oni, mora baviti bilo čime što se u nekom društvu prihvata kao „znanje“, bez obzira na krajnju „valjanost“ ili „nevaljanost“ takvog „znanja“. U tom smislu, sociološko-diskurzivna analiza istražujući iskaze treba da utvrdi uslove i pravilnosti, društvene mehanizme i tehnologije zahvaljujući kojima određene društvene prakse generišu diskurse o određenim predmetima (objektima i društvenim odnosima). Drugim rečima – načinom na koji se društvena stvarnost i različiti značenjski poreci koji posreduju u društvenim odnosima uspostavljaju kao legitimni ili nelegitimni, institucionalizovani ili društveno marginalizovani oblici „izveštaja“ o društvenoj stvarnosti.

Iskaze zato ne treba razumeti kao pojedinačne govorne činove ili rečenične iskaze govornika, već kao serije znakova koji imaju značenje u diskursu (Fuko, 1998). Iskaz nije

---

<sup>72</sup> Jedan od postulata modernog istraživanja jezika, kako je pisao Rajt Mils, jeste taj da mi moramo da pristupimo lingvističkom ponašanju ne ispitujući „privatna stanja pojedinaca, već istražujući njihove društvene funkcije koordinacije različitih ponašanja“ (Mills, 1984: 13).

jedinica iste vrste kao i rečenica, stav ili govorni čin, jer on ne podleže istim kriterijumima kao oni. Iskaz je u svom „osobnom načinu bivanja (ni sasvim jezičkom, ni isključivo materijalnom) neophodan da bi se moglo reći da li postoji, ili ne, rečenica, stav, govorni čin, i da bi se moglo reći da li je rečenica pravilna (ili prihvatljiva, ili protumačiva), da li je stav legitiman i dobro obrazovan, da li je čin saglasan zahtevima i da li je doista izvršen“ (1998: 95). Iskaz nije struktura, već je „jedna funkcija postojanja koja je svojstvena znacima i na osnovu koje se, zatim, analizom ili intuicijom, može odlučiti da li oni 'imaju smisla' ili ne, po kojim pravilima oni jedni drugima slede ili se raspoređuju“ (1998: 95). Iskazi podležu određenim pravilima obrazovanja i zahvaljujući tim pravilima, koja su imanentna društvenim praksama, grupišu se u diskurse. Iskazivanje postoji „svaki put kada je odaslat skup znakova. Svaka od tih artikulacija ima svoju prostorno-vremensku individualnost“ (1998: 110). U slučaju kada se među objektima, različitim tipovima iskazivanja, pojmovima ili „tematskim izborima“ može utvrditi određena *pravilnost* (poredak, korelacije, položaji, funkcije, preobražaji), Fuko smatra da tu počinje govor o *diskurzivnim tvorevinama*, odnosno istraživanje *poretka diskursa* (Fuko, 2007). Do pojma diskursa u *Arheologiji znanja* Fuko je došao upravo zahvaljujući shvatanju iskaza koje je opštije i šire od lingvističkog. Zato i diskurs kod Fukoa „ne treba analizirati u smislu ko šta kaže, već u smislu uslova pod kojima će takvi iskazi imati određenu istinosnu vrednost, u smislu mogućnosti da budu izgovorene“ (prema: Heking, 2005: 133). Svaki jezik jeste jedan „sistem mogućih iskaza“, a iskaz se može opisati i kao „konačni skup pravila koja dozvoljavaju beskonačni broj performansi“ (Fuko, 1998: 32). Iskaz je i sam događaj koji „ni jezik ni pismo ne mogu potpuno iscrpeti“; on jeste vezan za gest pisanja ili artikulaciju govora, ali sebi „stvara produženu egzistenciju jer ostaje u polju pamćenja, ili u materijalnosti rukopisa, knjiga ili bilo kom obliku registrovanja“ (1998: 33). On je u vezi kako sa situacijama „koje ga izazivaju i za posledice koje pokreće“, tako i za „iskaze koji mu prethode i koji mu slede“ (1998: 33)<sup>73</sup>. Jer, kako kaže Fuko u jednom intervjuu, „ono što se dešava u nečijoj glavi, ili u glavama nekih drugih pojedinaca, to jest u njihovim diskursima, doista čini deo istorije: reći nešto jeste događaj“ (Fuko, 2010a: 217).

---

<sup>73</sup> U tom smislu se kao primeri *iskaza* iz diskursa lekara u XIX veku mogu navesti: kvalitativni opisi, biografske priče, obeležavanje, tumačenje i ukrštanje znakova, rasuđivanja po analogiji, dedukcije, statističke procene, eksperimentalne provere itd.

Da bi se do kraja shvatila „cela jedna igra odnosa svojstvena diskurzivnoj ravni“ , važan je i pojam *arhiva* kao „sistema koji uređuje pojavu iskaza kao singularnih događaja“ (Fuko, 1998: 140). Pojam arhiva koji koristi Fuko omogućava da se svi iskazi „ne gomilaju beskrajno u neko bezoblično mnoštvo, ne upisuju u neki neprekidni niz, i ne iščezavaju samo zahvaljujući slučajnom sticaju spoljašnjih okolnosti“ (1998: 140). Arhivi su sistemi funkcionisanja iskaza, odnosno „opšti sistemi obrazovanja i preobražaja iskaza“ (1998: 141). Oni se kao sistemi jednog društva, kulture ili epohe ne mogu iscrpno opisivati (kao što ne možemo opisati do kraja ni naš unutrašnji, „sopstveni arhiv“), jer se pojavljuju u odlomcima, oblastima i nivoima (1998: 141). Ali se arhiv uvek mora vremenski, odnosno istorijski identifikovati, kao stratum u kojem je pohranjeno ono što može da se izgovori u datom periodu, u jednoj epohi, sve ono što može da se obuhvati nekim znanjem. Fuko zato arheologiju znanja opisuje kao „deskripciju arhiva“. Ona za predmet ima skup *arhiva* – kao skup postojećih diskursa, skup koji neprekidno postoji i transformiše se tokom istorije. Arhiv kao skup postojećih diskursa nije skriven, on nije u „predvorju istorije“ ili *ispod*, jer su relacije i odnosi *na površini* diskursa.

Prelazeći na sociološko-diskurzivnu ravan analize, možemo reći da jedino institucije kao diskurzivne prakse mogu da „ovlaste“ iskaze – one im daju legitimitet stvarajući *subjektske pozicije*, kao društveno relevantna i legitimna *mesta* iskazivanja, odnosno pozicije iskazivanja (*topoi*).<sup>74</sup> Na taj način društvo interveniše u polje „rasutosti“ iskaza. Kao što su društvene uloge (kao *očekivana ponašanja*) povezane sa institucijama, tako su subjektske pozicije povezane sa diskursima: „Diskurs daje cele pakete pravila za to kako čovek treba da živi i da se ponaša, ne samo u specifičnim socijalnim kontekstima, nego uopšte. Subjektska pozicija je stoga opštija od uloge“ (Nojman, 2009: 135). O tome piše i Žil Delez kada kaže da iskazi imaju svoja različita mesta – a samim tim i svoju *topologiju* a ne tipologiju i dijalektiku, kao rečenice (Deleuze, 2004: 14-15). Dakle, bilo ko da govori, ne može da govori iz nekakve društveno neutralne pozicije, već iz pozicije koja je „uvek uhvaćena u igru spoljašnjosti“ (Foucault, 2002: 138). U pitanju je

---

<sup>74</sup> Žil Delez (1989) je sugerisao različite prostorne metafore kako bi identifikovao pravce Fukoove arheološke analize. U kontekstu analize iskazâ, takođe se može reći da se „arheološka analiza *iskaznih* mnoštava kreće *po dijagonali*, za razliku od formalne analize stavova (propozicija), koja se kreće *po vertikali*, opisujući deduktivnu arhitektoniku ili neko drukčije hijerarhijsko jedinstvo forme, ili za razliku od interpretativno-egzegetske analize *rečenica*, koja se kreće *po horizontali*, dešifrujući kontekstualne zaplete i implikacije“ (Kozomara, 1998: 88).

„skup anonimnih, istorijskih pravila, uvek određenih u vremenu i prostoru koja određuju dati period i data društvena, ekonomska, geografska i lingvistička područja, uslove izvođenja iskazivanja“ (2002: 127).<sup>75</sup> Zbog toga, dakle, iskaze ne treba brkati ili identifikovati sa činovima izražavanja, postupcima u kojima pojedinac formuliše i izgovara neku ideju ili govornom kompetencijom koja podrazumeva gramatički pravilno konstruisane rečenice. Uslovi da se nešto kaže prevazilaze *rečeno* – ono se uvek vraća tim uslovima.<sup>76</sup>

Iskazi jesu *jedinice diskursâ*, ali u sociološko-diskurzivnom pristupu oni uvek treba da upute na istraživanje institucionalnih uslova i mogućnosti njihovog pojavljivanja (Foucault, 2002: 112). Pored uslova, pažnju analize zavređuju i različite društvene tehnike i procedure koje omogućuju iskazima statuse legitimnih izveštaja o društvenoj stvarnosti i shodno tome pravilnosti u okvirima kojih treba da se kreće delanje. Iskazi ili potvrđuju ili negiraju određene prakse, pa se u tom smislu mogu razumeti kao „pokretači“ društvenih praksi. Međuzavisnost iskaza, diskursa i ideologije, kako ćemo videti, uspostavlja se upravo kroz procese legitimizacije i delegitimizacije iskazivanja.

Različite komponente govornih činova u Ostinovoj (Austin, 1962) terminologiji izražavaju se na način koji, uz pomoć gramatičkih i drugih pravila, mogu biti ostvarene i u pisanju. Tekst, kao i govor, može da ima „snagu“ lokutornog čina (kojim se nešto govori) i ilokutornog čina (kojim činimo nešto time što izjavljujemo nešto – obećanje, upozorenje, komanda) (Thompson, 1984: 179). Pa ipak, značaj *teksta* u sociološko-diskurzivnoj analizi delanja ne treba da se shvati (kao i u slučaju iskaza) isključivo lingvistički i doslovno – kao problem značenja onog što je *napisano*. Savremene studije koje su obuhvaćene terminom *analiza diskursa* više ili manje naglašavaju društvenu, odnosno *sociološku dimenziju govora i teksta*. Neke među njima su više utemeljene u lingvistici i studijama književnosti, dok su druge bliže filozofiji, antropologiji, sociologiji

---

<sup>75</sup> *Arhiv* je *par excellence* primer specijalizacije jezika sedimetiranog u diskursima. Arhiv iskazima daje anonimnost, u njemu se prepliću iskazi, diskursi i prostori. Delez o tome piše: „okruženje takođe proizvodi iskaz, kao što iskazi determinišu okruženje. Ali ostaje činjenica da su dve formacije heterogene, iako mogu da se prepliću“ (Deleuze, 2006: 31).

<sup>76</sup> Primer za to može biti društveni status pisca u polju književnosti koji mu omogućuje da nešto iskaže, opštiji materijalni uslovi i načini, odnosno sredstva iskazivanja, odnosi onog koji govori i kome se govori, itd. (Maingueneau, 2007: 111). Takođe videti: Guilhaumou, 2002.

ili psihologiji. Svi pristupi nauke o diskursu, ipak, dele zajednički interes za analizu teksta i govora shvaćenih kao jezik u upotrebi (Van Dijk, 1997). Tako npr. oni pristupi koji su više orijentisani ka „čistoj“ tekstualnoj lingvistici daju više značaja kriterijumima unutar samoga teksta, dok se istraživanja u analizi diskursa više interesuju za spoljašnje faktore – jer se veruje da oni imaju ključnu ulogu u komunikaciji. U nekim pristupima *tekst* je sve ono što ima ili nosi značenje i obuhvata sve kontinuirane procese semantičkih izbora.

U analizi diskursa *tekst* i *kontekst* posmatraju se kao dve istovremeno važne vrste informacija koje čine komunikativni sadržaj svih iskazâ. Može se reći da su interni elementi teksta oni koji ga konstituišu, dok su eksterni oni koji konstituišu kontekst (Alba-Juez, 2009). Pojam *teksta* može se koristiti da bi se razlikovao „lingvistički materijal“ od okoline u kojoj se govor pojavljuje, dok je *kontekst* termin koji može da znači činjenicu da ljudi govore i da iskazi nastaju uvek u nekom spletu okolnosti, da se pojavljuju na različitim *mestima* – odnosno iz različitih subjekatskih pozicija. Tekst se lingvistički može definisati kao „jezik koji je funkcionalan“ (Halliday and Hasan, 1989: 10). Tekst je istovremeno *proizvod* i *proces*: „proizvod u smislu da nastaje kao posledica, da je nešto što može biti snimljeno i izučavano, da ima konstrukciju koja može biti reprezentovana na sistematičan način“; i „proces, u smislu da predstavlja kontinuiran proces semantičkih izbora, kretanje kroz mrežu značenjskog potencijala, sa setom izbora koji konstituišu polazišta za dalje setove“ (1989: 10). Tekst takođe treba posmatrati kao interaktivan, s obzirom na to da je uvek element društvenog procesa razmene značenjâ. On je instanca društvenog procesa i proizvod društveno određenog značenja u kontekstu ili situaciji. Kontekst u kojem se tekst „otkriva“ uvek je, bar delimično, „upisan“ u sâm tekst, „kroz sistematski odnos između društvene sredine sa jedne strane i funkcionalne organizacije jezika sa druge“ (1989: 11). Društvene nauke treba da istraže povezanosti teksta i onoga što se može nazvati „mrežom potencijala značenja“ (Nojman, 2009: 29). To ne znači da društvene pojave treba redukovati na tekst, odnosno da je *sve* tekst, nego da se društvene prakse mogu istraživati *kao* tekstovi. Budući da su između nas i sveta jezik, simboli, značenja i reprezentacije – odnosno *tekstovi* kao dispozitiviteti i artikulacije diskursa – može se reći da ne postoji nešto u društvenom svetu što je „izvan

teksta“, odnosno nešto što možemo istražiti nezavisno od teksta. Tekstovi su izraz društvenih odnosâ u smislu da oni konstituišu (društvene) objekte, događaje i odnose.

## 2.3. Diskurs kao element društvenih praksi

### 2.3.1. Pojam diskursa: normativnost, materijalnost, moć

Diskurs je moguće različito definisati – u skladu sa teorijskim pristupom i metodološkim konceptima nauke ili discipline u kojoj se izučava (lingvistika, filozofija, sociologija, psihologija, itd.). Tokom druge polovine XX veka javile su se nove naučne discipline koje su sa jedne strane „produbile“ analizu diskursa, a sa druge „zamaglile“ analitičke razlike u pristupima.<sup>77</sup> Savremena istraživanja analize diskursa uvažavaju i dostignuća funkcionalne gramatike, sociolingvistike, pragmatike, istraživanja kognicije i dr. – jer su sva ova područja povezana, a jezik, govor i procesi stvaranja značenja kompleksni.

Istraživanje diskursa kao teorijskog i metodološkog koncepta koji dobija različite operacionalizacije u društvenim naukama (Keller, 2013), uopšteno govoreći, podrazumeva različita istraživanja *upotrebe jezika*. Iz tog razloga i *analiza diskursa* ima različita značenja iako, bar u načelu, ona predstavlja polje analize onoga što je „izvan“ rečenice, rečenog i izgovorenog, odnosno društvene prakse kao celine odnosa jezika i ne-lingvističkih praksi. Analiza diskursa, kako piše Mladen Kozomara, nije „pedantna lenjost formalizacije koja zastaje na inventaru formi (logičkih, gramatičkih, retoričkih), ni užurbanost interpretacije koju fascinira transcendencija smisla ili referenta, već strpljiva odlučnost da se respektuje specifičnost *događaja govora*, njegovih učinaka i njegove produktivnosti, njegove *materijalnosti*, i načina *artikulacije* diskurzivne i ne-diskurzivnih praksi kojom se tek otvara horizont svake relevantne formalizacije i interpretacije“ (Kozomara, 1998: 113). Pa ipak, opis diskursa kao *opšte upotrebe jezika* je preširoka odredba da bi se često koristila, a definicija diskursa kao jezičkog žanra preuska, te predstavlja istraživački „čorsokak“ (Prajs, 2011: 120).

U istraživanjima koja su više lingvistički orijentisana, pojam diskursa se odnosi na *govor* i različite varijacije *upotrebe jezika*, dok se u filozofskim i sociološkim

---

<sup>77</sup> Da nabrojimo samo neke: funkcionalna gramatika, kognitivna lingvistika, sociolingvistika, pragmatika, tekstualna lingvistika, psiholingvistika, itd.



istraživanjima diskurs odnosi na uopštene procese stvaranja značenja, na simboličku interakciju, procese stvaranja reprezentacija kao predstavâ o objektima i odnosima, kao i na procese u kojima posreduje moć. Stjuart Prajs daje jednu od mogućih klasifikacija upotrebe pojma diskursa, navodeći da se on u lingvistici odnosi najčešće na neki „izraz veći od rečenice“; u studijama književnosti diskurs je „jezički izraz uopšte“; u strukturalističkim pristupima diskurs je „izraz specijalizovane forme jezika“ kao što je jezik prava; diskurs je takođe forma, modalitet ili jezički žanr – dok se u istraživanjima politike i kulture, diskurs odnosi na govorno izražavanje ideologije, jedno od „bojnih polja“ društva u kojem se odvijaju borbe za moć. Čitav „problem oko diskursa“, navodi Prajs, „je u tome što je on *društveno konstruisan* način govorenja ili prikazivanja nečeg, što zapravo, nikad nije potpuno čisto“ (2011: 121).

Jedan od teoretičara koji predstavlja ranu prethodnicu studija koje su kasnije podvedene pod naziv *analize diskursa* bio je sovjetski filozof Valentin Nikolajevič Vološinov. On je razvijao semiotičku teoriju ideologije, tvrdeći da bez znakova nema ideologije, odnosno da su značenje i društveni kontekst nerazdvojno povezani. Znakovi se pojavljuju, kako tvrdi Vološinov, jedino u procesu interakcije između dve svesti. A individualne svesti su uvek „ispunjene“ značenjem. Svest postaje svest kada je ispunjena ideološkim (semiotičkim) sadržajem,<sup>78</sup> odnosno, prema mišljenju Vološinova, tokom procesa društvene interakcije (Vološinov, 1973: 11). On navodi dva bitna uticaja na značenje – to su društvena organizacija učesnika i neposredni uslovi interakcije. Vološinov je takođe tvrdio da je „izraz“ društveni fenomen, suprotstavljajući se Sosirovoj ideji da je govorni čin „individualan“ te da stoga nije vredan temeljnog ispitivanja (Prajs, 2011: 121). On je, dakle, insistirao na istraživanju društvenog porekla govornih činova, jer je verovao da je društvo zasnovano na sukobu među klasama, o čijim odnosima se stalno i iznova pregovara. Njegov pristup ideologiji zasnovan je na analizi *sukoba* u domenu značenja, koji nastaju zahvaljujući antagonizmu društvenih interesa različitih klasa. Ideje Vološinova kasnije je razvijao i francuski („altiserijanski“) lingvista Mišel

---

<sup>78</sup> Ova tvrdnja sadrži opštiji filozofski problem koji se može formulisati kao problem *intencionalnosti* (svesti). Filozof Franc Brentano (Franz Brentano) poznat je po tome što je „uveo“ koncept intencionalnosti u savremenu filozofiju. On je pisao da je obeležje svakog *mentalnog fenomena* ono što su sholastičari srednjeg veka nazivali „intencionalnim (ili mentalnim) nepostojanjem objekta“, odnosno ono što možemo zvati „odnošenjem spram sadržaja“, „usmerenošću na objekat“ ili „imanentnom objektivnošću“. Svaki mentalni fenomen sadrži nešto poput „objekta u sebi“. Intencionalnost je, u najkraćem, intrinzično svojstvo svesti. Više videti u: Brentano, 2009 – posebno str. 88.

Peše (Michel Pêcheux), koji je želeo da ode dalje od Sosirovog razlikovanja jezika i govora, uvodeći koncepte *diskurzivnog procesa* i *diskurzivne formacije*. Diskurzivne formacije se odnose na skup pravila koja određuju šta može i mora biti rečeno iz određene društvene pozicije. Iskazi imaju značenje jedino zahvaljujući diskurzivnim formacijama u kojima se pojavljuju. Diskurzivne formacije konstituišu „matriks značenja“ ili sistem lingvističkih odnosa u okviru kojih su diskurzivni procesi generisani (Eagleton, 2007: 195). Diskurzivne formacije konstituišu strukturirane celine fenomena koje Peše naziva *interdiskurs* (*interdiscourse*), a svaka diskurzivna formacija je ugrađena u ideološku formaciju koja usmerava kako diskurzivne tako i nediskurzivne prakse. Pešeov važan doprinos u analizi diskursa ogleda se u razvoju koncepta za empirijsku analizu diskursa (Pêcheux et al, 1982; 1984). Njegova teorija interdiskursa pokušava da objasni ideološke borbe i „dinamične nejednakosti“ među diskursima (Helsloot and Hak, 2007). I ruski filozof i semiotičar Mihail Bahtin istraživao je društveno poreklo govora, smatrajući da je diskurs društveni fenomen – u svim svojim elementima – od „zvučne slike“ do „apstraktnog značenja“. Bahtinov „dijalogizam“ polazi od interakcije između dva ili više lica u procesu govora (Voloshinov/Bakhtin, 2003: 48). On analizira jezičku praksu kao oblik društvene prakse koja se odvija kao govorna interakcija *Ja* i *Ti*, nastojeći da utvrdi osnovnu realnost svih jezičkih pojava, ili „realnu jedinicu jezika“.<sup>79</sup> Za njega, „to nije ni apstraktni sistem jezičkih formi, niti izolovan monološki iskaz, niti njegov psiho-fiziološki vid, već društveni čin njegove realizacije koji se ostvaruje iskazivanjem i iskazima. Impersonalizam, ali i personalistički monologizam, treba zato da ustupe mesto diskurzivnoj praksi“ (Stojnov, 2011: 47). Još jedan važan pojam za razvoj kasnijih istraživanja diskursa je Bahtinov pojam *intertekstualnosti*, koji upućuje na činjenicu da *tekst* kao jezički izraz ne može da se istražuje kao „samostalan izvor“, nezavisan od konteksta, odnosno od njegovih odnosa sa tekstovima koji su mu prethodili i koji će se pojaviti naknadno (Bahtin, 1986).<sup>80</sup>

Vrlo uticajna istraživanja Noama Čomskog (1984) o generativnoj gramatici takođe su doprinela pojavi pristupa koji otvaraju polja za nova lingvistička, sociološka, filozofska i druga istraživanja u kojima se naglašava potreba da se ide „iza“ rečenica i

---

<sup>79</sup> O primeni tog pojma u istraživanjima diskurs analize videti npr. Brès et Nowakowska, 2005.

<sup>80</sup> O ovome je takođe pisao i Rolan Bart u eseju pod nazivom *Smrt autora* (Barthes, 1977: 142-149).

iskaza, odnosno da se jezik razume i istraži u širem kontekstu, koji neće biti ograničen na sintaksu ili značenjsku analizu rečenica.<sup>81</sup> Čomski je spajao ideje evropske lingvistike sa pojmovima „bihejviorističkog strukturalizma“ Blumfilda (Leonard Bloomfield), Harisa (Zellig Sabbetai Harris) i drugih predstavnika američke lingvističke tradicije. Njegova istraživanja bila su usmerena na sintaksu kao najvažniju dimenziju jezika. Sintaksa predstavlja izučavanje procesa i principa pomoću kojih se u pojedinačnim jezicima stvaraju rečenice, a zadatak sintakse je da ukazuje na sintaksičke strukture koje obeležavaju jezik idealnog govornog predstavnika, odnosno, da „konstruiše gramatiku kao napravu koja proizvodi rečenice“ (1984: 19). Prema mišljenju Entonija Gidensa, Čomski je „afirmisao kategoriju tumačenja, zato što prepoznavanje sintaksičke ispravnosti jezika zavisi od onoga što govorni predstavnici jezika u tom smislu smatraju prihvatljivim“; i dalje, upravo delatnik „omogućava jeziku da se pokaže kao sistem unutar kojeg vlada kreativno ponašanje vođeno pravilima“ (Gidens, 1996: 120).

U prethodnom delu rada već je bilo reči o značaju post-strukturalizma i radova Mišela Fukoa za savremene studije diskursa. U njegovom filozofskom opusu diskurs je pojam kojim se povezuju *mišljenje*, *govor*, *jezik* i društvene prakse u smislen kontekst. Fukoovo shvatanje diskursa je jedno od najopštijih teorijskih shvatanja, ali, uprkos različitim opisima i definicijama diskursa koja nalazimo u njegovom delu, može se reći da ostavlja dovoljno teorijskog prostora za različite operacionalizacije. U kontekstu ovog rada, Fukoovo shvatanje je nezaobilazno, jer je on osnovni značaj diskursa video u *povezivanju* heterogenih društvenih praksi. Njegov rad tako predstavlja pokušaj da se identifikuju elementi koji čine poredak diskursa. U okvirima tog poretka, diskurzivne prakse treba da omoguće ili spreče (isključe) govor i delanje subjekata koji se *socijalizuju* pod njihovom vlašću. Diskurzivne prakse i njihovi infrastrukturni elementi omogućavaju načine na koji se objekti i društveni odnosi *reprezentuju*, na osnovu kojih se procenjuje njihov društveni značaj i legitimitet. Problematično bi bilo ograničiti se na samo jedno značenje ili nivo razumevanja pojma diskursa kod Fukoa, s obzirom na to da on ima i deskriptivne i eksplanatorne i interpretativne funkcije, posebno u njegovoj *Arheologiji znanja* (Fuko, 1998). Fuko je, umesto da precizno utvrdi značenje diskursa, kako i sam

---

<sup>81</sup> Pored Čomskog, značajni su i drugi istraživači iz polja lingvistike, među kojima možemo pomenuti Prašku školu i Hjelmseva, Džošu Fišmana, Vilijama Labova, itd. Više videti u: Van Dijk, 1985.

kaže, „na više mestâ umnožio njegove smislove“: diskurs je „čas opšte područje svih iskazâ, čas grupa iskaza koja se može individualizovati, čas pravilima uređena delatnost koja se odnosi na izvestan broj iskaza“ (1998: 88). Najjednostavnije i opšte „polazišno“ određenje diskursa jeste da on predstavlja „skup iskaza koji spada u isti sistem formulacije“ (1998: 117), odnosno da obuhvata iskaze „ukoliko oni spadaju u istu diskurzivnu tvorevinu“ (1998: 126). Diskurs se uvek odnosi na skup iskazâ koji ga obrazuju. Diskursi nisu samo skupovi znakova, koji upućuju na neki „referencijalni horizont“ gotovih stvari, sadržajâ, oni su i praksa koja sistematski obrazuje predmete o kojima je reč. No, mogli bismo reći, oslanjajući se na Fukoove „tragove“ analize diskursa, da *diskurzivne prakse* uvek ograničavaju i disciplinuju ono što uopšte može biti rečeno, u kakvom obliku, i, u krajnjem, šta bi se moglo smatrati pravim znanjem i pamćenjem (Fuko, 2007).

Među savremenim pristupima i teorijama diskursa, značajna su shvatanja Ernesta Lakloa (Ernesto Laclau) i Šantal Muf (Chantal Mouffe). Oni istražuju društveno formiranje „krugova kulture“, odnose znanja i moći i političke borbe za hegemoniju (Keller, 2012: 51). Laklo i Muf (Laclau and Mouffe, 2001; Laclau, 2008) nude jednu ekstenzivnu definiciju diskursa, identifikujući ga sa društvenim, sa društvenošću.<sup>82</sup> Prema njihovom shvatanju, ne treba govoriti o jednom diskursu, već o diskursima. Narastajuća kompleksnost i fragmentacija savremenih društava ogleda se u činjenici da se ona konstituišu kroz fundamentalne asimetrije koje nastaju zahvaljujući uvećanju razlika i stvaranju „viška značenja“ društvenog (Laclau and Mouffe, 2001: 96). Svaku praksu koja uspostavlja relaciju između elemenata na takav način da se njihov identitet menja kao rezultat te artikulišuće prakse oni nazivaju *artikulacijom*, dok je strukturisani totalitet koji proizlazi iz artikulišućih praksi označen pojmom diskursa (2001: 105). Diskursi predstavljaju izvesne „redukcije mogućnosti“, a sve mogućnosti koje diskurs isključuje, ovi autori nazivaju *diskurzivnim poljem* ili „konstitutivnom spoljašnjošću“ (2001: 105-111). Laklo i Muf su pokušali da transcendiraju tradicionalne koncepte, odnosno binarnu opoziciju strukture i agencije kroz pojam diskursa. Struktura i delanje su za njih proizvodi diskurzivne artikulacije, antagonizmi koji nastaju zahvaljujući sferi politike.

---

<sup>82</sup> Ono što se u sociološkim analizama naziva „simboličkim poretkom“, „stvaranjem značenja“ ili „značenjskim sistemima“, kod njih je „diskurzivno“ (Keller, 2012; Laclau and Mouffe, 2001).

Vladajući diskursi su hegemonijski i oni se uspostavljaju kroz diskurzivne artikulacije, isključivanjem *drugih*.<sup>83</sup>

Izučavanje diskursa karakteristično je i za savremene teorije i pristupe u psihologiji. Termin *diskurzivna psihologija*<sup>84</sup> ulazi u upotrebu zahvaljujući radovima Dereka Edvardsa (Derek Edwards), Džonatana Potera (Jonathan Potter), Roma Harea (Rom Harré), Margaret Vederil (Margaret Wetherell), Ijana Parkera (Ian Parker) i drugih<sup>85</sup>, i „predstavlja pokušaj kritike ortodoksne psihologije iz diskurzivne perspektive“ (Billig, 2009). Edwards i Poter (Edwards and Potter, 1992) zastupali su shvatanje i metodologiju koja je razvijana u studijama *konverzacione analize* (Sacks, Schegloff and Jefferson, 1974). Diskurzivna psihologija izučava šta korisnici jezika *rade* u određenim diskurzivnim kontekstima. Uprkos različitim pristupima u okvirima diskurzivne psihologije, može se reći da im je zajedničko to da otvaraju i transformišu neka tradicionalna pitanja psihologije – tako npr. umesto da postavljaju pitanje kako ljudi pamte, oni pitaju šta ljudi rade kada tvrde da nešto pamte (Billig, 2009). Primarni proces od kojeg se kreće je konverzacija, a ne kognicija. Povezanost diskurzivne psihologije i sociološko-diskurzivnog pristupa u tom smislu se može naći u „zaokretu“ ka „spoljašnjim“ aspektima i uzrocima ponašanja i delanja ljudi. Ni prvi ni drugi pristup ne poriču da „unutrašnja“ stanja i procesi u osobama postoje. Problem nastaje u tome što su ti procesi još uvek van potpunog „metodološkog domašaja“ te se može smatrati korisnijim razvoj konceptata i analitičkih oruđa koji mogu da ukažu na veze unutrašnjih i spoljašnjih procesa (odnosno psiholoških i socioloških aspekata tih pojava) koje se ispoljavaju uz posredovanje diskursa.

Očigledno je da različiti istraživači diskursa u društvenim naukama konstruišu svoje varijante analize diskursa, s obzirom na to da je diskurs (a naročito naučni) toliko kompleksan, da ne samo da je moguće, već je i neophodno pristupati mu na različitim nivoima i različitim metodama (Fuko, 1971). Istraživanje diskursa u društvenim naukama, u opštem smislu, podrazumeva istraživanje: 1) odnosa govorenja i stvaranja tekstova kao društvenih aktivnosti ili *društvenih praksi* koje (re)produkuju različite

---

<sup>83</sup> Kritiku ovakvog pristupa nalazimo kod: Jessop, 1990.

<sup>84</sup> Termin „diskurzivna psihologija“ je pojednostavljenje jer obuhvata ideju definisane teorijske pozicije i ujedinjenog intelektualnog pokreta (Billig, 2009).

<sup>85</sup> Više videti u: Edwards and Potter, 1992; Parker, 2002; Potter and Wetherell, 1987; Potter, 2004; Wetherell, 2008.

značenjske (simboličke sisteme);<sup>86</sup> 2) društvenih akterâ, pravila i resursa koji čine elemente društvenih praksi i procesâ; 3) posledice ovih praksi i procesâ u različitim vrstama društvenih kolektivitetâ (Keller, 2013: 2). Pojam diskursa u tom smislu odnosi se na totalitet ili celinu iskaza-događaja (kao sistemâ društvenih praksi) koji se mogu definisati s obzirom na različite kriterijume i koji se istražuju kao *institucionalno stabilizovani* obrasci strukturâ, praksi, pravila i resursâ za stvaranje značenjâ (2013: 72). Iz navedenog sledi da je opšti pojam diskursa ili *poretka diskursa* u svakom konkretnom pristupu potrebno operacionalizovati<sup>87</sup> – odnosno da je u skladu sa područjem istraživanja neophodno odrediti na koji način se shvata celovitost, homogenost i poredak diskursa. U pristupu sociološko-diskurzivne analize u ovom radu će zato biti reči o *diskurzivnim praksama* (posebno o ideološkim praksama), kao vrstama društvenih praksi, s obzirom na to da je diskurs pojava čiji je centar svugde a periferija nigde, kako bi to rekao Fuko (2007). U skladu sa tim, pojam diskursa će biti korišćen *u množini* – da bi se ukazalo na to da je pojmove delanja, znanja, vrednosti, ideologije i druge važne sociološke pojmove neophodno istraživati u njihovim konkretnim, empirijskim manifestacijama kako bismo mogli razumeti i objasniti na koji način je pojam diskursa *operativan* u društvu.<sup>88</sup> Diskurs(i) nema(ju) *privilegovanu* ontološku poziciju, već status društvene činjenice u dirkemovskom smislu (Dirkem, 2012) – činjenice koja ima snagu da vrši pritisak na pojedince, da deluje nezavisno od njihovog htenja i volje. S obzirom na to, može se reći da su tri važna sociološka obeležja diskursa *normativnost, materijalnost i moć*.<sup>89</sup>

*Normativnost* se odnosi na činjenicu da društvene prakse uvek predstavljaju manje ili više normirane oblike ponašanja. Diskursi kao elementi društvenih praksi sami nose izvesne *regularnosti* ili pravilnosti, jer se artikulišu zahvaljujući određenim pravilima

---

<sup>86</sup> Pod pojmom simboličkih sistema u ovom kontekstu se podrazumevaju: jezik, vrednosti, uverenja, norme, znanje, ideologija, itd. Videti npr: Tarner, 2009.

<sup>87</sup> Kao što to radi npr. Norman Ferklafl (Fairclough, 2005).

<sup>88</sup> Analogija može da se uspostavi sa pojmom *društva*, jer, da bismo istražili šta je društvo, mi uvek moramo da istražujemo načine na koje je ono manifestovano, artikulisano – njegove *efekte*. Ono nam je dostupno zahvaljujući *društvenim odnosima* koji su pojave koje je moguće empirijski istražiti. Pojam društva, kao i pojam *diskursa*, nešto je do čega je potrebno doći (*eksplanandum*, pojava koju treba objasniti), a ne nešto čime možemo da objašnjavamo (*eksplanans*).

<sup>89</sup> Ta tri aspekta diskursa izdvojio je Iver Nojman (2009) u svom pristupu analizi diskursa. Dobar primer pristupa i analize u kojoj su važni elementi upravo normativnost, materijalnost i moć, predstavlja i Nojmanova (2011) studija pod nazivom *Upotrebe Drugog: „Istok“ u formiranju evropskog identiteta*.

jezika, iskazivanja i ponašanja: nizovima pravilâ obrazovanja značenjâ, pojmovâ, objekatâ, strategijâ, itd. (Fuko, 1998). Osim pravilnosti diskurzivnog iskazivanja, društvene prakse normiranost duguju *legitimnosti*, odnosno činjenici da su prihvaćene kao opštevažeće i da „iza njih“ stoje društvene institucije; *saglasnosti*, odnosno činjenici da ih prihvata i da se u skladu sa pravilima diskursa i društvenim pravilima u širem smislu ponaša veliki broj ljudi, kao i sama *pravila* (kako neformalna, koja važe za određene društvene grupe i rezultat su njihovog dogovora, tako i formalna: diskurzivnost morala, običaja i zakona). Društveni akteri svoja ponašanja i delanje oblikuju *s obzirom na* ili *prema* normama diskursa i društva u kom delaju. Važno je u ovom kontekstu istaći razliku između normativizacije i normalizacije. Sociološko-diskurzivna analiza treba da utvrdi na koji način različiti diskursi posreduju u društvenim procesima *normativizacije* – propisivanja i uspostavljanja određenih, *konkretnih* normi, koje se odnose na date skupove društvenih praksi, a zatim i kako skupovi tih diskurzivnih pravilnosti i normi utiču na procese normalizacije ponašanjâ i delanjâ društvenih akterâ.

*Materijalnost* diskursâ ili materijalno ispoljavanje jezika kroz govor i tekst u društvenim praksama važna je jer čini diskurzivne prakse dostupnim empirijskom istraživanju. Kao što institucije materijalizuju društvenu stvarnost, tako se i diskursi manifestuju i materijalizuju u govoru, tekstovima i u nizovima društvenih pravila – konačno, u delanju. Diskursi su tako materijalni izraz jezika i različitih vrsta društvenih normi.

Diskursi se mogu razlikovati na osnovu toga u kojoj meri su prožeti *moći*. Zahvaljujući Fukoovim istraživačkim zaokretima, moć se u analizi diskursa ne posmatra kao nešto što neko *posедуje*, već kao nešto *inherentno* društvenim praksama. Na jednom mestu Fuko kaže: „Moć u supstantivnom smislu (*'le' pouvoir*), ne postoji. Ono što mislim je sledeće. Ideja da moć postoji kao locirana na nekom mestu ili da emanira iz njega, čini mi se kao pogrešan analitički pristup, jer ne uspeva da objasni značajan broj pojava. U stvarnosti moć znači odnose, više ili manje organizovanu, hijerarhičnu, koordinisanu grupa odnosâ“ (Foucault, 1980: 198). Mladen Dolar (2012: 109), sledeći Fukoove postavke, piše da moć ne treba shvatati kao da je „neko mesto, nekakva odredljiva lokacija, neki prostor unutar društvenog, koji bi se mogao ograničiti na jednu posebnu tačku ili poprište“. Iako su društvene prakse prožete odnosima moći, one nisu

*samo* odnosi moći. Moć je jedan od dinamičkih elemenata društvenih praksi. Dakle, sociološko-diskurzivna analiza, istražujući društvene pojave kroz društvene prakse, treba da identifikuje različite vrste moći, njene efekte i tehnologije – odnosno načine na koje se moć ispoljava u diskurzivnim društvenim praksama.

### **2.3.2. Pojam, elementi i značaj društvenih praksi – rekontekstualizacija**

Društvene prakse se ispoljavaju kao ponašanja ljudi. One se svakodnevno ponavljaju i obuhvataju i rutinske radnje aktera i ponašanja koja „izmiču“ institucionalizaciji, odnosno ponašanja u institucionalnim okvirima (na poslu, u školi, u različitim društvenim situacijama). Iako se ispoljavaju kao konkretne akcije, one su transpersonalne ili nadindividualne. One istovremeno imaju *značenje* i za pojedince koji ih izvode i za druge članove grupe. U tom smislu, one objektiviraju individualna ponašanja, kao „medijumi kroz koje se individualna i kolektivna delanja društvenih aktera povezuju sa materijalnim i strukturalnim društvenim uslovima“ (Dant, 2011: 196). Prakse kao medijumi društvenosti jesu strukturirane. Njih možemo posmatrati kao snopove artikulacijâ različitih elemenata društvenosti koji se konkretno manifestuju kroz ponašanja i odnose koji se uspostavljaju s obzirom na različite sfere društvenog života. Ključno obeležje praksi jeste njihova *diskurzivnost* – zahvaljujući tome prakse imaju *smisla* i mogu se uvek razumeti u određenom *kontekstu*. Prakse materijalizuju diskurse i načine na koje se stvaraju iskazi. Nediskurzivne društvene prakse podrazumevaju različite forme ispoljavanja nelingvističkog ponašanja, koje se, ipak, u određenim kontekstima, može pripisati diskursu (simbolički gestovi, stil odevanja u religijskom diskursu, itd.) (Keller, 2013: 73). Upravo je poredak značenja, odnosno poredak diskursa, *vezivno tkivo* društvenih praksi, ono koje omogućava prisutnost ili odsutnost različitih činilaca društvenog života (resursa i pravila, „strukturâ“). Diskurzivnost, dakle, praksama daje značenje, smisao i društveni značaj jer se može reći da mreže društvenih praksi u „svom jezičkom aspektu“ čine poredak diskursa (Fairclough, 2005: 25). Norman Ferklauf, pored poretka diskursa, identifikovao je i druge ne-diskurzivne elemente društvenosti koje nalazimo u društvenim praksama: akcije i interakcije, društvene odnose, osobe (sa svojim uverenjima, stavovima, itd.) i materijalni svet (Fairclough, 2005: 25). Odnosi među tim elementima mogu se razumeti i dijalektički (Harvey, 1996), što je samo jedan



od načina „da se objasni paradoksalna činjenica da, iako diskurzivni element društvenih praksi nije isto što i, na primer, društveni odnos, svaki element u izvesnom smislu sadrži ovaj drugi i internalizuje ga – društveni odnosi *su* delimično diskurzivni, diskurs *je* delimično društveni odnos“ (Fairclough, 2005: 25). Razdvojenost elemenata i obeležja društvenih praksi treba, dakle, shvatiti samo uslovno, ali, pored toga, neophodno je analitički precizirati načine na koje su ti elementi povezani, odnosno načine na koje oni postaju *celine*.

Društvene prakse takođe predstavljaju konkretizaciju različitih oblika racionalnosti. U sociološko-diskurzivnoj analizi, važno je razlikovanje praksi kao *izvođenja* (iskustvo akcije, delanja) i praksi kao *opravdanja* (iskustvo, vrednovanja i objašnjavanja značaja i značenja praksi, njihova institucionalizacija). To se može razumeti i kao razlika diskurzivne i praktične svesti kojima „raspolazu“ društveni akteri (Giddens, 1984). O tome piše Ijan Heking (2012: 54) kada kaže da „sva naša delovanja imaju određenu deskripciju, a pravci delovanja koji su nam dostupni zavise, na čisto formalan način, od deskripcija koje nam stoje na raspolaganju. Štaviše, klasifikacije ne postoje u praznom prostoru jezika, nego u institucijama, praksama, materijalnim interakcijama sa stvarima i drugim ljudima“ (2012: 54). Dobar primer za to su npr. „žene izbeglice“ – „ta vrsta ili tip osobe, a ne osoba sama – nije samo vrsta osobe, nego je i pravni entitet i, što je još važnije, paralegalni entitet kojim se bave odbori, škole, socijalni radnici, aktivisti i – izbeglice“ (u Kanadi, npr.). „Samo unutar ovakve matrice moguća je ozbiljna interakcija između 'vrste', osobe i ljudi koji potpadaju pod tu vrstu“ (2012: 54). Zahvaljujući takvom diferenciranju *izvođenja* i *opravdanja* kao različitih iskustvenih i diskurzivnih aspekata praksi, njihova analiza ne može biti svedena na „tekstualnu analizu“ društvenih pojava<sup>90</sup>, niti se društvene pojave uzimaju samo kao „okvir dešavanja“ praksi.

Sociološko-diskurzivna analiza u tom smislu, za razliku od lingvističke, metodološki prepoznaje materijalnost praksi na drugačiji način, ne zaustavljajući se na njihovoj tekstualnosti, već posmatrajući semiotičke procese *samo kao medijume* koji povezuju pojedince i društvene strukture (značenja, prakse). Osim toga, materijalnost

---

<sup>90</sup> Neki pristupi u studijama kulture su Deridin filozofski stav da *nema ničega izvan teksta* razumeli kao „ratni filozofski poklič“ dekonstrukcije kulture i društvenog, kao da se kultura može svesti na tekst – što je izvesna redukcija (Rorti, 1992: 217). Kada su lingvisti 70-ih godina prošlog veka počeli da izučavaju „tekstove“, mnogima od njih je bilo teško da konceptualizuju stvaranje i interpretaciju tekstova bez pozivanja na iskustvo, na „svet znanja“ ili „zalihe znanja“ (Van Leeuwen, 2008: 5).

društvenih procesa ne artikuliše se u potpunosti diskurzivno, ona se može razumeti i kao centar značenja i kao spoljašnji kontekst u kojem se praksa odvija. Prakse su medijatori mentalnog i materijalnog, a delanja omogućavaju njihovo razumevanje, interpretaciju, opravdanje. Veza između ova dva aspekta ogleda se u sledećem: mi mislimo o praksama kao o „tekstovima“ – one su za nas diskurzivno posredovane, ali, kada nešto radimo, kada delamo, mi uvek delamo na konkretan način – kroz određene tipove (lingvističkog i nelingvističkog) ponašanja i u određenim materijalnim uslovima, shvaćenim kroz dimenzije prostora (odnosno mesta). Već smo istakli da su prakse i ograničavajuće i omogućavajuće. To se odnosi kako na svet društvenih normi, tako i na čisto diskurzivni aspekt praksi – praksama se nešto može i mora reći na određeni način zato što to propisuju društvene norme govora i društvena pravila koja su određena situacijom (događajem, institucionalnim kontekstom), ulogama i položajem govornika – a sve sa ciljem razumevanja naših postupaka od strane drugih kao *smislenih*.

Pitanje odnosa materijalnosti i diskurzivnosti razlikuje se od pitanja odnosa „empirijske reference“ i reprezentacije – jer su to različiti nivoi apstrakcije. Ljudske interakcije dešavaju se unutar matrica diskursa koji uključuju društvene elemente i materijalne elemente. Društvene prakse kao medijatori značenja povezuju diskurse sa delanjem, one nisu prosto „nalepljivanje“ značenja delanju. Ljudi promišljaju i konceptualizuju svet društvenih odnosa oslanjajući se na dostupne „matrice“ koje nastaju zahvaljujući onome što posreduje između materijalnog i društvenog sveta. Te „matrice“ smo identifikovali kao reprezentacije.

Reprezentacije ili načini kako nam se pojavljuju društveni odnosi nisu proizvoljne, pa u tom smislu nisu u potpunosti subjektivne – one su kolektivno posredovane, kao i društvene prakse u celini. Reprezentacije su, poput praksi, ograničavajuće (jer uvek denotiraju *određene* predstave kao manje ili više obavezujuće, društveno posredovane, normirane i poželjne interpretacije vrednosti, značenja, uverenja i praksi) i omogućavajuće (jer konotiraju *različite* subjektivne doživljaje i individualna iskustva, pa shodno tome i interpretacije). One su takođe „funkcije procesa označavanja“ (Ducard, 2007: 137), u smislu da se zahvaljujući njima uspostavljaju značenjski odnosi indeksičnosti, ikoničnosti i simboličnosti (Peirce, [1931] 1994). Prema shvatanju Šenka (Roger Schank) i Abelsona (Robert Abelson), isti „skriptovi“ nalaze se u osnovi naših

moćnosti da učestvujemo u društvenim praksama i naših sposobnosti da ih predstavimo (prema: Van Leeuwen, 2008: 6). Zbog toga Van Leven piše da je za analizu društvenih praksi važno praviti razliku između njih i reprezentacija, odnosno razliku između „raditi nešto“ i „pričati o nečemu“. Postoji mnoštvo diskursa, odnosno različitih načina da se ista društvena praksa reprezentuje (2008: 6). Van Leven i Norman Ferklaaf (Fairclough, 2005) su isticali važnost koncepta *rekontekstualizacije* koji je uveo Bazil Bernštajn (Basil Bernstein, 1981; 2005).

Sledeći Van Levenovu interpretaciju i povezujući koncept *rekontekstualizacije* sa konceptom diskursa kako ga je razrađivao Fuko (1998), kao forme znanja/moći i društvene prakse, možemo reći da su diskursi izraz društveno uslovljene kognicije, specifični načini saznanja društvenih praksi i da su pretpostavka za njihovo reprezentovanje (Van Leeuwen, 2008: 6-7). Diskursi ne samo da izdvajaju „polja objekata“, nego određuju i njihovo definisanje, odnosno „legitimnu perspektivu“ za njihovo razumevanje u određenom kontekstu. Zato društvene prakse predstavljaju *regulirane* načine ponašanja i delanja ljudi. U procesu *rekontekstualizacije* kao predstavljanja praksi one mogu biti shvaćene kao spoj *sekvenci* (vremenski isečci) nelingvističkih ponašanja i *sekvenci* u kojima se lingvistička i nelingvistička ponašanja smenjuju i prepliću (2008: 12). *Rekontekstualizacija* društvenih praksi u sociološko-diskurzivnoj analizi uvek podrazumeva lingvističke ali i druge semiotičke aktivnosti (ili „žanrove“). Zahvaljujući *rekontekstualizaciji*, prakse postaju *jasne*, prolaze „filtre“ povezivanja sa drugim praksama i značenjima i dobijaju smisao i značaj. Način na koji se ovaj proces odvija ne mora biti poznat onima koji delaju<sup>91</sup>, on je najčešće deo zajedničke „zalihe znanja“ ili „zdravog razuma“ (*common sense*) ljudi. Svakako zahvaljujući jeziku, ali i *rekontekstualizaciji* koju omogućavaju diskursi i reprezentacije, dolazi do izražaja još jedno važno obeležje društvenih praksi, a to je njihova *rekurzivnost*. One se mogu ponavljati i trajati u vremenu kroz „lance“ različitih *rekontekstualizacija* i ne zavise samo od konkretnih *resursa* i pravila, odnosno značenja i praksi koje se pojavljuju kao relevantne u nekom konkretnom društvenom događaju.

---

<sup>91</sup> Ranije u radu je bilo reči o distinkciji koja je relevantna u ovom kontekstu: diskurzivna i praktična svest akterâ.

Ono što se ipak može istaći kao značajno u istraživačkom „zaokretu“ ka praksama jeste iznalaženje novih načina da se empirijski identifikuju društveni procesi i odnosi – što je često zanemareno, ne samo u sociološkim istraživanjima. Istraživačku pažnju je neophodno posvetiti jeziku, ali u okvirima društvenih praksi – kroz govor i tekst, uz posredstvo institucionalne (socio)logike. Konačno, istraživanje diskurzivnosti društvenih praksi, odnosno njihovih upisanih „semiotičkih kodova“ treba da bude pretpostavka za analizu ideoloških diskursa, koji takođe *daju smisao* delanju i društvenim praksama i služe njihovom *uređenju* (Van Dijk, 2006). Navedena obeležja društvenih praksi izražavaju njihovu kompleksnost i upućuju na probleme koji mogu da budu otvoreni i značajni za sociološki diskurs kao tip naučne rekontekstualizacije društvenih praksi – bilo koja sociološki relevantna društvena praksa ima svoju *genealogiju* (ili više njih) i ne može se razumeti samo kao kauzalni niz događaja, jer svaki događaj podrazumeva istovremeno dejstvo mreža različitih diskursa i praksi.

### **2.3.3. Društvene prakse i znanje kao diskurs – regionalizacija**

Otvoreno pitanje koje pored sociološkog značaja ima i filozofsku dimenziju, a u vezi je sa problemom granica društvenih praksi u smislu njihovog epistemološkog statusa kao predmeta sociološkog izučavanja, jeste da li ima nečega izvan društvenih praksi. To je na drugačiji način postavljeno pitanje i o tome šta je „izvan“ diskursa.

Osim „unutrašnjih“ elemenata praksi, onoga što analitički možemo da prepoznamo kao elemente neophodne za istraživanje društvenih odnosa, postavlja se pitanje – šta preostaje. Izvan sveta društvenih praksi je svet materijalnog, svet objekata i prirode koji takođe dobija manje ili više značajan status za društveni život zahvaljujući praksama koje uspostavljaju *odnos* prema tom „spoljnjem“ svetu. Može se reći da „dometi“ diskurzivnog nadmašuju domete društvenog – shvaćenog kao splet društvenih odnosa i praksi, jer je moguće konstruisati diskurse o „nepostojećim“ svetovima i objektima, koji opet mogu, a ne moraju da imaju značajnu funkciju u društvenom životu.<sup>92</sup> Sve što nam kognicija, jezik i mišljenje omogućuju da izrazimo i na taj način postane dostupno drugima, postane deo institucionalizovanih društvenih praksi – počinje da „cirkuliše“ u

---

<sup>92</sup> Primer o diskursima neidentifikovanih letećih objekata (NLO) koji navodi Iver Nojman (2009), ali i diskurs književnosti (kao „zamišljeni svetovi“) mogu da predstavljaju ilustraciju u tom smislu.

društvu. „Regularnosti“ koje percipiramo u stvarnosti treba videti kao posledice „anonimnih“ pravila diskursa koji nam tu stvarnost čine dostupnom i saznatljivom. Diskurs se u tom smislu može razumeti kao nešto što ograničava našu percepciju (Fuko, 1998; 2007). Diskurs uslovljava „sužavanje“ polja vidljivosti na taj način što *isključuje* širok krug pojava koje se mogu smatrati realnim, ili vrednim pažnje, ili čak postojećim – zato je ograničavanje polja (objekata) prvi korak u uspostavljanju diskurzivnih praksi (Mills, 2001: 51).<sup>93</sup> Diskursi su, kako to kažu Laklo i Muf, izvesne „redukcije mogućnosti“ (Laclau and Mouffe, 2001: 111). Kako bi diskurs ili „objekt“ dobili status stvarnosti, sam proces *iskazivanja* mora da bude utemeljen zahvaljujući društvenom autoritetu. Odnosno, da nastane iz legitimne (subjekatske) pozicije iskazivanja. Svaki iskaz vodi do drugih iskaza i u tom smislu on takođe nastaje zahvaljujući određenim pravilima iskazivanja. Diskurs objekte ne „stvara“ na jednostavan način: „Diskurs konstruiše određene događaje i serije događaja u narative koji su prepoznati u određenoj kulturi kao stvarni ili ozbiljni događaji“ (Mills, 2001: 52).<sup>94</sup> Fukoova i slične pozicije u shvatanju diskursa, koje polaze od toga da objekte i ideje stvaraju ljudi i institucije, odnosno da stvarnost nastaje zahvaljujući diskursu, bile su kritikovane zbog toga jer sugerišu da ne postoji ništa izvan diskursa (Taylor, 1984). Međutim, ovakvo shvatanje diskursa<sup>95</sup> ne poriče stvarnost koja postoji nezavisno od ljudi niti materijalnost događaja i iskustava. Radi se o tome da način na koji doživljavamo i razumemo društvenu stvarnost – jeste posredovan diskursom (Mills, 2001: 54). Ovome se može dodati i stav da u našem odnosu prema stvarnosti ne posreduje *samo* diskurs, već i drugi društveni mehanizmi koji uvek nameću *određene* diskurse kao legitimne i prihvatljive „interpretacije stvarnosti“ i na taj način, kao institucionalne činjenice, „vrše pritisak“ na pojedince da se tim diskursima „prilagode“ i da ih usvoje. Stanovište Lakloa i Muf na dobar način ilustruje taj problem: „Činjenica da je svaki objekt konstituisan kao objekt diskursa, nema ništa s

---

<sup>93</sup> Kao primer diskurzivnog procesa isključivanja mogu se navesti *heterotopije* ili „druga mesta“, kako je o njima pisao Fuko (2005a). Videti takođe: Marinković, 2012a.

<sup>94</sup> Primer za to može biti shvatanje u određenim kulturama, da se, ukoliko ljubavni par ne živi zajedno ili se ne venča, taj odnos ne smatra „ozbiljnim“ (Mills, 2001: 54).

<sup>95</sup> Dakle, diskurs u širem smislu, ne samo kao „opšte područje svih iskazâ“, već i kao „grupa iskazâ koja se može individualizovati“, ali i „pravilima uređena delatnost koja se odnosi na izvestan broj iskazâ“ (Mills, 2009; Fuko, 1998).

tim da li postoji spoljni svet u odnosu na misao ili sa suprotstavljanjem realizma i idealizma. Zemljotres ili pad cigle je događaj koji svakako postoji u smislu da se događa ovde i sada, nezavisno od moje volje. Ali da li je njihova specifičnost kao objekata konstruisana u smislu 'prirodnih fenomena' ili izraza 'božjeg prokletstva' zavisi od strukturiranja diskurzivnog polja. Ne poriče se da postoje takvi objekti izvan misli, nego pre tvrdnja da oni mogu da konstituišu sebe same kao objekte izvan bilo kakvog diskurzivnog uslova pojavljivanja“ (Laclau and Mouffe, 2001: 108; Mils, 2009: 54). To je ranije uočio i Fuko, koji je smatrao da, iako se ono što je diskurzivno može odvojiti od nediskurzivnog (što bi moglo da bude sve ono što je „smešteno u prostor“, komplementarno polju iskaza), to nediskurzivno se nikada ne može svesti na iskaz. „Nediskurzivno“ nije nikada neki ostatak ili iluzija – jer postoje *diskurzivni odnosi* između diskurzivnog iskaza i nečeg nediskurzivnog (Delez, 1989: 55).

Može se reći da objekti dakle postoje i da se događaji odvijaju u stvarnom svetu, ali mi te događaje shvatamo i interpretiramo unutar diskurzivnih struktura i ne moramo uvek biti svesni načina na koji diskurs strukturira naše razumevanje stvarnosti. Primer *tela* koji navodi Sara Mils koristan je u ovom kontekstu: „Telo je, s jedne strane materijalni objekt – naše telo oseća bol, potčinjeno je gravitaciji, može se ozlediti u nesrećama, a s druge strane se pak može shvatiti samo preko diskurzivnog posredovanja, odnosno, naše razumevanje vlastitog tela odvija se samo putem diskursa – prosuđujemo veličinu našeg tela putem diskursa koji definišu perfektnu formu, osećanja umora tumačimo kao pokazatelje stresa zbog diskursa koji ukazuje na vezu između mentalnog i fizičkog zdravlja itd.“ (Mils, 2009: 54). Telo doživljavamo i na neposredan način – jer osećamo bol, umor, glad, itd. ali sva ova osećanja su uvek „propuštena“ kroz diskurzivne strukture koje im pripisuju *određena* značenja i posledice.

Gotovo nerešivo pitanje ili „tenzija“ unutrašnjosti/spoljašnjosti, kada je u pitanju diskurzivno posredovanje stvarnosti, ispostavlja se kao (pred)uslov svake društvene prakse – nužnost postoji samo kao delimično ograničenje kontingencije. Zato Laklo i Muf smatraju da *društveno* ne može biti redukovano na bilo kakav „fiksiran sistem razlikâ“ – na ovom terenu na kojem „niti totalna unutrašnjost niti totalna spoljašnjost nije moguća, društveno je konstituisano“ (Laclau and Mouffe, 2001: 111). Izvan diskurzivnih struktura, nemoguće je „govoriti o fragmentaciji, čak nije moguće ni odrediti elemente“;

pa ipak, „diskurzivna struktura nije samo 'kognitivna' ili 'kontemplativna'; ona je *artikulišuća praksa* koja konstituiše i organizuje društvene odnose“ (2001: 96). O tome je takođe pisao i Fuko: „Ništa nije fundamentalno. To je ono što analizu društva čini interesantnom. Zbog toga me ništa drugo ne iritira koliko ova istraživanja – koja su po definiciji metafizička – o osnovi moći u društvu i o samoj instituciji društva, itd. Ovo nisu fundamentalni fenomeni. Sve što stvarno postoji su samo recipročne relacije i permanentni jaz između intencija među relacijama“ (Foucault, 1984: 247).

Da bismo razumeli na koji način su diskurzivne strukture operativne u društvenim odnosima, neophodno je odrediti vezu diskursa i društvene stvarnosti, odnosno diskursâ i znanjâ. Taj odnos do izvesne mere može se operacionalizovati zahvaljujući terminu *regionalizacija*. Regionalizacija kao *institucionalizacija diskursâ o određenom području društvene stvarnosti* pomoću „moći otkrivanja“, odnosno putem normiranja i vrednovanja, može se razumeti i kao način društvene artikulacije i posredovanja znanja: „Čim se znanje može analizirati u terminima regiona, oblasti, usađivanja, premeštanja, prenošenja, možemo da shvatimo proces kroz koji znanje funkcioniše kao moć i da otpratimo njegove učinke. Imate administraciju znanja, politiku znanja, odnose moći koji prolaze kroz znanje i koji vas, sasvim prirodno, ako hoćete da ih opišete, upućuju na oblike dominacije u kojima se koriste pojmovi kao što su polje, pozicija, region, teritorija“ (Fuko, 2010a: 130).<sup>96</sup> U takvom shvatanju diskursa i znanja može se prepoznati i značaj već pomenutog *prostornog zaokreta*. Jer, kako kaže Fuko: „Onaj ko bi diskurse analizirao samo u terminima vremenskog kontinuiteta, nužno bi bio naveden da ih analizira i razmatra kao unutrašnji preobražaj neke individualne svesti. On će i dalje da gradi jednu kolektivnu svest u kojoj se događa sve“ (2010a: 130). Dakle, pokušaj da „dešifrujemo diskurse“ zahvaljujući prostornim metaforama – ili kako ih još naziva Fuko „strateškim metaforama“ – „omogućuje da precizno zahvatimo tačke kroz koje se diskursi preobražavaju u odnosima moći, kroz odnose moći i počev od njih“ (2010a:

---

<sup>96</sup> Iver Nojman, pozivajući se na Fukoa, smatra da je ovakvu poziciju moguće podupreti pomoću etimoloških dokaza koji podržavaju poimanje regiona kao „vojnih poligona“ ili „bojnih polja“: „Određene prostorne metafore podjednako su geografske i strateške, što je sasvim prirodno jer se geografija razvila u vojnoj senci. Može se posmatrati protok pojmova između geografskih i strateških diskursa. Geografski *region* jeste vojni region. Termin *region* ima koren u latinskom glagolu *regere*, što znači komandovati“ (Nojman, 2011: 137).

130). Regionalizacija diskursa, odnosno spacijalizujući opis „činjenica diskursa“, treba da otvori put analizi učinaka moći i ideologije – u društvenim područjima ili regionima u kojima imaju efekte.

Jedno od važnih pitanja za sociološko razumevanje društvenih praksi je pitanje veze diskursa i znanja. Ono se može operacionalizovati kao pitanje njihove *legitimacije*. Procesi istorijskih transformacijâ kroz koje je prošao pojam znanja otvaraju različita pitanja i probleme: njegovog stvaranja, distribucije (diseminacije) i upotrebe (Burke, 2004). Jedno od najvažnijih pitanja koje se odnosi na identitet ovog pojma je pitanje njegove legitimacije, kako o tome piše Vejler (Weiler, 2009), koji navodi da se to pitanje takođe može ograničiti različitim *kriterijumima*. Znanje je postalo centralno mesto različitih arhivâ ili *registarâ* u kojima nastaje. Legitimacija znanja u tim registrima utemeljena je pre svega na pretpostavci o njegovoj *autonomiji*. Pa ipak, može se govoriti o dve široke tendencije ili o genealogiji razdvajanja različitih shvatanja znanja: s jedne strane, tu su svi oni pokušaji učvršćivanja njegove autonomije u odnosu na društveno-istorijske okolnosti u kojima nastaje; tome su se suprotstavljala shvatanja u kojima se autonomija znanja dovodila u pitanje. Znanje je takođe, u zavisnosti od registarâ u kojima se definiše, često upleteno u velike binarne opozicije: subjektivno–objektivno, pojedinačno–kolektivno, baza–nadgradnja, ideološko–naučno, legitimno–zabranjeno, privatno–javno, znanje istine i znanje smisla, itd. Svaki od registarâ u kojima se znanje umnožava ukazuje na njegovu semantičku slojevitost, ali i pretpostavlja premeštanje naglaska koji sužava ili širi okvir kojim se određena artikulisana simbolička praksa procenjuje kao znanje. U tom smislu, moglo bi se reći da je znanje *multidiskurzivan fenomen* kojeg nalazimo u različitim diskurzivnim registrima. Fukoov iskaz da diskurs „ne treba analizirati u smislu ko šta kaže, već u smislu uslova pod kojima će takvi iskazi imati određenu istinosnu vrednost, u smislu mogućnosti da budu izgovorene“ (prema: Heking, 2005: 133) ukazuje ne samo na različite izvore diskursa kao znanja/moći, već i na pitanje legitimiteta znanja. Različiti diskursi ili koncepti uz pomoć kojih se znanje definiše ukazuju na činjenicu da se nijedno znanje ne uobličava bez nekog sistema komunikacije, registrovanja, akumulacije, pomeranja (Foucault, 1994: 389). U tom smislu, prepoznavanje činjenice da su znanje i moć povezani pojmovi nije ništa novo i može se naći u različitim pristupima, od Marksa do Fukoa (Weiler, 2009).



Relacionalnost i regionalnost znanja upućuje na činjenicu da promene u procesima njegove legitimacije „ne mogu biti objašnjene – bar ne ekskluzivno – u terminima sadržaja samog znanja“ (Weiler, 2009: 3). Dakle, znanje nikada nije znanje po sebi, autonomno i nezavisno od vremena, (lokalnosti) prostora, institucija i praksi u kojima nastaje. Relacionalnost znanja karakteristično je obeležje i naučnog znanja, koje „daleko od toga da nam predstavlja hladnu i indiferentnu apsolutnu objektivnost“ (Latour, 2007: 16; Latour and Woolgar, 1986).

Konstatacija i činjenica da se „isti svet može različitim posmatračima pojavljivati na različiti način“ (Manhajm, 1978: 8) temeljni je problem i pretpostavka sociološkog interesovanja za znanje. Različite načine mišljenja i različite forme znanja ne možemo do kraja razumeti ukoliko ne rasvetlimo njihovo društveno poreklo. Mišljenje kao pretpostavka procesa saznanja, u sociološkoj perspektivi nije samo mišljenje pojedinca, već ga treba shvatiti u „konkretnoj povezanosti istorijsko-društvene situacije“ iz koje se ono postupno diferencira. Zbog toga kažemo da ne misle ljudi kao izolovane individue, već misle u „određenim grupama koje su razvile specifičan stil mišljenja u beskonačnom nizu reakcije na izvesne tipične situacije koje su karakteristične za njihov zajednički položaj“ (1978: 5), odnosno položaj u društvu. Ljudi tokom socijalizacije zatiču određene „gotove situacije“ i prethodno oblikovane „modele“ mišljenja i ponašanja, u odnosu na koje izgrađuju „svoje“ mišljenje, stavove i razvijaju modele ponašanja i delanja. Upravo je sociologija znanja, uprkos istoriji njenih različitih disciplinarnih određenja, otvorila „teorijsko žarište“ jednog mnogo opštijeg problema, problema „egzistencijalne određenosti misli kao takve“ (Berger i Luckmann, 1992: 18). Bilo koja tradicija da je u pitanju, sociologija znanja polazi od stava da se društveni odnosi šire na strukture ljudskog iskustva u oblicima ideja, koncepata i sistema mišljenja. Znanje u društvu i znanje o društvu (društvenoj realnosti) nije „homogeni kontingent objektivnih iskaza“ već socijalno konstruisani poredak značenja. U osnovi tog procesa nalazi se dijalektički odnos strukturalnih realnosti i ljudskog individualnog praksisa (Marinković, 2006a: 15).

U kontekstu sociološko-diskurzivne analize, metodološki je prihvatljivo definisanje znanja koje potiče od Pitera Bergera i Tomasa Lukmana, po kojima „znanje“ jeste „izvesnost da su fenomeni stvarni i da poseduju određene karakteristike“ (Berger i Luckman, 1992: 15). U njihovom pristupu, pored pojma „znanja“, ključan je i pojam

„stvarnosti“, koju oni određuju kao „svojestvo pripadno pojavama koje prepoznajemo kao one koje imaju bitak nezavisan od našeg htenja“ (1992: 15). Shodno navedenom, ova dva pojma („znanje“ i „stvarnost“) pripadaju određenim *društvenim kontekstima*.<sup>97</sup> Potreba za takvim shvatanjem znanja data je time što se društva „uočljivo razlikuju s obzirom na ono što se u njima smatra sigurnim ’znanjem’“ (1992: 17). Sociologija znanja zato ima za cilj da proučava *bilo šta što se u nekom društvu prihvata kao „znanje“*, bez obzira na različite nivoe njihove legitimacije u društvu.

Ukoliko se postavi pitanje o kojim aspektima znanja je valjano i smisleno govoriti, odnosno koje „društvene činjenice“ jesu *vidljive manifestacije* društveno generisanih znanja, onih znanja koja su u određenom društvu prihvaćena kao legitimna i važeća, tu se možemo vratiti na određenje diskursa, odnosno pitanje onoga što nam je u procesu mišljenja, kategorija i tumačenja iskustava dostupno. Diskurzivne strukture kao društveno konstruisani poredak značenja – kojima pripadaju i znanja kao tipovi diskursâ, dobijaju *legitimitet* i *normalnost* koje je često nemoguće dovesti u pitanje – najviše zahvaljujući društvenim institucijama. Iako smo rekli da diskurs ograničava našu percepciju, taj iskaz ne znači da diskurs u potpunosti obuhvata svet materijalnog i da nediskurzivno ne postoji.<sup>98</sup> Ne mora se, dakle, poricati da postoji stvarnost nezavisno od diskursa, odnosno da postoje fizički objekti u svetu, da bismo tvrdili da mi svet i materijalne objekte mislimo putem diskursa i struktura koje su imanentne društvenim praksama. Sociološko-diskurzivna analiza u istraživanju delanja, diskursa i ideologije polazi upravo od Berger-Lukmanovog stava da stvarnost *kao takva* postoji i da su *dogadaji stvarni i nezavisni od naše volje* ali da mi sve *društvene činjenice* shvatamo i razumevamo posredstvom diskurzivnih struktura i praksi.

#### 2.3.4. Diskurs, prakse i društvene promene

---

<sup>97</sup> Berger–Lukmanova teza o *društvenoj konstrukciji realnosti* je prepoznatljivo obeležje „druge faze“ istraživanja u sociologiji znanja, odnosno karakteristična pretpostavka teorijskih orijentacija koje realnost društvenog života shvataju kao „društveni proizvod“, čija značenja izvire i posredovana su upravo društvenim sistemima komunikacija (McCarthy, 1996: 20).

<sup>98</sup> Problem odnosa diskurzivnog i materijalnog ili pitanje „materijalnosti diskurzivnih strukturâ“ je predmet brojnih rasprava. Videti više o tome u: Mills, 2001; Heking, 2012.

Važnost zaokreta ka praksama posebno dolazi do izražaja kada je u pitanju jedan od najtežih socioloških problema – objašnjenje društvenih promena. U tom smislu, neophodno je bar načelno odrediti elemente zahvaljujući kojima sociološko-diskurzivna analiza pristupa ovom problemu, odnosno konceptualna oruđa koja treba da doprinesu boljem razumevanju problema *promene*. Odustajanje od utemeljiteljskih projekata ili dovršenih teorija, ili statičkih i dinamičkih elemenata analize zahvaljujući kojima bi bilo moguće identifikovati evolucione ili „revolucionarne“ aspekte društvenih promena, znači epistemološki skromniju analizu: pokušaj identifikacije teorijskih koncepata koji treba da nas približe jednom *celovitom* shvatanju društvenih promena.

Kada govorimo o odnosu jezika i društva, bar načelno se može reći da se društvene promene odvijaju mnogo brže nego promene u jeziku. Problem sociološkog istraživanja jezika ogleda se u tome što se različite društvene promene ne reflektuju *uvek* u jeziku, ali se zahvaljujući jeziku *mnoge* društvene promene mogu identifikovati. Obeležja jednog društva, kako piše Ranko Bugarski, jasnije se ogledaju „samo na leksičko-semantičkom nivou jezika, onom koji reflektuje sadržaje o kojima se u datoj zajednici govori“, a u „mnogo manjoj meri utiču na glasovnu i gramatičku strukturu, koja određuje formu jezičkih iskaza“ (Bugarski, 1986: 17). Osim toga, jezičke promene ne „preslikavaju“ i ne upućuju direktno na društvene promene – i tu se više radi o promenama u sadržaju nego u formi iskazivanja (shvaćenog u lingvističkom smislu), a za mnoge jezičke promene nije lako naći društvene uzroke. Zato istraživanje društvenih promena ne može da se zadrži na jeziku kao obliku društvenog ponašanja, već mora da uzima u obzir diskurzivne društvene prakse kao *celine* u kojima su jezik i diskurs važni elementi.

Jedno od obeležja društvenih praksi koje im daje stabilnost i trajanje jeste njihova *rekurzivnost*. Prakse su iterativne, one nisu spontano ponašanje društvenih aktera, već ponavljano i učestalo ponašanje koje nastaje zahvaljujući stabilizujućim elementima društvenosti – pri čemu jezik, govor, značenja, navike i društvene institucije imaju posebnu važnost. Rekurzivnost praksi proističe iz činjenice da su određeni elementi praksi relativno trajni i da se *ponavljaju*. Kao lingvistički fenomen, iteracije i rekurzivnost su „opcionalni“ (Halliday and Hasan, 1989: 63; Van Dijk, 1973: 19). Rekurzivnost kao „gramatičko obeležje“ društvenih praksi treba da ukaže na njihovu normativnu dimenziju, odnosno na norme koje određuju njihovo izvođenje. Drugim

rečima, prakse, poput jezika, sadrže niz apstraktnih podrazumevajućih struktura koje su akterima unapred poznate i koje definišu *izvođenje* (ponašanje i delanje). Društvene prakse kao činjenice društvenog života zahvaljujući diskurzivnoj infrastrukturi sadrže semantički poredak koji do izvesne mere omogućuje njihove iteracije, ali to svakako varira prostorno i vremenski.<sup>99</sup> Stabilnost i reprodukcija društvenih praksi mogući su zahvaljujući njihovoj diskurzivnosti – kao imanentnim ili „unutrašnjim“ pravilima sa jedne, i „spoljašnjim“, društveno određenim pravilima sa druge strane. Ta činjenica u vezi je sa stanovištem da su prakse *zajedničke*, intersubjektivne, odnosno da ih društveni akteri dele i prepoznaju njihova zajednička značenja. Činjenica da su prakse zajedničke i da ih ljudi dele ne mora da implicira shvatanje da ih akteri na potpuno identičan način *rezonuju*, odnosno da su one „iste unutrašnje stvari“ zajedničke velikom broju ljudi (Turner, 1994: 13). Sociološka teorija praksi može da se zadrži na metodološkom kriterijumu koji je uspostavljen još od dirkemovske sociologije (Dirkem, 2012), po kojem se izvesnost i opravdanost sociološke analize uspostavlja zahvaljujući normiranosti, pa time i relativne izvesnosti društvenog života. Prakse kao društvene činjenice imaju moć da se pojedincu *nametnu* kao datosti, kao pravila ponašanja i delanja. U tom smislu, prakse kao *medijumi* između pojedinaca i društvenih struktura uvek podrazumevaju relativnu predvidljivost ili verovatnoću – da će se akteri ponašati u skladu sa društvenim normama. Na taj način, prakse omogućavaju trajnost društvenog života, „ublažavajući“ njegovu kontingentnost.

Gramatika i strukturiranost društvenih praksi, odnosno društvena pravila koja su im imanentna, predstavljaju relativno stabilne ali ne i apsolutno determinišuće strukture. Već smo istakli značaj Gidensovog poziva da u analizi društvenih odnosa treba da uzmemo u obzir i *sintagmatsku*<sup>100</sup> dimenziju praksi, koja se odnosi na formiranje i uobličavanje (*patterning*) društvenih odnosa u vremenu i prostoru što podrazumeva reprodukciju situiranih praksi, ali i njihovu *paradigmatsku* dimenziju, koja se tiče virtuelnog poretka ili načina strukturiranja koji je rekurzivno impliciran u reprodukciji praksi (Giddens, 1984: 17). Da bismo identifikovali složenost društvenih promena, potrebno je uvažiti ono što

---

<sup>99</sup> Više o analizi odnosa diskursa, vremena i prostora videti u: Van Leeuwen, 2008.

<sup>100</sup> U lingvistici se „sintagmatsko odnosi na linearni odnos koji deluje na određenoj ravni između elemenata u rečenici“, dok „paradigmatsko upućuje na odnos između elementa u određenoj tački unutar rečenice i elementa sa kojim je, sintaktički, izmenjiv“ (Mouzelis 2000: 120).

Muzelis opisuje kao različite logike pozicijskih, dispozicijskih i interakcijskih dimenzija.<sup>101</sup> U tom smislu bi se moglo reći da društvene prakse uključuju mogućnost da se društveni akteri istovremeno orijentišu na više različitih nivoa: prema „pravilima igre“ u datoj situaciji, ali i prema stvarnim učesnicima u interakciji. Sve dok „pravila tvore ono što sociolozi nazivaju ulogom ili društvenim položajem, prema prividnoj ili paradigmatičkoj dimenziji“ praksi „korisno je odnositi se kao prema *pozicijskoj*, i suprotstaviti je interakcijsko-situacijskoj dimenziji“ (Mouzelis, 2000: 202).

Bliska povezanost nastanka i reprodukcije društvenih praksi ogleda se u njihovom rekurzivnom karakteru, što znači da njih ne stvaraju (isključivo) niti akteri niti druge društvene prakse. Ako kažemo da prakse do izvesne mere *reprodukuju* prakse, onda termin *reprodukcija* ne treba razumeti u smislu da je *proizvedena* praksa replika neke prethodne prakse, niti da se reprodukcija praksi odvija kao kauzalni niz. Da je tako, reprodukcija praksi bi bila u potpunosti predvidljiv proces i ništa novo ne bi moglo biti dodato već postojećem, kako to obrazlaže Latur (2005: 37). Upravo Latureva teorija aktera i mreža sadrži niz razrađenih konceptualnih oruđa za razumevanje i analizu reprodukcije praksi i društvenih promena. Između društvenih praksi i mreža u Laturevoj analizi svakako ne stoji znak jednakosti, ali društvene prakse uvek moramo analizirati *u kontekstu drugih praksi* ili *mreža praksi*. One u tom smislu izražavaju društvenu *logiku mreže* i ne predstavljaju samo prost „zbir veza“, nego povezuju društvene aktere kao dejstvene aktivne entitete „od kojih svaki 'nešto radi' umesto da samo prenosi tuđe efekte od jedne do druge tačke, bez transformacije“ (Latour 2006; Spasić 2007: 53). Iako i same prakse shvatamo kao *medijume*, one su istovremeno i „lanci akcija“ u kojima se svaki učesnik može razumeti kao posrednik ili *medijator*. Pojam *medijatora (mediateur)* jedan je od ključnih Laturevih pojmova i treba ga razlikovati od pojma *posrednika (intermediaires)*. Za razliku od *posrednika* koji su samo prenosnici ili „pasivna sredstva u tuđim rukama“, „medijatori su akteri obdareni sposobnošću da izraze ono što prenose, redefinišu, ponovo razviju, ali i izdaju“ (2007: 53). Posrednicima se u Laturevom vokabularu može nazvati *ono što prenosi značenja* ili „sila bez transformacije: definišući ulaze (*inputs*), lako je definisati izlaze (*outputs*)“ (Latour, 2005: 39). Medijatori, za razliku od posrednika, mogu biti mnogi, ne treba ih računati *u jedini*, kao što kaže Latur.

---

<sup>101</sup> Muzelis govori o pozicijskim, dispozicijskim i interakcijskim dimenzijama igara (Mouzelis, 2000).

Njihovi ulazi nikada nisu dobri prediktori njihovih izlaza, pa njihovu specifičnost treba uzimati u obzir svaki put iznova.<sup>102</sup> Medijatori su ono što transformiše, prevodi i modifikuje značenja ili elemente koje sa sobom nosi. Bez obzira koliko se oni mogu činiti jednostavnim, oni postaju *kompleksni* – što znači da se u njima susreću više različitih pravaca uticaja.<sup>103</sup> Primer za to mogu upravo biti *diskurzivni elementi* praksi, s obzirom na to da diskursi *rekontekstualizuju* društvene prakse. Princip rekontekstualizacije povezan je sa ključnim elementima praksi: akterima i njihovim ulogama i identitetima, načinima na koje izvode prakse (delanje) i društvenim uslovima u kojima se prakse odvijaju – odnosno koje stvaraju. U procesu rekontekstualizacije, bilo koji od pomenutih elemenata može biti isključen, transformisan, ali mogu biti dodati i novi elementi – poput svrhe ili legitimacije (Van Leeuwen, 2008). U tom smislu je diskurs *višak posredovanja* u praksama, jer jedna društvena praksa može da sadrži više diskursâ (legitimacije ili opravdanja npr.). Diskursi ne samo da „aktiviraju“ i omogućuju procese društvenog „organizovanja semantike“, već i *povezuju* različite prakse. Oni su istovremeno manifestacija i dokaz kolektivnih nastojanja aktera da identifikuju i definišu (predstave) karakteristične probleme i obeležja društva u kojem žive, kao i da reše navedene probleme; sa druge strane, diskursi obezbeđuju pristup zajedničkom simboličkom temelju zajednice/društva (Strydom, 2000: 16). Zahvaljujući principu *rekontekstualizacije*, moguće je identifikovati semantičke promene koje „rekontekstualizuju principe koji dovode do selektivnog usvajanja, relociranja, refokusiranja i povezivanja diskursa kako bi se konstituisali njihovi poreci“ (Bernstein, 2005: 159).

Pa ipak, društvene prakse predstavljaju *celine* koje se ne mogu svesti na diskurzivne elemente i kao takve predstavljaju *kompleksne medijacije*. Najvažniji

---

<sup>102</sup> Latur predlaže drugačiji put analize u odnosu na analizu uzroka i posledice kada su u pitanju društveni odnosi. Objašnjenje podrazumeva pripisivanje (*attachment*) setova praksi koje kontrolišu ili utiču jedne na druge. Najbolje objašnjenje, prema njegovom shvatanju, jeste ono koje može da pokaže na koji način jedan element (sa)drži više drugih elemenata odnosa. Videti: Latour, 1988; 1997; 2005: 39. Takođe videti i: Stengers, 2002.

<sup>103</sup> Latur navodi primer: računar može biti dobar slučaj komplikovanog posrednika, dok banalna konverzacija može biti slučaj kompleksnog lanca različitih medijatora u kojima strasti, mišljenja, stavovi isplivavaju na svakom koraku. Ali, u slučaju kada se računar pokvari, on može postati kompleksan medijator, dok na primer visoko sofisticirana rasprava na akademskoj konferenciji može biti veoma predvidljivi posrednik (Latour, 2005: 39). O razlici pojmova *kompleksno* i *komplikovano* videti u: Strum and Latour, 1987.

sociološki elementi ili aspekti praksi (diskursi, akteri, strukture, institucije) ograničeni na određeni društveni kontekst, uvek imaju ili značaj *posrednikâ* ili značaj *medijatorâ*. Prakse se, poput Laturovih mreža, sastoje od kretanja, proticanja nečega kroz njih – one nisu *stvari*, već *zabeležena kretanja stvari*; one takođe nisu entiteti, već koncepti, oruđa koja pomažu da se nešto opiše, a ne ono što se opisuje (prema: Spasić, 2007: 54). One treba da nam omoguće istraživanje kompleksnosti veza i odnosa koji se uspostavljaju među njihovim elementima – upućujući nas na promenjene društvene okolnosti, na same društvene promene. U tom smislu, prakse treba razumeti kao deskriptivne analitičke koncepte zahvaljujući kojima je moguće istraživati ono što je Fuko nazivao *tačkama prekida* i *preobražaja*: diskursâ, ustanovljenih praksi, njihovih učinaka u društvu, ritualnih pravilnosti i načina njihovog sprovođenja, njihovih odnosâ, itd.

### **3. DRUŠTVENO-ISTORIJSKA ANALIZA DISKURSA: GENEALOGIJE RAZLIČITIH PRISTUPA**

#### **3.1. Sociološka genealogija diskursa**

U klasičnoj sociologiji, pojam diskursa nije bio u upotrebi jer je analiza diskursa kao oblast istraživanja novijeg datuma i intenzivno se razvija u drugoj polovini XX veka. To ipak ne znači da problemi koji su kasnije postali predmetom analize diskursa već nisu bili predmet interesovanja sociologâ. Tako je npr. još Maks Veber, iako nije koristio pojam diskursa, u *Protestantskoj etici* (Veber, 2012) analizirao različite vrste *tekstova* i

*diskurzivnih praksi* poput religijskih knjiga i propovedi. Veber je insistirao na analizi značenjskih procesa kao društvenih, a ne kao idiosinkratičkih aktivnosti, što se može smatrati jednom od najranijih socioloških artikulacija interesa za diskurzivnost društvenih procesâ i praksi.

Jednu od ranih upotreba termina diskurs nalazimo takođe kod Džordža Herberta Mida. S obzirom na to da društveni procesi pretpostavljaju komunikaciju, oni omogućuju pojavu novih predmeta u iskustvenom polju društvenih aktera koji učestvuju u tim procesima. Mid je tvrdio da „smislenost smislenog gesta“ ili simbola uvek pretpostavlja društveni proces, odnosno da implicira „univerzum diskursa“ kao „kontekst u čijim odrednicama, ili kao polje unutar kojega, smislene geste ili simboli zaista imaju smisao.<sup>104</sup> Taj univerzum diskursa konstituše grupa pojedinaca koji zajednički stvaraju društveni proces i učestvuju u zajedničkom društvenom procesu iskustva i ponašanja unutar kojeg ti gestovi ili simboli imaju zajednička značenja za sve članove te grupe /.../ Neki univerzum diskursa jednostavno je sistem zajedničkih ili društvenih značenja“ (Mead, 2003: 86-87). Činjenica da se simboličke razmene samo izuzetno (u apstraktnim i veštački stvorenim situacijama) svode na čiste komunikacijske odnose potvrđuje neizbežnost društvenog posredovanja značenja, smatrao je Mid.

Jirgen Habermas je u okvirima nastojanja da fundira univerzalnu pragmatiku i kritičku sociologiju takođe pisao o značaju diskursa, kao nekoj vrsti „pripreme“ u kojoj mi obrazlažemo naše kognitivne iskaze (Habermas, 1980: 24). Habermas je smatrao važnom distinkciju između delanja i diskursa, ili, drugačije rečeno, između komunikacije koja ostaje ugrađena u kontekst delanja i komunikacije koja je od konteksta odvojena i transcendirira prinudu na akciju – iako se radi o dva međupovezana nivoa komuniciranja (Strydom, 2000: 42). Njegova „upotreba“ diskursa, o kojoj će biti još reči u nastavku rada, svakako treba da bude sagledana u svetlu njegove „brige“ za revitalizaciju moralno-praktičke i političke dimenzije u okvirima kritičke sociologije.

Izrazito društveni karakter diskursa među sociolozima posebno je isticao Pjer Burdije. On je tvrdio da upotreba jezika, odnosno način govorenja i „građa diskursa“ uvek zavisi od društvenog položaja onoga koji govori, od mogućnosti pristupa jeziku instituiranja, službenom, ortodoksnom, legitimnom govoru (Bourdieu, 1992: 91). „Moć

---

<sup>104</sup> Ovo je shvatanje blisko kasnijem pojmu *diskurzivnih formacija* o kojima je pisao Mišel Peše.



reči“, kako je pisao Burdije, upravo se ogleda u tome što ih onaj koji je tek njihov „nosilac“ ne izgovara u svoje lično ime; diskurs uvek mora izgovoriti onaj koji je ovlašćen za to. Postoji niz institucionalnih uslova, pogotovo kada je u pitanju neki autoritativni diskurs, koji moraju biti ispunjeni da bi neki diskurs bio priznat i usvojen kao takav (1992: 97), što znači da prosto razumevanje značenja, dekodiranje poruka bez shvatanja uslovljenosti društvenim kontekstom, jednostavno nije ni moguće ni dovoljno. Simbolička delotvornost diskursa ostvaruje se jedino onda kada onaj koji mu je podvrgnut priznaje onoga koji ga vrši – potvrđujući svojim priznanjem utemeljenje diskursa. Iza simboličke delotvornosti bilo kojeg obreda instituiranja uvek stoji društvena moć – koja deluje na stvarnost delujući na predstave o njoj.

Ukoliko se pođe od shvatanja da je diskurs moguće istraživati empirijski kao materijalni sadržaj iskaza i tekstova koje društveni akteri „razmenjuju“ u određenim društvenim kontekstima i koji imaju značenje, on postaje predmet *dostupan* za sociološku analizu. Dimenzije diskursa koje su posebno značajne u sociološkom pristupu su njegova genealogija ili društveno poreklo, kao i institucionalni i kolektivni okviri i društvene prakse koje ga generišu i reprodukuju.

U narednom delu rada biće više reči o različitim shvatanjima (od klasičnih do savremenih) koja predstavljaju teorijski kontekst i okvir za razumevanje sociološke genealogije diskursa. Nije u pitanju pokušaj sistematizacije sociološkog izučavanja diskursa, već predstavljanje određenih *problema* koji su značajni za razumevanje diskursa kao društvene pojave, odnosno veza i odnosa koji se u društvenim praksama uspostavljaju između jezika kao govora i teksta, značenja, društvene stvarnosti, društvenih aktera, društvenih institucija i društvenih struktura. Poseban naglasak u predstavljanju i interpretaciji različitih shvatanja će biti stavljen i na povezivanje problematike analize diskursa i ideologije.

### **3.1.1. Ideologija kao *rekontekstualizacija diskursa*: Marks i marksistički pristupi**

Shvatanja Karla Marksa koja se odnose na prirodu i karakter *društvene svesti* i *ideologije* mogu se interpretirati kao raskid sa pozitivističkim zasnivanjem sociologije

koje potiče od Ogista Konta, ali i kao jedan, u njegovo vreme novi, pokušaj objašnjenja *društvene stvarnosti*. Cilj Marksovih istraživanja nije bilo saznavanje stvarnosti kako bi se omogućilo plansko menjanje društva na naučnim osnovama, već konačna revolucionarna promena u društvu (Marinković, 2006b: 35).

U marksističkoj tradiciji, ideologija nije bila pitanje anonimnog ili neautorizovanog diskursa, niti diskursa „u kojem univerzalno govori o samom sebi“ – nasuprot tome, ona je „kognitivni defekt jedne klase“ (2006b). Ideologija predstavlja skup ideja koji izražavaju „lažnu svest“ buržoazije, ili lažnu predstavu o društvenoj stvarnosti koja je „interesno partikularna“ i predstavlja deo mistifikujućih strategija jedne klase (2006b). Buržoaska ideologija legitimise se pozitivnom naukom koja dovodi u pitanje i duboko sumnja u mogućnost nekog *drugog sveta* (Thompson, 1984: 27). Za tradicionalna i predindustrijska društva, karakteristična je bila relativno jedinstvena, monolitna slika sveta koju su podjednako delile sve socijalne strukture (Marinković, 2006a: 52). Nakon raspada feudalnog poretka, pada *Starog režima* (odnosno transformacije najvažnijih institucija tog doba), slabljenja uticaja crkve i njenog monopola u tumačenju sveta, na određeni način se diferenciraju „neslaganja u shvatanju i tumačenju sveta“ (Marušić, 1977: 10). Ovi procesi se mogu kontekstualizovati u okviru širih društveno-istorijskih kretanja, jer predstavljaju deo „velikog iskorenjivanja“, odnosno „transformacije celokupne (moderne) socijalne ontologije“ (Marinković, 2006a: 53). Period „velikog iskorenjivanja (je) otpočeo procesom pluralizacije socijalne realnosti i socijalnih identiteta, još pre nego što je buržoaska revolucija konačno kanalisala svoje teorijske koncepcije o novom tipu socijalne realnosti kroz revolucionarnu praksu“ (2006a: 53). Slom tog „tradicionalnog“ načina poimanja sveta otvorio je prostor ne samo za mogućnost mnoštva različitih načina „konstruisanja“ društvene realnosti, već i za nove društvene sukobe, koji će nastati kao posledica potrebe za legitimisanjem institucija novog poretka. Kada su ta „neslaganja u shvatanju i tumačenju sveta“ poprimila oblik sukoba, smatra Ante Marušić, „tek tada je postalo moguće, istovremeno i nužno, postaviti pitanje o društvenim korenima mišljenja“ (Marušić, 1977: 10). Jedan od prvih mislilaca koji je to uradio bio je Karl Marks, koji je u svom *učenju o ideologiji* postavio pitanje značaja društvene uslovljenosti svesti i mišljenja. To pitanje se, zahvaljujući njegovom shvatanju ideologije kao „lažne svesti“ ili „kognitivnog defekta“ (Marinković, 2006a)

*jedne društvene klase (buržoazije) odnosi na problem „autorizovanog“ pristupa društvenoj stvarnosti. Drugim rečima, Marks je postavio pitanje o tome koji ili kakav diskurs o društvenoj stvarnosti je legitiman i na čemu se taj legitimitet zasniva.*

Društvo je, pre Marksove misli, posmatrano kao „apstraktna celina, nasuprot apstraktno zamišljenim pojedincima, ljudima“ (Korać, 1987: 68). Njegov načelni pristup društvu izražava se stavom koji kritikuje fiksiranje društva kao apstrakcije, nasuprot individuumu. Kritikujući Fojebaha i druge materijaliste i naturaliste zbog toga što su čoveka prikazivali kao prirodno a ne kao društveno biće, Marks je pokušao da shvati koje su to društvene spone među ljudima. Individualni i generički život nisu različiti ni odvojeni, što otvara mogućnost da se društveni život, prema Marksu, definiše kao *sveukupnost društvenih odnosa*. Marksove teze o društvu i društvenoj svesti izražavaju njegovo opšte uverenje o načinu na koji se odvija proizvodnja društvenog života, odnosno o ekonomskim temeljima te proizvodnje. U poznatom *Pismu Anenkovu* (1846), Marks piše: „Šta je društvo, ma kakav oblik imalo? Proizvod uzajamne delatnosti ljudi. Da li su ljudi slobodni u izboru ovog ili onog društvenog oblika? Nipošto. Pretpostavite određeno stanje razvitka proizvodnih snaga ljudi i dobićete odgovarajući oblik prometa i potrošnje. Pretpostavite određeni stepen razvoja proizvodnje, prometa i potrošnje i dobićete odgovarajući oblik društvenog uređenja, određenu organizaciju porodice, staleža i klasa, jednom rečju – odgovarajuće građansko društvo“ (Marks i Engels, 1979: 1368). Društvo je proizvod međusobnih delatnosti i odnosa među ljudima jer u društvenoj proizvodnji života ljudi stupaju u određene nužne odnose, nezavisne od njihove volje. To su odnosi proizvodnje čija celokupnost čini ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu na kojoj se izdiže pravna i politička nadgradnja društva i kojoj odgovaraju – određeni oblici društvene svesti (Marks i Engels, 1979: 700).

Kao i društvo, *društvena svest*, po Marksu, posledica je određenog (istorijskog) načina proizvodnje. Ona je *proizvedena*. Marksovo shvatanje društvene svesti reprezentuje poznati fragment iz Predgovora za *Prilog kritici političke ekonomije* (1859) da „ne određuje svest ljudi njihovo biće već obrnuto, njihovo društveno biće određuje njihovu svest“ (Marks i Engels, 1979: 700). Marks nije posebnu pažnju posvećivao analizi jezika, ali se na nekoliko mesta u *Nemačkoj ideologiji* jezik pominje i razumeva kao praktički izraz društvene svesti: „Predstavljanje, mišljenje, duhovno opštenje ljudi se

javlja ovde još kao neposredna emanacija njihovog materijalnog držanja. Isto važi i za duhovnu proizvodnju, kakva se javlja kod jednog naroda u njegovom političkom jeziku, njegovim zakonima, moralu, religiji, metafizici, itd.“ (Marks i Engels, 1964: 22). A zatim svoje shvatanje jezika izražava nešto određenije: „Jezik je isto toliko star koliko i svest – jezik *jeste* praktična, i za druge ljude postojeća, i tako za mene samog postojeća stvarna svest, i jezik nastaje, kao i svest, tek iz potrebe, iz stvarne nužde opštenja sa drugim ljudima“ (1964: 27-28). U *Temeljima slobode (Grundrisse)*, on takođe piše: „Ideje se ne preobražavaju u jezik tako da bi se njihova osobitost gubila i da bi njihov društveni karakter egzistirao pored njih u jeziku, kao cijene pored roba. Ideje ne egzistiraju odvojeno od jezika“ (Marx, 1977: 60).

Ovakvo razumevanje društvene svesti i jezika dalo je osnova Marks u razvijanju učenja o ideologiji koju je, kao *iskrivljenu svest (falsches Bewusstsein)*, dovodio u vezu sa podelom rada u društvu, ali i sa opštijom klasnom podelom i od nje zavisnom raspodelom. On u odeljku *O proizvodnji svesti u Ranim radovima* zaključuje da misli onih koji vladaju (odnosno njihovu ideologiju) treba razlikovati od konkretnih „vladajućih individua“ i samim tim priznati u istoriji vladanje misli i iluzija (Marks i Engels, 1985: 396). Na taj način, utvrđuje Marks, postoji *vladajuća ideologija* koja je ideologija jedne klase – buržoaske. Ona je kao ideološka svest uvek *lažna* jer pripada *drugom*, odnosno klasi buržoazije, a nije strukturalno raspodeljena po čitavom društvenom tkivu. Takav Marksov uvid daje mogućnost da se njegovo shvatanje o društvenoj svesti može razumeti kao „zahtev da se mišljenja i znanja o društvenoj realnosti *socijalno kontekstualizuju*, to jest, *klasno autorizuju*“ (Marinković, 2006a: 80). O izjednačavanju ideologije i lažne svesti, odnosno o klasnoj uslovljenosti svesti, pisao je kasnije i uticajni marksistički teoretičar Đerđ Lukač (György Lukács), razvijajući dalje kritiku ideologije kao *teoriju klasne svesti*. U svom delu *Povijest i klasna svijest*, Lukač piše da granica „koja klasnu svest buržoazije pretvara u 'lažnu' svest, jeste objektivna; ona je sam klasni položaj“ (Lukács, 1977: 115).

Za Marksovo shvatanje ideologije važno je sagledati njegov „raskid“ sa Foerbahom, koji je posredno značio raskid sa hegelijanskom idealističkom tradicijom<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Period u kojem je Marks pisao o ideologiji (*Nemačka ideologija*, 1846) je period u kojem u Marksovom radu nastaje „epistemološki slom“, kako je to shvatio Luj Altiser (Louis Althusser).

jer su šire implikacije tog raskida značajne za sociološko shvatanje ideologije – odnosno tranzicije od neutralnog ka vrednosnom shvatanju ideologije i „sagledavanje društvenih konteksta i implikacija u kojima se ta tranzicija dešavala“: za marksizam su „ključni pojmovi buržoaske ideologije samo mistifikacija *prave stvarnosti*“ (Marinković, 2006b). Marks je pokušao da „afirmiše novu metodu, koja se sastoji u otkrivanju socijalnih korena toga (*ideološkog* – D. R.) mišljenja, a s tim je povezana zainteresovanost za dezintegraciju protivničkih ideja“ (Marušić, 1977: 22). Marksovo vrednosno shvatanje ideologije može se okarakterisati kao važan teorijski doprinos, ali je ono istovremeno i „izvor ambivalentnog teorijskog nasleđa“ (Gouldner, 1976: 14). Za sociologiju je to shvatanje od presudnog značaja jer je „time učinjen korak ka *socijalnim teorijama* koje više nisu mogle da izbegnu društveno poreklo svojih mišljenja i znanja, odnosno svojih konstrukcija realnosti“; tek je sa „stvaranjem vrednosnog koncepta ideologije sociologija doživela svoju *binarnu fisiju* u odnosu na marksizam i akademsku sociologiju, čiji su dinamički odnosi proizvodili moderni sociološki diskurs o društvenoj realnosti“ (Marinković, 2006b). Pa ipak, „epistemološki problem“ marksizma je bio klasne i partikularne prirode – kako će to kasnije pokazati Manhajm u analizi ideologije, što je bila i jedna od pretpostavki za zasnivanje sociologije znanja. Drugim rečima, dok se za „sociologe rešenje epistemološkog problema svodilo na ispravan metod, za marksiste – rešenje je bilo promena sveta“ (Gouldner, 1976: 13).

Sušinska promena koja se u marksističkoj koncepciji ideologije dogodila „podrazumevala je promenu od jedne vrste metafizičkog idealizma (*nauka o idejama*) koji nije uvažavao generativne funkcije društvene realnosti, ka društvu kao jedinom čovekovom artefaktu“ (Marinković, 2006b: 80). Različiti kritičari istorijskog materijalizma su prepoznali ograničenost dometa ove koncepcije (McCarthy, 1994: 420). Marksistička interpretacija ideologije je ograničenog dometa, kako u teorijskom tako i u društveno-istorijskom smislu. Ona je reflektovala i sistematizovala ideju autonomije ekonomskih sila u društvu tog doba (McCarthy, 1994: 421). Među savremenim teoretičarima ideologije, kako piše Teri Iglton (Terry Eagleton), marksističko shvatanje ideologije kao lažne svesti nije prihvatljivo iz više razloga. Epistemologija i epistemološki problemi na neki način su u interesovanjima društvenih teoretičara skrajnuti (*out of fashion*), a pretpostavka da neke od naših ideja korespondiraju i

odgovaraju stvarnosti, odnosno načinu na koji ona postoji, smatra se vrlo naivnom i odavno diskreditovanom. Sa druge strane, ideja o lažnoj svesti implicira i predstavu o istinitoj svesti, odnosno „korektnom“ i pravilnom načinu interpretacije sveta društvenih pojava, što je takođe dubiozno i teorijski neodrživo shvatanje (Eagleton, 2007: 10-11). Marks kao mislilac sa „duboko građanskom socijalnom biografijom, koji je delio paradigmu moderne građanske racionalnosti, nije bio spreman da pluralizam mišljenja posmatra kao mnoštvo različitih, potencijalnih svetova i verzija društvene realnosti“ (Marinković, 2006a: 83). U njegovoj antagonističkoj i dihotomnoj interpretaciji, postoje samo dve verzije društvene realnosti, od kojih je jedna istinita a druga lažna – i svaka od njih dostupna je samo jednoj klasi. Sa čvrstih modernističkih pozicija, smatra Vivijen Ber (Vivien Burr), „marksizam nije mogao da sagleda fukoovske režime istina – od kojih ni jedan nije istinitiji od drugog“ (Ber, 2001: 120). Marks je podvajanjem znanja, odnosno diskursa o društvenoj stvarnosti hteo da istakne „suprotstavljene zone“ društvenih klasa. On ideologiju kao diskurs o društvenoj stvarnosti nije shvatao kao dekontekstualizovanu, već je za cilj postavio njenu rekontekstualizaciju – *obnovu* konteksta komunikacije kao da je uslovljen govornikom. „Specifični cilj marksističke rekontekstualizacije komunikacije je“, kako piše Guldner, „obnova *klasnog karaktera* govornika“, pa se ideologija kod Marksa može shvatiti kao „lažna svest govora (*speech*), koja pogrešno veruje za sebe da je autonomna i koja služi buržoaskim interesima u društvenoj dominaciji“ (Gouldner, 1976: 44). Ideologija je ne samo oblik lažne svesti, već i tip diskursa koji proizvodi *određenu* verziju društvene stvarnosti (Marinković, 2006b). Upravo je demaskiranje „lažnog diskursa“ o društvenoj stvarnosti Marks video kao cilj analize. Iako ograničeno praktično-političkim i vrednosnim shvatanjem, njegovo polazište se može smatrati jednom od prvih referenci u shvatanju diskursa kao medijuma zahvaljujući kojem se društvena stvarnost legitimiše, odnosno, u shvatanju da su diskurzivno utemeljene predstave o društvenoj stvarnosti proizvod konkretnih ljudskih delatnih moći i društveno-istorijskih uslova u kojima nastaju.

Među mnoštvom prilično heterogenih shvatanja i teoretičara koji se mogu uvrstiti pod oznaku 'marksizma' i 'neomarksizma' i koji su tokom XX veka prihvatili i manje-više kritički interpretirali neke od osnovnih Marksovih teza, posebno mesto zauzima Luj Altiser. Njegov uticaj dolazi do izražaja sedamdesetih godina prošlog veka i pripada

pravcu pod nazivom „strukturalni marksizam“.<sup>106</sup> Ono što predstavlja jedno od najbitnijih obeležja Altiserovog „rada na Marksu“ jeste njegov pokušaj da pojam ideologije proširi i objasni kao mehanizam povezivanja pojedinaca i društva (Althusser, 1971; Altiser, 2009). Jednostavno govoreći, Altiserov pojam *interpelacije* odnosi se na način na koji pojedinci stiču društveni identitet, način na koji su proizvedeni kao subjekti, a u tom procesu uloga ideologije je ključna. Ideologije interpeliraju subjekte na taj način što ih „fiksiraju“ za (pred)određene društvene pozicije i položaje: „Individua je *interpelirana kao (slobodni) subjekat kako bi se slobodno predala zapovestima Subjekta, to jest, kako bi (slobodno) prihvatila svoju potčinjenost*, to jest, kao bi ona sama učinila gestove i dela svog potčinjavanja. *Subjekti ne postoje osim putem svog potčinjavanja i za njega*“ (Altiser, 2009: 80). Koncept interpelacije je u savremenim analizama diskursa donekle modifikovan<sup>107</sup>, ali se, uopšteno govoreći, on odnosi na *delovanje diskursa* koji omogućuje ono što se naziva *subjekatskim pozicijama* – određivanje mesta govora i kompetencije govornika ili društveno legitimne pozicije iskazivanja.<sup>108</sup> Iver Nojman piše da se reprezentacije, pozicije i prakse koje imaju veze sa identitetom odvajaju „markerima“ koji razlikuju „nas“ od „njih“, a koji se zovu *dijakritike*; „Identiteti na nivou individue koji su spremni za upotrebu nazivaju se *subjekatske pozicije*. Kada je individua vezana za subjekatske pozicije onda je ona *interpelirana*“ (Nojman, 2009: 202).

Jedno od osnovnih pitanja za Altisera bilo je pitanje *reprodukcije* (kapitalističkog) društvenog sistema. Ono upućuje na splet mehanizama koji društvu obezbeđuju kontinuitet i omogućavaju njegov opstanak.<sup>109</sup> Da bi odgovorio na to pitanje, Altiser polazi od opšte vizije društva, u kojoj (blisko shvatanju Marksa) ekonomska organizacija ili organizacija proizvodnje kao društvena *baza* određuje druge nivoe reprodukcije. To se

---

<sup>106</sup> Termin „strukturalni“ se odnosi na činjenicu da se u okviru ovog tipa marksizma naglasak stavlja na strukturalne ili makro elemente društva nasuprot interakciji ili mikro poretku društva (Layder, 2006: 40).

<sup>107</sup> U marksističkim pristupima analize diskursa u Francuskoj, u kojima se povezuju ideje Luja Altisera i Mišela Fukoa i, kasnije, Mišela Pešea, jezik predstavlja „materijalizaciju ideologije“, a pojam diskursa dovodi se u vezu sa ideologijom kao načinom upotrebe jezika. Videti: Keller, 2013: 20; Maingueneau and Angermüller, 2007.

<sup>108</sup> Subjekatska pozicija, prema shvatanju Rajnera Kelera, odnosi se na „mesta“ koja su određena diskursom i više ili manje stabilizovana institucijama. To su mesta, ili očekivanja i „ponude“ za moguće govornike koja zahtevaju određene kvalifikacije ili za određene „adresante“ kada je u pitanju kolektivni identitet (Keller, 2013: 74).

<sup>109</sup> Derek Lejder smatra da je to pitanje (reprodukcije) jedno od najvažnijih pitanja sociološke analize, a istovremeno i jedno od mesta slabosti Altiserove teorije, zbog toga što je odgovor na to pitanje „doveo do ekstrema“ i tako zanemario pitanje društvenih promena (Layder, 2006: 46).

izražava kroz kompleks međusobnih uslovljenosti ekonomske i političke, odnosno ideološke organizacije. Altiser smatra da ljudi zauzimaju određene društvene pozicije i izvršavaju određene funkcije koje su u skladu sa tim pozicijama: „Pravi 'subjekti' (kao nosioci postupka) nisu ti posednici niti ti funkcioneri, nisu dakle, protiv svih privida, 'evidentnosti', 'datosti' naivne antropologije, 'konkretni pojedinci', 'stvarni ljudi', nego *određenje i podela tih mesta i tih funkcija. Pravi 'subjekti' su dakle određivači i raspodeljivači: proizvodni odnosi* (i politički i ideološki društveni odnosi). Ali kako se radi o 'odnosima', oni se ne mogu obuhvatiti kategorijom *subjekta*“ (Althusser i Balibar, 1975: 185). Ekonomske institucije (rad, proizvodni odnosi i hijerarhije autoriteta) su dominantne u tom smislu i one određuju pozicije ljudi u sferi rada, ali ne iscrpljuju mogućnosti društvene stabilizacije i reprodukcije bez države (uprava, administracija, vojska, policija, itd.) i drugih „disperzivnih“ institucija<sup>110</sup> poput porodice, religijskih i obrazovnih ustanova i organizacija koje su direktno „odgovorne“ za diseminaciju ideologije (Layder, 2006: 46-47). Državni ideološki aparati (DIA), kako ih naziva Altiser, jesu deo *privatne* sfere, nasuprot *jednom* državnom aparatu koji je deo *javne* sfere. DIA mogu biti religijski, obrazovni, porodični, pravni, politički, sindikalni, informacioni i kulturni. Dok državni represivni aparat funkcioniše pomoću nasilja, DIA funkcionišu pomoću ideologije – i samo sekundarno pomoću nasilja (Altiser, 2009: 30). Ta ideologija je vladajuća ideologija ili ideologija vladajuće klase. Ona obuhvata „sistem ideja i predstava koje dominiraju umom čoveka ili društvene grupe“ (2009: 47) i osigurava kontinuitet i reprodukciju kapitalističkog društvenog sistema.<sup>111</sup> Ideologija utiče na ljude obezbeđujući „zdravorazumsko“ (*commonsense*) i nekritičko prihvatanje društvenih okolnosti, odnosno predstava i uverenja o svetu i njihovoj poziciji u društvu. Prva Altiserova teza o ideologiji upravo se tiče tog problema (interpelacije) jer on piše da „ideologija predstavlja imaginarni odnos pojedinaca prema njihovim realnim uslovima egzistencije“ (2009: 53). Altiser, poput Marksa, deli stvarnost na „realnu“ i „imaginarnu“, odnosno na lažnu i istinitu. Lažna je svet ideologije i iluzija, a istinita se

---

<sup>110</sup> Poput Luja Altisera i marksistički mislilac Antonio Gramši verovao je da se „reprodukcija društva“ ne može svesti na „državne aparate“, pa je zato govorio o hegemoniji i institucijama „civilnog društva“ (crkva, škole, sindikati, itd.).

<sup>111</sup> Altiser polazi od Marksovih teza iz *Nemačke ideologije* verujući da ideologija nema istoriju, odnosno da je ona transistorijska pojava koja ima „sopstvenu istoriju“ (određenu klasnom borbom) (Altiser, 2009: 51), što je dosta uopšteno i neprecizno shvatanje pojma ideologije. U narednom poglavlju rada biće više reči o tom problemu.



tiče stvarnih uslova egzistencije. Ideologija se, kao imaginarni odnos, suprotstavlja realnim odnosima (2009: 59). Pored problema cirkularnosti, on ostaje na pozicijama „lažne svesti“, što su mnoge savremene teorije ideologije i diskursa odbacile. Druga teza o ideologiji polazi od shvatanja da imaginarni odnos koji „živi u ideološkoj predstavi“ poseduje materijalnu egzistenciju, odnosno da „ideologija poseduje materijalnu egzistenciju“ (2009: 57) jer se ona ne iscrpljuje samo u idealnoj ili apstraktnoj ravni mišljenja, već i u materijalnim praksama – upravo kroz DIA.<sup>112</sup> Ideologija se ostvaruje kao niz „regionalnih ideologijâ“ a njihovo jedinstvo se obezbeđuje podređivanjem vladajućoj ideologiji.

Uprkos nekim ključnim ograničenjima u Altiserovoj teoriji – od kojih su dva najvažnija shvatanje ideologije kao „lažne svesti“ ili iluzije i njene transistoričnosti – njegove teze predstavljaju važne zaokrete u shvatanju ideologije i, posredno, diskursa. Pitanja koja je Altiser otvorio u vezi sa načinom na koji ideologija *povezuje* ljude, odnosno pojedince i društvene strukture i dalje je aktuelno i otvoreno pitanje. O njemu će biti još reči u narednom delu rada, i to u vezi sa pitanjima *diskurzivnih strategija ideologije*. Altiserovo shvatanje realizacije ideologije ili njene performativnosti u *društvenim praksama* takođe je važno polje problemâ koje otvara mogućnosti sociološkog i empirijskog istraživanja ideologije. Altiser je shvatio da se ideologija ne iscrpljuje u polju imaginarnog ili u polju mišljenja, već da deluje u konkretnim i prepoznatljivim društvenim okolnostima. Uprkos marksističkom ili materijalističkom nagibu, Altiser je problemom *performativnosti ideologije* i njenim manifestacijama u praksi posredno otvorio i pitanje odnosa ideologije i prostora. Značajni teoretičari u marksističkom, polju poput Lefevra (Henri Lefebvre) i Harvija (David Harvey), o prostoru su pisali kao o proizvodu društvenih praksi i tehnologija moći. Od Lefevra potiče zahtev za „jedinstvom teorije“ među različitim „poljima“ prostora koja su bila shvatana i analizirana odvojeno u zapadnjačkoj intelektualnoj, kartezijsko-njutnovskoj praksi (Merrifield, 2003: 522-523) i mnogo šire „intelektualne tradicije“ kojoj je pripadao (Elden, 2004). U Lefevrovom pristupu različiti koncepti prostora i prostornosti mogu se

---

<sup>112</sup> Predstave koje čine ideologiju upisane su u društvene prakse i izražene kao objektivne forme. Tako npr. ukoliko pojedinac veruje u Boga, onda on manje ili više redovno odlazi u crkvu na molitvu. Tako se verovanja *ostvaruju* kroz specifične prakse koje su vođene ritualima povezanim sa ideološkim aparatima (Thompson, 1984: 92).

pripisati različitim načinima proizvodnje; prostor je društveni oblik, sredstvo, politički i ideološki instrument koji nastaje iz društva, odnosno društvene podele rada (Lefebvre, 1997: 32). Dejvid Harvi (Harvey 1990; 2005) je takođe pisao da su objektivne koncepcije prostora i vremena nužno stvorene kroz materijalne prakse i procese koji služe reprodukciji društvenog života. Iako postoje značajne razlike u shvatanju pomenutih autora, njihovo interesovanje za prostor povezuje jedan ključni pojam, pojam *društvenih praksi*.

Ono što Altiser i drugi marksisti koji su na tragu shvatanja ideologije kao lažne svesti nisu shvatili, to je da ne postoji nikakva *predestiniranost ideologije* ili zakon po kojem ideologija neke klase u potpunosti korespondira pozicijama koje ta klasa ima u okviru ekonomskih odnosa kapitalističkog društva. Sa druge strane, tvrdnja o nepostojanju takve garancije ili raskid sa teleološkim aspektom marksističke analize ideologije takođe implicira da nema garancija ni o ne-korespondenciji, odnosno o izvesnosti da ne postoji mogućnost da ideologija i klasa *mogu* biti artikulisane zajedno u „jedinstvu akcije“ klasne borbe (Hall, 1985: 94-95).

Na još jedno važno ograničenje Altiserovog shvatanja ideologije upućuje Derek Lejder. Na osnovu Altiserovih teza stiže se utisak da je društvo čvrsta i stabilna, odnosno trajna struktura, koja je visoko otporna na bilo kakve promene. Slično Parsonsu, Altiser ističe snagu društva i njegovih dominantnih institucija naspram pojedinca, pa se u tom smislu može reći da gubi iz vida mogućnost slobode, otpora ili individualne kreativnosti pojedinaca (Layder, 2006: 46). Društvena aktivnost ljudi kao da je „skoro potpuno 'automatizovana' refleksija determinišućih efekata društvene strukture“ (2006: 48) i predstavlja samo „podršku“ društvenom sistemu, odnosno ekonomskoj i političkoj organizaciji društva koju ustrojava ideološka iluzija. Druga strana te priče je ideja da „stvarni“ ljudi nisu i ne mogu biti predmet analize društvenih nauka. Fokus na pojedince pomerio bi analizu daleko od društvenih odnosa u okviru kojih se oni nalaze. U tom smislu, Altiserova pozicija bliska je većini strukturalističkih, odnosno makro društvenih teorija koje su naglasak stavljale na društvene strukture na račun društvenih interakcija. To svakako ne znači da je Altiserovo shvatanje u potpunosti neprihvatljivo, jer se on kreće u području sociološke analize za koju centralno mesto imaju društveni odnosi – sa

ograničenjem da ih ne treba redukovati na strukturalne ili individualne aspekte, o čemu je već bilo reči u prvom delu rada.

Antonio Gramši (Antonio Gramsci) jedan je od marksističkih teoretičara koji je „ponudio odstupanje od klasičnog pojma ideologije kao lažne svesti“, iako se iza tog odstupanja „nazirala revizija nekih temeljnih klasičnih marksističkih pretpostavki“ (Marinković, 2006b). On je pokušao da „proširi polje politike“ koje do tada marksistička tradicija nije u dovoljnoj meri uzimala u obzir (na sfere „kompleksnih superstruktura“ poput politike, prava, kulture). Njegovo shvatanje predstavlja kritiku mehanicističkih formi istorijskog materijalizma, a posebno „ekonomizma“ (Forgacs, 2000: 189). Ideologija nije više samo refleksija *baze* kao materijalne strukture i uslova za način proizvodnje koji se ispoljava u *nadgradnji* društvene svesti (Gramsci, 2000: 199; Hawkes, 1996: 118), već i obrnuto – ona može da ima ulogu i uticaj na društvenu *bazu*.

U analizi različitih „odnosa silâ“ (*relation of forces*) u društvu, Gramši insistira na razlikovanju više nivoâ. On tako razlikuje *društvene sile* koje su povezane sa strukturom, objektivnom i nezavisnom od ljudske volje, a koja može biti utvrđena zahvaljujući prirodnim naukama. Tu je i nivo razvoja materijalnih sila proizvodnje koje obezbeđuju bazu za pojavu različitih vrsta društvenog grupisanja. Navedene „fundamentalne konfiguracije“ treba da budu pretpostavka za istraživanje da li u određenom društvu postoje neophodni i dovoljni uslovi za njegovu transformaciju. Drugim rečima, kako piše Gramši, potrebno je „istražiti stepen realizma i praktične upotrebljivosti različitih ideologija koje nastaju na njihovom sopstvenom terenu, terenu protivrečnosti koje su nastale tokom procesa razvoja“ (Gramsci, 2000: 204). Ideologije mogu biti istorijske *organske* ideologije koje su neophodne datoj strukturi, i *arbitrarne* ideologije koje su racionalne ili „poželjne“ (*'willed'*). U meri u kojoj su ideologije *istorijski neophodne*, one imaju validnost koja je „psihološka“ – one „organizuju“ ljudske mase, stvaraju teren na kojem se ljudi kreću i usvajaju svest o njihovim sopstvenim pozicijama, borbama, itd. U meri u kojoj su ideologije „arbitrarne“, one stvaraju individualne „pokrete“ i polemike (Gramsci, 2000: 199).

Pored *društvenih sila*, Gramši piše i o odnosima *političkih sila*, koje treba da ukažu u kojoj meri se u određenom društvu postiže homogenost, samosvesnost i organizacija različitih društvenih grupa. To je nivo odnosâ u kojima do izražaja dolazi ideologija i

hegemonija. Kao i odnosi društvenih sila, odnosi političkih sila mogu biti analizirani i diferencirani na više nivoa koji korespondiraju različitim momentima kolektivne političke svesti. Prvi i elementarni nivo je ekonomsko-korporativni nivo, u kojem su članovi profesionalnih grupa, na primer, svesni svog jedinstva i homogenosti, kao i potrebe da se organizuju, ali kada je u pitanju šira društvena grupa profesionalaca, ta svest se gubi. Drugi momenat je taj u kojem se stiče svest o solidarnosti i zajedničkim interesima kod pripadnika jedne društvene grupe – ali još uvek u „čisto ekonomskom smislu“. Na tom nivou je značajno pitanje države, političko-pravne jednakosti, učestvovanja u legislativnim i administrativnim procesima, itd. Treći momenat je onaj u kojem pojedinci postaju svesni da njihovi interesi nadilaze korporativne interese čisto ekonomske klase i da ti interesi treba da postanu i interesi podređenih grupa. Tada nastaje „čisto politička faza“, koja predstavlja prelaz od strukture ka sferi složene nadgradnje (*superstructures*). To je faza u kojoj se prethodno razvijene ideologije *dele*, dolaze u konfrontaciju i sukob sve do onog trenutka kada jedna od njih (ili kombinacija više ideologija) ne počne da preovladava, odnosno da biva propagirana na širem društvenom polju. Tada se ideologija ne tiče samo ekonomskih interesa, već i pitanja intelektualnog i moralnog jedinstva, postavljajući pitanja na „univerzalnom planu“ društvenih borbi, kako bi doprinela hegemoniji jedne društvene grupe nad ostalima. Zato dominantne društvene grupe mogu da ostvare hegemoniju *samo* ukoliko koordinišu sopstvene interese sa interesima potčinjenih grupa i životom države (2000: 204-205).

Jedno od najvažnijih obeležja *hegemonije*, što ujedno predstavlja i Gramšijev otklon u odnosu na klasična marksistička shvatanja ideologije, upravo je pitanje relativne ravnoteže ili „obzira“ koje vladajuća klasa ili vladajuće društvene grupe treba da imaju u odnosu na potčinjene. Hegemonija nije prosta *prevlast* ideologije, već uvek nastaje kao posledica dijalektike interesa različitih društvenih grupa (2000: 211). Hegemonija se, takođe, ne odnosi isključivo na ekonomske, već i na etičko-političke probleme, jer se nadmoć jedne društvene grupe uvek iskazuje na dva načina – kao *dominacija* i kao *intelektualno i moralno vodstvo* (Gramši, 2008: 149). Za „normalnu“ hegemoniju, koja predstavlja deo parlamentarnog života društva, nije dovoljna samo sila – već i pristanak. Ona treba da postigne određeni kompromis onih koji vladaju i onih kojima se vlada.

Postojanje države<sup>113</sup> Gramši vidi kao neophodno radi usaglašavanja ili prevazilaženja „nestalne ravnoteže (na pravnom planu) između interesa dominantne grupe i njoj podređenih grupa – ravnoteže u kojoj interesi dominantne grupe preovlađuju, ali do određene granice – granice usko korporativnih ekonomskih interesa“ (2008: 150). U složenim kapitalističkim društvima, ne radi se samo o klasnoj dominaciji, već o *borbi za hegemoniju*, koja, pored ekonomskih, sadrži i moralna, politička, kulturna i druga obeležja kako bi se ostvarila politička pozicija „pregovaranja“ među društvenim klasama. Gramši je pojmom hegemonije nastojao da pokaže na koji način je reprodukcija kompleksnih kapitalističkih društava moguća i relativno stabilna, uprkos suprotstavljenim interesima različitih društvenih grupa ili klasa.

Moglo bi se izdvojiti bar nekoliko važnih aspekata koje sadrži Gramšijevo shvatanje ideologije i hegemonije koji su upotrebljivi kao koncepti u istraživanju odnosa diskursa i ideologije. Prvi se odnosi na postavku o *istoričnosti* ideologije, što je značajna inovacija u odnosu na klasična marksistička shvatanja – posebno Altiserovo. Ideologiju ne treba shvatati *mehanicistički*, kao instrument ili oruđe dominantnih društvenih grupa – iako se može reći da jedna od društvenih funkcija ili načina ispoljavanja ideologije jeste *društvena dominacija*. U tom smislu, hegemonija predstavlja otklon od esencijalističkog shvatanja (strukturalističkog ili materijalističkog) da je ona kao izraz ili kao sama ideologija – strukturalna društvena činjenica od koje se polazi u objašnjenju društvenih interesa, dominacije i sl. Hegemonija je izraz onoga što neki teoretičari nazivaju „kompetitivnim diskursima“ (Lee, 1991) ili onoga što bi se moglo nazvati skupom *preovlađujućih diskursâ* („režim diskursâ“) koji se uspostavljaju ne zahvaljujući dominaciji *jedne* društvene klase, već zahvaljujući složenim društveno-istorijskim konstelacijama i konfiguracijama suprotstavljenih interesa, odnosâ i praksi koji su aktuelni ili preovlađuju u jednom društvu. Gramšijevo shvatanje ideologije i hegemonije takođe ostavlja otvoreno pitanje i mogućnost „otpora“ dominaciji. Hegemonija predstavlja posledicu ili rezultat društvenih procesa „pregovaranja“ – sučeljavanja ekonomskih, političkih, kulturnih i drugih društvenih interesa. U tom smislu, hegemonija, kao i ideologija, ne predstavlja prepreku društvenom razvoju. Iako se ne može reći da je

---

<sup>113</sup> Država, smatra Gramši (2008: 154), predstavlja čitav kompleks „praktičnih i teorijskih aktivnosti kojima vladajuća klasa ne samo opravdava i održava svoju dominaciju, već i uspeva da stekne aktivni pristanak onih kojima vlada“.

Gramšijevo shvatanje ideologije i hegemonije vrednosno neutralna koncepcija, ona u navedenim aspektima predstavlja iskorak u pravcu *rekontekstualizacije diskursa* o društvenoj stvarnosti *izvan čisto klasnih okvirâ*.

### **3.1.2. Društvena kontekstualizacija diskursa: Karl Manhajm**

U ranom periodu Manhajmovih radova iz sociologije znanja, u koje spadaju eseji o istorizmu, viziji sveta ali i njegova teorija ideologije, prepoznatljiv je uticaj kako istorizma<sup>114</sup> tako i marksizma (Remmling, 1971; Marušić, 1977; Marinković i Ristić, 2012a). Marksovo učenje o ideologiji kod Manhajma dobija novu dimenziju i nove društvene komponente. Manhajmov koncept ideologije zasnovan je na prosvetiteljskoj i kasnijoj pozitivističkoj strategiji odvajanja neizvesnog, mističkog, metafizičkog, itd. mišljenja od izvesnog, istinitog, empirijski zasnovanog univerzalnog znanja (Marinković, 2010: 12). Pre Manhajma, marksistička shvatanja su doprinela kontekstualizaciji ideologije u kolektivne (klasne), a ne individualne okvire. Osim nedvosmislenog prepoznavanja uticaja i marksizma i istorizma u Manhajmovom shvatanju ideologije, značaj njegove koncepcije ogleda se u napuštanju „suženog“ programa marksizma i uključivanju postupaka racionalističke kritike ideologije (Milić, 1986: 209).

Period nakon Prvog svetskog rata bio je period društvene destabilizacije, ekonomske recesije i uopšte, krize građanskog društva u Evropi. U tom periodu, smatra Ante Marušić, bilo je zapaženo i „primanje i kritička analiza marksizma u akademskoj raspravi“ (Marušić, 1977: 14), odnosno neka vrsta „reanimacije“ Marksa. Poznato je da je u teorijskom i akademskom smislu veliku ulogu u skretanju pažnje na marksizam, pored Manhajma, imao i Đerđ Lukač. Manhajmovo shvatanje ideologije polazi od pozivanja na Marksovo *učenje o ideologiji*, jer je on zaslugu marksizma video u otkriću širine političke dimenzije ove problematike, ali je takođe smatrao da razumevanje ideologije treba podići na viši nivo kako bi se razumela egzistencijalna uslovljenost mišljenja uopšte, a ne samo ideološkog mišljenja. Zbog toga je njegova teorija ideologije kompleksnija od marksističke i u njoj se javlja opšta forma totalnog pojma ideologije

---

<sup>114</sup> Više o uticaju istorizma na Manhajmovu sociologiju znanja videti u: Marinković i Ristić, 2012. Delovi tog rada navedeni su u okviru ovog poglavlja.

koju derivira delom iz Marksovog učenja o ideologiji (Manhajm, 1978: 78). Manhajm je prepoznao neizbežno različitu strukturu svesti različitih tipova subjekata u društveno-istorijskom prostoru koju je Marks zasnovao materijalistički, odnosno dualistički – kao istinitu ili lažnu (društvenu) svest. Manhajmova koncepcija ideologije i shvatanja društvene determinisanosti mišljenja i znanja pomera se od *klasne* ka *egzistencijalnoj* uslovljenosti mišljenja. Pomoću termina „egzistencijalno uslovljeno mišljenje“, kaže Manhajm na jednom mestu, „pokušavam da čisto sazajno-sociološku sadržinu pojma ideologije izdvojim iz njegove specijalne politički-agitatorske učaurenosti“ (1978: 78).

U svim slučajevima ideološkog mišljenja kao diskursâ o društvenoj stvarnosti koji potiču od različitih društvenih subjekata i njihove društvene centriranosti, ne može se samo govoriti o namernom ili (ne)svesnom prikrivanju istine, dakle o „lažnoj svesti“. Ono što određuje jednostranost iskazâ jeste različita struktura svesti koju društveni akteri formiraju u skladu sa svojom društvenom pozicijom i njoj odgovarajućom perspektivom. U učenju o ideologiji „starijeg kova“, kako ga naziva Manhajm, još su se preplitale mogućnosti „pogrešnog načina gledanja“. Iz tog razloga, on uvodi totalni nasuprot partikularnom pojmu ideologije. Partikularni pojam odnosi se na „iskaze nekog subjekta koji za svoju 'pogrešnost' imaju da zahvale nekoj namernoj ili nenamernoj, svesnoj, upola svesnoj ili nesvesnoj tuđoj obmani ili samoobmani što se odigrava na psihološkoj ravni, i koji manje ili više imaju strukturu laži“ (1978: 260-1). Ovakvo shvatanje ideologije se naziva partikularnim i zbog toga što se ono može odnositi uvek samo na „određene iskaze subjekta, koje obeležava kao prikrivanja, falsifikate ili laži, ali pri tom ne napada istinitost celokupne strukture mišljenja subjekta čiji se iskazi ispituju“ (1978: 261). Sociologija znanja, kao nova perspektiva u rasvetljavanju pojma ideologije, mora da razume ovu problematiku u njenoj *totalnosti* kakva se javlja u određenim istorijskim „kolektivnim subjektima“. Zato se za Manhajma sociologija znanja ne zaustavlja na kritici mišljenja na ravni pojedinačnih iskazâ već mora da zadire u dublju, konstitucionalnu osnovu društva i kritikuje na „noološkoj ravni, koja po njenom shvatanju nipošto nije jedinstvena za sve ljude nego se tokom istorijsko-društvenog razvitka može različito uobličavati i dozvoljavati nastanak različitih aspekata jednog istog problema“ (1978: 261). Takav pristup proučavanje ideologije usmerava ka ispitivanju „kada i gde se istorijsko-društvene strukture upliću u iskazne strukture i u kojem smislu

one prve mogu *in concreto* određivati ove potonje“ (1978: 261). Manhajm se usled vrednosne (političke) opterećenosti pojma ideologije odlučuje da govori o egzistencijalno uslovljenoj i za stanovište vezanoj *strukturi aspekata*, kao „načinu na koji neko vidi jednu stvar, šta uočava u njoj i kako u mišljenju konstruiše određeno stanje stvari“ (1978: 267). Sa *partikularnim* pojmom ideologije, dolazi se do saznanja da određene ideje ili „predstave protivnikâ“ jesu suprotne našim. Ovaj pojam ideologije treba razlikovati od jednostavnog pojma laži, jer je on partikularan u višestrukome smislu reči. Njegova partikularnost, piše Manhajm, „odmah pada u oči kada mu se suprotstavi *radikalni, totalni* pojam ideologije“ (1978: 58). O ideologiji u društvu određene *istorijske epohe* može se govoriti tek onda kada mislimo na osobenost i kvalitet „totalne strukture svesti“ te konkretne epohe. Ono što je zajedničko za ova dva pojma ideologije jeste da oni ne odražavaju samo „intendiranu sadržinu“, ideje protivnika. Putem razumevanja kolektivnog ili individualnog subjekta kao nosioca ovih ideja kroz njegov egzistencijalni položaj u društvu, mi te iskaze, ideje i znanja – funkcionališemo. To znači da je „konkretna konstitucija, egzistencijalni položaj subjekta, od konstitutivnog značaja za njegova mišljenja, konstatacije i saznanja“ (1978: 59). U skladu sa prethodnom distinkcijom, tj. diferencijacijom dva pojma ideologije, Manhajm dalje navodi da partikularni pojam prvenstveno ima posla sa „psihologijom interesa“, a totalni „sa jednim mnogo više formalizovanim pojmom funkcije koji teži ka što objektivnijim strukturalnim kontekstima“ (1978: 60). Pri upotrebi totalnog pojma, govori se o tome da ovom ili onom društvenom sloju *odgovara* određena vizija sveta ili struktura aspekata. Prvi važan korak, u kojem postaje moguć *totalni pojam ideologije*, obavljen je još tokom nastanka i razvoja *filozofije o svesti*. Ona je u doba prosvetiteljstva, na mesto srednjovekovno-hrišćanskog „objektivnog“ jedinstva sveta, postavila apsolutizovano jedinstvo subjekta kao „svest uopšte“ (1978: 67). Svet se od tada shvata kao „svet“ samo u odnosu prema *konkretnom subjektu*, a delatnost svesti tog subjekta upravo je konstituens vizije sveta (*Weltanschauung*). To je, smatra Manhajm, već totalni pojam ideologije (viđen još uvek neistorijski i nesociološki), jer je vizija sveta strukturalno jedinstvo, a ne prosta raznolikost. Drugi korak je bio taj što je totalni „pogled na ideologiju“ postao *istorizovan* (1978: 68), pod uticajem Hegela i nemačke istorijske škole. Oni su polazili od pretpostavke da je vizija sveta jedinstvena i da se može zamisliti jedino u odnosu na



subjekt. Međutim, kaže Manhajm, nije istoričnost duha (tzv. istorijsku svest) otkrila filozofija, već politizacija života toga doba, odnosno „reakcija koja se javila na revolucionarno neistorijsko mišljenje oživela je vitalni interes i impuls za produbljeno doživljavanje istorijskoga“ (1978: 68). Na osnovu društveno-istorijskog kretanja nastao je i poslednji i najvažniji korak ka stvaranju modernog totalnog pojma ideologije – kada nosilac istorizirane svesti (duha) nije više bio narod, nacija, nego je to postala klasa. Tako je pojam narodnog duha (Herder), koji je još uvek bio suviše obuhvatan, zamenjen pojmom klasne svesti, tačnije klasne ideologije (1978: 69). *Totalni pojam ideologije* počinje da oživljava problem mogućnosti „lažne svesti“. Zapravo je marksizam u nastanku dijalektički nove situacije otkrio i razradio jedan stav mišljenja u čijem je postepenom nastajanju, kako kaže Manhajm, „sarađivao“ ceo XIX vek: ta „opšta ekspanzija misli o ideologiji konstituiše jedan principijelno nov položaj svesti“ (1978: 76). Marks je „protivničko mišljenje“ (buržoazije) objašnjavao njegovim društvenim funkcijama i interesima, kao problematično i *lažno*, a stanovište sopstvene misli uzimao kao *neproblematično*. Štaviše, apsolutizovao ga je. Shvatajući problematičnost ovakve Marksove postavke, Manhajm je učinio presudan korak ka sledećoj fazi interpretacije – korak ka *opštoj formi totalnog pojma ideologije* i razumevanju društveno-egzistencijalne uslovljenosti znanja uopšte. On kaže da se do ovog pojma ideologije dolazi tek onda „kad imamo hrabrosti da kao ideološka posmatramo ne samo protivnička stanovišta nego principijelno sva, pa dakle i *sopstveno*“ (1978: 77)<sup>115</sup>. Iz takve postavke proizlazi Manhajmov *panideologizam*, odnosno zaključak da je ljudsko mišljenje i mišljenje *svih* društvenih klasa *ideološko*, jer ne može biti izolovano od društvenog determinizma. Tek sa ovakvim uvidom i zasnivanjem opšte forme totalnog pojma ideologije Manhajm je bio u stanju da razvije svoje viđenje disciplinarnog polja sociologije znanja, odnosno da utvrdi egzistencijalnu uslovljenost *svakog* mišljenja.

Izvesna nelagodnost za Manhajma proizašla je iz nadolazećeg pitanja koje je usledilo. To je pitanje kako je moguće apsolutizovati pojam ideologije – u smislu da se

---

<sup>115</sup> Zbog preciznijeg određenja, prenosimo Manhajmovu fusnotu uz *opštu formu totalnog pojma ideologije* u celosti: „Dakle, pored para suprotnih pojmova *partikularno-totalno*, o kojem smo dosad govorili, imamo još i suprotnost *specijalno-opšte*. Dok se pri prvome paru gleda sa kojeg vršimo podelu u suštini odnosi na pitanje da li se kao ideološke označavaju pojedinačne ideje ili celokupna svest i da li se funkcionalise psihološka ili noološka ravan, dotle pri suprotnosti specijalno-opšte *principium divisionis* postavlja pitanje da li je mišljenje *svih* partija (uključujući i naše) društveno uslovljeno ili je to samo mišljenje naših protivnika“ (1978: 77).

pledira za *panideologizam*, a istovremeno izbeći apsolutnu relativizaciju svakog mišljenja koja proizlazi iz takve interpretacije. Njegov ulazak u „problematiku istine“ ga je odveo ka koncepciji *relacionizma* (Goldman, 1994: 268-271). Moderna teorija saznanja, pisao je Manhajm, koja računa sa činjeničkim stanjem relacionalnosti svakog istorijskog znanja, moraće, dakle, najpre početi od toga da postoje područja misli u kojima se uopšte ne može zamisliti znanje nezavisno od stanovišta i odnosa (Manhajm, 1978: 79). Raspravljajući o *dva puta teorije saznanja*, Manhajm pokušava da se distancira od relativizma: „Dakle, ni ovde ne dolazimo do nekog relativizma u smislu proizvoljnosti svake tvrdnje; naprotiv, relacionizam u našem smislu znači da se svaki iskaz po svojoj suštini može formulisati samo racionalno; taj relacionizam se preobraća u relativizam samo onda ako ga povezujemo sa starim statičkim idealom večnih istinâ, lišenih subjektivnosti i perspektive i ako ga merimo tim idealom (apsolutne istine) koji mu je disparatan“ (1978: 296).

Uz konstataciju da je istorijsko znanje u suštini relacionalno, odnosno da se može formulisati samo kao *zavisno od stanovišta*, ponovo iskrsava problem (ontološkog) odlučivanja o istini. Manhajm je ponudio odgovor i na taj problem. On ponovo uvodi razliku – sada između dva tipa opšteg totalnog pojma ideologije. Jedan je *vrednosno neutralan*, a drugi je (saznajno-teorijski) *orijentisan prema vrednovanju*, pri čemu ostavlja po strani pitanje da li se na kraju procesa saznavanja dolazi do relativizma ili relacionizma (1978: 80). Zbog toga što se saznanje ne kreće u praznom prostoru, relacionizam bi podrazumevao uzajamni odnos svih elemenata smisla i njihovu smisaonost koja se uzajamno zasniva u jednom određenom sistemu. I dalje, ukoliko se „pomeri, otuđuje se i sistem normi koje je ona ranije 'stvorila'. Isto to važi za saznanje, za istorijski način gledanja“ (1978: 85). Vrednosno-neutralni pojam ideologije Manhajm u jednom momentu transformiše u *pojam koji vrednuje*, zahvaljujući njegovom ontološko-metafizičkom statusu, i, u krajnjem, potrebi da se donose određene „ontološke odluke“. Dakle, što se doslednije ispituje mišljenje u odnosu na njegove pretpostavke – u interesu „istinske empirije“ kako kaže Manhajm – to postaje jasnije da je empirija moguća samo u „elementu metaempirijskih, ontološko-metafizičkih odluka i očekivanja i stavova koji nastaju na osnovu njih. Ko se ni za šta ne odlučuje taj ne poseduje nikakvo

pitanje, pa čak ni neku heurističku hipotezu s kojom bi se mogla da ispituje i istražuje istorija“ (1978: 88).

Pored izloženih problema, Manhajm je, razvijajući pojam ideologije, postavio i pitanje ontološkog statusa *društvene stvarnosti* (kroz analizu ideoloških i utopijskih elemenata mišljenja). Njegova istraživanja u tom pravcu i sama su bila motivisana željom da se izbegnu zamke ideoloških i utopijskih elemenata mišljenja – neka vrsta potrage za istinskom stvarnosti društvenog života. Precizno formulisanu teorijsku misao sociologije znanja Manhajm je hteo da oslobodi ideološkog i utopijskog balasta. Ova dva pojma on je posmatrao i kao elemente u mišljenju i kao parametre koji „iskrivljuju“ društvenu stvarnost, jer sadrže više (utopija) od realnosti ili manje (ideologija) od nje. Obe predstave, kaže Manhajm, „sadrže zahtev da misao treba da se legitimiše u odnosu na svoje realno pokriće“ (1978: 96).

Manhajm je dakle, *kontekstualizujući diskurs* u šire društvene okvire od klasnih, shvatio da se na osnovu većine ljudskih konkretnih iskazâ može zaključiti kada i gde su nastali, tj. kada i gde su formulisani (1978: 266). Pojam *pripisivanja* je još jedan od „konkretnijih“ problema koji je Manhajm analizirao u sklopu metodološkog programa teorije ideologije i sociologije znanja. On izražava njegovu temeljnu postavku koja se tiče prirode znanja koje se „pripisuje“ određenim društvenim akterima. Njegovo istraživanje bilo je vođeno pitanjem da li je odlučujuće sadržaje društvene prakse čiji su koreni iracionalni (gde se može prepoznati i uticaj Maksa Vebera), uopšte moguće racionalno artikulirati kao objektivno znanje. I naslov jednog od poglavlja *Ideologije i utopije*, koji glasi *Da li je politika mogućna kao nauka?*, i u kojem se razmatra odnos između teorije i prakse, izražava tu duboku Manhajmovu dilemu. Manhajm je bio ubeđen da je stvaranje jedne objektivne i potpunije „idejno-teorijske sinteze“ naučnog znanja o savremenom društvu jedan od bitnih preduslova za ublažavanje društvenih suprotnosti i krize vremena u kojem je pisao.

Osnovna ideja njegove teze o „slobodno lebdećoj inteligenciji“, prema kojoj je ona u stanju da ostvari manje partikularnu viziju društvenog totaliteta od bilo koje druge klase jer nema posebnih klasnih interesa a ujedinjuje je obrazovanje, ipak je u protivrečnosti sa njegovom teorijom o prirodi društveno uslovljene misli. Jedan od važnijih nedostataka koji ovu tezu čine neodrživom je pre naglašavanje uloge jednog kulturnog činioaca –

obrazovanja – u objašnjavanju društvene neutralnosti položaja inteligencije. Pitanje mogućeg *društvenog nosioca sinteze* postalo je moguće „onog trenutka kada je zapadno društvo konačno slomilo uticaje tradicionalnih, legitimnih i legalnih nosilaca znanja“, kada je sa „raspadom starog režima – starog režima politike, starog režima znanja, starog režima društvenih identiteta, starog režima istine – konačno slomljen pečat transcendentalnih istina i društvenih nosilaca znanja (klerikalne i metafizičke epistemološke aristokratije)“ (Marinković, 2013a: 83). U shvatanju slobodno lebdeće inteligencije kao relativno besklasnog društvenog sloja, odnosno sloja „nezavisnog“ od klasnih interesâ, Manhajm je pokušao da kontekstualizuje ili situira objektivni ili istiniti diskurs o društvenoj stvarnosti (2013a: 83).<sup>116</sup>

Iako je Manhajmov rad bio donekle „eklektična kombinacija“ nekih osnovnih ideja filozofije života, nemačkog istorizma i Marksovih shvatanja, on je u vreme u kojem je pisao izazvao nove i značajne epistemološke konsekvence. Uprkos tome što ima shvatanja koja njegov celokupan rad vide kao istoristički pokušaj (Marušić, 1977: 101), i tome što je njegova sociologija znanja, kako piše Pol Kečkemeti, „pogrešno shvatana kao varijanta skepticizma i iluzionizma“ (Kečkemeti, 2009: 13), Manhajmove zasluge treba tražiti u pokušajima da se artikuliše istorijska i sociološka determinisanost znanja, odnosno egzistencijalna uslovljenost društvene misli koja ne potiče od klasne pripadnosti. Manhajm je stvarajući u „okruženju“ istorizma shvatio da je otkrivanje nesvesnih i drugih korena intelektualne egzistencije doprinelo eroziji poverenja u mišljenje kao takvo. U okruženju „političke svesnosti“ i „kulturne neurotičnosti“ Vajmarske Nemačke, Manhajm je dozvolio svojoj „intelektualnoj energiji“ da ga odvede iza „političkih granica“ razmatranja problema ideološkog (Remmling, 1973: 219).

Problem relativizma ili *relacionizma* kako ga nalazimo kod Manhajma bio je problem koji suštinski nastaje zbog društvenog, a ne samo povesnog uticaja na vrednosti, ideje i znanjâ. Taj problem bi zahtevao dodatne eksplikacije koje prevazilaze okvire ovog rada<sup>117</sup>. Pa ipak, problem relativizma u Manhajmovoju sociologiji znanja je izuzetno važan

---

<sup>116</sup> Nakon izbacivanja sa fakulteta u Frankfurtu 1933. i njegovog odlaska u Englesku, gde je opet zatekao novu društvenu, kulturnu i intelektualnu klimu, Manhajm je modifikovao neka od svojih ranijih stanovišta, od kojih je jedno o ulozi „slobodno lebdeće inteligencije“. Više o tome videti: Remmling, 1973.

<sup>117</sup> Manhajm je razvijao dosta neodređen koncept *relacionizma* ili *perspektivizma*. Društveni procesi, po njegovom mišljenju, „konstitutivno zadiru“ u *strukturu aspekata* (Manhajm, 1978: 267 i dalje), uz napomenu da je nakon mnogih širokih razmatranja došao do zaključka da čak i fundamentalni problemi

za naša razmatranja iz dva razloga: on odražava Manhajmov pokušaj da određene filozofske probleme prilagodi ili „prevede“ na nivo sociološke analize; ovaj problem takođe predstavlja možda i najopštiji nivo uticaja koji su ideje istorizma izvršile na njegov rad. Manhajmov istorizam, pored tendencija ka relativizmu, priziva poređenje i sa shvatanjima pragmatizma. Manhajm je prihvatio „srodstvo“ sa filozofima pragmatizma ali „pod kišobranom“ nemačke idealističke filozofije, ubedjući nas da njegov istorizam nema veze sa relativizmom (Remmling, 1971: 540). Poseban uticaj na njega u tom smislu verovatno potiče i od Huserla, na koga se (pored Diltaja, Rikerta i Trelča) poziva u razmatranju problema vizije sveta (Manhajm, 2009: 51-111). Po analogiji sa Huserlovim otkrićem da je za prostorni objekat karakteristično to što ga možemo osmotriti samo u različitim „profilima“ (*Abschattungen*), iz određenih „lokalizovanih pozicija“ i u određenoj perspektivi, Manhajm je tvrdio da su povesni, kulturni i fizički objekti predstavljeni posmatraču/istraživaču, koji je uvek i neizbežno postavljen u određenu, perspektivističku, poziciju. On je, pokušavajući da izbegne zamke relativizma, verovao da različiti istorijski uvidi bez obzira na različite perspektive ne moraju biti kontradiktorni i suprotstavljeni. Različite „istorijske slike“ ne moraju nužno da protivreče jedne drugima, već mogu da obuhvataju materijalno identičan dati istorijski sadržaj iz različitih uglova i u različitoj „dubini prodora“ (isto, 135). Antirelativistički argument koji Manhajm nudi je da ako tvrdimo da je svo znanje samo odraz prolazne istorijske konstelacije, ne možemo smatrati da postoji saglasnost o toj tvrdnji kao „istinitoj“. Zato njegova argumentacija, naizgled, ne podleže tom argumentu. On veruje da je istorijsko znanje moguće „kontrolisati“ tako što će ono odgovarati poznatim činjenicama koje objašnjavaju. I dalje, sve primedbe o relativizmu mogu da se zanemare ako se shvati da stari „statički“ koncept istine (koji su kritikovali i ostali predstavnici istorizma) nije jedini mogući – dakle, ako se uvaži istorijska perspektiva i dinamizam povesti, onda postaje besmisleno primenjivati „statičke“ istinosne standarde. Ono što Manhajm tvrdi jeste da subjekt koji govori o istoriji i srodnim temama (izvan domena matematike i prirodnih nauka) može da dosegne samo jednu vrstu istine – odnosno sklad sa stvarnim trendovima i silama istorije i da u njima učestvuje (Kečkemeti, 2009: 29). On se dakle zalaže za jedan

---

metodologije sociologije znanja ne mogu biti rešeni bez njihovog razumevanja u društvenom kontekstu. Videti o tome: Kettler, 1967: 401.

novi, „dinamički koncept istine“ kao legitimni koncept društvenih nauka koji usvaja činjenicu da je istorijsko znanje povezano sa perspektivom – a da ipak može da zadrži svoj naučni karakter. „Optužba o relativizmu se izvodi iz filozofije koja zastupa neadekvatan koncept 'apsolutnog' i 'relativnog' – filozofije koja suprotstavlja 'istinu' i 'neistinu' na način koji ima smisla u sferi takozvanih egzaktnih nauka, ali ne i u istoriji koja sadrži vidove iste tematike koji se mogu tretirati ne kao istiniti ili neistiniti, već kao suštinski zavisni od date perspektive ili stanovišta koje može da postoji uporedo sa drugima“ (Manhajm, 2009: 121). Konačnoj poziciji „statičke filozofije Razuma“ Manhajm suprotstavlja poziciju dinamičke istorijske filozofije života<sup>118</sup> koja je jedina u poziciji da pokaže koji to „prefilozofski“ odnosi prema životu određuju izbor ovog ili onog niza aksioma. No, time se zakoračuje izvan neposredne „ekskluzivnosti teorije“. Društvena teorija se u rasvetljavanju problema ne može osloniti samo na istorijsku stvarnost, potrebna su i merila „van istorije“ – što Manhajm tada nije video, gledajući na istorizam kao na „ljudsku“ meru i doktrinu koja nosi istinu (Kečkemeti, 2009: 50).

Manhajmova „borba“ sa relativističkim konsekvencama sopstvenih shvatanja, po mišljenju Gantera Remlinga, završava sa priznanjem da na kraju ne ostaje ništa osim našeg posvećivanja (*commitment*) etičkom i političkom pragmatizmu: filozofija koja može da odgovori na pitanje „Šta da se radi?“ je jedina koja može da otvori put ka prevazilaženju relativizma (Remmling, 1971). U toj tački se možemo složiti sa Remlingom, s obzirom na to da su Manhajmovi odgovori na relativističke „izazove“ često obuhvatali pozivanje na opšta načela ili metod istorizma. Problem kako ga je Manhajm video, a sa kojim se i danas suočava istraživanje društvenih nauka, dobro ilustruje pitanje sa prvih stranica *Ideologije i utopije* (1978: 8) koje glasi: kako je moguće da identični ljudski procesi mišljenja, koji se bave istim svetom, proizvode različite predstave o tom svetu.

### **3.1.3. Diskurs i problem društvene stvarnosti: Berger–Lukmanova dijalektička petlja**

---

<sup>118</sup> Manhajmov relativistički pristup intelektualnim aktivnostima i proizvodima tih aktivnosti stoji u koliziji sa osnovnim pretpostavkama Kantove epistemologije, sa kojom je on sigurno bio upoznat. U isto vreme, Manhajm je bio upoznat i sa Diltajevim pokušajima da relativizuje same osnove Kantove epistemologije. Ne iznenađuje zato da je u svojim pokušajima da filozofske postavke prilagodi sociološkoj analizi Diltajeva „partikularističke argumente“ smatrao ubedljivijim od Kantove „univerzalističke“ paradigme. O tome videti više u: Remmling, 1971: 538.

Nakon šezdesetih godina prošlog veka, u sociologiji je bilo sve prisutnije interesovanje za pitanje i problem *društvene stvarnosti* koja, postajući predmetom sociološkog istraživanja, počinje da se shvata kao društveni proizvod.<sup>119</sup> Zahvaljujući transformacijama uloge i značaja koje znanje ima u savremenim društvima na Zapadu i njegovoj sve značajnijoj ulozi u procesima ekonomskog i tehnološkog razvoja, u sociologiji je prepoznata sve veća „autonomija“ i „snaga“ znanja kao društvenog proizvoda. Berger–Lukmanova teza o *društvenoj konstrukciji stvarnosti* može se smatrati prepoznatljivim obeležjem novije faze u istraživanjima sociologije znanja<sup>120</sup> i uzeti kao paradigmatična pretpostavka nekih kasnijih teorijskih orijentacija koje stvarnost društvenog života ne razumeju više kao društvenu činjenicu *po sebi*, već kao društveni proizvod koji nastaje kao posledica društvenog života (McCarthy, 1996: 20). Kao *refleksivna disciplina*, da parafraziramo Dojl Mekarti, sociologija je shvatila da je sâm njen „projekat“ deo društvene stvarnosti koju izučava, odnosno da društveno-naučno proučavanje društva predstavlja integralni deo istog tog društva (1996: 8). Ono što, po mišljenju Mekartijeve, razlikuje *klasična* sociološka shvatanja od *savremenih*, bar kada je u pitanju shvatanje društvenog porekla znanja, jeste nov način mišljenja o *problemima znanja i društvene stvarnosti* – fokus je na društvenoj genezi *značenja*. Materijalna egzistencija, kako su to shvatali marksisti, ne prethodi jeziku, mišljenju, vrednostima, uverenjima i znanju, niti je znanje nekakav „sekundarni oblik iskustva“ (1996: 21). Različiti *tipovi znanja* koji su nam dostupni zahvaljujući društvenim klasifikacijama, diskursima i praksama predstavljaju intrinzične uslove društvenog delanja, a istovremeno i posledice tog delanja. Ovakva perspektiva potiskuje, u tom smislu, tradicionalnu distinkciju *sub* i *supra* društvene strukture.

Berger–Lukmanova teza o karakteru društvene stvarnosti utemeljuje jedan „pravac u socijalnoj teoriji – ne samo u sociologiji i sociološkoj teoriji – koji naglašava mogućnost postojanja mnoštva interpretativnih modela društvene stvarnosti (enklave društvene stvarnosti) koji su uslovljeni društvenim i kulturnim pozicijama“ (Marinković,

---

<sup>119</sup> Alvin Guldner je koristio sintagmu *psihodelični revolt*, kako bi označio pojavu društvenih pokreta koji su po svojim ideologijama u velikoj meri „sinhroni“ sa pojavom novih socioloških shvatanja (Marinković, 2003a: 182-183).

<sup>120</sup> Više o tome videti u: Ristić, 2009. Delovi tog rada navedeni su u okviru ovog poglavlja.

2006a: 15). Glavno pitanje odnosi se na načine i postupke pomoću kojih se stvara društveni svet (Heking, 2012). Ono ocrta mogućnost jedne posve nove interpretacije društva i stvarnosti društvenog života koja je uslovljena heterogenošću njegovih struktura. U osnovi tog procesa, kako ga vide Berger i Lukman, nalazi se dijalektički odnos strukturalnih poredaka stvarnosti i ljudskog individualnog iskustva, odnosno, društvena dijalektika *objektivne* i *subjektivne* stvarnosti.<sup>121</sup>

Ključni termini od kojih na početku svoje rasprave polaze Berger i Lukman su „znanje“ i „stvarnost“.<sup>122</sup> U njihovom shvatanju, „stvarnost“ je „svojstvo pripadno pojavama koje prepoznamo kao one koje imaju bitak nezavisan od našeg htenja“, dok je „znanje“ izvesnost da su fenomeni realni i da poseduju određene karakteristike (Berger i Luckmann, 1992: 15). Sociološko interesovanje za probleme stvarnosti i znanja ima svoje početno opravdanje u činjenici njihove društvene relativnosti. To znači da su određeni registri znanja i stvarnosti određeni društvenim kontekstom. Društva se, po mišljenju ovih autora, „uočljivo razlikuju s obzirom na ono što se u njima smatra sigurnim ’znanjem’“ (1992: 17). U opštem smislu govoreći, pitanje je povezano sa problemom egzistencijalne uslovljenosti mišljenja. Berger i Lukman na tom području čine zaokret u odnosu na ciljeve i zadatke koje je sociologiji znanja namenio Karl Manhajm, ali i zaokret u shvatanju predmetnog područja sociologije.

Kada je u pitanju stvarnost svakodnevnog života, za koju Berger i Lukman pišu da je jedina stvarnost koja se sama prikazuje kao stvarnost – ili stvarnost *par excellence* (1992: 39) –

oni dirkemovski konstatuju da se zahvaljujući društvenim institucijama ona akterima *nameće* kao stvarnost. Ljudi tu stvarnost interpretiraju na različite načine i ona za njih postaje subjektivno ispunjena značenjem kao koherentan svet. Ona ima privilegovani položaj sa predznakom „vrhovne stvarnosti“ zahvaljujući njenoj strukturalnoj uređenosti i koherentnosti njenih obrazaca koji su nezavisni od shvatanja i volje društvenih aktera. Svakodnevna stvarnost, zahvaljujući jeziku i značenjima, ne iscrpljuje se samo u

---

<sup>121</sup> Bergerova i Lukmanova studija se može posmatrati kao sinteza različitih teorijskih uticaja, a posebno nekih Dirkemovih i Veberovih osnovnih metodoloških postavki, zatim shvatanja Alfreda Šica (Alfred Schütz), ali i teoretičara Čikaške škole (G.H. Mid, W. I. Tomas).

<sup>122</sup> Autori u originalu pojmove znanja i stvarnosti stavljaju pod navodnike s obzirom da ovi termini imaju različita značenja u različitim registrima znanja (svakodnevni život, filozofija, nauka, religija, itd.). U tom smislu, Berger i Lukman pišu da, kada je znanje u pitanju, sociolozi su logički, mada ne i stilistički „opterećeni navodnicima“ (Berger i Luckmann, 1992: 16).



neposrednim prisutnostima aktera i njihovim interakcijama, već obuhvata i pojave koje nisu prisutne *sada* i *ovde*. Dakle, svakodnevni život se može doživljavati u odrednicama „različitih nivoa bliskosti i udaljenosti, kako u prostornom, tako i u vremenskom smislu“ (1992: 40). Stvarnost svakodnevice se pojavljuje opredmećena, konstituisana „poretkom predmeta koji su označeni *kao* predmeti“ (1992: 40) pre nego što društveni akteri „stupe na scenu“, dakle nezavisno od njih. U pitanju je *intersubjektivna* stvarnost i svet koji pojedinci međusobno dele. Što je još važnije, da bi se ona legitimisala kao vrhovna i najznačajnija „enklava značenja“ među mnogim drugim, bitno je da pojedinci dele zajednički osećaj (*common sense*) o njenoj prisutnosti i značaju. Istraživanje znanja u svakodnevnom životu obuhvata analizu procesa objektivacije značenja kojima se konstruiše intersubjektivni svet. Pristup koji Berger i Lukman vide kao najvažniji u tom smislu je *fenomenološka analiza*, koja je čisto deskriptivna „te je kao takva 'empirijska', ali ne i naučna /.../ ona se uzdržava od bilo kakvih kauzalnih ili genetskih hipoteza, kao i od tvrđenja o ontologijskom statusu analiziranih pojava“ (1992: 38).

Stvarnost svakodnevnog života bez određenih tipizacija društvenog ponašanja ne bi bila moguća. To znači da se u odrednicama pojedinih tipova, odnosno tipizirajućih ponašanja, nalazi svojevrtni kompas društvenog sveta i da društveni akteri jedni druge razumeju upravo zahvaljujući tipiziranim (očekivanim) ponašanjima. Susreti, odnosno interakcije društvenih aktera, tipični su u dvostrukom smislu: „drugoga shvatam kao tip, a u interakciji s njim sam u situaciji koja je i sama tipična“ (1992: 50). Tako pojedinci društvenu stvarnost uspevaju da zahvate u kontinuumu tipizacijâ. One postaju sve anonimnije što su više udaljene od *ovde* i *sada* i situacije licem-u-lice. Zahvaljujući tipizacijama, stvarnost svakodnevnog života postaje *objektivno* dostupna svima – odnosno, ona postaje moguća zahvaljujući tipizacijama.

Ne treba zaboraviti da je mogućnost objektivacije stvarnosti svakodnevnog života data zahvaljujući jeziku kao najvažnijem sredstvu komunikacije i značenju koje on stvara; različite vrste objektivacija mogu biti upotrebljene kao znaci (i simboli) čak i kada izvorno nisu proizvedeni sa tom namerom (1992: 54). Jezik „tvori mostove među različitim zonama unutar stvarnosti svakodnevnog života i integriše ih u smislenu celinu. Ta transcendiranja imaju prostornu, vremensku i socijalnu dimenziju“ (1992: 58). Zahvaljujući jeziku, moguće je diferencirati semantička polja, odnosno različite zone

značenja. Unutar tih semantičkih polja se objektiviraju i akumuliraju različita iskustva. Ta akumulacija je opet *selektivna* jer se određena iskustva zadržavaju a neka *zaboravljaju*, te se zahvaljujući toj akumulaciji stvara „društvena zaliha znanja“ (1992: 60)<sup>123</sup>, koja diferencira stvarnost prema određenim stepenima poznatosti.

Da bi se razumeo proces dijalektike karakterističan za odnos subjektivne i objektivne stvarnosti, neophodno je razumeti procese i elemente te dijalektike. Najvažniji sociološki proces u tom smislu je proces *institucionalizacije* koji omogućava legitimaciju društvenog poretka i time doprinosi *pounutrenju* objektivne stvarnosti u svet pojedinca i njegove svesti. Poreklo procesa institucionalizacije izvodi se iz stava da je ljudsko delovanje podložno navici i da se putem čestog ponavljanja ono može pretvoriti u *obrazac* ponašanja. Navikavanje u neku ruku pojedinca oslobađa tereta „suvišnih“ odluka. Procesu navikavanja prethode svakom procesu institucionalizacije. Ona nastaje „kad god postoji uzajamno tipiziranje naviknutih postupaka od strane tipova delatnika. Drugačije rečeno, bilo koja takva tipizacija je institucija“ (1992: 75). Najvažnije odlike institucija su svakako trajnost i društvena kontrola. Uzajamne tipizacije u društvu ne nastaju ni iz čega, već imaju svoju *istoriju* čiji proizvod predstavljaju.

Društvena konstrukcija stvarnosti sadrži uvek korene institucionalizovanog poretka. Protokom vremena, one dobijaju svojstvo koje je začeto procesom tipizacije ponašanja – to je svojstvo objektivnosti. Ta objektivnost je zato ljudski proizvedena objektivnost, i s obzirom na tu činjenicu, svet institucija se doživljava kao objektivna društvena stvarnost (1992: 81). Ako se integrisanost i objektivnost institucionalnog poretka društva može razumeti samo u odrednicama „znanja“ koje njegovi članovi o njemu imaju (1992: 86), onda iz te pretpostavke sledi da će za analizu tog poretka o kojem je reč – važno biti proučavanje takvog „znanja“. Status tog znanja obuhvata „korpus opšte važećih istina o stvarnosti“ (1992: 87) koje se uče tokom procesa socijalizacije. U tom smislu je znanje „srce temeljne dijalektike društva“ (1992: 87). Institucionalizacija podrazumeva uključivanje pojedinaca u poredak putem njihovih društvenih uloga ili u terminologiji analize diskursa – *subjekatskih pozicija*. Institucije su reprezentovane kroz uloge i pomoću njih, i to je za Bergera i Lukmana reprezentacija *par excellence*, od koje zavise sve druge (1992: 96).

---

<sup>123</sup> Termin *zaliha znanja* pre njih koristio je Alfred Šic.

Objašnjavanjem procesa institucionalizacije i sa njim povezane analize društvenih uloga, Berger i Lukman su gradili temelje za interpretaciju *društvene diseminacije znanja* i diskursâ. Važno je na kraju istaći način transformacije ili prelaska objektivne u subjektivnu dimenziju stvarnosti, jer problem integracije različitih značenja ili smislenosti institucionalnog poretka u društvu nije samo pitanje objektivne datosti, već nastaje i kao proces individualnog delanja pojedinaca. Pojedinci, dakle, doživljavaju poredak institucija kao smislen, kao deo opšte zalihe znanja društva. Problem se javlja pošto pojedinci takođe stvaraju mnoge „poduniverzume“ značenja koji su konstituisani zahvaljujući različitim društvenim obeležjima, odnosno identitetom (pol, starost, zanimanje, verovanje, ukus, itd.). A sa „uspostavljanjem subuniverzumâ značenja pojavljuju se raznovrsne perspektive spram totalnog društva, i svaka ga vidi iz ugla jednog subuniverzuma“ (1992: 107). Umnožavanje različitih perspektiva povećava problem uspostavljanja stabilnosti institucionalnog poretka društva. Dalje epistemološke implikacije ovog shvatanja ostaju nedorečene, ali autori konstatuju da je princip koji je važan za njihova opšta razmatranja taj da je „odnos između znanja i njegove društvene osnove dijalektičan, to jest da je znanje društveni proizvod i da je znanje činilac društvene promene“ (1992: 108).

Iako se Berger i Lukman u ovom svom delu nisu neposredno bavili problemom ideologije i diskursa, njihovi uvidi su višestruko značajni. Uvođenjem ideje da *sociološka analiza* znanja i društvene stvarnosti treba da polazi od pretpostavke da su u pitanju entiteti koji su *društveno* proizvedeni i determinisani otvara mogućnost za razumevanje ideologije kao racionalnog diskursa i jednog *tipa znanja o društvenoj stvarnosti*. Iako uopšteno govore o ideologiji, oni ističu njen suštinski karakter i povezanost društvene stvarnosti sa diskursima i interesima različitih društvenih grupa: „Kada se neka posebna definicija stvarnosti poveže s nekim konkretnim interesom moći, ona se može nazvati ideologijom“ (1992: 147). Smisao i značaj ideologije oni vide blisko prethodnicima na ovom istraživačkom polju: kao diskurs o društvenoj stvarnosti („izveštaj“) koji je u službi interesa određenih društvenih grupa. Odnos između ideja i društvenih procesa, prema njihovom mišljenju, uvek je *dijalektičan*. Jedan od sociološki vrlo relevantnih zaključaka koji proizlazi iz rada ova dva autora jeste da su ne samo znanje, već i ostali „simbolički univerzumi“ ili simbolički sistemi u društvu ljudski proizvodi, što govori o njihovom

*promenljivom* i kontingentnom, a ne *trajnom* i nepromenljivom karakteru. Smisao njihovog zahteva za proučavanjem društvene stvarnosti kao konstruisane ne polazi od pretpostavke da je ona zahvaljujući tome veštačka, lažna ili da postoji nekakva *stvarnost iza stvarnosti*, već da mogućnost pojave različitih poredaka društvene stvarnosti treba uzeti kao *pretpostavku* i *problem* za sociološku analizu, a ne kao njen cilj ili rezultat.<sup>124</sup>

### 3.1.4. *Desubjektivacija diskursa i diskurzivne prakse: Mišel Fuko*

Teorijske pozicije i shvatanja Mišela Fukoa ne mogu se jednostavno i bez ostatka svrstati u neki od prepoznatljivih pravaca mišljenja,<sup>125</sup> ali se može reći da problem *diskursa* u njegovom radu zauzima centralno mesto. Među njegovim najznačajnijim doprinosima na polju društvenih nauka jeste „revolucionisanje istorije“, kako o tome piše Pol Ven (2005). Kompleksnost i širina Fukoovih shvatanja, različitost diskurzivnih praksi koje je izučavao (ludilo, kažnjavanje, istorija medicine, seksualnost, znanje i moć, itd.) i smelost njegovih hipoteza izvršili su uticaj u različitim naukama – od psihologije, psihijatrije i socijalne patologije do filozofije, sociologije, istorije, geografije, itd. Fuko istoriju nije video kao kontinuirani proces sa razumljivim smislom – ona je za njega pre označena radikalnim diskontinuitetima. To su početne tvrdnje i pretpostavke njegove *arheološke* analize (Fuko, 1998). Njegova arheologija nije istorija – u smislu nabranjanja, navođenja onog što se desilo; ona takođe nije ni epistemologija – već neka vrsta unutrašnje, *immanentne analize* strukture nauke i naučnog znanja. Fuko značenje arheologije opisuje kao „deskripciju arhiva“. Ona za predmet ima skup *arhiva* – kao skup postojećih *diskursa*, skup *rečenih stvari*, skup koji se neprekidno transformiše tokom istorije. Arheologija bi, u tom smislu, mogla biti i teorija o istoriji empirijskog znanja.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Na teorijskom tragu ove uticajne sociološke studije kasnije se pojavilo mnoštvo radova u različitim oblastima društvenih nauka u kojima su izražavane manje-više slične osnovne pretpostavke o statusu znanja u društvu. Videti npr. Latour and Woolgar, 1986; Vaclavik, 1987; Shotter, 1993; Searle, 1995; Cerulo, 1997; Stojnov, 2001; Hannigan, 2002; Marinković, 2003b; Potter, 2004; Goodman, 2008; Goode and Ben-Yehuda, 2009; Lock and Strong, 2010; Heking, 2012.

<sup>125</sup> O tome je i sam Fuko govorio u intervjuima: „Nikada nisam bio frojdovac, nikada nisam bio marksista i nikada nisam bio strukturalista“ (Fuko, 2010a: 321); „Šta je to postmodernost? Nisam u toku“ (2010a: 336); „Ne vidim ko može da bude veći antistrukturalista od mene“ (Fuko, 2012: 117)

<sup>126</sup> Mladen Kozomara piše da je Fukoova arheologija pokušaj oslobođenja od „teorijsko-saznajnih i epistemoloških automatizama jednog pristupa znanju koji na prividno samorazumljiv i utoliko teže proziran način crpe svoje podsticaje i motivacije iz idealističkog horizonta *teorije ideja*, tj. iz horizonta do samorazumljivosti uigrane *ideje teorije*“; „Analiza diskurzivnih praksi i formacija, što je težište

Fukoovi pokušaji razrade sredstava i „taktičkih lukavstava“ koje postaju specifičnosti diskurzivnih praksi u kojima se stvaraju učinci znanja i istine dali su njegovom, ipak nedovršenom projektu arheologije pravac kretanja putem ose praksa–znanje–nauka. Njegov cilj je bio da ukaže na određena *pomeranja* u diskursima kroz koje ovakva problematika biva konstituisana. On je analizom diskurzivnih praksi i određenih režima istine, koji nastaju zahvaljujući tim praksama, pokušao da ukaže na prakse i njihove efekte koji određuju naše znanje, naše predstave o sebi i o društvenim odnosima, naše sisteme kategorizacije i klasifikacije, naša uverenja.

Fukoova istraživanja nisu bila usmerena ka evoluciji određenih ideja, koncepata, diskursa i praksi, već pre ka *genealogijama* diskurzivnih praksi koje su dovele do pojave i reprodukcije određenih sistema mišljenja i znanja, moći, klasifikacija, razlikovanja i isključivanja koja su bila od presudnog značaja za funkcionisanje određenih društvenih institucija i društva u celini. Njegovo interesovanje za diskurzivne prakse u kojima se prepliću znanje i moć posebno je bilo vođeno pitanjem, odnosno problemom, onoga što može biti *diskurzivno artikulisano*, izgovoreno i iskazano u određenom društvu, iz određene društvene pozicije i u određenom istorijskom periodu: „Ne tražiti u diskursu, kao strukturalne metode, zakone njegovog konstruisanja, već uslove njegovog postojanja“ (Fuko, 2010a: 41).<sup>127</sup> Fuko se pitao na koji način se diskurs kao oblik znanja artikuliše i legitimiše zahvaljujući diskurzivnim praksama nadziranja, kontrole, kažnjavanja, klasifikovanja i isključivanja. Ispod površine raznovrsnosti tema njegovih istraživanja ostaje skriven problem racionalnosti i razumevanje složenog međuodnosa znanja i moći. Njegov cilj je bio da istraži „kako se oblici racionalizacija upisuju u prakse, odnosno sisteme praksi i kakve uloge i značaj one tu imaju. Jer, tačno je da nema 'praksi' bez određenog režima racionalnosti“ (2010a: 302). Drugim rečima, njegovo istraživanje je bilo usmereno na načine na koje se određeni skupovi diskurzivnih praksi artikulišu kao režimi racionalnosti: „humanističke nauke“ (Fuko, 1971), „zatvor“ (Foucault, 1995), „znanje“ (Fuko, 1998), „seksualnost“ (Fuko, 2006), „govor“ (Fuko, 2007), „medicina“ (Fuko, 2009), „ludilo“ (Fuko, 2013), itd.

---

'arheološke' faze Fukoovih istraživanja, usmerena na razgradnju samorazumljivih hipostaza i spontanih sinteza sublimiranih u 'idejama'“ (Kozomara, 2001: 75-76).

<sup>127</sup> Nakon ove rečenice sledi i fusnota koja glasi: „Da li je nužno i dalje objašnjavati da nisam ono što se zove 'strukturalista'?“ (Fuko, 2010a: 41).

*Znanje/moć.* Za razumevanje Fukoovog pojma diskursa i diskurzivnih praksi, vrlo važni pojmovi su znanje i moć. Fuko je ova dva pojma koristio kao „pojmovni *par*“<sup>128</sup> koji ipak ne sugeriše njihovo izjednačavanje, već izražava Fukoovo duboko uverenje da je znanje nemoguće izučavati i razumevati *nezavisno* od moći. Za Fukoa, moć nije bila nešto postavljeno odozgo, nego je pojava koja je rasprostranjena širom društva. Ona je svuda i dolazi sa svih strana. Moć nije nešto što se može *držati* ili *predati*, to nije posed jedne društvene klase, ona nije utelovljena samo u državi, ili bilo kojoj pojedinačnoj instituciji. Pod pojmom moći on „ne podrazumeva 'vlast' (*Le Pouvoir*) kao skup institucija i aparata koji obezbeđuju potčinjavanje građana u datoj državi. Pod moći ne razumevam ni način potčinjavanja koji bi, za razliku od nasilja, imao formu pravila. Ne razumevam, konačno, ni neki opšti sistem vladavine koji jedan element ili grupa sprovodi nad drugim i čija dejstva, neprekidnim račvanjima, prožimaju društveno telo s kraja na kraj“ (Fuko, 2006: 105). Pojam moći upućuje na „mnogostrukost odnosa snaga koji su imanentni području na kom deluju i koji organizuju; kao proces koji ih, putem neprestanih borbi i sučeljavanja, preobražava, pojačava, obrće; oslonac što ga ti odnosi snaga nalaze jedni u drugima tako da stvaraju lanac ili sistem ili, suprotno, iskliznuća, protivrečnosti koje ih odvajaju jedne od drugih; konačno, strategije putem kojih ti odnosi postižu dejstvo a čiji se opšti okvir ili institucionalno kristalisanje utelovljuju u državnim aparatima“ (2006: 105). Moć je *inherentna svim društvenim odnosima* i odražava neizbežnu *neravnotežu* u njima. Jedna od osnovnih tehnologija moći podrazumeva stvaranje diskursa, koji u društvu proizvode samo *efekte istine*, a nisu po sebi ni istiniti ni lažni.<sup>129</sup> Zbog ove asocijacije, odnosno veze tehnologija moći i *efekata istine* u diskursima, Fuko govori o moći/znanju – fenomenu koji se ne može jednostavno redukovati na jednu od svojih komponenti (Fox, 1998: 416; Dolar, 2012). Fuko, dakle, nije bio zainteresovan za otkrivanje nekih fundamentalnih principa moći, nego više za istraživanje njihovog *dejstva* – za analizu mehanizama i tehnologija moći ili društvenih praksi u kojima se ona manifestuje. Njegov rad je više jedna *analitika* a ne teorija moći,

---

<sup>128</sup> Više o tome videti u: Ristić, 2009. Delovi ovog rada navedeni su u okviru ovog poglavlja.

<sup>129</sup> U jednom od intervjuua Fuko o tome kaže: „Sama je istina deo istorije diskursa, ona je nešto poput unutrašnjeg učinka neko diskursa, odnosno neke prakse“. I dalje: „Otud bi proisticalo da nema istine. Što ne znači ni da je ta istorija iracionalna, niti da je ta nauka iluzorna, već potvrđuje, naprotiv, prisustvo jedne realne i razumljive istorije, jednog niza kolektivnih racionalnih iskustava koja odgovaraju skupu veoma preciznih pravila, pravila koja se mogu identifikovati i pomoću kojih se uspostavlja kako subjekt saznanja tako i spoznati objekt“ (Fuko, 2010a: 186-187).

kao „uspinjuća analiza moći“ koja polazi od specifičnih i konkretnih mikro mehanizama društvenih praksi koje imaju svoju istoriju i genealogiju – posebne putanje, tehnike i taktike. Iz tog razloga, njemu vrlo često pripisivana „parola“ da je *znanje moć* ne odgovara onome što je Fuko istraživao.<sup>130</sup>

Problem prosvetiteljstva, odnosno period XVIII veka, za Fukoa je ključan jer je tada artikulisan „povesno specifičan produkcionni sklop unutar koga se obrazuje odgovarajući tip uzajamnog određenja 'bića' znanja i moći njihovim 'odnosom', i njihovog 'odnosa' njihovim 'bićem'“ (Kozomara, 2001: 7). Taj period i događaj „velikog iskorenjivanja“<sup>131</sup> napravili su pukotine i diskontinuitet između „dve (epohalne socijalne) realnosti“ (Marinković, 2006a: 66). U tom periodu otvoren je novi „prostor znanja“ (Fuko, 1971: 115), a neposredni učinak novih načina mišljenja sveta omogućio je nove oblike i načine legitimacije znanja i naznačio obrise stvaranja naučnog sistema mišljenja kakvog ga i danas poznajemo. Za period prosvetiteljstva, za koji Kant kaže da je bio „momenat kada je čovečanstvo upotrebilo svoj vlastiti um bez potčinjavanja bilo kakvom autoritetu“ (prema: Fuko, 1995: 236), karakteristično je i ukorenjivanje jednog tipa filozofskog ispitivanja, problematizacija odnosa prema sadašnjosti kao modusu postojanja istorijskog i „ustanovljavanje sebe kao samostalnog subjekta“ (1995: 238). U istorijskom periodu, od nastanka protestantizma do prosvetiteljstva i kasnije do „Velike revolucije“ u Francuskoj, dogodio se niz važnih socijalnih preobražaja, koji se mogu sublimirati i u jedan novi tip socijalnog identiteta – nosioca nove *vizije sveta* (Marinković, 2006a: 67). Istražujući poredak znanja, kao poredak nove diskurzivne prakse tog vremena, Fuko svoj *genealoški* pristup znanju distancira od istorije nauke: „Ono što razlikuje to što bismo mogli da nazovemo istorija nauka od genealogije znanja, jeste da se istorija nauka suštinski smešta na jednu osovinu koja je, uopšte uzev, osovina znanje–istina, ili, u svakom slučaju, osovina koja ide od strukture znanja do zahteva istine. U suprotnosti sa istorijom nauka, genealogija znanja se smešta na jednu drugu osovinu, osovinu diskurs–vlast ili, ako tako mogu da kažem, osovinu diskurzivna

---

<sup>130</sup> „Tako se kaže, ali, razumete, kada pročitam – a dobro znam šta mi se pripisuje – 'znanje je moć', odnosno, nije bitno, 'moć je znanje', prsnem u smeh, pošto je moj problem upravo da proučavam odnose znanja i moći. Kada bi to bile iste stvari, ne bih proučavao njihove odnose i mnogo manje bih se zamario. Sama činjenica da postavljam pitanje njihovog odnosa dobar je dokaz da ih ne poistovećujem“ (Fuko, 2010a: 347).

<sup>131</sup> Više o tome videti: Fuko, 2013.

praksa–sučeljavanje sa vlašću“ (Fuko, 1998: 217-218). Genealogija znanja najpre mora da razjasni problematiku prosvetiteljstva, odnosno ono što je u toj epohi (pa i u XIX i u XX veku) bilo opisivano kao „napredak prosvetljenosti, borba znanja protiv neznanja, razuma protiv himera, iskustva protiv predrasuda, rasuđivanja protiv zabluda, itd.“ (1998: 218). Tokom XVIII veka, prisutna je *borba*, smatra Fuko, i to ne između znanja i neznanja – već ogromna, složena borba *različitih znanja* jednih protiv drugih – znanja koja se „međusobno suprotstavljaju po svojoj morfologiji, po neprijateljima koje imaju i posledicama moći koja im je svojstvena“ (1998: 218). U to vreme, u tu veliku ekonomsko-političku borbu oko znanja i povodom njega, povodom njegovog rasprostiranja i njegove raznorodnosti, umešaće se država, „neposredno ili posredno, kroz četiri velika procesa“ (1998: 219). Prvi je proces uklanjanja, odnosno *isključivanja* (onoga što se smatra nekorisnim znanjem), zatim kroz *standardizaciju* znanja, koja će omogućiti međusobno prilagođavanje, komunikaciju znanja, prikupljanje i integraciju „rasutih“, raznorodnih znanja. Zatim sledi proces *hijerarhijske klasifikacije* znanja, koja omogućava, na neki način, njihovo međusobno uklapanje i, polazeći od toga, proces *piramidalne centralizacije* koja dozvoljava kontrolu tih znanja. Tako se „osigurava odabir i omogućava da se sadržaji tih znanja istovremeno prenose, od dole na gore i od gore na dole, upravljanje celinom i opštu organizaciju koju želimo nametnuti“ (1998: 220). Čitava druga polovina XVIII veka, u osnovi, bila je period odabira, standardizacija, hijerarhizacije i centralizacije znanja. Taj vek je takođe bio doba disciplinovanja znanja, odnosno, „unutrašnje organizacije svakog znanja kao discipline koja u svom polju istovremeno ima kriterijume selekcije koji omogućavaju da se uklone lažna znanja, neznanje, oblike standardizacije i homogenizacije sadržaja, oblike hijerarhizacije i konačno unutrašnju organizaciju centralizacije tih znanja oko neke vrste aksiomatizacije činjenice“ (1998: 221-222). One su (discipline znanja) na taj način grupisane i organizovane, uvučene u neku vrstu *globalnog polja* ili globalne discipline koju zovemo nauka. Iščezavanje *naučnika-ljubitelja* takođe je poznata činjenica iz XVIII i XIX veka. Sa navedenim promenama koje „su dovele do konačnog artikulisanja nauke i sociologije kao modernih diskurzivnih praksi, desile su se, po Fukou, nezaobilazne, konstitutivne tranzicije u disciplinujućem poretku /.../ bilo je potrebno disciplinu, dakle internalizovanu moć kontrole i nadzora, implementirati u polje *socijalnog*. Kao posledica ovih novih



formi disciplinovanja nastaju institucije u kojima se moglo obrazovati *pozitivno znanje*: psihijatrijske klinike, bolnice, škole, moderni univerziteti, moderni zatvori, laboratorije...“ (Marinković, 2006a: 72). Zato se u njegovoj koncepciji razumevanja odnosa znanja i moći, njihova trajna isprepletenost i nerazdvojjivost ogleda u momentima njihove geneze: naukama o čoveku je poverena moć – moć i monopol nad posedovanjem legitimnog znanja.

Zahvaljujući ovako shvaćenom disciplinovanju znanja, posebno tokom XVIII i XIX veka, kroz (naučnu) praksu istraživanja, konstituisane su različite grupe *objekata*, kao predmeta istraživanja – novi objekti koji ispunjavaju nove, diskurzivne prostore znanja. Tamo gde je Kant pronašao „uslove mogućeg iskustva u strukturi ljudskog uma“, smatra Jan Heking, „Fuko to čini sa istorijskim, dakle, prolaznim, uslovima za mogućnost govora“ (Heking, 2005: 133).<sup>132</sup> Knjiga *Reči i stvari* završava se proricanjem nove ere, kako smatra Heking, ere u „kojoj samosvesni govor nije o čoveku ili o mislećem subjektu, već o govoru samom. Dobar deo tog projekta ostaje u onome što Fuko sada naziva genealogijom, ’oblikom istorije koji može da objasni konstituisanje znanja, govora, područje objekata, itd. bez potrebe upućivanja ka subjektu koji je transcendentalan u odnosu na polje događaja ili serija u svojoj ispraznoj jednakosti tokom istorije’“ (2005: 137). Iz Fukoove kritike humanističkih nauka proizilazi da su one „opasni posrednici znanja“ (Fuko, 1971: 387); „njihov predmet je samo ono pojavno, tj. prividni sukobi misli /.../ one ne pokušavaju da spoznaju čoveka kao sadržaj, već samo njegov pozitivitet – kao biće koje živi, radi i govori“ (1971: 392). Interpretaciju dubinske ravni znanja i poredaka diskursa treba da omogući jedan metod analize diskurzivnih praksi za koji se Fuko odlučio zahvaljujući Ničeju – to je genealogija.

*Diskurs*. U pristupnom predavanju na Kolež de Frans (*College de France*) krajem 1970. godine, koje je u celini objavljeno kao *Poredak diskursa*, Fuko, ne odstupajući od svoje temeljne postavke i teza o znanju/moći, tvrdi da diskurs nije „prосто ono što borbe ili sisteme dominacije prevodi u jezik, nego je on ono za šta se i čime bori. Diskurs je moć koju treba zadobiti“ (Fuko, 2007: 9). Nastanak znanja i njegova diskurzivna priroda

---

<sup>132</sup> Zašto je baš XVIII vek – doba klasicizma – bio vek novih klasifikacija, razvrstavanja, tipologija, itd; zašto je baš kraj XIX i početak XX veka razdoblje „velikih socijalno-teorijskih sistema – period zaokupljen progresom; zašto su upravo pedesete i šezdesete godine vreme mikro-teorija, mikrostruktura, interakcija, igara i svakodnevnog čoveka; zašto prelaz XVIII u XIX vek proizvodi frenologiju, a XX psihoanalizu i psihologiju ličnih konstrukata“, itd. (Marinković, 2006a: 69).

izražavaju volju za istinom koja je istorija opsega predmeta koje treba saznati, istorija funkcija i pozicija subjekta koji saznaje, istorija materijalnih, tehničkih i instrumentalnih ulaganja u saznanja. On, poput ostalih sistema isključivanja, ima institucionalnu dimenziju – „u isti mah se pojačava i sprovodi od strane čitave mreže praksi, poput pedagogije, naravno, i sistema knjiga, izdavača, biblioteka, nekadašnjih učenih društava i laboratorija danas. Ali ona se još više sprovodi, nema sumnje, načinom na koji se znanje uvodi u društvo, načinom na koji se vrednuje, distribuira, i u izvesnom smislu dodeljuje“ (2007: 14). U slučaju kada se među objektima, tipovima iskazivanja, pojmovima ili „tematskim izborima“ može utvrditi određena *pravilnost* (poredak, korelacije, položaji, funkcije, preobražaji), tu počinje govor o *diskurzivnim tvorevinama*.

*Pojam diskursa* kod Fukoa predstavlja korisno analitičko oruđe, iako ga je na različitim mestima, odnosno u različitim spisima i razgovorima, opisivao na različite načine (Fuko, 1998; Fuko, 2010a). Njegov pojam diskursa dovoljno je uopšten i širok da može biti primenjen na istraživanje društvenih funkcija i značaja ideologije. Marksisti su koristili pojam ideologije da bi ukazali da su diskursi o društvenoj stvarnosti „klasno“ i institucionalno ovlašćeni kako bi izvršili uticaj na pojedince (interpelacije), ali je pojam diskursa kod Fukoa mnogo kompleksniji i ne može se svesti na prosto „nametanje“ ideja ili ideologija pojedincima (Mils, 2009). Kada je u pitanju složeni odnos diskursa i moći, on polazi od „pravila polivaletnosti taktike diskursa“: „Moć i znanje se zapravo izražavaju u diskursu. I baš zato diskurs i treba shvatiti kao niz isprekidanih segmenata čija taktička funkcija nije ni jednoobrazna ni postojana“ (Fuko, 2006: 114). Fuko, za razliku od marksista, ne smatra da postoji nekakav svet diskursa koji je podeljen na „prihvaćene“ i „isključene“ diskurse („istinita“ i „lažna“ svest) ili između dominantnog diskursa i diskursa kojim se dominira, već pokušava da shvati mnoštvo diskurzivnih elemenata koji su prisutni u različitim strategijama – u praksama koje nešto iskazuju, a nešto zabranjuju, sa dejstvima „koja se razlikuju prema tome ko govori, koji položaj moći zauzima, u koji je institucionalni kontekst postavljen“. I dalje: „Diskursi, kao ni ćutanja, nisu jednom zasvagda potčinjeni moći ili pokrenuti protiv nje“; diskurs „prenosi i proizvodi moć; on je pojačava, ali je i potkopava, izlaže, čini lomljivom, i omogućuje postavljanje prepreka pred nju“ (2006: 114-115). Dakle, ne postoji diskurs moći s jedne strane, kao nekakav autorizovani diskurs jedne društvene grupe ili klase, naspram nekog

drugog diskursa koji mu se suprotstavlja. Diskursi su „taktički elementi“ na polju *odnosa snaga* u društvu. Zapravo, isti diskursi mogu kružiti među suprotstavljenim strategijama, a da ne izmene svoj oblik.<sup>133</sup>

Ono što je već istaknuto u prethodnom delu rada jeste da (Fukoov) pojam diskursa ne treba razumeti kao nekakav *ekvivalent* jeziku, niti da postoji nekakva prosta veza između diskursa i stvarnosti. Diskurs ne prevodi prosto stvarnost u jezik, već je on sistem koji strukturira način na koji mi percipiramo stvarnost. Sara Mils daje dobar primer za to, navodeći da među zapadnoevropskim jezicima postoji više naziva za boje, a da ne prave svi jezici na isti način razlike među bojama (podela na plavo, crveno i zeleno, kao npr. u engleskom). Neki ne prave leksičku razliku između plavog i zelenog, što ne znači da govornik ne može da ih razlikuje, već da ta razlika nije posebno važna unutar kulture i društva koje koristi taj jezik. Regularnosti koje percipiramo u stvarnosti su rezultat „anonimnih regularnosti diskursa koje namećemo na stvarnost“ (Mils, 2009), pa je diskurs u tom smislu nešto što „ograničava“ našu percepciju ili naš odnos prema stvarnosti.

Fukoov pojam *isključivanja* koji objašnjava u *Poretku diskursa* govori upravo o tome. Diskurs sadrži spoljašnje i unutrašnje mehanizme isključivanja koji kao složeni skup koherentnih i povezanih iskaza omogućuju njegovu celovitost, mogućnost da se održi kroz skup praksi koje te iskaze drže u opticaju, a druge *izvan cirkulacije*.<sup>134</sup> Fuko opisuje *postupke* koji ograničavaju diskurs jer se u svakom društvu diskurs u isti mah kontroliše, selektuje, organizuje i raspodeljuje – i to izvesnim postupcima, tehnikama

---

<sup>133</sup> Takvi su npr. diskursi o seksu. Fuko piše da za njih ne treba pitati „iz koje implicitne teorije proizlaze, ni koje moralne podele prate, niti koju ideologiju – vladajuću ili potčinjenu – predstavljaju“; njih treba ispitati u dve ravni – „ravni na kojoj se stvaraju njihove taktike produktivnosti (koje obezbeđuju uzajamna dejstva moći i znanja), i ravni njihovog strateškog objedinjavanja (koji sticaj okolnosti i koji odnos snaga čini nužnim njihovo korišćenje u datoj epizodi različitih sučeljavanja koja su se desila)“ (Fuko, 2006: 116).

<sup>134</sup> „Diskurs je regulisana grupa iskaza koja se kombinuje sa drugima na predvidljive načine. Diskurs reguliše skup pravila koja vode u distribuiranje i kruženje izvesnih iskaza i izjava. Neki iskazi naširoko cirkulišu dok drugi imaju ograničenu cirkulaciju. Tako je na Zapadu *Sveto pismo* tekst koji se neprestano štampa; u mnogim kućama postoje njegovi primerci; mnogi politički komentatori koriste citate iz Biblije da bi ilustrovali svoja mišljenja; na univerzitetu se izučava Biblija; postoje specijalizovani časopisi za biblijsku egzegezu, nove interpretacije i komentari; postoje univerziteti bogoslovski odseci koji su posvećeni izučavanju Svetog pisma. Na taj način se sama Biblija i iskazi u vezi sa njom mogu videti kao oni koji konstituišu diskurs koji ostaje u opticaju u našem društvu. Postoje, međutim, drugi verski tekstovi koji nemaju tako široku cirkulaciju i tu vrstu strukturne 'potpore' koju ima Biblija“ (Mils, 2009: 54; Mills, 2001: 67-68).

koje pokušavaju da ovladaju nepredvidljivim događajima, koje osiguravaju da „društvo vlada govorom, a ne govor društvom“ (Marinković i Ristić, 2012b).

Prvi skup postupaka se odnosi na tri spoljna isključenja: najočigledniji je *zabrana* ili tabu, koja se odnosi na to da ne možemo govoriti o bilo čemu u bilo kojim okolnostima i da, konačno, nema pravo bilo ko da govori o svemu (Fuko, 2007: 8). Drugi princip isključivanja nije više zabrana, nego podela i odbacivanje. Ona se odnosi na razlikovanje normalnog i nenormalnog (ili ludila i razuma). Tako npr., počev od ranog srednjeg veka, ludak je bio onaj čiji diskurs nije mogao da cirkuliše kao što su to mogli diskursi drugih, normalnih (2007: 9; Fuko, 2013).<sup>135</sup> Treća vrsta isključivanja je razlikovanje istine i neistine: „Svakako, na nivou suda unutar diskursa, podela između istine i laži niti je proizvoljna ili podložna promenama, ni institucionalna ni nasilna. Ali ako stvari vidimo u jednoj drugoj ravni, kada postavimo pitanje o onoj volji za istinom koja vekovima prožima naše diskurse, ili ako se uopštenije zapitamo koji tip podele upravlja našom voljom za znanjem, onda se pred nama ocrta nešto poput sistema isključivanja (istorijski, promenljiv i institucionalno prinudan sistem)“ (Fuko, 2007: 11-12). Dakle, samo oni „u poziciji moći“ jesu oni koji mogu da govore istinu. Pojam istine ipak nije jednostavan i samoočigledan – ona se u ovom kontekstu može razumeti kao nešto što se materijalno pomaže čitavim opsegom dispozitiva, širokim obimom praksi i institucija (univerziteta, instituti, izdavačke kuće, naučna tela, državni organi, itd.). Sve te relevantne društvene institucije mogu da drže u opticaju iskaze koje su „u istini“. Pored spoljašnjih isključivanja, Fuko je takođe razlikovao i unutrašnje postupke koji, u krajnjem, doprinose autorizaciji diskursa i kojima diskursi vrše vlastitu kontrolu (klasifikacije, uređivanja, raspodele). To su: *komentar*, *autor*, *disciplina* i *proređivanje* (*rarefaction*) govornog subjekta. Komentar se odnosi na činjenicu da u svim društvima postoji različita vrsta „stepenovanja“ između diskursâ – onih koji se izriču u svakodnevi ili npr. religijskih i pravnih tekstova. To diferenciranje nije apsolutno u smislu da postoji nekakvo univerzalno pravilo koje određuje fundamentalne i prolazne diskurse, ali se

---

<sup>135</sup> Pre kraja XVIII veka nijedan lekar nije došao na ideju da se pita šta se zapravo njima kaže (i kako se to kaže). Beskrajni diskurs ludaka je razumevan samo kao „besmisleni žamor i samo mu se simbolički davala reč: u pozorištu, gde istupa razoružan i pomiren, jer je tu igrao ulogu maskirane istine“ (Fuko, 2007: 10). Danas, ljudi koji imaju potvrdu da su mentalno bolesni i kojima su propisani lekovi da bi im se pomoglo (u zavisnosti od zakona države) ne mogu ovlašćeno da izjavljuju da li žele lečenje ili ne, i mogu eventualno da odbijaju medikamente, ali njihovi iskazi mogu biti ignorisani i oni mogu biti naterani da ih uzimaju: „U tom smislu, samo se iskazi onih koji se smatraju zdravim slušaju“ (Mils, 2009).

hijerarhija koja se uspostavlja među njima najčešće i upravo zbog važnosti za jedno društvo održava u vremenu, dakle kao relativno trajna. *Autor* je takođe jedan od principa proređivanja diskursa i ne odnosi se na govorni subjekt koji je neki tekst izgovarao ili pisao, nego predstavlja „princip grupisanja diskursa“, odnosno način na koji se autor poima kao jedinstvo i poreklo značenja, kao „središte njihove koherentnosti“ (2007: 21). Dok princip komentara ograničava kontingentnost diskursa „igrom identiteta u formi *ponavljanja i istosti*“, princip autora ga ograničava igrom „*individualnosti i jastva*“ (2007: 23). Sledeći je princip discipline, koji se „definiše predmetnom oblašću, skupom metoda, korpusom postavki koje se smatraju istinitim, igrom pravila i definicija, tehnika i instrumenata: sve ovo čini vrstu anonimnog sistema“ koji predstavlja mogućnost za „formulisanje novih postavki, *ad infinitum*“ (2007: 24). Ali, važno je da disciplina ne predstavlja zbir svega onoga što može biti istinito i rečeno o određenoj stvari – „medicina se ne sastoji od sveukupnosti onoga što se može istinito reći o bolesti; botanika se ne može definisati zbirom svih istina koje se tiču biljaka“ (2007: 24). Disciplina ne proizvodi samo istinu, već i greške koje imaju za nju pozitivnu funkciju obnavljanja, napretka: „Svaka disciplina prepoznaje istinite i lažne postavke unutar vlastitih granica, ali izvan tih granica pušta da buja čitava teratologija znanja“ (2007: 26).<sup>136</sup> Disciplina je, dakle, „princip kontrole nad produkcijom diskursa“ i ona „utvrđuje granice diskursa putem igre *identiteta* koji ima oblik stalnog reaktualizovanja pravila“ (2007: 28).

Važan Fukoov teorijski zaokret u shvatanju diskursa predstavlja *zaokret ka diskurzivnim praksama*, odnosno *desubjektivacija diskursa*. Analiza diskurzivnih praksi kao *arheološka* i *genealoška* analiza za predmet ima sve ono što može da se obuhvati nekim znanjem. „Bilo ko govori“, piše Fuko, ali „ono što on kaže, ne kaže bilo otkud. On je nužno uhvaćen u igru jedne spoljašnjosti“ (Fuko, 1998: 133). *Diskurzivne prakse* zato ne treba brkati sa *činovima izražavanja*, sa postupcima u kojima pojedinci formulišu i izgovaraju iskaze. Ne treba ih brkati ni sa racionalnim postupkom koji se može nazvati „kompetencijom nekog govornog subjekta“ da gramatički pravilno konstruiše rečenice; u pitanju je „skup anonimnih, istorijskih, u vremenu i prostoru uvek određenih pravila koja

---

<sup>136</sup> Fuko navodi primer Gregora Mendela koji je „naslednu osobinu učinio apsolutno novim biološkim objektom, zahvaljujući vrsti filtriranja koja nikad pre toga nije bila praktikovana: odvojio je naslednu osobinu od vrste, odvojio ju je od pola koji je dalje prenosi /.../ Mendel je govorio istinu, ali on nije bio 'u istini' (*dans le vrai*) biološkog diskursa svog vremena“; to je odgovor na pitanje kako botaničari ili biolozi XIX veka nisu uspeali da vide da je ono što je Mendel tvrdio, bila istina (Fuko, 2007: 26).

definišu za određeno razdoblje i za neku datu društvenu, ekonomsku, geografsku oblast, uslove vršenja iskazne funkcije“ (1998: 127). Diskurs kod Fukoa postaje *anoniman*, jer su diskurzivne prakse *anonimni skupovi iskaza*. Analiza iskaza se vrši bez upućivanja na „subjekta koji saznaje“, bez upućivanja na *cogito*: „Ona ne postavlja pitanje onoga ko govori, ko se pokazuje ili se skriva u onome što kaže, ko uzimajući reč ostvaruje svoju suverenu slobodu, ili koji se i ne znajući pokorava prisilama koje slabo sagledava. Ona se u stvari smešta na nivo onog 'kaže se', a pod tim ne treba podrazumevati neku vrstu opšteg mnjenja, kolektivne predstave koja bi se nametala svakoj individui, niti neki veliki bezimni glas koji bi nužno govorio kroz diskurs svakoga, nego skup rečenih stvari, odnosa, pravilnosti i preobražaja“ (1998: 133).

Područja ili *mesta iskazivanja* treba da upute na oblike i ukrštanja u kojima se pojavljuje 'govorni subjekt' gde neki autor dobija 'ime'. Fukoa je zanimao problem, kako i sam kaže, *individualizacije diskursâ*: „Da bi se diskursi individualizovali, postoje poznati i (gotovo) sigurni kriterijumi: lingvistički sistem kojem pripadaju, identitet subjekta koji ih je artikulisao“ (Fuko, 2010a: 30-31). I sami 'individualizovani diskursi' (psihijatrije, medicine, ekonomije, biologije, itd.) jesu opet skupovi praksi. Dakle, poredak diskursa kod Fukoa nije nekakav 'lebdeći poredak' kojim se objašnjavaju prakse, već analize diskurzivnih praksi treba da otkriju pravilnosti i poredak koji im je svojstven, u koji su uhvaćene. Na taj način Fuko izbegava istorijsko-transcendentalno pribežište za diskurs analizu, već se okreće arheološkoj analizi 'arhiva' kao jezika *sedimentiranog* u diskurzivnim praksama u kojima se odvija istorija kao 'unutrašnja dinamika' i preplitanje iskaza, diskursa, prostora i vremena.

Fuko je izbegavao pojmove poput „teorije“ ili „ideologije“, jer su oni za njega bili suviše „opterećeni“. O ideologiji u *Rečima i stvarima* piše kratko poglavlje u kojem, između ostalog, iznosi stav da ona, od Desti de Trasija (Destutt de Tracy), govori o „međusobnom odnosu predstava“ (Fuko, 1971: 288). Ideologija je pokušala da „u obliku predstave obnovi upravo ono što se konstituisalo izvan predstave. To je obnavljanje bilo moguće izvršiti jedino u kvazimitskoj formi pojedinačnog i univerzalnog porekla: izolovana, prazna i apstraktna svest trebalo je da na osnovu predstave razvije veliku tabelu svega što se može predstaviti. U tom smislu ideologija je poslednja filozofija klasicizma, kao što je i *Žilijeta* poslednji roman klasicizma“ (1971: 289). Nasuprot

ideologiji, kantovska kritika označava početak modernog doba jer ispituje predstave ne prema nekom 'nedefinisanim impulsu', nego prema granicama 'njene prave' – ona „prvi put sankcioniše taj preokret koji se u zapadnoj kulturi odigrao krajem XVIII veka, tj. povlačenje znanja i misli izvan domena predstave“ (1971: 289). Ideologija je kao de trasijevska 'nauka o idejama' trebalo na naučnim osnovama da istraži *polje predstave* koje je, prema Fukoovom shvatanju, stvorila misao klasicizma. No, najviše zahvaljujući Marksovom *učenju o ideologiji*, ona je, kako smo videli, rekontekstualizovana kao 'lažna svest' jedne društvene klase. Od tog vremena, ona postaje 'opterećena' ne samo različitim teorijskim, već i političkim konotacijama – ona postaje pojam koji stvara 'prepreke' i 'smetnje' (Fuko, 2010a: 149). Iz tog razloga Fuko je vidi kao „nedovoljno objašnjavački“ pojam, „teško upotrebljiv“ iz tri razloga: prvi je taj što je ona „uvek u virtuelnoj suprotstavljenosti s nečim što bi bila istina“, a „problem je uočiti kako se, istorijski, proizvode učinci istine unutar diskursa koji u sebi nisu ni istiniti ni lažni“; drugi je jer se ona „nužno poziva na nešto poput subjekta“; i treći razlog je „što je ideologija u drugorazrednoj poziciji u odnosu na ono što, za nju, mora da funkcioniše kao infrastruktura, odnosno ekonomska, materijalna determinanta itd.“ (2010a: 150-151).

Odgovor Fukou na ovakvo „odbacivanje“ ideologije u nastavku ovog rada će predstavljati pokušaj da se ideologija definiše upravo s obzirom na diskurzivne prakse i strategije koje je artikulišu, a ne kao „prizivanje subjekta“. Ideologiju ćemo shvatiti kao jedan od načina *rekontekstualizacije* diskurzivnih društvenih praksi i jedan od *režima* diskursa. Problem istine, odnosno shvatanje ideologije kao „lažne svesti“, predstavlja zastarelo i neupotrebljivo shvatanje, jer se problem istine ne mora nužno otvarati u istraživanju ideologije, iako se njena istorijska genealogija i njena definicija mora tražiti s obzirom na njenu povezanost sa naukom i znanjem uopšte – s obzirom na činjenicu da ideologija predstavlja i *oblik znanja* ili preciznije – *oblik* društveno uslovljenog *mišljenja*.

### **3.1.5. Društveno-istorijska kontekstualizacija diskursa i ideologije: Alvin Guldner**

Alvin Guldner je jedan od sociologa koji je doprineo teorijskom decentriranju i rekontekstualizaciji ideologije u odnosu na marksistička shvatanja koja su je označavala kao *lažnu svest* ali i u odnosu na manhajmovsku egzistencijalno utemeljenu misao.

Guldner je bio svestan teorijskog balasta koji je ideologija nosila sa sobom, kao i njene povezanosti sa društvenom ili klasnom dominacijom. Na jednom mestu on kaže da ideologija doprinosi i podržava specifični sistem u okviru kojeg se moć i privilegije hegemonne klase i od nje odvojenih društvenih klasa održavaju (Gouldner, 1976: 276; Thompson, 1984: 88). Međutim, kao jedan od najznačajnijih doprinosa Guldnerove analize ideologije može se izdvojiti otkriće da ideologija, poput nauke, izražava *gramatiku moderne racionalnosti* i da ona predstavlja *racionalni diskurs* o društvenoj stvarnosti. Drugim rečima, u Guldnerovom shvatanju možemo naći potvrdu da se ideologija ne može razumeti bez analize njene *diskurzivne infrastrukture*. Kao dve bitne teorijske inovacije Guldnerovog shvatanja ideologije biće istaknuto njegovo insistiranje na *istoričnosti* i na *diskurzivnosti* ideologije.

Guldner je ideologiju video kao *projekat* javne rekonstrukcije društva koji se ispoljava kao racionalni diskurs. Ideologija nije samo potencijalni objekat istraživanja društvenih nauka već i njihova potencijalna *granica*, s obzirom na to da je genealogiju ideologije kao istorijske pojave potrebno istraživati uporedo sa genealogijom društvenih nauka. Tokom XVIII i XIX veka moderne društvene nauke i ideologija nastaju zahvaljujući razvoju prosvetiteljskih shvatanja i opadanja značaja starijih društvenih struktura i tradicija. Ideologiju ne treba shvatiti samo kao „objekt“ koji društvena nauka može empirijski da identifikuje, već ona predstavlja i tačku u kojoj se prelama problem refleksivnosti društvenih nauka (Thompson, 1984: 83-84; Gouldner, 1970; 1976). Gouldner je istraživao kako su ideologija i društvene nauke nastale i razvijale se paralelno i kroz suprotstavljenost, ali je identifikovao činjenicu da obe duguju svoju pojavu propadanju *starih režimâ*, procesu „detradicionalizacije“ društava na Zapadu, razvoju tehnologije i masovnih sredstava komuniciranja: „Uspon i razvoj moderne ideologije je bio oblikovan kroz uspon moderne nauke, kroz rastući prestiž tehnologije i novih načina proizvodnje“ (Gouldner, 1976: 7). Ideologija je, za Guldnera, i društveno uslovljeno mišljenje koje nastaje kroz „razvoj evropskog oblika javnosti kao društveno-istorijski stvorenog opozita epohe moderne prema opadajućim tradicionalnim oblicima legitimiteta i autoriteta“ (Marinković, 2003c: 188). Ona je oblik racionalnog diskursa koji Guldner analizira u kontekstu *kulture kritičkog diskursa* i elaboriranog sociolingvističkog govornog varijeteta (Gouldner, 1976: xi). Gramatika ideološkog mišljenja, nasuprot



religijskom (iako deli određene elemente sa njim), usmerena je ka društvenoj sferi javnog, dakle ka javnosti i promeni društvenih institucija, ne pozivajući se na ranije forme transcendentalnog autoriteta. Ona postaje usmerena na čoveka kao „izvor autoriteta i moći“ (1976: 26), što predstavlja razliku u odnosu na raniju „konstrukciju ontološke predstave čoveka i njegove uloge u svetu“ (Marinković, 2003c: 200).

Ideologija je kao javni projekat društvene mobilizacije *moći* omogućila artikulaciju interesa *različitih* društvenih grupa. Ona stupa na istorijsku scenu tokom društveno-istorijskog perioda *sloma* jedne socijalne ontologije (Marinković, 2006a), odnosno društvenih temelja, institucija i *predstava* o društvenim odnosima – predstava o tome šta *čini* društvenu stvarnost i koji su izvori njenog *legitimiteta*. U pitanju je prelazak ili diskontinuitet *tradicionalnog* i *modernog* diskursa. Dok je u tradicionalnom (predmodernom) diskursu bilo moguće samo relativno fiksirano i ograničeno iskazivanje, čiji je legitimitet već bio unapred poznat jer je govor bio autorizovan samom društvenom pozicijom govornika, pojava ideologije, prema Guldnerovom mišljenju, označava radikalnu transformaciju. Novi oblici iskazivanja i legitimizacije postali su mogući jer su tradicionalne društvene strukture dovedene u pitanje *novim interpretacijama* društvenog života, kao i novim predstavama, idejama i „projektima“ društvene rekonstrukcije. Dok je religija u predmodernom društvu bila prisutna u svakodnevnom životu ljudi najviše kao izvor transcendentalnog „izmirenja“ (*reconciliation*) i harmonizacije slike sveta (*Weltanschauung*), ideologija izražava problematizaciju novih načina organizacije društva i artikuliše javni i racionalno utemeljeni diskurs o društvenoj stvarnosti kao projekat *društvene rekonstrukcije*. Ideologija u tom smislu predstavlja jedan nov način društvenog izveštavanja (*report*) o stvarnosti i poretku, a tek sa *definisanjem* društvene stvarnosti moguće je razmišljati i o društvenim implikacijama tih definicija – odnosno o društvenim promenama i efektima tih promena (Gouldner, 1970: 48). O tome je pisao i Jirgen Habermas, koji je smatrao da su „poljuljane legitimacije“ nadomeštene novima, među kojima nastaje i ideologija u „užem smislu“, jer „služi nadomeštaju tradicionalne legitimacije vlasti, nastupajući sa zahtevom moderne nauke i opravdavajući se kritikom ideologije“ (Habermas, 1986: 68). Rastuća racionalizacija društva, dakle, povezana je sa institucionalizacijom naučnog i tehničkog napretka i razvojem medijskih tehnologija, a postojeći društveni odnosi se u njima često predstavljaju kao *neizbežna* i jedina moguća,

poželjna organizaciona forma racionalnog društva. Drugim rečima, ukoliko moderni diskurs omogućuje shvatanje o varijabilnoj društvenoj stvarnosti oslobođenoj uticaja transcendentalnih autoriteta, utoliko on otvara i prostor za racionalnu rekonstrukciju iste te stvarnosti – a ideologija postaje *poziv na društvenu akciju*, poziv koji može da se utemelji i opravda racionalno, 'dokazima' i 'razumom' (Thompson, 1984: 84). Ideologija zato za Guldnera označava i etabliranje novog *političkog diskursa* – diskursa koji se više ne opravdava i ne legitimiše tradicijom, autoritetom društvene hijerarhije, položajima i vlašću jednog suverena, kao ni emocionalnom retorikom ili 'izvanzemaljskim' razlozima. Ideologija postaje diskurs koji se utemeljuje u sekularnoj i racionalnoj društveno-političkoj akciji. Ona opravdava *kurs* te akcije i *planiranje* društvene rekonstrukcije, ne pozivajući se više na veru, tradiciju, 'otkrovenje' ili društveni autoritet i legitimitet govornika (Gouldner, 1976: 30; Thompson, 1984: 84-85). Upravo zato Guldner ideologiju naziva *gramatikom moderne racionalnosti*.

Ideologija predstavlja istorijski determinisani skup pravila koji čine novi poredak (ili režim) diskursa. Fundamentalno pravilo moderne ideologije u tom smislu predstavlja princip *jedinstva teorije i prakse* posredovan racionalnim diskursom (Gouldner, 1976: 30). Drugačije rečeno, svaka moderna ideologija predstavlja mapu „onoga što jeste“ u društvu, ili „izveštaj“ o tome kako društvo funkcioniše, šta nije u redu i na koji način može biti promenjeno. Ideologija u tom smislu nudi znanje o društvenom svetu, a njeni iskazi i njeni pozivi na akciju utemeljeni su u znanju koje se pripisuje društvenom svetu (1976: 30). Pod pojmom racionalnosti koji Guldner koristi, podrazumeva se kapacitet da problematizujemo ono što smo do tada smatrali neupitnim i datim, refleksija ili promišljanje o onom što je do tada bilo korišćeno, pretvaranje resursa u temu, u problem, kritičko preispitivanje društvenog života. „Racionalnost kao refleksivnost o našim pretpostavkama znači mogućnost govora o samom govoru i faktorima koji ga utemeljuju“ (1976: 49).

Ideologija se uvek predstavlja kao autonomna i nezavisna od društvenih uslova u kojima nastaje, odnosno od jezika kojim je izražena: „Racionalnost ideologije je 'ograničena' njenim pretenzijama na supra-istorijsko i *hibrisom* reči bez tela“ (Thompson, 1984: 85). Zato Guldner ideologiju definiše kao „racionalni diskurs ograničene refleksivnosti“ (Gouldner, 1976: 49). Kriterijum *samoutemeljenosti* je norma

moderne racionalnosti koja omogućuje da njene premise budu kritikovane, a ne van domašaja kritike. Sama tvrdnja o *samoutemeljenosti* i *autonomiji* generiše „sistematsko prećutkivanje“ o supstancijalnim uslovima u jeziku i društvu od kojih diskurs i ideologija zavise. Zato ideologija proizvodi „kognitivnu patologiju“, zvanu „objektivizam“: „komunikaciju koja prikriva prisustvo govornika“, kao što „sociologija skriva prisustvo sociologa“ ili „mišljenje ignoriše jezik ili teoriju u kojima se kreće“ (1976: 50). Ideologija kao racionalni oblik diskursa ne propituje svoje istorijske i kulturne temelje, poput svete i bestelesne reči – *Logosa*; ta vrsta diskursa ne priznaje *unutrašnja* ograničenja kojima je podložna.

Specifični društveni i kulturni uslovi u kojima nastaje moderna gramatika racionalnosti su opadanje značaja tradicije i tradicionalno shvaćenih društvenih vrednosti, povećana transparentnost društvenih pravila koja su do tada bila skrivena, uspon gradova i nove urbanističke strategije, uspon novih društvenih klasa, opadanje uticaja tradicionalnih društvenih elita i intenzifikacija društvenih borbi među njima, povećanje putovanja, trgovine, usavršavanje sredstava transporta i komunikacije, uvećavanje stepena konfrontacije među različitim kulturama, itd. (1976: 50). Ideologija kao novi oblik racionalnog diskursa ne „pluta“ u nekoj apstraktno virtuelnoj stvarnosti, već je blisko povezana sa posebnom vrstom jezičke komunikacije. Ona predstavlja mišljenje koje može biti *rečeno* uz pretenziju na status „javne objektivnosti“. Ideologija je utemeljena u jeziku i kako je Guldner primeti, predstavlja jedan poseban „sociolekt“ ili elaborirani jezički kod (1976: 81). Ideologija se u tom smislu, prema Guldnerovom shvatanju, odnosi na posebnu vrstu društvenog govora – tzv. „elaborirani“ ili „razrađeni“ jezički kôd o kom je pisao i Bazil Bernštajn (1979). Razlika „ograničenog“ i „razrađenog“ treba da uputi na različite jezičke artikulacije društvene stvarnosti, pri čemu razlike u relativnoj učestalosti upotrebe nekih jezičkih sredstava proizvode opštu razliku u strukturiranju govora i statistički se pokazuju kao značajno povezane sa društvenim uslovima u kojima nastaju. „Razrađeni“ jezički kôd omogućuje preciznije i složenije izražavanje, to je kôd koji je refleksivniji u odnosu na ograničeni kôd i relativno nezavisan od konteksta iskazivanja. Doba ideologija se prema Guldnerovom shvatanju, može posmatrati i kao period uspona i širenja *proizvoda simboličkih sistema, tržišta sekularnog mišljenja*, koje se utemeljuje urednim snabdevanjem informacijama

(Marinković, 2003a). Sa opadanjem značaja tradicionalnih autoriteta koji su imali važnost u društvima *starog režima*, i „stare gramatike“ diskursa počele su da gube značaj.

Kao što je već istaknuto, „ideal“ *racionalnog diskursa* u modernim društvima je diskurs koji je *samoutemeljen*. Diskursi ne moraju više da se autorizuju i opravdavaju pozivajući se na društvene autoritete, već se samoaktualizuju i samoautorizuju, delom zahvaljujući tehnologiji i sredstvima masovnog komuniciranja. Već je pojava štampanih medija u masovnim tiražima započela proces *dekontekstualizacije diskursa*, odnosno defokalizacije komunikacije od *ličnosti* kao nosilaca diskursa (autoriteta, *onog-koji-govori*) ka samim objektima kao nosiocima iskaza (reifikacija diskursa u medijima, tehničkim sredstvima), a dijalog postaje sakriven u monologu (Gouldner, 1976: 43). Društvenu „proizvodnju“ ideologije nemoguće je razumeti bez masovnih medija, počevši od štampe, koja je, prema Guldnerovom mišljenju, u ranoj fazi razvoja potpomogla stvaranje modernog racionalnog diskursa. Ideologije nastaju zahvaljujući procesu *dekontekstualizacije komunikacije* koju stvaraju masovni mediji. Ovaj proces „u smislu racionalnosti javnog diskursa, zavisi prvenstveno od mogućnosti odvajanja govornika od njihovih moći i privilegija u širem društvu“ (Marinković, 2003a), što se dešava već na početku razvoja literarne, odnosno kritičke javnosti u okrilju građanskog društva.

Jedan od najvažnijih aspekata istraživanja *materijalizacije diskursa* i *ideologije* zahvaljujući razvoju medija jeste proces *dekontekstualizacije* komunikacije. Komunikacija u javnosti postaje *glas bez tela* (*disembodied voice*), odvojen od onoga koji govori, a komunikacija koju proizvode govornici postaje sve manje vidljiva. Mediji omogućuju informaciji da „dekontekstualizuje kogniciju i da je izoluje od drugih delova ličnosti, posebno od strukture osećanja“ (Gouldner, 1976: 135). To je, po mišljenju Alvina Guldnera, jedna od premisa moderne racionalnosti i „sekularizovanog idealizma“ koji cirkuliše u diskursu (1976: 136). Ideje i društvene predstave postaju dekontekstualizovane, a *diskurs dobija autonomiju* i postaje nezavisan od *konteksta* (govornika) koji ga proizvodi (iskazuje). Kada govor postane oslobođen pozadine *autoritarnosti* i *strukture osećanja*, ideološki diskursi postaju nezavisni od konteksta i konstruisani kao elaborirani jezički kodovi, za razliku od *paleosimboličkog* kako Guldner naziva restriktivni lingvistički varijetet, koji podrazumeva i učešće strukture osećanja i autoriteta u prenošenju značenja (Marinković, 2003a). Guldner je takođe pisao da su

moderna sredstva komunikacije u velikoj meri intenzivirala i „nelingvističke“ ili „ikoničke“ komponente komunikacije i tako doprineli *multimodalnom* karakteru javne komunikacije (Gouldner, 1976: 168). Kao posledicu imamo to da su „rezidualne ikoničke slike“ novi oblik paleosimbolizma, koji „promovišu“ elektronski mediji i tehnologije. U pitanju je ne samo neka vrsta restriktivnog lingvističkog varijeteta, već i novi oblik *simbolički zasnovanog ali (jezički) neartikulisanoog temelja* komunikacije. Prelaz od „konceptualnog“ ka „ikoničkom“ simbolizmu ili „otkriću“ paleosimboličkog zahvaljujući pre svega elektronskim medijima (nasuprot štampanim) tokom XX veka, prema Guldnerovom mišljenju je istovremeno i pokazatelj da ne možemo govoriti o „kraju“ ideologije (1976: 170).

Guldnerovo shvatanje ideologije kao racionalnog diskursa o društvenoj stvarnosti ograničene refleksivnosti predstavlja jedan od najznačajnijih teorijskih zaokreta u istraživanju ove problematike. Guldner je uspeo da proširi određene manhajmovske i habermasovske<sup>137</sup> probleme originalnim idejama, razvijajući jedno šire shvatanje ideologije. Polje ideologije, prema Guldnerovom mišljenju, obuhvata i sisteme verovanja, jezik, govor, mišljenje i racionalnost. Džon Tompson dobro primećuje da je ideologija kod Guldnera istovremeno previše uopšteno definisana ili previše specifično određena (Tompson, 1984: 88). Problem dominacije za koji je Tompson bio posebno zainteresovan u istraživanju ideologije, Guldner je „utopio“ u shvatanje o gramatici moderne racionalnosti. U tom smislu, Guldnerova koncepcija za Tompsona predstavlja „otupljivanje“ kritičke oštrice u shvatanju ideologije. Veza između ideologije i dominacije kod Guldnera je kontingentna i uklopljena u opšte shvatanje ideologije kao racionalnog diskursa koji mobilize javne projekte društva (1984: 88). Tompson takođe dobro primećuje da Guldnerovo određenje ideologije proizlazi iz dve glavne opozicije: prva je suprotstavljanje ideologije društvenim naukama i odnosi se na sazajne pretenzije ideologije kao tipa znanja, opservacije o društvenoj stvarnosti, simboličkog sistema koji se „maskira“ u društveno-naučno znanje (1984: 88); druga opozicija je ona između ideologije i tradicije: poput društvenih nauka, ideologije kao „racionalni sistemi verovanja“ svoje tvrdnje opravdavaju pozivajući se na *društveni svet* i poredak, a ne na

---

<sup>137</sup> Guldner se osvrće na Habermasova shvatanja u knjizi *Dijalektika ideologije i tehnologije* posebno u 11. i 12. poglavlju (Gouldner, 1976).

veru, autoritet ili tradiciju, što ih čini tvorevinom modernog doba. Još jedno važno obeležje i teorijski novum Guldnerovog shvatanja ideologije jeste insistiranje na diskurzivnoj infrastrukturi ideologije, odnosno na njenoj utemeljenosti u jeziku ili jednom „sociolektu“. Međutim, kako s pravom ističe Tompson, Guldnerovo diskurzivno shvatanje ideologije kao diskretnog sociolekta „udaljava“ se od svakodnevice, a njeno značenje i značaj treba tražiti upravo u toj dimenziji: jeziku svakodnevice kao *lokusu* ideologije i reprodukcije značenja koje održava društvene sisteme dominacije (1984: 89). Pa ipak, treba reći da Guldnerova koncepcija u tom smislu nije teorijski isključiva, već suprotno – otvara mogućnost za dalje analize. Posebno važno mesto u Guldnerovoj konceptualizaciji ideologije i, svakako, teorijska novina u njegovo vreme, bilo je shvatanje o *dekontekstualizaciji* komunikacije koju omogućuje moderni diskurs i razvoj tehnologije sredstava masovnog komuniciranja, iako Tompson smatra da Guldner, za razliku od Altisera i njegovih sledbenika, nije poklanjao dovoljno pažnje značaj ideologije u medijima i svakodnevnom životu (1984: 90).

Konačno, Guldnerovo shvatanje ideologije predstavlja korak dalje u odnosu na prethodna proučavanja, kao novi način njene istorijske i lingvističke kontekstualizacije koji se odvijao tokom perioda razvoja modernog društva. Tek nakon Guldnerove koncepcije i *teorijskog proširenja* polja ideologije, otvorena je mogućnost za problematizaciju 'pozadinskih pretpostavki' (*background assumptions*) društvenih nauka (Gouldner, 1970), a problem njihove refleksivnosti i politike identiteta postalo je moguće istraživati u kontekstu odnosa prema ideologiji (Marinković, 2003a). Drugim rečima, postalo je moguće – istražujući temelje racionalnosti moderne epohe i jedan novi oblik *intersubjektivnosti* – uspostavljanje novog tipa *društvenih odnosa* u kojima akteri društvenu stvarnost više „ne duguju“ *starom režimu* autoriteta i legitimacije, tradicionalnom diskursu i društvenim strukturama, već je diskurzivno stvaraju sukobljavajući se oko različitih vrednosti, uverenja i interesa.

### **3.1.6. Komunikativno delanje i etika diskursa: Jirgen Habermas**

Jirgen Habermas je svojom teorijom komunikativnog delanja otvorio pitanje i problem sociološke analize i *kritike* procesa (javne) komunikacije. Habermas je tragao za *normativnim potencijalima* komunikativnog delanja, odnosno za legitimizacijom koju bi

bilo moguće uspostaviti zahvaljujući diskursu, diskusiji i konsenzusu. Drugim rečima, njegov model komunikativnog delanja otvara pitanje mogućnosti uspostavljanja ljudskih odnosa nadahnutih pravednošću, što treba da prouči teorija diskursa kao *etika diskursa* (Habermas, 1971; 1979; 1991). Habermas uvodi *komunikativno delanje* kao *novi tip delanja* u kojem se *jezik koristi kao medijum za shvatanje i sporazumevanje* za razliku od prethodnih tipova delanja (instrumentalno/teleološko, etičko/normativno i estetsko/dramaturško) u kojima je jezik bio *sveden* na funkcije ostvarivanja svrhe, aktuelizacije normativnog razumevanja ili ekspresije. Komunikativno delanje, prema njegovom mišljenju jedino je u mogućnosti da oslobodi sopstveni *razumski potencijal* i da na taj način utre put kritičkoj i *rekonstruktivnoj* društvenoj nauci koja treba da identifikuje društvene procese racionalizacije. Habermas smatra da moralni fenomeni mogu biti osvetljeni u terminima formalno-pragmatičke analize komunikativnog delanja, kao tipa delanja u kom su akteri orijentisani ka pravilima koja mogu biti utvrđena i validna za sve učesnike u komunikaciji. Zbog navedenog, Habermas je verovao da je filozofsku etiku a ne epistemologiju npr. potrebno razvijati u pravcu specijalne teorije argumentacije (Habermas, 1991: 43).

U Habermasovoj teoriji, diskurs koji je oslobođen dominacije (*dominance-free discourse*) ima glavnu ulogu. Habermasova je pretpostavka da ljudska sposobnost govorenja ili jezička kompetencija implicira određene *zahteve* koji mogu biti ostvareni u svakoj ozbiljnoj i konkretnoj realizaciji (*speech action*) i od kojih racionalni govornici/akteri polaze. Ta svojstva komunikacije čine „diskurs“ kao nastavak normalne komunikativne akcije drugim sredstvima – kao organizovani proces diskusije, debata koja se vodi argumentima (Keller, 2013: 11). Diskursi su, piše na jednom mestu Habermas, „pripreme u kojima mi obrazlažemo kognitivne iskaze“ (Habermas, 1980: 24). Oni se, kao nivo komunikacije koji je apstrahovan od konteksta svakodnevnog života, razlikuju od delanja (*action*) koje se upravo odvija u svakodnevnim kontekstima društvene interakcije i u kojem se informacije primaju i šalju zahvaljujući iskustvu i komunikaciji „običnim jezikom“: „Faktički postavljeni zahtevi važnosti koji obrazuju noseći konsenzus naivno se prihvataju u delanjima. Diskurs, međutim, služi za obrazloženje problematizovanih zahteva važnosti mišljenja i normi. Utoliko sistem delanja i iskustva nužno ukazuje na oblik komunikacije u kojoj učesnici ne razmenjuju

informacije, ne upravljaju i ne vrše delatnosti, niti dobijaju ili prenose iskustva, već traže argumente i daju obrazloženja“ (1980: 24). Učesnici u diskursu (raspravi) nisu samo pozvani da delaju, već i da traže *argumentaciju* i *opravdanje* za svoje delanje, a cilj tog procesa je postizanje razumevanja. U svetlu ove distinkcije (diskursa i delanja) i uspostavljanjem diskursa kao neke vrste *metakomunikacije*, Habermas drži da je moguće naučno i objektivno istraživanje diskursa – kao racionalno utemeljenog oblika znanja.

Analiza jezika zato mora da bude proširena na ispitivanje *kvalifikacija* koje omogućuju govornicima ne samo jezičku kompetenciju u smislu govora kao gramatički dobro formulisanih rečenica, već *uklapanje* ovih rečenica u *govorne akte*. Na taj način treba da se premosti jezička kompetencija govornika i njihove akcije s jedne strane, i pragmatička obeležja konkretnih govornih situacija sa druge. Jedno od najproblematičnijih pitanja u tom smislu je pitanje mogućnosti za uspostavljanje nivoa *intersubjektivnosti* ili načina na koji govornici komuniciraju sa drugima. Odnosno, problematično je pitanje mogućnosti da ta komunikacija bude uspostavljena na „istom nivou“ kako bi se postiglo *razumevanje*. Habermas tvrdi da razumevanje među govornicima može biti postignuto ukoliko su ispunjeni određeni *uslovi iskazivanja*, odnosno, ukoliko su ti uslovi *prepoznati* od strane govornika koji učestvuju u komunikaciji. U krajnjoj instanci, potrebno je da „govornik ilokutorno utiče na slušaoca i *vice versa*, zato što je tipično posvećivanje govornom aktu povezano sa kognitivno proverljivom validnošću tvrdnji – zato što recipročne veze koje se uspostavljaju imaju racionalnu osnovu“ (Habermas, 1979: 63). Ilokutorni deo je „utvrđen vrstom pragmatičkog komentara smisla upotrebe rečenog“ iz razloga što „govorne radnje interpretiraju same sebe; one, naime, imaju samoodnoseću strukturu“ (Habermas, 2002: 70). To je već pokazao Ostin uvidom da čovek nešto čini time što nešto govori, ali Habermas upućuje i na drugu stranu te tvrdnje: „Time što izvodi govorni čin, čovek i govori ono što čini“, a taj performativni smisao govornih radnji dostupan je, doduše, „samo potencijalnom slušaocu koji se u poziciji drugog lica odrekao perspektive posmatrača u korist perspektive učesnika“ (2002: 70). Prema Habermasovom shvatanju, da bismo opis delatnosti izvedene rečima zasnovali na „razumevanju implicitnog samokomentarisanja“ govorne delatnosti, moramo da govorimo isti jezik i da ulazimo u svet života koji je intersubjektivno zajednički jednoj jezičkoj zajednici. Racionalna osnova na



kojoj se zasnivaju govorni akti sadrži četiri bitna aspekta. Kada govornik nešto iskazuje, on implicitno pretpostavlja da je ono što je rečeno inteligibilno (*verstindlich*) i da se može razumeti; zatim da je propozicionalni sadržaj istinit (*wahr*), da je performativna komponenta govora odgovarajuća (*richtig*) i da su namere govornika iskrene (*wahrhaftig*). Ove četiri pretpostavke validnosti iskaza (*validity claims*) kompetentni govornici moraju recipročno da uvažavaju i da prihvataju u govornim aktima, kako bi se konstituisao „pozadinski“ konsenzus normalne komunikacije. Racionalnost, kako je Habermas objašnjava u ovom kontekstu, ima „manje veze sa posedovanjem znanja nego s tim kako subjekti, sposobni za jezik i delanje, primenjuju to znanje“ (2002: 73). U komunikativnom delanju uspešna koordinacija delatnosti se „ne oslanja na svrhovitu racionalnost uvek individualnih planova delatnosti, već se oslanja na racionalno motivisanu snagu učinaka sporazumevanja, dakle, na racionalnost koja se manifestuje u uslovima komunikativno postignutog sporazuma“ (2002: 77).

U konceptu komunikativnog delanja polazi se od pretpostavke da je jeziku svojstven *telos* sporazumevanja. Ta vrsta delanja je normativno sadržajan pojam koji prevazilazi „gramatički izraz“. Govornik se sa nekim drugim sporazumeva oko neke stvari, a do sporazuma može da dođe jedino ukoliko oni i situacija komuniciranja među njima dopuštaju da ono što je rečeno *važi* kao ono što je primereno toj stvari. Utoliko se sporazum postiže prema intersubjektivnoj meri priznanja važenja iskaza (2002: 82). Samo u *komunikativnom delanju* strukturalna ograničenja jezika koje akteri prepoznaju „vode do napuštanja egocentrizma svrhovito-racionalnog usmerenja na vlastiti uspeh i podvrgavanja javnim kriterijumima racionalnosti sporazumevanja“ (2002: 89-90). Formalna obeležja diskurzivnog poretka, a samim tim i uslovi iskazivanja kojima govornici pretenduju na sporazumevanje, mogu se odrediti zahvaljujući „pragmatičkim univerzalijama“ koje svaki komunikativno kompetentni akter poseduje (Thompson, 1984: 263). Trebalo bi, kako piše Habermas, „razjasniti strukturu rasprave u odnosu na neizbežnu uzajamnu anticipaciju i pretpostavljanje jedne idealne situacije govora“ (Habermas, 1980: 25). Ključni pojam je zato pojam *idealne govorne situacije*, koja, zahvaljujući pomenutim pragmatičkim univerzalijama, može da nastane kao situacija „čiste intersubjektivnosti“, odnosno situacija u kojoj su otklonjene barijere koje bi mogle da ugroze proces komunikacije. Habermas polazi od toga da struktura komunikacije ne

mora sama po sebi da ima ograničenja ako i samo ako za sve moguće učesnike postoji simetrična distribucija mogućnosti, odnosno šansi da učestvuju i da slobodno govore (Thompson, 1984: 264). Tako se istinite i korektne tvrdnje, odnosno slobodno iskazivanje, može ostvariti u diskurzivnom procesu koji pretpostavlja mogućnost idealnih govornih situacija. Tompson vrlo dobro sumira Habermasove osnovne postavke: 1) da iskazivanje i govorni akti implicitno otvaraju četiri načina validacije tvrdnji; 2) da komunikativno kompetentni govornici imaju na raspolaganju serije pragmatičkih univerzalija; 3) da je idealna govorna situacija, koja može biti konstruisana u terminima pragmatičkih univerzalija, pretpostavka svakodnevnog govora; i 4) da je istina zahtev za validacijom koji može biti racionalno utvrđen u diskursu koji ima strukturu idealne govorne situacije (1984: 267).

Habermasova *etika diskursa* polazi od pretpostavke da je moralne i političke probleme društva moguće rešavati racionalno, zahvaljujući formalnim obeležjima jezika, komunikacije i komunikativnog delanja koji stvaraju diskurzivne preduslove za postizanje konsenzusa. U Habermasovom pristupu se, dakle, argumentacija ceni kao postupak koji vodi ka rešavanju praktičkih pitanja i problema u društvu. I on sâm piše da su Džon Rols, Ronald Dworkin, Brus Akerman, Pol Lorencen i Karl Oto Apel „sakupili dovoljno argumenata“ za to da „praktično-politička pitanja, dokle god su moralne prirode – mogu biti racionalno rešavana“ (Habermas, 2012: 42).

*Etika diskursa*, prema Habermasovim rečima, „ne zahteva samo da se opšti moralni princip osloni na normativni sadržaj neophodnih pragmatičkih pretpostavki za argumentaciju uopšte“; sâm ovaj princip pre svega se odnosi na diskurzivni *Einlösung* normativnih zahteva za važenjem; on vezuje važenje normi za mogućnost obrazložene saglasnosti, po mogućstvu, od strane svih pogođenih, dokle god oni preuzimaju ulogu učesnika u argumentaciji. Etičko-politička pitanja o tome na koji način pripadnici jednog društva žele da žive treba da budu u skladu sa moralnim normama. Rasprave o tim normama se moraju oslanjati na razmenu argumenata – a to, da li one vode „pravičnim kompromisima“, po Habermasovom mišljenju, zavisi u suštini „od uslova postupka koji moraju podleći moralnom sudu“; u tom smislu je razjašnjavanje „političkih pitanja upućeno na ustanovljavanje javne prakse argumentovanja dokle god to dotiče njihovo moralno jezgro“ (2012: 43). Diskurzivno-teorijski pristup ima tu prednost jer

problematizuje i može da „specifikuje pretpostavke komunikacije koje moraju biti ispunjene u različitim oblicima argumentacije“, odnosno u „raspravama, ako rezultati takvih diskursa žele da za sebe sačuvaju obeležje razumnosti“ (2012: 43). Taj pristup, kao oblik normativnog razmatranja, treba da otvori mogućnost za empirijsko-sociološka istraživanja. *Program* diskurzivno-teorijskog pristupa koji predlaže Habermas podrazumeva da se donošenje odluka u društvu vezuje za praksu argumentacije u javnoj sferi, odnosno da se konkretne institucionalne mere donose na osnovu prethodno utvrđenih pravila u procesu komunikacije (2012: 44). Diskurzivno-teorijsko „dešifrovanje demokratskog smisla državno-pravnih institucija“ treba da bude dopunjeno „kritičkim ispitivanjem mehanizama otuđenja građana od političkih procesa“ u društvu, odnosno da spreči „klijentelizaciju“ građana – kao neka vrsta „proceduralne forme narodnog suvereniteta“ (2012: 46). Zato je etika diskursa kao teorija diskursa put analize za koji Habermas veruje da vodi ka otkrivanju suštine uslova koji omogućuju diskurzivni proces javnog komuniciranja: „Komunikativno razvodnjeni suverenitet dolazi do izražaja u moći javnih diskursa, koji otkrivaju teme od opštedruštvenog značaja, interpretiraju vrednosti, doprinose rešavanju problema, produkuju dobre razloge a oduzimaju značaj lošim“, itd. (2012: 46).

Međutim, kao što je i sam Habermas pisao u *Predgovoru* za kasnije izdanje svog čuvenog dela *Javno mnjenje* (2012) tridesetak godina nakon objavljivanja, promene strukture javnosti i razvoj sredstava masovnih komunikacija otišle su u pravcu u kojem je sfera javnosti u društvu dezavuisana, a komunikacija *iskrivljena (distorted)* najviše zahvaljujući razvoju medijskih tehnologija. Promene strukture javnosti istorijski su započete zahvaljujući transformacijama uloga države i ekonomije, dok se kasnije njena infrastruktura menjala zahvaljujući novim oblicima organizacije, distribucije i konzumacije proširene i profesionalizovane produkcije knjiga, časopisa i novina. Zatim se menjala usponom elektronskih masovnih medija – posebno televizije (Meyrowitz, 1986), novom relevantnošću reklame i rastućom fuzijom zabave i informacije (Maze, 2008), jačom centralizacijom u svim oblastima, raspadom liberalnih udruženja, preglednijom komunalnom javnošću itd. (Habermas, 2012: 26). Ono na šta je takođe ukazivao Habermas jeste da su zajedno sa „komercijalizacijom i proširenjem mreže komunikacije“, uz rast ulaganja kapitala, visok stepen organizovanosti medijskih

ustanova i svakako, uz razvoj tehnologije, „putevi komunikacije postali bolje kanalisani, a šanse za pristup javnoj komunikaciji postale izložene sve jačem pritisku selekcije“ (2012: 32). Ti novi putevi komunikacije s jedne strane označavaju mnoštvo dostupnih informacija i promociju određenog tipa racionalnosti, dok sa druge znače uspostavljanje manje vidljivosti i dostupnosti simboličkih sistema, odnosno simbola „ograničene komunikabilnosti“. Habermas je to primetio: „sve gušće istkana komunikaciona mreža elektronskih masovnih medija je danas tako organizovana da ona, iako tehnički predstavlja potencijal oslobođenja, pre kontroliše lojalnost depolitizovanog stanovništva nego što služi da sa svoje strane potčini državne i društvene kontrole decentralizovanom, uspešno kanalisanom i neograničenom diskurzivnom formiranju volje“ (Habermas, 1980: 10).

Otvoreno je, dakle, vrlo važno pitanje posledica „izobličavanja“ ili „iskrivljenja“ opštih uslova komunikacije u društvu i mogućnost primene Habermasovog modela komunikativnog delanja i shvatanja etike diskursa. Habermasov cilj nije prvenstveno bila analiza etičkih dimenzija diskursa ili mogućnosti komunikativnog delanja radi uspostavljanja nekog pravednijeg i boljeg društva, već analiza komunikativnog delanja i diskursa kako bi se utvrdilo na koji način je društveni poredak *uopšte moguć* (Habermas, 1997a; 1997b; 2002). U tom smislu, u odgovoru na njegova shvatanja, i to samo na onaj deo koji je predstavljen u ovom delu rada, potrebno je osvrnuti se na pitanja (ne)mogućnosti uspostavljanja „slobodne diskurzivne prakse“ ili javne komunikacije koja ne bi podlegla „iskrivljenjima“ od strane različitih društvenih institucija i praksi. Teorije poput Habermasove, koje polaze od komunikabilnosti ljudskih bića, odnosno od njihove mogućnosti da, bar načelno, zahvaljujući komunikaciji, uspostavljaju *društvene odnose*, polaze od pretpostavke o svesti i komunikaciji koja je suštinski nezavisna od društvenih uslova u kojima nastaje. Odnosno, čini se problematičnom pretpostavka da diskurs predstavlja korektivno sredstvo koje, nezavisno od volje i „egocentrizma“ učesnika u komunikaciji, *treba* da omogući rešavanje važnih društveno-političkih problema zajednice. U tom smislu se komunikacija posmatra kao „slobodno lebdeća“ i relativno nezavisna od društvenih uslova u kojima nastaje. Habermasov koncept komunikativnog delanja, poput Manhajmove „slobodno lebdeće inteligencije“, kao da sadrži ideju o „slobodno lebdećoj svesti“. Smisao tog izraza dobro je shvatio Đorđo Agamben (Giorgio

Agamben), koji tvrdi da se komodifikovan i deritualizovan karakter savremene komunikacije u javnoj sferi ogleda u tome što činovi komunikativne razmene, umesto da služe razvoju demokratske politike, postaju osnovni elementi kapitalističke proizvodnje (Agamben, 2000), a sve veća komunikativnost zapravo, „izobličava“ i skriva komunikaciju (Dean, 2005; 2009). Sloboda autonomnog subjekta da interpretira i jednostavno „bira i odlučuje“ o svom vokabularu, odnosno da po sopstvenom nahođenju „ulazi u različite diskurzivne prakse je liberalna iluzija“ (Roderick, 1986: 449), na šta su još upućivali mislioci poput Mišela Fukoa i Ričarda Rortija. Habermas je, kako piše Fuko, polazio od modela racionalnosti koji je *par excellence* forma samog *uma*, a određeni broj društvenih uslova (odnosno kapitalizam) kao da je doveo tu racionalnost u krizu, odnosno do „zaborava uma“ (Fuko, 2010a: 329). Nasuprot njemu, Fuko je u svojim istraživanjima dokazivao da se racionalnost neke nauke, neke prakse, nekog diskursa ne meri istinom koju ta nauka, taj diskurs, ta praksa mogu da proizvedu: „Sama je istina deo istorije diskursa, ona je nešto poput unutrašnjeg učinka nekog diskursa, odnosno neke prakse“ (2010a: 186). To ne znači da subjekt, kako Habermas veruje, može po sopstvenom nahođenju da primenjuje pravila i diskurzivne prakse u kojima hoće da učestvuje (ukoliko taj proces nije „iskrivljen“ kapitalizmom, dominacijom, manipulacijom, itd.), već da je i subjekt sâm proizveden praksom u kojoj učestvuje. Ni sam subjekt (društveni akteri), ni sam proces diskursa (komunikacije i rasprave) ne mogu biti posmatrani nezavisno od konteksta, kao jedna od *univerzalija* društvene interakcije ili kao njihova *konstanta*.

Treba ipak reći da je Habermasov *lingvistički zaokret*, odnosno zasnivanje komunikativnog delanja i etike diskursa, uprkos sumnji u valjanost krajnjih rezultata, predstavljao važan deo istorijskog zaokreta u istraživanju značaja komunikacije za održavanje društvenog poretka. Čini se da se jedan od osnovnih problema Habermasove koncepcije ne krije toliko u formalno-logičkim, filozofskim ili teorijskim elementima analize, već u pokušaju da se filozofski zasnuje „društvo komunikacije“ – što zapravo nije zadatak filozofije ili filozofski problem. Ričard Rorti je podvrgao oštroj kritici „težnju da se komunikativno delanje zasnuje na filozofskim temeljima koji upućuju na opšte ljudsko stanje, ili na metafizičke vrednosti kao što su istina, dobro, pravda i slično“ (Rorti, 1990; 1992). Bilo koji apel „humanističkog tipa“ koji kao racionalnu obavezu

propisuje osećaj solidarnosti sa svim ljudskim bićima, lišen je doslednosti i delotvornosti, jer „mi“ uvek pretpostavlja sučeljavanje koje se podrazumeva u jednome „oni“ u odnosu prema kojima solidarnost ne važi (Perniola, 2005: 199). Habermas je „ukazao na to da navodna 'saglasnost oko slobode i raznovrsnosti' zapravo predstavlja liberalnu iluziju, koju može braniti samo onaj ko nije do kraja prozreo mehanizme manipulacije i indoktrinacije koji stoje na raspolaganju nosiocima ekonomske i političke moći na Zapadu“ (Simović, 1992: 30).

Ono oko čega bi se mogli saglasiti i Habermas i Rorti i poststrukturalisti jeste uvid da su se tokom istorije „konflikti interpretacije prečesto razrešavali učinkom sile i moći, a ponekad u najbrutalnijem čistom obliku, a ponekad prikrivene formama ideološke manipulacije“; a ono oko čega se, ipak, ne bi mogli saglasiti je interpretacija odnosa konflikta i razrešenja uopšte (1992: 30-31). Tako, za Habermasa, konflikti moraju biti diskurzivno predstavljeni i stavljeni pod kontrolu uma, prerađeni pravilima koja bi omogućila njihovo racionalno artikulisanje i rešenje. Postmodernisti su, sa druge strane, razlike u tumačenjima smatrali vrlo značajnim obeležjem koje je stvorila zapadna kultura, kao „igru“ koju treba učiniti slobodnom i nesputanom i u kojoj ne treba intervenisati ni silom ni ideologijom, ali ni kvaziracionalnošću i njenim normama. Rorti je prihvatio postmodernističku viziju „slobodne igre“ interpretacija, ali samo u meri u kojoj ona ipak potvrđuje slobodu i političku demokratiju koja određuje zapadni civilizacijski poredak (1992: 31). Habermasov problem Rorti prepoznaje u transcendentalnosti, odnosno u hiperracionalističkom pokušaju objašnjavanja diskursa, s obzirom na to da istina važi samo za ishod *neiskrivljene* komunikacije. Ono što Rorti nudi, nasuprot Habermasu, jeste shvatanje (u duhu pragmatizma) da mi ne možemo da kažemo šta jeste a šta nije „iskrivljena komunikacija“, zato što nema „pogrešne komunikacije“ u naučnom smislu, već samo u moralnom. Dakle, naš zadatak nije da propisujemo kakva komunikacija *treba* da bude, već da je analiziramo (Rorti, 1992: 322). U tom smislu se može povući blaga paralela sa shvatanjem ideologije kao „lažne svesti“, koja ne samo da je implicirala postojanje „istinite“ svesti, nego je, bar kod Marksa, to značilo da samo *jedna društvena klasa* i samo *jedna nauka* može da ima povlašćeni pristup istini. Tako se marksizam (kao donekle i Habermasova kritička teorija) „nudio kao nauka, ili barem kao opšta teorija naučnosti nauke, kao neka vrsta tribunala uma, koji omogućava da se napravi razlika

između nauke i ideologije. Ukratko, opšti kriterijum racionalnosti svakog oblika znanja“ (Fuko, 2010a: 185).

Habermasov diskurs je *reč bez tela (disembodied)*, ali u potpuno drugačijem značenju od guldnerovske *anonimne* komunikacije ili fukoovske *anonimnosti* diskursa. Čini se da je toga i sam Habermas bio svestan: „Nemoguće je očekivati da formiranje mišljenja organizovano u telima, koje vodi odgovornim odlukama, može dorasti cilju kooperativne potrage za istinom i da dopušta slobodno lebdeće vrednosti, teme, doprinose i argument političke komunikacije koja ga okružuje“ (Habermas, 2012: 46). Tako i Fransoa Liotar kaže na jednom mestu da društvena pragmatika nije „jednostavna“ poput naučne. Ne postoji nikakav razlog zbog kojeg bismo mogli da mislimo da imamo mogućnost da odredimo nekakve „metapropise“ koji bi bili zajednički svim jezičkim igrama i da konsenzus u koji u jednom trenutku možemo poverovati može da obuhvati celinu metapropisa koji upravljaju celinom iskaza koji kruže zajednicom. Upravo je napuštanje ovakvih ubeđenja i verovanja povezano sa propašću „priča legitimnosti, bilo tradicionalnih, bilo 'modernih' (oslobođenje čovečanstva, nastajanje Ideje). Ideologija 'sistema' sa svojom totalizirajućom težnjom nadoknađuje gubitak ovog verovanja i istovremeno ga cinizmom svog kriterijuma performativnosti izražava. Stoga ne izgleda moguće, pa ni oprezno, usmeriti, kao što to čini Habermas, razrađivanje problema legitimnosti u smeru traženja univerzalnog konsenzusa pomoću onog što naziva *Diskursom*, to jest dijalogom argumentacija“ (Lyotard, 2005: 97).<sup>138</sup>

Habermas je nesumnjivo razvio vrlo kompleksan analitički aparat za istraživanje komunikacije i diskursa. Međutim, kompleksnost njegovih koncepata gotovo da čini nemogućom operacionalizaciju tih koncepata, posebno u svrhu empirijskih socioloških istraživanja. Iako je Habermas otvorio mnogo važnih pitanja, a posebno pitanje mogućnosti i opravdanosti naučnog istraživanja diskursa i njegovih „kritičkih kapaciteta“, njegov model je predstavljen na vrlo apstraktnom nivou i, kao što to ističe Tompson, suočava se sa preprekama sa kojima se suočavaju svi formalistički pristupi praktičnim problemima (Thompson, 1984). Habermasova *etika diskursa* predstavlja normativni model koji je više baziran na filozofskim, sociološkim i lingvističkim

---

<sup>138</sup> Više o kritici Habermasovog shvatanja racionalnosti i etike diskursa videti kod: Delanty, 1997; Flyvbjerg, 1998.

pretpostavkama, nego što predstavlja istraživački program. Pa ipak, neki od savremenih pristupa kritičke analize diskursa usvajaju Habermasove postavke, ali više načelno, kao deo programa istraživanja ili kao meru (model, idealni tip) za procenu devijacija „stvarnih diskursa“ (Keller, 2013: 11). Etika diskursa u tom smislu ima svoju primenu više kao *normativna baza* kritičkih istraživanja diskursa koja se bave „ometanjem“ diskursa (*disorders of discourse*) u različitim institucionalnim i organizacionim kontekstima, ali ne i kao celovit teorijski program za istraživanje diskursa i komunikacije.

### 3.1.7. Društvene prakse i *politička ekonomija diskursa*: Pjer Burdije

U istraživanju jezičkih praksi i jezičkih razmena kao društvenih procesa, Pjer Burdije polazi od shvatanja da jezik nije samo sredstvo komunikacije ili znanja, već i instrument moći. Dok komuniciramo, naš cilj nije jedino postizanje saglasnosti i razumevanja, već postizanje poverenja, pokoravanja, poštovanja i razlike (Bourdieu, 1977: 20). *Jezička razmena* kao društveni čin, prema shvatanju Burdijea, zasnovana je na upotrebi „generativne kompetencije“ društvenih aktera, ali je ona u izvesnom smislu i *ekonomska razmena* koja se uspostavlja u obliku određenog „simboličkog odnosa snagâ“ – između „proizvođača, snabdevenog određenim jezičkim kapitalom, i potrošača (ili tržišta), i koja može da pribavi određenu materijalnu ili simboličku dobit“ (Bourdieu, 1992: 51). U tom smislu, diskursi nisu (ili su samo izuzetno) „isključivo znakovi namenjeni razumevanju i dešifrovanju. Oni su iznad svega *znakovi bogatstva*, namenjeni vrednovanju i procenjivanju, i *znakovi autoriteta*, koji traže od sagovornika da im veruje i da im se pokorava“ (1992: 51). Zato, prema Burdijeovom shvatanju, proizvodnju (dominantne) ideologije u društvu treba shvatati u vezi sa simboličkim oblicima kapitala (Bourdieu, 1998) i *javnim diskursom* (Bourdieu et Boltanski, 2008).

Burdijeova istraživanja *lingvističkih razmena* kao aspekata društvenih procesa imaju poseban značaj s obzirom na to da je on objašnjavao kako se sistemi *jezičkih razlika* mogu dovesti u vezu sa sistemima *društvenih razlika*. On polazi od pretpostavke da politička unifikacija i, u vezi s njom, „nametanje službenog jezika uspostavljaju između *različitih upotreba tog jezika* odnose koji se po svemu razlikuju od teorijskih odnosa“ (Bourdieu, 1992: 34). Legitimne ili dominacijske govorne prakse u društvu služe kao merilo za *sve* jezičke prakse: „Upravo unutar sistema praktički konkurentnih



varijanata stvarno se – svaki put kad se steknu svi izvanjezički uslovi za konstituisanje jezičkog tržišta – formira verovatna vrednost koju mogu objektivno postići jezički proizvodi različitih govornika, a time se određuje i odnos što će ga svaki od njih imati prema jeziku i, u isto vreme, sama proizvodnja svakoga od njih“ (1992: 35). Drugačije rečeno, razlike koje se uspostavljaju zahvaljujući konfrontaciji različitih „načina govorenja“ ne mogu se svesti na lingvističke razlike. Na nivou izgovora, rečnika, pa čak i gramatike, stvara se čitav niz razlika koje su na karakterističan način povezane sa društvenim razlikama. Društvene upotrebe jezika poprimaju „svoju specifičnu društvenu vrednost“ zbog toga što teže da sistematski organizuju razlike koje na simboličkom nivou *razlikovnih odstupanja* reprodukuju sistem društvenih razlika (1992: 36). Društvena „prihvatljivost“ ili legitimitet govora ne može se svesti na „usklađenost sa gramatikom“,<sup>139</sup> odnosno, kako smo videli i u Habermasovom pristupu istraživanja diskursa, na pravilnu upotrebu reči i rečenica.

Jezičku kompetenciju treba razumeti kao društveno uslovljen proces u kojem su govornici pozvani da jezička pravila i pravila govora (koja manje ili više poznaju) *primene* u datim situacijama i to na način koji se od njih očekuje. Različiti načini govorenja su vrsta *očekivanog lingvističkog ponašanja*, kao što su društvene uloge očekivana *društvena ponašanja*. Govornici koji ne poštuju *društvena pravila* govorenja, najčešće su lišeni legitimne kompetencije, „osuđeni na ćutanje“, odnosno *faktički isključeni* iz društvenog univerzuma (1992: 36). U tom slučaju nije reč o nekakvom „relativističkom univerzumu razlika kadrih da se uzajamno relativizuju“, smatra Burdije. U pitanju je hijerarhijski ustrojen univerzum *odstupanja* od oblika diskursa koji je opšte priznat i legitiman, pa u tom smislu on čini *meru vrednosti* „jezičkih proizvoda“ u društvu. Burdije „dominantnu kompetenciju“ razume u skladu sa njegovim shvatanjem različitih oblika kapitala. Ona može kao „jezički kapital koji osigurava razlikovnu dobit u svojoj relaciji s drugim kompetencijama funkcionisati jedino onda ako su neprekidno ispunjeni nužni uslovi (to jest, unificiranost tržišta i nejednaka raspodeljenost izgleda pristupa sredstvima proizvodnja legitimne kompetencije kao i legitimnim mestima

---

<sup>139</sup> „Pravilna upotreba“ jezika je, prema Burdijeovom shvatanju, „proizvod kompetencije koja je u stvari *inkorporirana gramatika*: jer se reč 'gramatika' ovde svesno (a ne prećutno, kao kod lingvista) uzima u svom pravom značenju, kao sistem učenih pravila izvedenih *ex post* iz ostvarenog diskursa i utvrđenih kao imperativne norme za diskurs što ga treba tek ostvariti“ (Bourdieu, 1992: 45).

iskazivanja) da bi grupe koje poseduju tu kompetenciju bile u stanju nametnuti je kao jedinu legitimnu na službenim tržištima (na mondenom, obrazovnom, političkom, administrativnom tržištu) i u većini jezičkih interakcija u kojima učestvuju“ (1992: 39).

Jedna od najvažnijih Burdijeovih teza bi u tom smislu bila teza o „jezičkim proizvodima“ kao oblicima kapitala ili *ograničenim društvenim dobrima*. Ona se uklapa u opšte Burdijeovo shvatanje da društvene principe *vizije* i *divizije* (*vision and division*) ili *shvatanja* i *razlike u praksi* koje se odnose na posedovanje dobara i njihovu dostupnost konstituišu *simboličke razlike* i poseban *jezik* tih razlika (Bourdieu, 1994; 1998). Društvene razlike koje proizlaze iz pozicija koje pojedinci imaju u društvenoj hijerarhiji manifestuju se kroz razlike u posedovanju kapitala, kako ekonomskog tako i kulturnog (različite kulturne prakse, maniri, događaji u kojima ljudi učestvuju, proizvodi koji su im dostupni i koje mogu da troše, itd.). Te razlike u stvari konstituišu *simboličku mrežu* ili simbolički prostor društva (Bourdieu, 1998). Primera radi, način na koji govorimo jeste generički kvalitet ljudske vrste, ali se on artikuliše zahvaljujući procesima socijalizacije i obrazovanja. U tom smislu, Burdije je ukazivao na činjenicu da školski sistem u velikoj meri reprodukuje sistem društvenih razlika (Bourdieu and Passeron, 1977) kroz određeni tip društvenog odnosa koji izražava specifična obeležja *pedagoškog diskursa* kao jednog oblika dominacije. Jezički kapital kao oblik kulturnog kapitala koji učenici ili studenti poseduju nezavisno od obrazovnog procesa nesumnjivo se uvećava tokom tog procesa, ali *ograničenja* u dostupnosti tog kapitala ne treba pripisivati samo inteligenciji ili intelektualnim kapacitetima pojedinaca i njihovoj sposobnosti da savladavaju gradivo. Burdije i Paseron su pokazali da školski uspeh ili neuspeh u velikoj meri nastaje kao posledica količine kapitala sa kojom učenici dolaze u školu, on određuje njihovu sposobnost da učestvuju u tom procesu i, u velikoj meri, krajnji domet njihovog obrazovanja i usavršavanja tokom procesa školovanja.

Društveni prostor je konstituisan na takav način da pojedinačni akteri, grupe ili institucije koje se u njemu nalaze imaju „utoliko više zajedničkih osobina što su bliže u tom prostoru“ i „utoliko manje što su udaljenije“ (Burdije, 1998: 146). Drugačije rečeno, distance i razlike u simboličkom prostoru izražavaju društveno uspostavljene razlike. Društvene interakcije skrivaju strukture koje se u njima ostvaruju, jer stvarnost interakcije nikada nije u potpunosti prisutna u onakvoj interakciji kakva se pruža

posmatranju. Zato je sociološka analiza neka vrsta „društvene topografije“, kao „analiza relativnih položaja i objektivnih odnosa između tih položaja“ (1998: 146). Taj relacioni način razmišljanja koji zastupa Burdije, upućuje na istraživanje *simboličkih* odnosa kao društvenih odnosa koji nastaju zahvaljujući jeziku, ali više kao posledica društvenih uslova u kojima se govori. Društveni svet se objektivno pokazuje akterima kao simbolički sistem koji je organizovan po principu *razlikovanja* ili „diferencijalnog razmaka“. On realno funkcioniše kao *simbolički prostor*. Objektivni odnosi razlikovanja među pojedincima i grupama su odnosi između njihovih *položaja* koji nastaju zahvaljujući raspodeli različitih dobara u društvu, odnosno sredstava „koja mogu postati ili jesu aktivna, efikasna, kao aduti u nekoj igri, u trci za prisvajanjem retkih dobara koja se odvija u ovom društvenom univerzumu“ (1998: 147). Glavni izvori društvene moći su, prema Burdijeovim empirijskim istraživanjima, ekonomski kapital u svojim različitim oblicima, kulturni kapital, a takođe i simbolički kapital, „oblik koji poprimaju različite vrste kapitala kada su spoznate i priznate kao legitimne“ (1998: 147). Zahvaljujući nejednakoj raspodeli različitih vrsta kapitala, društveni akteri su podeljeni u globalnom društvenom prostoru „kao na dijagramu, horizontalno prema globalnom obimu kapitala koji poseduju, i vertikalno prema relativnoj zastupljenosti različitih vrsta kapitala, ekonomskog i kulturnog, u ukupnom obimu njihovog kapitala“ (1998: 147).

Kada je u pitanju *dinamika jezičkog polja*, ono poput drugih društvenih polja predstavlja domen društvenog života koji ima svoje strategije i pravila koja su u funkciji odnosa snaga na kojima to polje počiva, što zapravo određuje njegov oblik. Zakone prenošenja jezičkog kapitala Burdije opisuje kao zakone prenošenja kulturnog kapitala sa jedne generacije na drugu. On postavlja tezu da jezička kompetencija, koja se može istraživati i meriti prema „školskim kriterijumima“, zavisi od obrazovnog nivoa koji se utvrđuje školskom kvalifikacijom i od stepena društvenog uspona. Obrazovni sistem društva važan je u ovom kontekstu jer on „raspolaze društveno verifikovanim autoritetom“ koji je nužan za univerzalno i trajno podučavanje u oblasti jezika (Bourdieu, 1992: 46).<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Bazil Bernštajn, koji se bavio istraživanjem jezičkih kodova i čije bi se teze mogle dovesti u vezu sa nekim Burdijeovim shvatanjima, dobar deo svojih istraživanja obavljao je u okviru obrazovnih institucija i u vezi sa *pedagoškim diskursom* (Bernštajn, 1979; Bernstein, 2005).

Jezička razmena uvek se uspostavlja kao komunikacijski odnos između pošiljaoca i primaoca i zasnovana je na kodiranju i dekodiranju. Ona je *ekonomska razmena* utoliko što se uspostavlja u obliku određenog simboličkog odnosa snaga između „proizvođača“, snabdevenog određenim jezičkim kapitalom, i „potrošača“ (ili tržišta), i što može da pribavi određenu materijalnu ili simboličku korist (1992: 51). Iz toga Burdije izvodi svoje shvatanje o *diskursima* kao znakovima bogatstva koji su namenjeni vrednovanju i procenjivanju, odnosno znakovima autoriteta kojima se društveni akteri pokoravaju. Jezička praksa pored iskazane informacije uvek saopštava i „informaciju o (razlikovno relevantnom) načinu saopštavanja, odnosno o „*izražajnom stilu* koji, percipiran i ocenjen u odnosu prema svim ostalim teorijski ili praktički konkurentnim stilovima, dobija određenu društvenu vrednost i simboličku delotvornost“ (1992: 52). Diskursi se, dakle, procenjuju prema tržištu simboličkih dobara u kojem vlada poseban zakon „formiranja cene“. Vrednost jednog diskursa zavisi od odnosa snaga koji se konkretno uspostavlja između jezičkih kompetencija sagovornika, pri čemu se ta kompetencija shvata i kao sposobnost proizvodnje i kao sposobnost usvajanja i ocenjivanja govora i ne procenjuje se isključivo sa jezičkog (lingvističkog) stanovišta. Pa ipak, taj „jezički odnos snaga“ nije isključivo ili potpuno determinisan jezičkim silama, nego se u diskursu zahvaljujući govorenim *jezicima* i *govornicima*, odnosno *sistemom pravila* koji se na tom polju uspostavljaju, izražava društveni poredak. Odnosi snaga koji se uspostavljaju na „jezičkom tržištu“ uspostavljaju takođe promene i varijacije u „ceni“ ili legitimitetu diskursa – jer različiti društveni akteri u različitim govornim situacijama ne vrednuju iste diskurse na isti način. Što je tržište „službenije“, odnosno što je više u praksi usklađeno sa normama legitimnog jezika, „to potpunije njime dominiraju dominantni krugovi, to jest imaoci legitimne kompetencije, ovlašćeni da govore sa autoritetom“. Legitimitet i kompetencija se priznaju nekoj osobi (autoritetu) koja je ovlašćena da u službenim (formalnim) okolnostima upotrebljava legitimni ili službeni (formalni) jezik, odobren, merodavan, verodostojan ili *performativni* govor koji zahteva da se postupa u skladu sa njegovim uputstvima (1992: 55). Dakle, legitimitet i delotvornost diskursa, odnosno moć uveravanja, zavise tek sekundarno od rečnika koji govornik koristi, a više od *izgovora* – odnosno, pokazatelja statusne kompetencije i autoriteta. Definisavanje simboličkog odnosa snaga svojstvenog tržištu jezičkih dobara uvek je i stvar *pregovaranja*, a ne samo

dominacije. Ono što je u svakom konkretnom istraživanju neophodno objasniti tiče se upravo varijacija eksplikativnih značajnosti i različitih društvenih faktora koji utiču na kompetenciju govornika. Problem „performativnih iskaza“ dodatno može biti objašnjen kao specifičan slučaj pojmova „simboličke dominacije“, „simboličke moći“ i „simboličkog nasilja“, o čemu je Burdije takođe pisao. Jer u konačnom, značajnost različitih elemenata na „jezičkom tržištu“ zavisi od simboličkog kapitala, to jest od institucionalnog ili vaninstitucionalnog *priznanja* koje jedna grupa ili zajednica određuje kao skup pravila zahvaljujući kojima se uspostavljaju društvene hijerarhije i razlike.

Burdijeova istraživanja *političke ekonomije diskursa* skrenula su pažnju na činjenicu da ne može bilo ko, bilo kada i bilo gde da izjavi bilo šta, odnosno da *govor* kao društvena aktivnost i *diskurs* kao proces koji uključuje i *iskaze* i *aktere* i *društvena pravila* ili *uslove iskazivanja* jesu oblici *simboličke moći*. Suprotno različitim pristupima „autonomizacije jezičkog reda“, Burdije je pošao od pretpostavke da se svaki govor proizvodi za tržište, da su pravila tog tržišta drugačija od lingvističkih utoliko što podrazumevaju *logiku simbola* koja izražava *logiku društvenih razlika*. Pretenzija da se rečima i govorom deluje na društveni svet zasnovana je na objektivnoj stvarnosti društvenog sveta, a traganje za „specifično jezičkom utemeljenošću 'ilokutorne moći' diskursa“ treba da ustupi mesto sociološkom istraživanju uslova u kojima je društvenim akterima i njihovom govoru data *takva* moć.

### **3.2. Istraživačke tradicije i savremeni pristupi u analizi diskursa**

U prethodnom poglavlju videli smo da su genealogije različitih pristupa i objašnjenja pojma diskursa, posebno u okviru socioloških istraživanja, vrlo heterogene. Teoretičari i analitičari diskursa u sociologiji, lingvistici i u drugim društvenim naukama polaze od različitih teorijskih *modela* diskursa i različitih načina operacionalizacije ovog pojma u empirijskim istraživanjima. Posebnost sociološkog pristupa diskursu ili korpusu društvenih problema u vezi sa jezikom, govorom i komunikacijom u velikoj meri se izražava zahvaljujući naglašavanju *značenjskih* dimenzija društvenih pojava i istraživanju njihovog društvenog porekla.

*Diskurzivni zaokret* u sociološkoj analizi značio bi zaokret u proučavanju diskursa ne samo kao jednog elementa ili aspekta društvenosti, već kao *konstituensa* društvenih

odnosa. Iako se društveni odnosi ne mogu redukovati na komunikaciju, jezik, govorne činove ili „tekst“ – o čemu je bilo reči u prethodnom delu rada – oni se zahvaljujući diskursu artikulišu. Poseban značaj u tom smislu predstavlja rad dvojice teoretičara – Jirgena Habermasa i Mišela Fukoa – koji su, uprkos značajnim razlikama u shvatanju pojma diskursa, zaslužni za „popularizaciju“ ovog pojma u društvenim naukama. Istraživanja diskursa u društvenim naukama su se, posebno zahvaljujući radu ova dva teoretičara, preusmerila ka analizi društvenog strukturiranja i organizacije procesa komuniciranja. Diskurs, dakle, nije kontekst, već *konstitutivni element* društvenih situacija (Clarke, 2005).

Genealogije socioloških shvatanja diskursa nemoguće je istraživati samo kroz pojedinačne pristupe, već i zahvaljujući *istraživačkim tradicijama* koje su uspele da artikulišu i problematizuju različite aspekte analize diskursa. Te istraživačke tradicije su dominantno, iako ne ekskluzivno (zbog npr. simboličkog interakcionizma i pragmatizma), bile evropske tradicije istraživanja. Među njima možemo navesti: formalizam, strukturalizam, Školu Anala, kritičku teoriju društva („Frankfurtska škola“), poststrukturalizam i postmodernizam.<sup>141</sup>

Uprkos širokom spektru različitih „nacionalnih“ istraživačkih tradicija, teorijskih i empirijskih „klastera“ ili grupa istraživača iz različitih područja društvenih nauka, prema mišljenju Rajnera Kelera, mogu se izdvojiti određene grupe problema koje su im svima zajedničke (Keller, 2012: 3). To je proučavanje:

- 1) upotrebe (govornog i pisanog) jezika i drugih simboličkih sistema i formi u društvenim praksama;
- 2) praktične upotrebe znakova, simbola i značenja kao društveno uslovljenih, odnosno naglašavanje da se zahvaljujući njima društvena stvarnost konstruiše;
- 3) individualnih instanci ili interpretacija (govor i tekst), postavljajući ih u širi kontekst diskurzivnih struktura koje se stabilizuju zahvaljujući specifičnim institucionalnim i organizacionim kontekstima;
- 4) simboličkih poredaka, pretpostavljajući da se njihova pravila, odnosno pravila diskurzivnih praksi mogu rekonstruisati ili rekontekstualizovati.

---

<sup>141</sup> Detaljniju analizu značaja ovih pravaca za razvoj analize diskursa nalazimo kod: Nojman, 2009.

### 3.2.1. Francuska, anglosaksonska i nemačka istraživačka tradicija

Jednu od preglednih tipologija različitih istraživačkih tradicija analize diskursa u Evropi nalazimo kod Johana Angermilera (Johannes Angermüller, 2007). On piše da su već krajem šezdesetih godina prošlog veka u Evropi postojali različiti pravci analize diskursa. Njih ne treba posmatrati isključivo kao „nacionalne“ istraživačke tradicije, već pre kao „klaster“ ili grupe istraživača koji dolaze iz različitih zemalja, ali su međusobno povezane i do izvesne mere isprepletene ne samo direktnim ili indirektnim istraživanjima i kontaktima, već i posredno, literaturom i teorijskim nasleđem. Među brojnim istraživačima i radovima u okviru navedene problematike, biće izdvojeni i predstavljeni oni koji su od posebnog značaja u kontekstu ovog rada. To su stanovišta bliska sociološko-diskurzivnom pristupu.

Istraživačke tendencije analize diskursa u Francuskoj nastajale su pod uticajem radova strukturalista u lingvistici, antropologiji i društvenim naukama (među kojima se svakako izdvajaju Ferdinand de Saussure i Klod Levi-Stros), psihoanalize (Žak Lakan) i (marksističke) filozofije (posebno rad Luja Althussera). Krajem sedamdesetih godina prošlog veka u Francuskoj dolazi do opadanja značaja strukturalizma i razvoja poststrukturalizma, odnosno „pragmatičkog zaokreta“ (2007: 10). Od tog perioda pa do danas među istraživanjima diskursa dominiraju lingvistička istraživanja, ali polje istraživanja i analize diskursa uključuje i istoričare, filozofe, sociologe, psihologe i druge istraživače koji se bave tehnologijom, informacijama i komunikacijama (Achard, 1986; Conein et al., 1984; Laks, 1984; Maingueneau, 2007; Maingueneau and Angermüller, 2007; Pêcheux et al., 1982; Puech, 2005; Seguin, 1994; Sumpf et Dubois, 1969).

Jedan od najznačajnijih francuskih teoretičara koji je diskurs proučavao filozofski i istorijski i čiji je uticaj danas prisutan u širokom spektru pristupa u društvenim naukama bio je Mišel Fuko. Zahvaljujući njemu, diskurs dobija značaj *anonimne društvene arene* koja *omogućava* ili *sprečava* iskaze da strukturiraju društvene odnose ili da budu izgovoreni i autorizovani. Fukoov značaj za diskurzivni zaokret društvenih nauka u tom smislu se može prepoznati kao upućivanje na činjenicu da su diskursi utemeljeni zahvaljujući hijerarhijskim principima organizacije društva, zahvaljujući nizovima pravila koja se uspostavljaju kroz međudnose društvenih praksi, moći i znanja. Fuko

(2007) je otkrio da je govor strukturiran na takav način da postavlja izvesna intrinzična ograničenja i restrikcije ponašanjima, odnosno da se u govoru manifestuju sistemi regulativnih pravila iskazivanja koji analizu diskursa ne treba da usmeravaju ka *autorima* iskazâ, već na položaje koje govornici mogu da imaju (zauzimaju) u društvu kako bi bili *subjekti iskazivanja*. Kod Fukoa se mogu izdvojiti dva ključna momenta ili značaja za sociološko-diskurzivni pristup. S obzirom na to da je on u istraživanjima razlikovao *pravila* i *diskurse*, mogao je da pokaže na koji način određene prakse variraju u različitim društvenim poljima regulacije i kontrole, odnosno da istražuje efekte moći kao „nevidljive sile“ praksi. Fukoov fundamentalan doprinos ogleda se u shvatanju diskursa kao „društveno-istorijski situiranih praksi“ (Keller, 2012: 52). Diskurs je, dakle, za Fukoa istorijski situirana *realna* društvena praksa koja ne reprezentuje objekte izvan odnosa i praksi, već ih *konstituiše*. Takvo shvatanje upućuje i na drugu važnu implikaciju njegovih istraživanja, a to je „oslobađanje“ diskursa od lingvističkih analiza (2012: 52). Njegov predmet nije bio jezik, „već samo arhiv, to jest nagomilani diskurs“ (Fuko, 2010a: 21). To je transformacija jezika u diskurzivnu formu, njegova spacijalizacija ili materijalizacija u iskaze, odnosno *regije* iskazivanja. Fukoova nova *topologija znanja* (Delez, 1989) ne razume govor u binarnim opozicijama mogućeg/nemogućeg, iskazivog/neiskazivog, predstavljenog/neizrecivog. Fuko je istraživao načine na koje društvo putem različitih režima diskursa uvršćuje/isključuje, interveniše u polje rasutih iskaza, stvarajući poretke tamo gde ih nije bilo. Drugim rečima, to je analiza načina kako iskazi koji plutaju postaju „ovlašćeni“ i kako se oni pojavljuju na određenim *mestima* (*topoi*). O tome piše pažljivi čitalac Fukoa kada kaže da iskazi imaju svoja različita mesta – a samim tim i svoju *topologiju*, a ne tipologiju i dijalektiku, kao rečenice (Deleuze, 2004: 14-15). Tu je dakle reč o diskursu a ne više o jeziku. Reč je o jeziku-arhivu, o jeziku kao arheološkom sloju, o spacijalizaciji jezika kroz govor. Kada jezik postaje deo arhiva, „arheološkog sloja“ ili biva spacijalizovan zahvaljujući društvenim praksama, tada on prelazi u diskurs. A diskurs kao spacijalizovani arheološki sloj sedimentiranog jezika obrazuje znanje koje možemo u jednoj epohi da koristimo kao naš put do „istine“. U arhivima se pohranjuje ono što može da bude izgovoreno u jednoj epohi, tj. ono što može da se obuhvati nekim znanjem. Problem koji je Fuko postavio je problem „individualizacije diskursa“. Da bi se to analitički izvelo, potrebno je uvažiti poznate



kriterijume: lingvističke sisteme i društvene strukture kojima pripadaju, kao i identitete subjekata koji govore (Fuko, 2010a: 30-31). U sociološko-diskurzivnom pristupu treba zaboraviti na diskurs kao ekvivalent *jezika* i na diskurs kao ekvivalent *simbolike* društvenog ponašanja. Mnoge sociološke studije i pravci zašli su u polje istraživanja diskursa, ali samo delimično. Rajner Keler navodi primere sociološke fenomenologije, a zatim i simboličkog interakcionizma koji su napravili „izvestan zaokret“ ka analizi diskursa, implicitno ili eksplicitno, ali, poput novijih interpretativnih sociologija, etnometodologije i konverzacione analize, nisu uspele da reše probleme diskurzivne analize na adekvatan sociološki način (Keller, 2012: 49).

Sociološko-diskurzivna analiza pretpostavlja da je diskurs i *manifestacija* i *dokaz* kolektivnih nastojanja aktera da identifikuju i definišu, odnosno predstave karakteristične probleme i obeležja društva u kojem žive (kao i da reše navedene probleme), odnosno da diskurs omogućava *pristup* zajedničkom simboličkom i značenjskom temelju zajednice/društva (Strydom, 2000: 16). Diskurzivne društvene prakse omogućuju genezu i reprodukciju simboličkih sistema kao društveno utemeljenih poredaka znanja, zahvaljujući složenim odnosima pravila, resursa i praksi shvaćenih kroz ono-što-ljudi rade i kroz posledice koje te akcije imaju za društveni život. Diskurs je dakle, moguće razumeti kao *empirijski prepoznatljiv društveni proces proizvodnje znanja* jer je diskurzivne prakse moguće teorijski i empirijski identifikovati kao načine ponašanja i delanja društvenih aktera u određenom prostornom i vremenskom kontekstu.

Kada je u pitanju *anglosaksonska* istraživačka tradicija, onda se može govoriti o filozofskom nasleđu i značaju američkog pragmatizma i neopragmatizma (Džejms, Pers, Džui, Rorti), značaju analitičke filozofije jezika (Frege, Rasl) i govornih činova (Ostin, Serl), ali i o relativno novijim i uticajnim istraživanjima lingvista (Majkl Holidej, Norman Ferklaf i drugi). Poseban značaj za razvoj diskurzivne analize u anglosaksonskoj istraživačkoj tradiciji imaju istraživanja svakodnevnih interakcija i konverzacione analize (Adler et al., 1987; Boden and Zimmerman, 1991; Cicourel, 1974; Garfinkel, 1967; Hoggart, 2003; Sacks et al., 1974).

Jedno od obeležja savremenih pristupa u analizi diskursa koje bi se moglo pripisati razvoju ove istraživačke tradicije je razumevanje govora kao forme *jezičkog čina*,

odnosno kao delanja u datim komunikativnim, društvenim uslovima (Levinson, 1983). Mnoge studije diskursa usmerene su ka istraživanju pravilâ na osnovu kojih se organizuje interakcija i konverzacija među društvenim akterima (Brown and Yule, 1998). Poststrukturalistička istraživanja diskursa u okvirima ove istraživačke tradicije usmerena su ka istraživanju diskursa kao koncepta koji se shvata vrlo široko – tako da on često obuhvata i ideologiju, kulturu, identitete, hegemoniju, itd. (Sawyer, 2002). Na tragu Gramšijevih, Altiserovih, Lakanovih i Fukoovih istraživanja, u Engleskoj se od osamdesetih godina prošlog veka javljaju poststrukturalistički usmerena istraživanja diskursa i ideologije, među kojima možemo izdvojiti rad Ernesta Lakloa i Šantal Muf.

Ovo dvoje istraživača analiziraju diskurs kao *društvenu formaciju* koja artikuliše probleme kulture i ideologije (hegemonija), moći, znanja i kolektivnih identiteta. U njihovoj ekstenzivnoj definiciji i proučavanju diskursa poseban značaj imaju „hegemonijske funkcije“ teksta i govora (Laclau and Mouffe, 2001; Keller, 2012: 51), odnosno društveno formiranje „krugova kulture“ kao međuodnosa znanja, moći i političkih borbi. Pojam diskursa u njihovom pristupu obuhvata ono što se u sociološkim analizama susreće pod nazivima „simboličkog poretka“, „stvaranja značenja“ ili „simboličkih sistema“ (2012: 51). Diskurs je skoro izjednačen sa društvenim, jer društvo postoji zahvaljujući poretku značenja koji stvara. Ovi istraživači *umnožavaju* pojam diskursa, jer smatraju da se kompleksnost i fragmentiranost savremenih društava može proučavati kroz „višak značenja“ društvenog. Društvene prakse koje uspostavljaju relacije između elemenata na takav način da se njihov identitet menja kao rezultat te artikulacione prakse oni nazivaju *artikulacijom*, dok je strukturisani totalitet koji proizlazi iz artikulišućih praksi označen pojmom *diskursa*. Diskursi su *sistemi razlikâ* odnosno ograničenja koja se u društvenom svetu uspostavljaju privremeno i to zahvaljujući institucijama. One redukuju, fiksiraju i stabilizuju značenja, sprečavajući beskrajno umnožavanje interpretacija i smisla. Ti procesi i prakse artikulišu se kroz delanja društvenih aktera koji mogu da prihvataju, pregovaraju ili odbijaju društveno legitimizovana značenja stvari i ljudskih odnosâ. U okviru različitih diskursa, ograničenja nastaju zahvaljujući *logici razlike*: pojedinačne komponente ili značenja dobijaju uvek značaj i smisao u kontekstu tih strukturalnih logika razlike koje su imanentne diskursu (Keller, 2013: 56). Hegemoni ili dominantni diskursi u društvu nastoje da stvore celovite

slike i poglede na svet koji sadrže klasifikacije i tipizacije najvažnijih društvenih odnosa, struktura i razlikâ (npr. identiteti i predstave o sebi, o tome ko smo „mi“ a ko su „oni“, itd.). No oni su uvek diskursi „u pokušaju“ i nikada nisu celoviti. Subjekti u društvu su diskurzivno proizvedeni i uvek predstavljaju „mesto susreta“ različitih diskursa. Oni se mogu povezati sa različitim društvenim pozicijama, odnosno različitim procesima identifikacije (npr. čovek, belac, iz istočne Evrope, radnik, student, itd.). O diskursima ne treba razmišljati kao o „gotovim društvenim proizvodima“ – oni su uvek *u procesu*, isto kao što proces formiranja identiteta nikada nije završen proces. Ono što je važan sociološki aspekt diskursâ koji nalazimo kod Lakloa i Muf, a što je na drugačiji način isticao i Pjer Burdije, jeste *logika razlike* odnosno sistem društvenih razlika koji se održava zahvaljujući diskurzivnim praksama, odnosno simboličkim razlikama koje se artikulišu zahvaljujući društvenim praksama. Pristup ovih teoretičara diskursa koji vodi ka „teoriji političkog kao društvenom aranžmanu praksi artikulacije“ (2013: 58) predstavlja vrlo uticajno savremeno shvatanje u istraživanju diskursa, iako se može reći da su metodološke osnove njihovog teorijskog programa nedovoljno razrađene.

Kada je reč o tendencijama istraživanja diskursa u Nemačkoj, akcentat se može staviti na već predstavljenu teoriju diskursa i komunikativnog delanja Jirgena Habermasa, čiji uticaj prevazilazi granice ove istraživačke tradicije u analizi diskursa. Habermasova teorija i etika diskursa o kojoj je već bilo reči, omogućila je razvoj kritičkih studija diskursa koje su posebno usmerene na probleme ideologije, legitimiteta, društvenih nejednakosti, javnog diskursa, etike, itd. Pa ipak, iako se može reći da je uticaj habermasovske paradigme u Nemačkoj slabio od devedesetih godina prošlog veka, problemi kojima se on bavio u analizi diskursa i političkih praksi savremenih demokratskih društava aktuelni su i danas u određenim oblastima istraživanja. Ti problemi otvoreni su pitanjima o tome na koji način diskurs omogućava društvenim akterima da učestvuju u kulturnom i političkom životu (posebno u smislu značenja i simboličkih sistema, različitih interpretacija, intersubjektivnosti, itd.) zajednice u kojoj žive (Angermüller, 2007: 12).

Jedan od savremenih pokušaja da se problemi sociologije i sociologije znanja povežu sa različitim aspektima analize diskursa dolazi od Rajnera Kelera koji razvija *sintezu sociologije znanja i analize diskursa (Sociology of Knowledge Approach to*

*Discourse – SKAD*). Kelerova teorijska pozicija (Keller, 2012; 2013) se u velikoj mjeri oslanja na sociološka istraživanja Bergera i Lukmana (Berger i Luckmann, 1992) i pokušava da uspostavi veze između kulturalističkih pristupa diskursu (Barker and Galasinski, 2001; Hall, 1985; 2003) i teorije diskursa Mišela Fukoa. Ono što je zajedničko navedenim pristupima je pretpostavka da sve ono što možemo percipirati i iskusiti u vezi sa društvenim životom jeste društveno posredovano i predstavlja društveno konstruisan i tipiziran oblik *znanja* (značenja, interpretacije, delanja) – koje se u društvu prepoznaje kao legitimno i 'objektivno'. Drugim rečima, ovaj iskaz govori o tome da mi nemamo mogućnosti da pristupimo svetu *per se* (Keller, 2013: 61; Pickering, 1995). Naše znanje o svetu „ne razvija se samo na osnovu urođenog kognitivnog sistema i kategorija, već zahvaljujući društveno stvorenim simboličkim sistemima koji nastaju zahvaljujući diskursima“ (Keller, 2013: 61). Cilj i zadaci SKAD pristupa su da istraži društvene prakse i procese „komunikativnih konstrukcija, stabilizacije i transformacije simboličkih poredaka i njihovih posledica: npr. zakoni, statistike, klasifikacije, tehnike, objekti i prakse su u tom smislu efekti diskursa i 'preduslovi' novih diskursa“ (2013: 61). SKAD je teorijski pristup koji se bavi *rekonstrukcijom procesa društvene konstrukcije*, objektivizacije, komunikacije i legitimizacije značenjskih struktura (strukture interpretacije i delanja), dovodeći ih u vezu sa društvenim institucijama i organizacijama i istražujući društvene efekte tih procesa. Ovaj pristup izražava dve široke tendencije. Smatra se da je sociološko istraživanje diskursa povezano sa pitanjima i problemima koji čine predmetno polje sociologije znanja i u tom smislu predstavlja pokušaj rešavanja teorijskih i metodoloških problema ove sociološke discipline. Sa druge strane, SKAD pristup predstavlja pokušaj da se istraživanja diskursa povežu sa diskusijama, debatama i razvojem kvalitativnih metoda i tehnika istraživanja u sociologiji. Diskursi su definisani kao „skupovi praksi“ kojima se značenja pripisuju. Odnosi između individualnih „diskurzivnih događaja“ i „celovitih diskursa“ mogu se shvatiti zahvaljujući Gidensovom konceptu „dualnosti struktura“. Drugim rečima, aktualizacije, reprodukcije i transformacije diskurzivnih struktura posmatraju se kao posledice društvenog delanja, jer one egzistiraju samo kroz „izvođenje“ (2013: 63-64), kroz društvene prakse. Jednu od osnovnih prednosti SKAD pristupa Rajner Keler vidi zahvaljujući „metodološkom bogatstvu“ sociologije i ono treba da omogući jedan širok opšti pristup diskursu u odnosu

na pristupe drugih društvenih nauka. Pored teorijskog izučavanja diskursa, SKAD otvara mogućnost i empirijskih istraživanja različitih društvenih problema<sup>142</sup> u vezi sa diskursom, znanjem, ideologijom, prostorom, ekološkim problemima, društvenim identitetima, itd.

### 3.2.2. Kritička i interdisciplinarna analiza diskursa

Različite studije koje su obuhvaćene terminom *analiza diskursa* više ili manje naglašavaju sociološku dimenziju, odnosno pristupaju *govoru, tekstu, iskazima i značenjima* u kontekstu strukturalnih, institucionalnih i organizacijskih aspekata društva. Određene studije nalaze svoje temelje u lingvistici i studijama književnosti, dok su druge bliže filozofiji, antropologiji, sociologiji ili psihologiji. Po predmetu i problemima, moglo bi se reći da su za sociološka istraživanja diskursa vrlo važne analize društvenih dimenzija teksta i govora koje se javljaju pod nazivom *Kritička analiza diskursa* (KAD). U pitanju su studije koje problematizuju i u „prvi plan“ stavljaju odnose moći, dominacije, društvenih nejednakosti i njihovu reprodukciju u društvu (Fairclough, 1995; 1996; 2005; Van Dijk, 1995b; 2001; Weiss and Wodak, 2003; Wodak, 1989; 1999; Wodak and Chilton, 2005).

*Kritička analiza diskursa* javila se kao reakcija na dominantne formalističke i nekritičke teorije diskursa iz šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka koje nisu u dovoljnoj meri uvažavale značaj društvenih okolnosti u istraživanju diskursa i ideologije. KAD nije poseban teorijski pravac, već multidisciplinarno polje istraživanja, način ili perspektiva teoretisanja, način primene analize diskursa u istraživanju određenih društvenih problema. Kritička perspektiva<sup>143</sup> može se naći u različitim oblastima pragmatike, konverzacione analize, teorije narativa, retorike, stilistike, sociolingvistike, etnografije, analize medijskog diskursa, itd. (Van Dijk, 2001: 352). Nastavljajući istraživačku tradiciju koja odbacuje stav da je nauka vrednosno neutralna, studije KAD otvaraju pitanje kako na nauku i „diskurs obrazovanja“ utiču društvene strukture ili kako je nauka situirana u društvene okvire moći. KAD je daleko od homogene teorije ili

---

<sup>142</sup> Kod Kelnera se može naći pregled najnovijih socioloških studija koje usvajaju SKAD pristup (Kellner, 2013: 64).

<sup>143</sup> Rut Wodak (Ruth Wodak) smatra da se „kritička lingvistika“ (CL) i „kritička analiza diskursa“ (CDA) često koriste kao sinonimi. Međutim, CDA je od nedavno češće u upotrebi i sve više se koristi da označi istraživanja koja su ranije bila svrstavana u polje kritičke lingvistike. Videti o tome: Van Dijk, 1995a; 2001.

pravca analize. Rut Vodak (Wodak, 1999) piše da se pojam ili predznak *kritička* analiza diskursa često koristi na pogrešan način. To da je u pitanju *kritička* analiza diskursa ne znači da ona pokušava da detektuje samo negativne ili problematične strane društvenih procesâ, svodeći ih na „crno-belu sliku“. Termin *kritička* označava napore da se predstavi i objasni *kompleksnost* društvenih problema i procesa, a ne njihov dihotomni karakter. To da je analiza kritička takođe označava pokušaj da se netransparentnost, kompleksnost i protivrečnost društvenih procesâ prikaže na *transparentan* i analitički način. KAD implicira refleksivnost, odnosno kritički i refleksivni odnos istraživača prema društvenim problemima koje istražuje. Norman Ferklaf i Rut Vodak izdvojili su osnovne postavke kritičke analize diskursa: fokus KAD je na društvenim problemima; odnosi moći su diskurzivni; diskursi konstituišu društvo i kulturu; diskurs izražava ideologiju; diskurs je istoričan; veza između „teksta“ i društva je posredna; diskurzivna analiza je interpretativna i eksplanatorna; diskurs je oblik društvenog delanja (prema: Van Dijk, 2001: 353).

S obzirom na širinu područja istraživanja, važno obeležje KAD predstavlja interdisciplinarnost. Različiti *modeli interdisciplinarnosti* su karakteristične tendencije razvoja ne samo u okvirima polja istraživanja diskursa, već i u savremenim studijama prirodnih i društvenih nauka. Van Leven (Van Leeuwen, 2005b) izdvaja *tri modela* interdisciplinarnosti koja su karakteristična za KAD. Prvi model je *centralistički* i on se suštinski zasniva na povezivanju različitih, autonomnih disciplina. Svaka od disciplina koje se bave problemom izučavanja diskursa razvija sopstvenu teoriju i metodologiju i polazi od pretpostavke da je ona „centralno“ ili najvažnije područje istraživanja. Druge ili „pomoćne“ discipline služe kako bi se ukazalo na „širi kontekst“ istraživanja, ali ne u smislu razvoja integrativne metodologije ili teorije (2005b: 4). Problem ovog modela je što su „centralističke“ discipline (lingvistika, psihologija, sociologija npr.) razvile metodologije koje istovremeno predstavljaju njihove prednosti i nedostatke – prednosti jer njihovi pristupi, zahvaljujući razgranatoj metodologiji i istraživačkim tehnikama, omogućuju lakši pristup problemima analize, a nedostatke jer metodologija neke nauke predstavlja njeno ograničenje kada su u pitanju problemi koji prevazilaze njeno problemsko područje istraživanja (2005b: 5). Drugi je *pluralistički model* interdisciplinarnosti, koji za razliku od *centralističkog* modela akcenat stavlja na

*probleme istraživanja*. Polazi se od toga da su problemi najvažniji, a svaka disciplina treba da ih sagleda „iz svog ugla“. Često se za pristupe ovog tipa koristi pojam „triangulacije“ ili „pluridisciplinarnosti“ (2005b: 6). Uprkos tome što ovaj model sve više dobija na značaju, Van Leven smatra da je njegov glavni nedostatak „izolacija“ disciplina, odnosno nemogućnost razvoja integralnog teorijskog i empirijskog pristupa problemima istraživanja. Treći i najadekvatniji model je *integracionistički*, koji je ipak možda još uvek najteže ostvariti u praksi, a jedna od prepreka su upravo institucionalne barijere među naukama. Dobar korak u prevazilaženju tog problema su interdisciplinarni centri i istraživački instituti u kojima su angažovani istraživači iz različitih društvenih nauka i gde se „pitanje discipline“ nastoji svesti na umeće ili tehniku istraživanja uz pokušaj razvoja integralnih teorijskih i empirijskih modela istraživanja (2005b: 8).

Jedan od najuticajnijih istraživača na polju kritičke analize diskursa čiji rad predstavlja interdisciplinarno povezivanje lingvističke, kognitivističke i sociološke perspektive u istraživanju diskursa, ideologije, medijskog diskursa i problema rasizma je Teun Van Dajk (Teun Adrianus Van Dijk, 1990; 1991; 1997; 1998; 2001; 2006; 2009). On polazi od pretpostavke da svi pristupi analize diskursa dele zajedničko interesovanje za analizu teksta i govora kao jezika u upotrebi (Van Dijk, 1997). Upotreba jezika, odnosno govor i komuniciranje, jesu *sredstva* kojim se društveni akteri služe kako bi artikulirali i reprodukovali predstave o sebi i društvenom životu uopšte. Društvene predstave, odnosi i strukture se konstituišu, procenjuju, normalizuju i vrednuju, odnosno legitimizuju kroz društvene prakse – pomoću teksta i govora (Van Dijk, 2006: 19). Ideologija kao *oblik znanja* nesumnjivo čini osnovu društvenih predstava koje dele pripadnici neke društvene grupe. Ona im, kako piše Van Dajk, „pomaže da organizuju mnoštvo društvenih uverenja oko onoga što je *za njih* dobro ili loše, ispravno ili pogrešno i u skladu sa tim deluju“ (2006: 21). S obzirom na to da je znanje uvek društveno znanje, odnosno da ga dele i u njemu učestvuju različiti društveni akteri, ono je oblik „društvenih predstava“ pa se iz tog razloga može govoriti o *preseku* ideologije i znanja, odnosno o činjenici da naša znanja ne mogu da „izbegnu“ oblike ideoloških ograničenja. Pa ipak, značaj ideologije ne iscrpljuje se samo u saznajnoj ili kognitivnoj funkciji „davanja smisla“ društvenom životu – iako je to njena važna društvena funkcija, već i kroz funkciju *uređenja* društvenih praksi (2006: 22). Društvene funkcije ideologije ostvaruju

se na području kognicije (predstava i mišljenja), kulture (identiteti) i politike. Jedan od načina da ideologiji pristupimo kao *empirijskom društvenom fenomenu* jeste da je analiziramo prateći njene *efekte* u diskurzivnim društvenim praksama, jer ona svoju genezu, društvene funkcije i smisao, reprodukciju i posledice duguje tim praksama.

Diskursi su, prema Van Dajkovom shvatanju, kao kognitivne, lingvističke i sociološke strukture i procesi, *presudni* za formulisanje ideologija i njihovu društvenu reprodukciju. Zato istraživanje diskursa treba da vodi ka otkrivanju i objašnjenju načina na koji se ideologije materijalizuju, načina na koji deluju, kako se menjaju i reprodukuju u društvenoj dinamici. No, Van Dajk smatra da je diskurs, iako uvek nužan za izražavanje i reprodukciju ideologije, nije 'dovoljan medijum' njene reprodukcije (2006: 192). Diskurs je „komunikacioni događaj“ koji podrazumeva učešće društvenih aktera, dakle, on se ispoljava kao društvena praksa, dok se u užem smislu on odnosi na govor ili tekst kao „pisani ili izgovoreni produkt komunikacionog čina“ (2006: 194). Diskurs izražava i eksplicitno formuliše ideološko mišljenje. Za razumevanje tog procesa važno je razumeti različite nivoe značenja. Ona zavise od interpretacije, uvek su kontekstualna i situirana, ali se može govoriti i o značenjima reči i rečenica, značenjima iskaza, značenjima za govornika, značenjima za slušaoca i socio-kulturnim značenjima, uključujući i ideološka značenja (Keveždi, 2013: 275). Značenja diskursa uvek su posledica selekcije relevantnih delova mentalnih modela učesnika u događajima. Znanje o događajima je uvek verbalno i tekstualno mapirano i time ograničeno na mogući opseg značenja reči i rečenica u datom jeziku i kulturi. Pošto modeli ili mape značenja sadrže mišljenja koja mogu imati „ideološku bazu“, isto tako i značenja dobijaju ideološke aspekte (2013: 275). Vrlo važan je pojam *konteksta* koji je, za Van Dajka, strukturirani set ili skup svojstava društvene situacije u kojima se odvijaju komunikativni procesi, odnosno generišu diskursi. Konteksti se ne odnose na subjektivne mentalne reprezentacije učesnika u diskursu, već predstavljaju primenu zajedničkog ili deljenog znanja koje društveni akteri imaju u određenim situacijama (Van Dijk, 2009: 86). Utoliko je on važan *medijum* i način na koji značenja postaju društveno dostupna različitim akterima. Iz tog razloga Van Dajk piše da lična i grupna mišljenja, odnosno stavovi i ideologije društvenih aktera nastaju delimično kao posledica „kontekstualnih ograničenja“ društvenih situacija (Van Dijk, 2006: 205).



Teorija diskursa i ideologije treba da bude multidisciplinarna. U istraživanjima koja ideologiju analiziraju nerazdvojno od diskursa, ona je oblik „socijalne kognicije“, odnosno znanja i zato je o njoj važno razmišljati kroz triedar spoznaje, društva i diskursa. Van Dajkovo shvatanje ideologije predstavlja jedan savremeni oblik „neutralizacije“ klasičnih, pežorativnih shvatanja ideologije koji su je doveli u ekskluzivnu vezu sa poljem politike, odnosno sa pogrešnim, lažnim, neistinitim uverenjima i predstavama određenih društvenih klasa ili političkih oponenta. Zahvaljujući diskurzivnoj infrastrukturi, ideološki diskursi se kao i druge vrste diskursa konstruišu, ispoljavaju i reprodukuju prvenstveno kao oblici govora i teksta.

Značajna novina koju uvodi Van Dajk u istraživanju diskursa i ideologije je proširivanje teorijskog programa i analitičkog polja istraživanja, s obzirom na to da ideologija „deluje“ i na polju spoznaje, kao rezultat uverenja, mišljenja i saznanja, ali da ona jeste i „problem svesti“ koji se ne mora svesti na „lažnu svest“. Svest društvenih aktera podrazumeva različite nivoe znanja (od svakodnevnog, zdravorazumskog znanja do naučnog saznavanja sveta), a društvene strukture i okolnosti su važne utoliko što doprinose aktiviranju nekog od tih „područja svesti“ ili znanja (npr. neformalna interakcija ili različiti institucionalni okviri susreta pojedinaca iz različitih kultura i njihov društveni legitimitet „aktiviraju“ različite predstave o „drugima“ i utiču na posledice tog susreta ili interakcije). Važne društvene funkcije ideologije ne iscrpljuju se u tom smislu kroz etabliranje kognitivnih klasnih društvenih pozicija i diskurzivne elaboracije klasnih problema. Ideologije u širem smislu predstavljaju *diskurzivne resurse* koji doprinose formiranju kolektivnih društvenih identiteta. One razvijaju shvatanja u odnosu na istoriju, kolektivna iskustva, društvene pozicije i društvene veze sa drugim grupama (2006: 146-147). Zahvaljujući diskursu i društvenim praksama ideologije imaju *kontinuitet* i mogu da se reprodukuju. Van Dajk piše o pet modela reprodukcije ideologije: 1. od sistema prema akciji (korišćenje opštih, apstraktnih ideoloških uverenja u konkretnim društvenim praksama); 2. od akcije prema sistemu (svakodnevno „obnavljanje“ ideoloških diskursa koje dele članovi jedne šire zajednice); 3. od grupe prema članovima (komunikacija i prenos znanja, socijalizacija, inicijacija, itd.); 4. od članova prema grupi (prihvatanjem ili neprihvatanjem ideologije grupe); 5. od lokalnog

ka globalnom (generalizacija, dekontekstualizacija specifičnih iskustava i mišljenja prema apstraktnim kontekstima, stereotipizacija, itd.) (2006: 229-230).

Multidisciplinarni teorijski pristup Van Dajka, koji podrazumeva uključivanje teorijskih i analitičkih modela različitih društvenih nauka, zadržava ipak jednu važnu dimenziju ideologije koja je, zapravo, čini *par excellence* sociološkim fenomenom istraživanja: ona se izražava kroz *kolektivne predstave* i *znanje pojedinaca kao pripadnika* određenih društvenih grupa.

### **3.3. Sociološka rekontekstualizacija diskursa i ideologije: društvene prakse i neautonomno mišljenje**

Koncept rekontekstualizacije društvenih praksi u najširem smislu odnosi se na različite forme *društvene (re)konstrukcije znanja* koje se odvijaju na različitim nivoima apstrakcije – od zdravorazumskog do naučnog. Ovaj koncept, koji je uveo Bazil Bernštajn, značajan je za sociološko istraživanje diskursa i ideologije jer sociološko-diskurzivni pristup polazi od pretpostavke da su diskursi izraz društveno uslovljene kognicije, odnosno specifični načini saznavanja i predstavljanja društvenih praksi. Prakse su u diskursu uvek nizovi *sekvenci* i rekonstrukcije društvenih odnosa. Tek zahvaljujući rekontekstualizaciji prakse mogu biti predstavljene, analizirane, rekonstruisane, značajne, *jasne* i *smislene*. Već je bilo reči o tome da sociološko-diskurzivni pristup kao tip naučne rekontekstualizacije društvenih praksi ne polazi od toga da su prakse kauzalni nizovi događaja, već da svaki *događaj* predstavlja polaznu tačku analize ili mrežu društvenih praksi koja ima više različitih *genealogija*.

Sociološko-diskurzivna rekontekstualizacija praksi u tom smislu uvek podrazumeva analizu društvenih aktera, odnosno njihovih *uloga* i *identiteta*, kao i društvenih *uslova* u kojima se prakse odvijaju – strukture, pravila, druge prakse, itd. U procesu rekontekstualizacije, neki od elemenata su vrlo često „isključeni“, jer je gotovo nemoguće analizirati društvene pojave kao celine – kao složene spletove različitih kauzalnih nizova, mreža odnosa, dispozitiva, itd. Bilo koja društvena praksa koja postaje predmetom sociološko-diskurzivne rekontekstualizacije ne mora nužno da sadrži *jedan* diskurs koji je potrebno rekonstruisati i analizirati. Naprotiv, često su prakse premrežene

različitim diskursima koji ih legitimišu i opravdavaju, odnosno *povezuju* u smislene skupove, dajući i *akterima* osnova za njihovo predstavljanje i rekontekstualizaciju. Dakle, princip rekontekstualizacije je važan kao *moгуćnost* da se identifikuju ne samo aktuelna stanja, već i promene koje nastaju tokom *selektivnog usvajanja*, relociranja, regionalizacije, refokusiranja i povezivanja različitih diskursa kako bi se konstituisali njihovi poreci (Bernstein, 2005: 159).

U prethodnom delu rada o sociološkoj genealogiji diskursa i ideologije videli smo da su već u ranim sociološkim proučavanjima ideologije veze diskursa i ideologije bile ako ne eksplicitno formulisane, onda bar u naznakama uspostavljene. U Marksovom shvatanju, ideologija je bila rekontekstualizovana kao govor o društvenoj stvarnosti, dakle stavljena je u kontekst komunikacije koji je *uslovljen* društvenom (klasnom) pripadnošću govornika. Manhajm je napravio značajan iskorak u pravcu sociološke *kontekstualizacije* ideologije kao diskursa koji je izvan čisto klasnih okvira i predstavlja govor o društvenoj stvarnosti koji je uslovljen egzistencijalnom pozicijom ili društvenom biografijom govornika. Guldnerov značajan zaokret u istraživanju ideologije i diskursa ogledao se u produbljivanju *lingvističkih* ili diskurzivnih aspekata ideologije, koja racionalnost i istoričnost duguje upravo diskursu, odnosno jednom od *režima diskursa* koji se javlja u osvit modernih evropskih društava, sa usponom odnosno značajem koji javna sfera dobija i tehnološkim razvojem sredstava masovnog komuniciranja. Fukoovi i Habermasovi zaokreti u rekontekstualizaciji diskursa važni su utoliko što su skrenuli pažnju na značaj *racionalnosti* i *pravila* diskursa kao društvenog procesa stvaranja znanja i posredno ideologije. Habermasovo istraživanje *komunikativnog delanja* i analiza diskursa kao *organizovanog* društvenog procesa komuniciranja predstavlja drugačiji postupak kontekstualizacije diskursa u odnosu na sve ranije pokušaje jer pokazuje da *sâm diskurs sadrži određena pravila* zahvaljujući kojima komunikacija kao društveni čin postaje moguća. Diskurs u tom smislu predstavlja artikulaciju društvenih pravila i strukturâ i sredstvo zahvaljujući kojem su društvena stvarnost i društveni poredak mogući. Fukoov doprinos kontekstualizaciji diskursa kao govora o društvenoj stvarnosti i njegov posredan doprinos sociološkoj rekontekstualizaciji ideologije može se razumeti zahvaljujući njegovom istraživanju *poretka* i *pravila* diskursa koji se ne mogu uspostavljati, kako je Habermas verovao, nezavisno od društvenih praksi koje ih

proizvode. Diskurzivne prakse nisu ni uzrok, ni kontekst, već sam *uslov* postojanja diskursa, koji je opet, društveno generisan zahvaljujući različitim *modalitetima racionalnosti* koje ne predstavljaju *emanaciju uma* već proizvod društveno-istorijskih okolnosti u kojima ljudi žive, stvarajući uslove i mogućnosti za *zajednički život*. Fukoova istraživanja pokazala su da je analiza političkih, ekonomskih i *institucionalnih* režima „proizvodnje istine“ u društvu moguća ne zahvaljujući ideologijama, već jedino ukoliko se istražuju različiti *režimi diskursa* kroz genealošku rekontekstualizaciju diskurzivnih praksi koje su dovele do pojave određenih društvenih stanja ili tehnologija moći (disciplinovanja, nadziranja, kontrole, itd.). Značaj socioloških rekontekstualizacija u Bernštajnovom i Burdijeovom radu predstavlja svakako korak napred u odnosu na manhajmovsku kontekstualizaciju diskursa u *društveni bitak* i društvene grupe, jer se ukazuje na specifičnu *socio-logiku* diskurzivnih praksi koja je uslovljena i društvenim položajem govornika i pravilima samog jezika i govora. Bernštajnova distinkcija *jezičkih kôdova* pokazala da je da razlike između govornih obrazaca nisu stvar „autonomije jezika“ i lingvističkih promena koje nastaju nezavisno od društvenih konteksta govora. Jezik se ne opaža kao niz mogućnosti koje mogu biti suptilno oblikovane govorom čiji je cilj da olakša sporazumevanje ili razvoj individualnog iskustva govornika, već kao *društveni proizvod* sa kojim se pojedinac od rane dobi susreće preko lingvističkih obrazaca koji stvaraju društvene simbole, odnosno društvenim razlozima motivisanu *upotrebu značenja*. Nemogućnost da se dokazuje i uopštava gruba korelacija između obrazaca jezičke upotrebe i društvenih klasa koju je Bernštajn pokušao da dokaže svojim empirijskim istraživanjima, kasnije je delimično ublažena i učinjena osetljivijom i fleksibilnijom za različite društvene uslove (tipologije porodica, zatvoreni i otvoreni sistemi uloga, itd.). No, Bernštajnov doprinos sociološkoj rekontekstualizaciji diskursa posebno je izražen kroz distinkciju lingvističkih kodova ili sociolekata koji se generišu i reprodukuju kao rezultat „makro“ aspekata društvenog života. Oni predstavljaju sredstvo i način na koji se pojedinci „uključuju“ u društveni univerzum diskursa sa specifičnim „zadacima komunikacije“ koji podrazumevaju različite obrasce izražavanja i uslovljavaju načine na koje društveni akteri rekontekstualizuju društvenu stvarnost i društvene odnose. Sa druge strane, Burdijeova rekontekstualizacija diskursa u okviru „tržišta“ simboličkih proizvodâ društva otkrila je da društvena logika ekonomije lingvističkih razmena u

osnovi izražava logiku *razlika* društvenih položaja govornika. Poredak društvene stvarnosti je relacionalan („*Le réel est relationnel*“) i generiše se zahvaljujući vezi materijalnih i simboličkih društvenih dobara (Bourdieu, 1994). Poredak diskursa je rekontekstualizovan kao deo *simboličkog prostora* društva koji *prevodi* stvarne odnose moći i kapitala u sferu značenjskog i simboličkog.

Sociološko-diskurzivna rekontekstualizacija diskursa i ideologije polazi od pretpostavke o *diskurzivnoj infrastrukturi ideologije* (Marinković i Ristić, 2013a). Suštinska veza ideologije i diskursa uspostavljena je na *simboličkom* nivou, s obzirom na to da se ideologije *izražavaju*, odnosno artikulišu (Van Dijk, 2006). U tom smislu je bilo koja analiza ideologije koja ne polazi od *funkcionalizacije jezika* u društvenom kontekstu (kao govora i teksta) nepotpuna. Vrlo bitna razlika, koja nije retoričkog karaktera, tiče se upotrebe ovih pojmova u jednini i množini. Već smo istakli razliku koja se može upotrebiti u analizi termina *diskurs* i *diskursi* što je važno jer pojam diskursa ili *poretka diskursa* ima značenje koje obuhvata i govor i tekst odnosno različite manifestacije jezika kao elementa društvenog života zahvaljujući kojem se uspostavlja društveni poredak kroz *društvene prakse*. Diskurs u tom smislu predstavlja cilj ili predmet istraživanja i rekontekstualizacije društvenih praksi, dok se *diskursi* odnose na različite načine predstavljanja sveta (Fairclough, 2005: 214-215). Diskursi utoliko predstavljaju i *pojedinacne* elemente *konkretnih* društvenih praksi.

Ideologija predstavlja jedan od društveno-istorijskih režima diskursa koji se razvijao uporedo sa razvojem (javnosti) građanskog društva. Stvaranje ideologije kao *neautonomnog* oblika mišljenja neodvojivo je od stvaranja i uspona građanske javnosti i novih „ideoloških modela vizije sveta“ koji su u suprotnosti sa „dugotrajućom antičkom i judeo-hrišćanskom strukturom tragične vizije sveta“ (Marinković, 2003a). Na to su ukazivali i Habermas, objašnjavajući društvenu transformaciju od reprezentativne ka kritičkoj, građanskoj javnosti (Habermas, 2012), i Guldner, objašnjavajući da ideologija poput nauke predstavlja *gramatiku* moderne racionalnosti, odnosno racionalni diskurs o društvenoj stvarnosti koji ima ograničenu refleksivnost. Ona je nastala kao jedan od projekata javne rekonstrukcije društva koji se može ostvariti tek kao jedan, istorijski poseban i nov oblik racionalnog diskursa koji se javlja tokom XVIII i XIX veka, uporedo sa razvojem društvenih nauka i kao jedna od posledica opadanja značaja starih društvenih

tradicija, hijerarhija i poretka autoriteta i moći. Utoliko ideologija predstavlja jedan „semantički eksperiment modernosti“ (Luhmann and Behnke, 1994) koji traje poslednjih nekoliko vekova. Ideološki diskursi kao izveštaji o društvenoj stvarnosti prisutni su u svim „relativno autonomnim konkretnostima“ nauke, politike, umetnosti ili religije, u svakodnevnom životu i tehnologiji kao obliku znanja, ali se čini da je ideologija, za razliku od autonomnih društvenih sfera poput nauke ili politike „osuđena na večiti život“ u teorijskom i apstraktnom prostoru mišljenja *epohe* kao „jednoj neposredno slabo vidljivoj paradigmi čitavog razdoblja koje stoji u znaku moderne“ (Marinković, 2003a).

Rekontekstualizacija ideologije moguća je u rasponu od društveno-istorijskih uslova njenog nastanka, društvenih mehanizama i tehnologije njene reprodukcije, do kolektivnih predstava i društvenih praksi. Ona ima i *subjektivnu* i *objektivnu* dimenziju, kao i svaki oblik mišljenja i znanja. Iz tog razloga se u analizama ideologije nalaze različiti pristupi, koji naglašavaju njene određene aspekte. Stjuart Hol je smatrao da je ideologija „mentalni okvir“ koji obuhvata jezike, koncepte, kategorije, zamisli i sisteme predstava koje različite klase i društvene grupe razvijaju kako bi učinile smislenim i razumljivim način na koji društvo deluje (Hall, 1996). Upravo je jedna od *konstanti* u različitim pristupima ideologiji, od klasičnih do savremenih, shvatanje da se ona odnosi na sistem ideja, predstava i uverenja koje stvaraju društvene grupe. Tako je u pristupu Martina Selidžera (Martin Seliger, 1976) ideologija prvenstveno *sistem uverenja*, odnosno skup ideja i predstava kojima ljudi objašnjavaju i opravdavaju sredstva organizovane društvene akcije, odnosno specifične, političke akcije (Eagleton, 2007: 6-7). Joran Terborn (Göran Therborn), jedan od savremenih neomarksističkih istraživača ideologije, smatra da ideologija „deluje“ pomoću diskursa iako su diskursi prisutni i u drugim aspektima života (Therborn, 1980). Većina savremenih istraživača ideologije, uprkos mnogim i značajnim razlikama, polazi od uverenja da ideologija jeste sistem simbola ili verovanja koji usmerava društvenu praksu ili je normira na izvestan način (Thompson, 1984: 75-76; Van Dijk, 2006).

Sociološko-diskurzivnu rekontekstualizaciju ideologije moguće je izvršiti na najmanje dva nivoa. Jedan pristup rekontekstualizacije bi podrazumevao istraživanje opštih, društveno-istorijskih uslova i okvira njenog nastanka (ideologija kao „gramatika“ modernog mišljenja), dok bi drugi podrazumevao istraživanje ideologije kao oblika ili

*efekta* diskurzivnih društvenih praksi. Sociološko-diskurzivna rekontekstualizacija polazi od toga da je ideologija *tip društvenog odnosa*, odnosno (diskurzivna) artikulacija tih odnosa, kao akcija i delanje. Ona je, poput mnogih socioloških kategorija, *relaciona* a cilj istraživanja ideologije je analiza *preseka* ili *dijagrama* društvenih odnosa i praksi koje se ispoljavaju kao *ideološke*. Ona je u tom smislu, do izvesne mere, difuzna kategorija – poput moći, shvaćene u fukoovskom smislu kao *mnogostrukost snaga* koja ispunjava određene odnose. Ona jeste oblik mišljenja, oblik znanja i diskursa, te je zbog toga važno govoriti o njenom semantičkom i simboličkom identitetu, ali ona jeste i diskurs koji *poziva na praksu* i delanje. Upravo u tom *pozivu* kao obeležju modernih ideologija, o čemu je pisao Guldner (Gouldner, 1976), sadržana je njena difuznost i neuhvatljivost. Ideološki diskursi nisu samo posebni tipovi diskursa, koje možemo razlikovati u odnosu na neideološke diskurse, već su ključne posebne društvene strategije i sociologika tih ideoloških diskursa. Ideološki diskursi postaju *strateški* diskursi upravo zbog poziva na jedinstvo teorije i prakse, poziva na mobilizaciju i delanje društvenih aktera. Te diskurzivne strategije ideologije, kako ćemo videti, artikulišu se kroz *dekontekstualizaciju*, *regionalizaciju* i *autonomizaciju* praksi. To su ključne diskurzivne strategije *ideološke rekontekstualizacije* društvenih praksi. S obzirom na navedene razlike i nivoe sociološko-diskurzivne rekontekstualizacije ideoloških diskursa, može se, kao i u slučaju termina *diskurs*, govoriti o ideološkim diskursima – u množini, kako bi se ukazalo na činjenicu da ideologija nema bitak nezavisan od istorije, odnosno od društveno-istorijskih uslova u kojima nastaje ili se transformiše. Ideološki diskursi uvek su deo režima diskursa, odnosno modernog režima diskursa koji se i dalje transformiše.

Opštija forma sociološko-diskurzivne rekontekstualizacije ideologije treba da ukaže na različite društvene formacije, mehanizme i tehnologije, krugove kulture, odnose moći/znanja i političke borbe, hegemoniju, društveno-istorijske artikulacije kolektivnih identiteta kako bi se opisali opšti okviri ili „globalni nivo“ funkcionisanja društvenog poretka u kojem ideologija ima poseban značaj. Izabel Stengers to iskazuje poetično, pišući da se ideologija, kao kategorija koja upućuje na prošlost, odnosi na proroke koji nisu uspeli u stvaranju istorije, nisu uspeli od nas da naprave sopstvene naslednike; ali kao kategorija sadašnjosti, ideologija označava kontroverznu poziciju, poziciju isključivanja, „neutralnu“ poziciju (Stengers, 1997: 167).

Specifična forma sociološko-diskurzivne rekontekstualizacije ideologije i diskursa može da ide u pravcu razvoja fleksibilnijih, operativnijih i jednostavnijih koncepata kako bi se struktura i obeležja ideoloških diskursa mogli analizirati do „detalja“. Ta dva načina ili dve forme rekontekstualizacije ideologije i diskursa nisu nekakvi odvojeni, ili „mikro“ i „makro“ putevi analize, u kojem bi se jedan odnosio na društvene interakcije a drugi na institucionalne i strukturalne društvene uslove geneze i reprodukcije ideologije. Distinkcija bi se mogla uspostaviti pre na analitičkom, odnosno metodološkom nivou. U pitanju su samo različiti nivoi apstrakcije istraživanja ideologije, što je neophodno usled različitih istraživačkih ciljeva koji se mogu postaviti. „Analitički put“ specifične forme sociološko-diskurzivne rekontekstualizacije ideologije odnosi se na istraživanje metodoloških koncepata „osetljivijih“ na pojedinosti društvene egzistencije – odnosno na diskurzivne društvene prakse koje upućuju na institucije, društvene aktere, znanja, diskurse i ideologije kao istorijski situirane prakse koje se manifestuju u govoru i tekstu. To su prakse koje ne reprezentuju neke „spoljašnjosti“ – već konstituišu društveni život. Taj specifični nivo rekontekstualizacije podrazumeva fokus i na konkretne pokazatelje: iskaze, izgovorene i napisane tekstove, članke, medijske izveštaje, knjige, dokumente, kolektivne akcije, institucije i organizacije, itd. Analiza diskurzivnih formacija, kako je o tome pisao i Fuko (1998), treba da nas vodi ka pravilima i regularnostima koje uspostavljaju socijalizovani društveni akteri – u različitim disciplinarnim poljima diskursa, autorizovanim ili (de)legitimizovanim govorom (Keller, 2012: 53).

Ono što povezuje ova dva navedena nivoa ili pristupa sociološko-diskurzivne rekontekstualizacije upravo su *diskurzivne društvene prakse* koje su, fukoovski rečeno, *naspramne* nizovima pravila (shvaćenih kao opšte forme racionalnosti) koje i same oblikuju. Diskurzivne prakse nisu uslovi pojavljivanja određenih oblika racionalnosti ili izraz emanacije *istorijskog uma*, kolektivnog duha ili nekog rukovodećeg principa koji bi bio *iza* praksi, već su one same *mesto* pojavljivanja povesti, diskontinuiteta, racionalnosti, društvenih struktura. Mesta koja predstavljaju strukturaciju različitih *arhiva* kao sedimentiranih praksi, skup postojećih diskursa i različitih *registara* kao načina ili principa *di-vizije* i razlikovanja već ustanovljenih praksi i njihovih učinaka, ritualnih pravilnosti njihovog sprovođenja i *tehnologija* koje omogućuju uspostavljanje određenih tipova odnosa. Društvene prakse su tu kao oblici moći/znanja, kao ideološko-političke



prakse proizvodnje prostora i u krajnjem, kao oblici društveno proizvedenog *znanja*, koje je tu da podeli, da razvrsta, da *preseče* (Foucault, 1982). Sociološko-diskurzivna rekontekstualizacija diskursa i ideologije ima za predmet proces *institucionalizacije* društvenih praksi, odnosno proces regulacije kolektivnog poretka znanja (Keller, 2013: 3). Društvene prakse se u *tom kontekstu* mogu shvatiti poput Vitgenštajnovih jezičkih igara – one predstavljaju realizaciju strukturalnih uslova, odnosno njihovu konkretnu performansu, s obzirom na to da su *društveni događaji* samo *tačke njihovog preseka*, celine koje su premrežene diskursima i drugim društvenim praksama, a predstavljaju i posledicu delanja ili rekontekstualizacije društvenih aktera.

Sociološko-diskurzivnu rekontekstualizaciju ideoloških diskursa možemo započeti *dijagramom* ili *presekom* zajedničkih obeležja diskursa i ideologije. Polazna pretpostavka je da su diskursi, a samim tim i ideološki diskursi, oblici *znanja*, mišljenje i izveštaji o društvenoj stvarnosti. Znanje se u ovom kontekstu može shvatiti kao izvesnost da su fenomeni stvarni i da imaju određene karakteristike, ono uključuje sve moguće oblike znanja koji su identifikovani u sadašnjim i prošlim društvima – sve ono što u nekom društvu *važi* kao znanje (Berger i Luckmann, 1992; McCarthy, 1996: 16). *Izvesnost* treba da uputi na to da znanje ne mora nužno da bude *znanje-istine* u naučnom ili filozofskom registru, već *znanje-smisla* koje obezbeđuje osnovnu interpretativnu i simboličku shemu u odnosu spram onoga što predstavlja društvenu stvarnost. Znanje je posredni odnos nas i sveta, ono se pojavljuje kroz kolektivne predstave, jer između nas i sveta stoje jezik, simboli, interpretativni mehanizmi, simbolički sistemi i različiti registri znanja (nauka, filozofija, umetnost, religija, itd.) a zatim i interesi, kultura, politika, moć, institucije. Znanje je, dakle, mehanizam za pribavljanje nužnog stepena *izvesnosti* nasuprot *kontingentnosti*, kako bi bile moguće akcije: „Lična zaliha znanja strukturira način na koji neko razume svet i određuje način na koji se on nosi sa tim svetom“ (Barth, 2002: 1). Znanje predstavlja onaj skup elemenata „pravilno obrazovanih diskurzivnom praksom“ – o njemu „se može govoriti u okviru jedne diskurzivne prakse“ (Fuko, 1998: 196).<sup>144</sup> Znanje takođe označava i stanje zahvaljujući kojem „se subjekt menja samim tim što

---

<sup>144</sup> Razlika naučne prakse kao *prakse znanja* i drugih praksi znanja je u tome što ona predstavlja „određeni način na koji se ustanovljuju i stvaraju diskursi koji određuju jednu naročitu predmetnu oblast i, istovremeno, određuju mesto idealnog subjekta koji mora i može da sazna te predmete“ (Fuko, 2010a: 205).

saznaje, ili, bolje, tokom rada koji obavlja da bi saznao. Upravo je to ono što omogućuje da se, istovremeno, preinači subjekt i uspostavi objekt“ (Fuko, 2010a: 190). Znanje je, kako piše Dejvid Blur (David Bloor), „za sociologe sve ono što ljudi smatraju znanjem“ (Bloor, 1991: 5). No, iako se čini da je definisanje znanja kao *bilo čega što se u nekom društvu prihvata kao znanje* preširoko, i da u tom slučaju znanje nema svoju *differentia specifica*, treba reći da je u pitanju samo *načelan metodološki princip*. Sociološko-diskurzivna rekontekstualizacija diskursa i ideologije *kao oblika znanja* u tom smislu jeste na tragu etnometodologije Harolda Garfinkela, socijalne dramaturgije Ervinga Gofmana, različitih interpretativnih sociologija, shvatanja diskursa Mišela Fukoa, ali i teorije o akterima i mrežama Bruna Latura, jer sve navedene teorije polaze od načelne, metodološke pretpostavke da društveni akteri imaju *kapacitete* za rekontekstualizaciju društvenih praksi, odnosno da prvi stepeni rekontekstualizacije uvek potiču od samih aktera, a da je sociološka rekontekstualizacija ili analiza tumačenje „drugog reda“, odnosno „tumačenje tumačenja“ kao forma naučne rekontekstualizacije društvenih praksi.

Znanje o kojem je u ovom kontekstu reč je tip diskursa o društvenoj stvarnosti. *Pojam društvene stvarnosti* se sociološki može shvatiti, kako smo već istakli, kao *relacioni pojam* – pojam koji povezuje različite elemente zahvaljujući kojima se ona uspostavlja kao poredak. Ti elementi čine društvene prakse, jer stvarnost ne postoji izvan tih praksi.<sup>145</sup> Zahvaljujući diskursima, prakse su uvek izvesne rekontekstualizacije društvenih odnosa, drugih društvenih praksi i društvene stvarnosti. Na to može da uputi i staro Tomasovo pravilo da, ukoliko ljudi definišu situacije kao stvarne (kroz društvene prakse), one postaju stvarne u njihovim posledicama.

Danas se problem znanja o društvenoj stvarnosti ispoljava na mnogo različitih načina: u spoznaji činjenice da ideje i perspektive ljudi upućuju na njihove partikularne pozicije u životu; u prepoznavanju mnogih suprotstavljenih ideja i interpretacija jedinstvenih događaja, prilikom čega se povećava smisao o moći znanja da kreira i kontroliše ono što se spoznaje; u rastućem uverenju da postoje mnogostruke stvarnosti

---

<sup>145</sup> Sve „izvan“ društvenih praksi predstavlja materijalni svet koji nam je dostupan putem čulnih iskustava. Bitno je istaći da sve ono što može biti *zamišljeno* ili *predstavljeno* od trenutka kada postaje *diskurzivno artikulirano* kroz društvene prakse, postaje deo nekog od društvenih registara znanja, a samim tim i manje ili više značajan gradivni element društvene stvarnosti.

koje korespondiraju sa različitim interesima društvenih grupa, od kojih svaka pokušava da uspostavi svoju interpretaciju kao istinitu, itd. (McCarthy, 1996; Marinković, 2006a). Društvena stvarnost postaje *stvar*, ali ne stvar koja postoji nezavisno od društvenih praksi kako je to opisivao i Dirkem (2012). Ona ima „bitak nezavisan od našeg htenja“ kako su to objašnjavali Berger i Lukman (Berger i Luckmann, 1992), ali je ona uvek *proizvod* različitih nivoa *rekontekstualizacije* koji nastaju u različitim registrima, u različitim društvenim praksama, zahvaljujući različitim društvenim akterima odnosno njihovim *vokabularima* (Rorti, 1990; 1992) i *društvenim pravilima* koji se uspostavljaju zahvaljujući tim vokabularima. Znanje je, dakle, centralno mesto različitih *registara* u kojima ono nastaje, u kojima se sabira, iz kojih se prenosi. Kada su u pitanju registri filozofije ili prirodnih i društvenih nauka, kriterijum za legitimno znanje je svakako njegova istinitost. Ono se procenjuje u binarnoj opoziciji istinitog i lažnog i shvata kao opravdano i istinito uverenje. Legitimacija znanja u tim registrima utemeljena je pre svega na njegovoj *autonomiji*. Znanje je takođe često upleteno i u druge velike binarne opozicije: subjektivno–objektivno, pojedinačno–kolektivno, baza–nadgradnja, ideološko–naučno, legitimno–zabranjeno, privatno–javno, znanje istine i znanje smisla, itd. Svaki od registara u kojima se znanje umnožava ukazuje na njegovu semantičku slojevitost, ali i pretpostavlja premeštanje naglaska koji sužava ili širi okvir kojim se određena artikulisana simbolička praksa procenjuje kao znanje. U tom smislu, može se reći da je znanje *multidiskurzivan fenomen* koji nalazimo u različitim diskurzivnim praksama. Različiti istraživači su znanje kao proizvod istorijskih i društvenih okolnosti u kojima nastaje povezivali sa diskursima njegove legitimizacije. Različiti diskursi ili koncepti uz pomoć kojih se znanje definiše ukazuju na ono što je već primetio Fuko (Foucault, 1994b: 389): da se nijedno znanje ne uobličava bez nekog sistema komunikacije, registrovanja, akumulacije, pomeranja. Zato se može govoriti o relacionalnom i regionalnom karakteru znanja, odnosno o činjenici da pitanja njegove legitimizacije i promene u shvatanjima i društvenom statusu znanja ne mogu biti objašnjavane, „ili bar ne ekskluzivno u terminima samog znanja“ (Weiler, 2009: 3). Konačno, znanje nikada nije znanje po sebi, autonomno i nezavisno od vremena, (lokalnosti) prostora, institucija i nizova ili slojeva društveno-istorijskih odnosno vremensko-prostornih artikulacija društvenih praksi (Burke, 2004).

Na osnovu prethodnih razmatranja, može se reći da sociološko-diskurzivna rekontekstualizacija ideoloških diskursa *kao* društvenih praksi jeste jedan od mogućih pristupa društvenoj stvarnosti, jedan od diskursa koji je istovremeno proizvodi: „Društvo, odnosno socijalna realnost, bila je moguća jedino kroz diskurs i u diskursu, to jest, kroz diskurzivnu praksu kakva je sociologija i opšte polje društvenih, humanističkih nauka“ (Marinković, 2006a: 95). Radi jednostavnosti izlaganja, može se reći da sociološko-diskurzivni pristup istraživanju ideologije i diskursa predstavlja specifični tip rekontekstualizacije društvenih praksi koja fokus usmerava na tri važna aspekta društvenog života: *resurse, pravila i prakse*.

Termin *resursi* se u ovom kontekstu odnosi na izvore ili sadržaje koji postaju predmetima rekontekstualizacije. Resursi mogu biti sve ono što *ima značaj* za uspostavljanje društvenih odnosa – od „spoljašnje“ prirode, fizičkih objekata, ljudi, društvenih praksi do fizioloških, psihičkih i drugih procesa koji se odvijaju „unutar“ ljudi, postajući predmetom društvenih odnosa. Termin *pravila* se odnosi intrinzična svojstva diskursa, ali i pravila ili *sociologiku* društvenih praksi koja obuhvata sklopove i skupove elemenata tih praksi – tome doprinose diskursi, akteri i njihova obeležja, društvene situacije/konteksti u kojima delaju. Pravila jesu različite vrste *ograničenja* ili *isključivanja* koja nastaju zahvaljujući određenim mogućnostima ili nemogućnostima diskursa shvaćenog na simboličkom nivou, kao artikulacije jezika (pravila gramatike, kompetencije govornika, razvijenost jezika, itd.) u govoru i tekstu, ali je mnogo važnija dimenzija pravila ona koja se odnosi na dimenzije moći i institucionalizacije društvenih praksi, dakle, ona pravila koja predstavljaju mogućnost i uslov da nešto bude izgovoreno i napisano – društvena pravila ili društvene norme koje uspostavljaju poredak diskursa. Termin *prakse* se odnosi na sve konkretne artikulacije diskursa, onoga što ljudi rade (ponašanje i delanje) i treba *smisljeno* da poveže simboličke i materijalne aspekte društvenog života. Različite vrste rekontekstualizacije takođe predstavljaju *oblike praksi*.

## 4. DISKURZIVNA INFRASTRUKTURA I DISKURZIVNE STRATEGIJE IDEOLOGIJE

### 4.1. Društveno-istorijski okvir analize ideologije

Jedna od pretpostavki teze o diskurzivnim strategijama ideologije odnosi se na to da ideologija kao oblik mišljenja i društvene prakse ima *društvenu istoriju*. Odnosno, da se ideologija, kao jedan tip racionalnosti, kao artikulisani oblik kolektivnih društvenih predstava i tip neautonomnog mišljenja, povեսno javlja kao novi i specifičan režim modernog diskursa.

U Guldnerovim istraživanjima, ideologija je identifikovana kao gramatika moderne racionalnosti, kao *racionalni diskurs* o društvenoj stvarnosti ali ograničene refleksivnosti (Gouldner, 1976: 49). Ona se zahvaljujući društvenim procesima *detradicionalizacije* javlja u okvirima jedne regionalne geografije – na prostoru zapadnoevropskih država – i obuhvata političke procese urušavanja starih političkih režima apsolutističkih monarhija, pojavu različitih naučnih otkrića i njihove primene, razvoj tehnologije i masovnih sredstava komunikacije. Ona se istorijski javlja kao oblik *društveno uslovljenog mišljenja* koje je bilo moguće artikulirati tek zahvaljujući pojavi *javne sfere* građanskog društva – sfere u kojoj se pojavljuju različita mišljenja o *zajedničkim* društvenim pitanjima i problemima. Ideologija se zato istorijski pojavljuje i kao novi oblik racionalno artikulisanog govora o društvenoj stvarnosti. Ona je oblik racionalnog diskursa, jer je kao mišljenje o društvenoj stvarnosti *usmerena* na društvene projekte javne rekonstrukcije društva, što takođe obuhvata i diskurzivnu artikulaciju interesa različitih društvenih aktera. Predmet tog mišljenja postaju društvene *institucije* i društvena *stvarnost*, ali shvaćeni ne više kao *emanacije* nekih transcendentalnih autoriteta i silâ – što je bilo obeležje *tradicionalnog diskursa* i reprezentativnog oblika javnosti kao forme koja je prethodila literarnoj i kritičkoj javnosti građanskog društva (Habermas, 2012). Dok je u tradicionalnom ili predmodernom diskursu legitimitet govora o društvenoj stvarnosti bio autorizovan samom društvenom pozicijom govornika, a samo „mali broj mišljenja i znanja je legitiman“, moderni ili društveno kontekstualizovani diskurs znači da „mnogo

toga može biti izrečeno i mnogo toga se može zahtevati“, ali „samo određen broj mišljenja i znanja može biti legitimisan i legalizovan“, pri čemu „osnovni kriterijumi legitimacije diskursa više nisu autorske pozicije već kultura kritičkog diskursa“ (Marinković i Ristić, 2013b: 90).

Novi oblici iskazivanja i novi načini legitimacije u javnoj sferi društvene komunikacije počeli su da dovode u pitanje tradicionalne društvene strukture novim interpretacijama društvenog života, odnosno novim idejama i predstavama o društvenoj stvarnosti koje su stvarale društvene grupe koje su počele da dobijaju značaj na društveno-istorijskoj sceni. U prvom redu je svakako bio novi „socijalni pogon“ građanskog društva – buržoazija. Ideologija postaje neka vrsta *medijuma* u javnoj sferi građanskog društva koja omogućuje otvaranje određenih pitanja i problema u vezi sa funkcionisanjem društvenih institucija, odnosno sučeljavanje različitih interesa i njihove diskurzivne artikulacije kroz fokusiranje na određene društvene probleme. Ideologija se javlja kao oblik jedne *imaginativne društvene prakse*, kao deo istorijski novog *društvenog imaginarijuma* (Castoriadis, 1998). Nju ne treba razumeti kao neku vrstu iluzije, „lažne svesti“ ili emanaciju neke unapred date stvarnosti. Ideologija kao imaginarijum postaje produktivna, kreativna i pogonska sila društva ili „kreativna dimenzija jezika, akcije i društvenog života“ (Thompson, 1984: 186), *mišljenje-kao-sredstvo* da se različiti društveni interesi i različiti pogledi na društvenu stvarnost uobliče i izraze. Ideologija se u tom smislu može shvatiti i kao mišljenje koje se ne odnosi samo na aktuelnu društvenu stvarnost, već i kao *medijum* za projektovanje novih stvarnosti i kao kritiku onoga što se prihvata kao „stvarno“. Ona je i anticipacija onoga što se veruje da je „stvarno“ ili moguće. U tom smislu, teoretičari ideologije poput Džona Tompsona i Pola Rikera (Paul Ricoeur), kao i ranije Karl Manhajm, isticali su važnost i povezanost ideologije i utopije kao dve suprotne tendencije društvene imaginacije.

U društvenom životu, kako piše Pol Riker, imaginacija funkcioniše na dva različita načina. S jedne strane, njena uloga je očuvanje poretka – u tom slučaju, funkcija imaginacije je da podržava procese koji doprinose poretku, ona je slika poretka „u ogledalu“. S druge strane, imaginacija ima i remetilačke funkcije, jer može da predstavlja izlaz ili „proboj“ izvan poretka – kada omogućuje zamišljanje nekog novog poretka ili stanja stvari. U takvoj podeli, ideologija bi predstavljala prvi oblik imaginacije, koji

doprinosi očuvanju ili konzervaciji poretka, a utopija drugi – zamišljanje nekih nepostojećih mesta. Dakle, ideologija „ponavlja ono što postoji“ – opravdavajući to što postoji, a utopija predstavlja „moć fikcije koja ponovo opisuje život“ (Ricoeur, 1986: 309-310).

Ideologija je pozitivan društveni fenomen koji se istorijski javlja kao oblik društvene imaginacije koji izražava i konstituiše novu i do tada nepostojeću „simboličku teksturu društvenih veza“ (Thompson, 1984: 187). Da bi se ideologija istorijski pojavila kao novi tip mišljenja i novi element društvenog imaginarijuma, bila je neophodna promena celokupne socijalne ontologije (Marinković, 2006a), što znači da su određeni dispozitivi bili pretpostavka za novi režim govora. Nastanku ideologije odgovarao je jedan novi režim diskursa, odnosno mogućnost da se društveni govor, koji artikuliše različite društvene interese, pojavi u jednoj novoj formi *javnog prostora* društva – u javnoj sferi *građanskog društva*.

#### **4.1.1. Javnost građanskog društva i transformacija ritualnog u moderni racionalni diskurs: istorijska pojava ideologije**

Nezaobilazna referenca u istraživanju pojma javnosti kao kategorije građanskog društva i društveno-istorijskih uslova za pojavu ideologije predstavlja klasično Habermasovo delo *Javno mnjenje*, u kom je on, između ostalog, istakao potrebu da se javnost istražuje u širokom polju koje je u prošlosti određivalo okvire tradicionalne politike (Habermas, 2012: 13). Jedna od Habermasovih zasluga u vezi sa analizom pojma javnosti svakako je sociološko-istorijska konceptualizacija ovog pojma – kao sociološkog idealnog tipa. Javnost je tokom povesti imala različita značenja i menjala se uporedo sa društveno-istorijskim okolnostima, ali ona tek u okrilju građanskog društva, tokom XVIII i XIX veka, dobija posebno značenje i značaj koje možemo dovesti u vezu sa povesnom dinamikom razvoja ideologije. Obeležja novog diskursa koji se, prema Habermasovom mišljenju, javlja uporedo sa razvojem liberalne građanske javnosti su sledeća: prvo, to su nove vrste diskusija koje se javljaju u kafanama, salonima i na drugim javnim mestima i one traže jednu novu vrstu društvenog ophođenja – novu vrstu govora koji više ne pretpostavlja jednakost statusa, već se od njega potpuno apstrahuje: „ceremonijalu činova i položaja suprotstavlja se takt ravnopravnosti“; zatim, nije reč o tome da se sa kafanama

ostvarila ideja javnosti, ali se ona zahvaljujući njima institucionalizuje kao ideja, kao objektivni zahtev koji se materijalizuje; dalje, diskusija koja se javlja među novom publikom pretpostavlja otvaranje problema u područjima koja pre toga nisu dovođena u pitanje – teme kojima javnost počinje kritički da se bavi bile su monopol interpretacije crkvenih i državnih autoriteta (od predikaonice do filozofije, književnosti i umetnosti); takođe, isti tok kojim se kultura prevodi u oblik robe i tako postaje kultura o kojoj se može diskutovati vodi ka „naučnoj otvorenosti“ publike – diskutabilna pitanja postaju „opšta ne samo u smislu svoje značajnosti, već i u pogledu svoje pristupačnosti“ (Habermas, 2012: 91-92).

Habermas građansku javnost, odnosno *liberalni model građanske javnosti*, shvata kao kategoriju tipičnu za jednu određenu epohu – ona se ne može izdvojiti iz neponovljive istorije *građanskog društva* koje se u svojim rudimentarnim oblicima javlja još u obzorju evropskog srednjeg veka (Le Gof, 2010). Uopštena kao idealni tip, ona se ne može preneti na formalno jednake konstelacije bilo koje istorijske situacije (Habermas, 2012: 13-14). Javna sfera građanskog društva je u Habermasovim shvatanjima (1988; 2012; 1998) jedna *idealizovana komunikativna situacija*, dok je zahvaljujući analizama Hane Arent (Arendt, 1998a; 1998b) ona postala i jedan idealizovani *prostor* – idealizovana *topografska figura govora* (Benhabib, 1996: 77).

Ideologija se kao deo društvenog imaginarijuma i forma racionalno artikulisanog govora i mišljenja nije mogla pojaviti pre nego što se pojavilo i samo *društvo* – kao jedna „novina unutar istorije: jedno novo agregatno stanje socijalnog“ (Hajns, 2011: 35). Novi režim govora kao oblik samorefleksije zajedničkog društvenog života pojavljuje se ne samo tokom određenog istorijskog perioda, već i na određenim *mestima* – u javnim prostorima građanskog društva (Habermas, 2012; Oldenburg, 1997; Sennett, 1989). Zahvaljujući tome, ideologija je mogla da postane *tip javnog diskursa*, za koji je prostor „oslobodila“, odnosno stvorila građanska javnost. Ona je mogla da postane nova *diskurzivna forma* koja istovremeno i *govori* i *mobilize*, novi režim diskursa u kom govor ima udela u *kreiranju* društvene stvarnosti, jer za posledicu ima akciju i delanje. To je govor oslobođen dugog trajanja njegovih ritualnosti (Marinković i Ristić, 2012b). Ideologija kao diskurs o društvenoj stvarnosti stvorila je mogućnost da se ospolje nove ljudske sposobnosti autonomnog i samoniklog utemeljenja životnog sveta – „daleko od



stalno prisutnog Božjeg pogleda“ ili *tragične vizije sveta* (Marinković, 1999) u velikoj „razdeobi ritualizovanih i deritualizovanih diskursa; iracionalnog i racionalnog govora; govora forme i govora sadržaja; javne komunikacije zasnovane na racionalnom rezonovanju kritičke javnosti i reprezentativne javnosti zasnovane na ritualizovanim praksama nekritičke repetitivnosti; govora koji utemeljuje kulturu kritičkog diskursa (Gouldner, 1979: 28-43) i govora utemeljenog u poziciji govornikove moći“ (Marinković i Ristić, 2012b: 505).

Pre pojave liberalnog modela građanske javnosti u kojoj počinje da se komunicira *bezimenim glasovima* (Fuko, 2005c: 37), javni govor bio je isključiva povlastica društvenih autoriteta – nosilaca vlasti. Novi režim diskursa nije bio moguć u društvima starog režima (Koselleck, 1988; Saunders, 1997) koja nisu poznavala liberalni model građanske javnosti, već *tradicionalni oblik javnosti* ili *reprezentativnu javnost* u kojoj narod predstavlja „kulisu pred kojom vladajući staleži, plemstvo, crkveni velikodostojnici, kraljevi, itd. predstavljaju sebe i svoj status. Time što narod biva isključen iz reprezentativnih oblika vladavine, on pripada konstitutivnim uslovima za opstanak ove reprezentativne javnosti“ (Habermas, 2012: 22). Kada je u pitanju feudalno društvo poznog srednjeg veka, kako piše Habermas, razvoj javnosti se kao posebnog i od privatne sfere društva odvojenog *domena* može dokazati sociološki – na osnovu transformacije institucija. Reprezentativna javnost nije bila konstituisana kao poseban društveni domen – to će biti slučaj tek sa liberalnom, kritičkom javnosti, već je predstavljala *javni oblik demonstracije* obeležja društvenog statusa: „Njena svrha je da se nevidljivo biće učini vidljivim posredstvom javno prisutne ličnosti gospodara“; odatle i značaj reči poput – veličina, visost, veličanstvo, slava, itd. – njihova funkcija je bila da izraze javnu reprezentaciju gospodstva, odnosno „posebnost bića sposobnog za reprezentaciju“ (2012: 59). Manifestovanje reprezentativne javnosti bilo je povezano sa atributima ličnosti – insignijama (grbovi, oružje), habitusom (odevanje, frizura), manirima (način pozdravljanja) i retorikom (oslovljavanje, govor) – jednom rečju, sa „strogim kodeksom plemićkog ponašanja“ (2012: 60).<sup>146</sup> Centri reprezentativne javnosti

---

<sup>146</sup> I javnost starogrčkih *polisa* je, kako piše Habermas, poznavala „takmičarsko prikazivanje vrline“, kao što javnost srednjovekovnog feudalnog sistema prikazuje status, ali „javnost dvorsko-riterske reprezentacije, koja se u svojoj punoći bolje ispoljava na svečanostima nego prilikom suđenja, nije sfera političke komunikacije“, što je bio slučaj u Staroj Grčkoj (Habermas, 2012: 60).

bili su dvorovi, turniri, plesovi i balovi, pozorište, javni parkovi, velike društvene svečanosti, a osnovna svrha tih javnih događaja nije bilo uživanje učesnika koliko „demonstracija veličine njenih priređivača“ – „najbolje se zabavljao narod koji je bio samo posmatrač“, piše Habermas (2012: 62).

Feudalne snage, crkva, kneževi i plemićki stalež kao društveni nosioci reprezentativne javnosti dezintegrišu se tokom procesa polarizacije, koji Habermas identifikuje kao „privatne elemente“ na jednoj i „javne elemente“ na drugoj strani – uporedo sa razvojem državnog aparata i tržišta (2012: 62). Feudalno-staleški elementi se transformišu u organe javne vlasti (u parlament i delom u sudstvo), a profesionalno-staleški elementi (ukoliko postoje u gradskim korporacijama) razvijaju se u sferi „građanskog društva“ koja će stajati nasuprot državi, kao „autentična oblast privatne autonomije“ (2012: 64). Prema Habermasovom mišljenju,<sup>147</sup> konvencije reprezentativne javnosti se raspadaju tokom XVIII veka, kada građani kao „privatna lica“ formiraju publiku i time postaju nosioci jednog novog tipa javnosti – koji nije istovremeno značio i *propast* odnosno nestanak reprezentativne javnosti. Ona ima uticaja sve do početka XIX veka (posebno u Nemačkoj).

Težište liberalne građanske javnosti se u odnosu na reprezentativnu javnost pomerilo od pitanja reprezentacije vlasti i moći ka sferi regulacije „građanskog socijeteta“, „oslanjajući se na iskustva privatne sfere“ i „suprotstavljajući se monarhijskom autoritetu“. U tom smislu, za njen razvoj bio je značajan „polemički karakter“ javnog govora i izdvajanje privatne sfere – što je nedostajalo starogrčkom modelu javnosti. Jer, kako piše Habermas, u polisima je privatni status domaćina od kojeg je zavisio njegov politički status građanina (da ima roba, npr.) bio zasnovan na vlasti bez ikakvog privida slobode „posredovane prisnošću“. Ponašanje građana je bilo borbeno samo u takmičarskim igrama koje su više bile priprema za borbu sa spoljašnjim nego sa unutrašnjim neprijateljem. Dimenzija polemike u javnosti građanskog društva

---

<sup>147</sup> Habermas smatra da Ričard Senet greši u dijagnozi propasti građanske javnosti, jer se orijentiše „na osnovu pogrešnog modela“. Naime, Senet „unosí crte“ reprezentativne javnosti u klasičnu građansku i ne prepoznaje „specifično građansku dijalektiku unutrašnjosti i javnosti (spoljašnjosti) koja je, sa privatnošću građanske sfere intimnosti orijentisane na publiku, u XVIII veku dospela i do literature“. Prema Habermasovom mišljenju, Senet dakle ne razlikuje dovoljno dva tipa javnosti i veruje da kraj „javne kulture“, odnosno „nestanak javnog čoveka“ može da se dokaže propadanjem oblika „estetske igre uloga bezličnog i ceremonijalnog samopredstavljanja“. Više o tome videti u: Habermas, 2012. i Sennett, 1989.

dobija novi karakter – borbenost koja može da rezultira političkim uticajem (Habermas, 2012: 108).

Zbog složenosti i višeslojnosti ove problematike – odnosno kompleksnih sociološko-istorijskih dimenzija – značaj nastanka liberalne građanske javnosti za razumevanje geneze i genealogije ideoloških diskursa biće predstavljeno kroz hipotezu o pojavi *novog režima diskursa* koji se može identifikovati kroz najmanje dva bitna obeležja: javni govor tokom XVIII i XIX veka postaje *govor koji se odvaja od predstave* – on postaje racionalni diskurs (to je problem koji je već uočio i objašnjavao Mišel Fuko); drugo obeležje javnog diskursa od tog doba postaje *dekontekstualizacija* – legitimitet i značaj javne reči i javnog govora postaje sve više anonimn, odvojen od onoga ko govori i nezavisan od govornika – ali, ne u apsolutnom smislu (to je pojava i proces koju je objašnjavao Alvin Guldner).

Treba napomenuti da je sfera građanske javnosti postala prvo istorijski vidljivo mesto pojave ideoloških diskursa, njihova *društvena površina*, ali javnost građanskog društva predstavlja samo jednu od tačaka na genealoškim linijama njihovog nastanka, a ne i uzrok njihove pojave. Građanska javnost je bila *prvi istorijski oblik javnosti* društva koji se javlja kao poseban *domen* – dakle, relativno autonomno područje u kojem je bilo moguće da se određeni *žanr mišljenja* javno artikuliše. U toj javnosti možemo prepoznati izraz težnji i predstava jednog dela društva, kao kritiku postojećeg društvenog stanja, izraz vere u neki novi model društvenog uređenja i, konačno, artikulaciju određenih potreba i interesa „klase u usponu“.<sup>148</sup>

Problem odvajanja *govora* od *predstave* kao deo analize transformacije javnosti, ali i šire transformacije koja se u zapadnoj kulturi odigrala krajem XVIII veka, koja se može označiti kao „povlačenje znanja i misli izvan domena predstave“, identifikovao je Mišel Fuko (1971).<sup>149</sup> On je u *Rečima i stvarima* istraživao promene koje su se dešavale na nivou jezika, odnosno način na koji je jezik postao *novi* predmet saznanja. Stari, *ritualni režim diskursa* značio je da se ekspresivna vrednost govora iscrpljuje u *reprezentovanju* stvari, objekata, odnosâ. Javni govor, kao ritualizovani govor, određivao je istovremeno

---

<sup>148</sup> Pored već citiranog Habermasovog dela, značajnu sociološko-istorijsku analizu nastanka konzervativne ideologije nalazimo u Manhajmovom tekstu pod naslovom *Konzervativno mišljenje* (Manhajm, 2010).

<sup>149</sup> U pitanju je element širih procesa društvene i istorijske deritualizacije i detradicionalizacije koje je Maks Veber identifikovao kao proces *racionalizacije* zapadnog društva – *Entzauberung der Welt* (Veber, 2011).

*kvalifikacije govornika, govora i izgovorenog*. Autorizacija govora je podrazumevala jasnu društvenu poziciju govornika, a u njegove iskaze su bili učitaniji njegov položaj u društvenoj strukturi, pozicija moći ili društveno-politička uloga. Jednu novu „snagu modernog iskustva“ Fuko identifikuje upravo kroz *govor* – ta snaga se konstituiše zahvaljujući krahu vladavine reprezentativnog govora i „dinastije predstave koja samu sebe označava i u svom proždiranju u domenu reči iskazuje uspavani poredak stvari“ (Fuko, 1971: 260).<sup>150</sup> Zapravo, u dugom procesu *deritualizacije govora* i odvajanja jezika od predstave, sam govor morao je da zadobije i novi oblik legitimiteta, istinitosti, važenja koje će omogućiti i razvoj naučnog mišljenja, prava i državne administracije. Dok je u klasicizmu „ekspresivna funkcija jezika bila priznata samo kao elemenat kojim se objašnjavalo kako glas može predstaviti stvar, u XIX vijeku jezik će u svojim najkompleksnijim oblicima dobiti ekspresivnu vrijednost koja je nesvodljiva“ (Fuko, 1971: 334). Jezik više nije ni instrument ni proizvod, već neprestana aktivnost. On se više ne vezuje za stvari, već za ljude: „Jezik je ljudski: svoje porijeklo i svoj rast duguje našoj punoj slobodi; on je naša istorija i naše nasljeđe“ (Fuko, 1971: 335). Zato ljudi mogu da počnu da *govore* o onome što *rade*. Zahvaljujući transformaciji *predstave* u *diskurs* koju je identifikovao Fuko, otvorena je mogućnost za razumevanje jedne nove kombinatorike *diskursa* i *praksi*, odnosno jedne nove ekonomike njihovih veza u javnom domenu društva.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> Klasicistički poredak je „operisao u stalnom prostoru sa identičnostima i razlikama koje su razdvajale i spajale stvari: takav poredak suvereno je vladao, ali uvek u nešto drukčijem obliku i pod različitim zakonima, nad ljudskim govorom, slikom prirodnih bića i razmjenom bogatstva“ (Fuko, 1971: 266-267). Na prelazu između XVIII i XIX veka dolazi do preokreta kada se „govor, tabela i razmena kao načini raspoređivanja empirijskog sveta“ transformišu zahvaljujući konstituisanju „pozitivnih nauka, pojavi literature, orijentisanju filozofije prema vlastitoj budućnosti, pojavi istorije kao nauke i kao načina postojanja empirijskog sveta“, što su sve znaci „dubokog raskida, znaci razasuti po prostoru znanja koje možemo primijetiti zahvaljujući stvaranju filologije, političke ekonomije ili biologije“ (Fuko, 1971: 268-269).

<sup>151</sup> To je ekonomika diskursa moderne, koja će omogućiti da različiti oblici *ciljno-racionalnog delanja* (nauke, umetnosti, morala) postanu autonomne, specijalizovane i regionalizovane delatnosti – kroz razvoj društvenih institucija. O tome piše Habermas u tekstu pod nazivom *Moderna – nedovršen projekat*: „Dok se slike svijeta raspadaju, te se naslijeđeni problemi mogu obrađivati odvojeno, sa specifičnih stajališta istine, normativne ispravnosti, autentičnosti ili ljepote, kao pitanja spoznaje, kao pitanja pravde, kao pitanja ukusa, u novovjekovlju se diferenciraju vrijednosne sfere znanosti, morala i umjetnosti. U odgovarajućim kulturnim sustavima djelovanja institucionaliziraju se znanstveni diskursi, moralnoteorijska i pravnoteorijska istraživanja, umjetnička proizvodnja i umjetnička kritika kao posao stručnjaka“ (2009: 102).

Pa ipak, deritualizacija govora i transformacija *govora-kao-predstave* u *govor-kao-diskurs* nije značila i nestanak ritualnog govora. Ona je značila promenu u *značaju* i načinu *legitimizacije* javnog diskursa. Različite vrste ritualnog govora i dalje *saopštavaju*, ali više nemaju važnost proizvodnje *istinitog* znanja. U ritualnom režimu diskursa, kvalifikacija osobe koja govori bila je određena ritualom: „On definiše gestove, ponašanje, okolnosti i čitav niz znakova koji moraju pratiti diskurs; konačno, ritual učvršćuje pretpostavljenu ili nametnutu delotvornost reči, njihove posledice na one kojima se obraćaju i granice njihovih omeđenih vrednosti. Religiozni, pravni, terapijski i, u velikoj meri, takođe politički diskursi, jedva mogu biti razdruženi od ove upotrebe rituala koji za govorne subjekte određuje kako posebna svojstva tako i opšte prihvaćene uloge“ (Fuko, 2006: 30). U „diskursnim društvima“ (*sociétés de discours*), koja imaju „zadatak da čuvaju ili da produkuju diskurse, kako bi ih pustila da cirkulišu u zatvorenom prostoru i da ih distribuiraju samo prema strogim pravilima“, važe drugačija pravila i ograničenja javnog govora – pravila koja javni diskurs deritualizuju, ali ga ne oslobađaju od ritualnosti u potpunosti, odnosno od različitih vidova „prisvajanja tajni“ i „nerazmenjivosti uloga“ (2006: 31). Nova društvena *topologija* diskursa (Deleuze, 2004: 14-15), a ne tipologija ili dijalektika, „oslobađa“ govor binarnih opozicija: mogućeg/nemogućeg, iskazivog/neiskazivog, predstavljenog/neizrecivog.

Društvo preko novog režima diskursa počinje da uključuje/isključuje, kontroliše i interveniše u polju rasutosti iskaza, stvarajući jedan poredak tamo gde ga nije bilo. Legitimni društveni iskazi (govor o društvenoj stvarnosti koji ima značaj za funkcionisanje poretka) postaju *ovlašćeni* u smislu da mogu da se pojavljuju samo na određenim *mestima*, odnosno pozicijama iskazivanja (*topoi*). Tu je dakle, reč o „diskursu o diskursima“ (Fuko, 2010b: 21), a ne više o *jeziku kao predstavi* koja se spolja nameće znanju. Tu je reč o jeziku-arhivu, odnosno o novoj specijalizaciji jezika kao diskursa. Diskurs postaje specijalizovani jezik koji počinje da obrazuje znanja. On postaje mogućnost *saopštavanja* znanja.<sup>152</sup> U pitanju je nastanak jednog novog poretka istorijskih pravila i uslova za pojavu iskaznih funkcija koji se uobličavaju u datim društvenim, ekonomskim, geografskim i lingvističkim okolnostima.

---

<sup>152</sup> Kako na jednom mestu piše Fuko (2007): „Monopolizmu i tajnom znanju orijentalne tiranije, Evropa suprotstavlja univerzalno saopštavanje saznanja, beskonačnu i slobodnu razmenu govora“.

Još jedno važno obeležje prati novi režim diskursa koji je moguće identifikovati zahvaljujući pojavi liberalne javnosti građanskog društva i kroz razvoj masovnih medija (štampe) tokom XIX veka, koje dobro opisuje Guldner (Gouldner, 1976; Marinković, 2003c; Ristić i Marinković, 2013). On piše kako se *doba ideologija* može posmatrati kao period uspona i širenja proizvoda simboličkih sistema, „tržišta sekularnog mišljenja“ koje se utemeljuje formalizovanim i standardizovanim snabdevanjem informacijama. Sa opadanjem značaja tradicionalnih društvenih autoriteta koji su imali važnost u društvima *Starog režima*, i „stare gramatike“ diskursa sve više su gubile na značaju. Ideal *racionalnog diskursa* u modernim društvima je diskurs koji je samoutemeljen (*self-grounded*). Diskursi ne moraju više da se autorizuju i opravdavaju pozivajući se na društvene autoritete, već se samoaktualizuju i samoautorizuju, delom zahvaljujući razvoju sredstava masovne komunikacije. Već je pojava štampanih medija u masovnim tiražima započela proces dekontekstualizacije diskursa, odnosno defokalizacije komunikacije od *ličnosti* kao nosioca diskursa (autoriteta, *onog-koji-govori*) ka samim objektima kao *nosiocima iskaza* (Gouldner, 1976: 43). *Dekontekstualizacija* komunikacije i diskursa odnosi se na one društvene procese zahvaljujući kojima komunikacija postaje „glas bez tela“ (*disembodied voice*). Ti procesi su aktuelni i danas, posebno zahvaljujući razvoju elektronskih sredstava komunikacije. Štampa je, kao prvi oblik masovnih medija, tokom XIX veka takođe doprinela konstrukciji modernog racionalnog diskursa. Racionalnost javnog diskursa je omogućena procesom *odvajanja* govornika i njihovih privilegija u širem društvu, što se dogodilo već sa početkom razvoja literarne, odnosno kritičke javnosti u okrilju građanskog društva. Još jedna posledica dekontekstualizovane komunikacije odnosi se, prema Guldnerovom shvatanju, i na proces dekontekstualizacije kognicije i njenu „izolaciju“ od drugih delova ličnosti, posebno od strukture osećanja (Gouldner, 1976: 135). To je jedna od premisa moderne racionalnosti i „sekularizovanog idealizma“ koji cirkuliše u diskursu (1976: 136). Ideje i društvene predstave dakle, postaju sve više dekontekstualizovane jer diskursi koji se prenose u javnoj sferi društva dobijaju izvesnu *autonomiju* – oni postaju nezavisni od *konteksta* (govornika) koji ih proizvode (iskazuju). Taj proces odvajanja govora od pozadine *autoritativnosti* i *strukture osećanja*, Guldner je video kao premisu pojave ideologije kao modernog racionalnog diskursa. Ona se kao kontekstualno nezavisna

forma diskursa, konstruisana kao elaborirani lingvistički kôd, javlja nasuprot *paleosimboličkom*, restriktivnom lingvističkom varijetetu, koji podrazumeva i učešće strukture osećanja i autoriteta u prenošenju značenja.

Identifikacije novog režima diskursa kao *modernog racionalnog diskursa* u kojem dominira *jezik-kao-govor* nasuprot ritualnom režimu diskursa u kojem dominira *jezik-kao-predstava*, uključuje još jednu važnu dimenziju koja je povezana sa procesom uobličavanja moderne racionalnosti. To je problem intersubjektivnosti. Racionalni diskurs omogućuje nove *tipove društvenih odnosa*, nove oblike intersubjektivnosti koji do tada nisu postojali. Ono što je Guldner pisao da važi za ideologiju, važi zapravo za jedan novi način uspostavljanja društvenih veza: „Ideologije mogu da organizuju društvene akcije i društvenu solidarnost na način koji je irelevantan u odnosu na tradicionalne strukture društva – porodicu, susedstvo ili crkvu. Ideologije mogu povezati ljude koji mogu imati malo toga zajedničkog, izuzev ideja koje dele“ (1976: 23).

Konačno, sa pojavom novog društvenog imaginarijuma, nove vrste predstava o svetu i o odnosima u zajednici koje je bilo moguće artikulirati u jednoj novoj topografiji iskaza modernog diskursa, javlja se i novi oblik intersubjektivnosti – povezivanje ljudi zahvaljujući uverenjima, interesima i idejama, koje su ipak povezane sa mestima koje govornici zauzimaju u društvenom prostoru. Tako postavljen problem intersubjektivnosti dobro je identifikovao Habermas kroz pojam komunikativnog delanja, odnosno kroz pojam *komunikativne racionalnosti* kao obeležja modernih društava. Ta promena, razdvajanje *govora* i *rituala*, nije značila samo „povlačenje rituala“ zbog „promene u svesti“. To je bio deo mnogo većeg evolucionog trenda u razvijenim građanskim društvima – trenda *racionalizacije komunikacije*. „Trijumf razuma, ili preciznije – racionalizovanog diskursa“, zahtevao je „poraz rituala“ (Cheal, 1992: 365). Već je bilo reči o tome da je Habermas u svojoj teoriji komunikativnog delanja analizirao proces *racionalizacije sveta života* koji se odvijao zahvaljujući racionalizaciji komunikativnih praksi i sve većem stepenu fragmentacije društvenih podistema. Jedna od njegovih osnovnih ideja odnosila se na povezivanje komunikativne racionalnosti sa društvenim oblicima modernizacijskih procesa. Generalno govoreći, Habermas je tražio način da utemelji i obrazloži koncept komunikativne racionalnosti sredstvima specifične koncepcije „valjanih tvrdnji intrinzičnih govoru“ nasuprot instrumentalističkim

redukcijama racionalnosti i pomodnim sloganima koji „okrivljuju“ razum (Honneth and Joas, 1991). Polazeći od fundamentalne razlike *rada* i *interakcije*, Habermas identifikuje razliku *instrumentalnog* delanja, koje se ravna prema tehničkim pravilima koja se temelje na empirijskom znanju i *komunikativnog delanja*, koje obuhvata simbolički posredovanu interakciju, koja se ravna prema „važecim društvenim normama koje definišu recipročna ocekivanja o ponašanju što ih moraju razumeti i priznati bar dva delujuća subjekta“ (Habermas, 1986: 62).<sup>153</sup> Reč je, naravno, o idealnim tipovima delanja (rekontekstualizaciji delanja). Pojam sveta života (*Lebenswelt*) uveden je kao „korelat“ procesu *razumevanja* – subjekti koji delaju komunikativno dolaze do razumevanja u okvirima ili horizontima sveta života (Habermas, 1997a: 82).<sup>154</sup> Koncept komunikativnog delanja koji u Habermasovom radu stoji nasuprot ostalim tipovima delanja (teleološko, strategijsko, normativno, dramaturško) uvodi u analizu, odnosno pretpostavlja, jezik kao medijum koji reflektuje odnose aktera i sveta kao takvog (1997a: 94). Delanje se odnosi samo na one simboličke ekspresije koje akteri preduzimaju kako bi stupili u vezu bar sa „jednim svetom“ (ali i uvek sa „objektivnim svetom“). Jezik je, prema Habermasovom mišljenju, za komunikativni model delanja relevantan samo sa pragmatičkog stanovišta, jer govornici upotrebljavajući rečenice sa svrhom međusobnog razumevanja, uvek posredno, uspostavljajući odnos sa svetom (1997a: 98). Koncept *komunikativne racionalnosti*, kao opštiji koncept od komunikativnog delanja, Habermas je uveo da bi svoju teoriju racionalnosti fundirao kao društvenu teoriju, kao i da bi mogao da poveže koncept „sveta života“ sa konceptom „društvenog sistema“, ističući i kritikujući paradokse i probleme modernizacijskih procesa u navedenim okvirima (McCarthy, 1997: VIII).

---

<sup>153</sup> Komunikativno delanje u svakodnevnom životu postaje jedno od najvažnijih polja, ili čak centralno polje u kojem Habermas nazire manifestacije ideologije. Nauka i tehnika imaju ideološke efekte utoliko što se „samorazumevanje društva“ odvaja od okvira komunikativnog delanja, a sve više nadomešćuje „naučnim modelom“ ili instrumentalnim delanjem: „Umesto kulturno određenog samorazumevanja društvenog sveta života, stupa samopostvarenje ljudi u kategorijama ciljno-racionalnog delanja i adaptivnog odnošenja“ (Habermas, 1986: 74).

<sup>154</sup> Nasuprot sveta života jeste društveni *sistem*, a Habermasove analize posvećene su rasvetljavanju istorijskih i društvenih procesa koji dovode do razdvajanja ova dva aspekta društvenog poretka. Habermasova „dijagnoza“ savremenog društva, koja u najopštijem znači naglašavanje „opasnosti“ za svet života koje dolaze od imperativâ sistema, upozorava na rastakanje racionalnih sistemskih mehanizama u domenu države i ekonomije.



Racionalnost komunikativnih praksi znači da su u pitanju prakse *argumentacije* koje omogućavaju da se komunikativno delanje nadogradi drugim sredstvima, u slučajevima kada neslaganja ne mogu biti prevaziđena svakodnevnim rutinama. Iz tog razloga, Habermas veruje da je koncept komunikativne racionalnosti koji se odnosi na „nepojašnjene sistematske međuzavisnosti iskaza koji pretenduju na univerzalnost“ moguće adekvatno objasniti samo u okvirima teorije argumentacije (Habermas, 1997a: 18). Habermasovo shvatanje afirmiše jedan opštiji i mnogo značajniji problem koji se krije iza pitanja o tome kakav oblik racionalnosti možemo pripisati *komunikativnom delanju* i kako ono postaje moguće zahvaljujući onome što možemo smatrati *opštim okvirom racionalnosti* u savremenim društvima. Naime, koncept komunikativne racionalnosti, kojim Habermas pokušava da reši problem „rascepa“ između *sveta života i društvenog sistema*, deo je opšteg problema koji je nezaobilazan u analizi geneze modernog diskursa i ideologije, jer se tiče samih ontoloških temelja društvenih odnosa – načina na koji se uspostavlja intersubjektivnost. Komunikativno delanje uvek je određeno interakcijom koja je vođena intersubjektivno, dakle normama i pravilima komunikacije koje predstavljaju osnovu opšteprihvaćenog ponašanja učesnika u komunikaciji. Intersubjektivnost je neophodan uslov i pretpostavka svake društvene interakcije. Svaka uspešna komunikacija, kako je pisao i Alfred Šic, moguća je samo među ljudima i društvenim grupama koje dele „supstantivno sličan sistem relevantnosti“ (prema: Ruiz Ruiz, 2009). Što je veća razlika u sistemima njihovih relevancija, manje su šanse za uspeh komunikacije, tako da potpuni disparitet sistema relevantnosti čini univerzum diskursa potpuno nemogućim. I ne samo diskursa, već i društvenosti, jer se „društveni život i njegove institucije realizuju tek sa uspostavljanjem minimuma zajedničkih značenja ili zajedničkih „definicija situacija“ – „tek sa konsenzusom o minimumu zajedničkih značenja za svakodnevne situacije i zajednički doživljenim nizovima punktuacija, moguća je socijalna realnost kao kontinuirani poredak“ (Marinković, 2006a). Svet svakodnevnog života jeste „intersubjektivni svet koji je postojao mnogo pre našeg rođenja, koji su Drugi – naši prethodnici – doživeli i protumačili kao organizovani svet. Sada se on nudi našem doživljavanju i tumačenju. Svako tumačenje tog sveta zasniiva se na zalihi prethodnih doživljaja“ koji u obliku „priručnog znanja“ funkcionišu kao „referentna šema“ (Šic, 1998: 88). I dalje, za njega *svet* od samog početka „nije

privatni svet pojedinca, već intersubjektivni svet, zajednički svima nama, prema kojem nemamo teorijski, nego eminentno praktičan interes“ (Šic, 1998: 88). Svet svakodnevnog života zato je i pozornica i objekt za naša delanja i interakcije. Alfred Šic, poput Maksa Vebera, konstituisanje društvene stvarnosti smatrao je procesom koji je utemeljen u sistemu društvenog delanja, odnosno u društvenoj interakciji i komunikaciji. Nemoguće je, prema Šicovom mišljenju, razvijati metodologiju društvenih nauka bez detaljne analize problema delanja, komunikacije, intersubjektivnosti, subjektivnih i objektivnih značenja i posebne strukture konstrukcije tipova u društvenim naukama.<sup>155</sup> Ukoliko je komunikacija moguća zahvaljujući okviru intersubjektivnosti, njeni ishodi ili „proizvodi“ – govorni činovi – utelovljuju intersubjektivnost i postaju dostupni analizi. Ako imamo na umu to da je društveni univerzum *prostor zajedničkih značenja*, jasno je da su diskurzivne prakse veoma važne ne samo za analizu društvene stvarnosti, već i za naše individualno razumevanje društvenog sveta. Sociološki značaj problema intersubjektivnosti i način na koji smo ga otvorili u ovom kontekstu – kao bitnog elementa ili aspekta društvenog procesa tranzicije od ritualnog ka modernom, racionalnom diskursu – moguće je identifikovati na nekoliko nivoa: prvo, saznavanje društvenih procesa *dugog trajanja* i društvene uslovljenosti različitih načina na koji se uspostavljaju društvene veze među akterima treba da nam omogući saznavanje karaktera društvenog sveta, jer intersubjektivnost koja se manifestuje u diskurzivnim praksama predstavlja proizvod strukturiranja društvenog poretka, i obrnuto; drugo, analize transformacije diskursa treba da omoguće razumevanje društvenosti kao intersubjektivnosti, zato što diskurs jeste pretpostavka za intersubjektivnost.

Razumevanje procesa racionalizacije modernog diskursa kao deo procesa *dugog trajanja* – razvoja moderne komunikativne racionalnosti, odnosno transformacije starog, ritualnog režima diskursa, važna je pretpostavka za shvatanje geneze ideologije kao tipa racionalnog diskursa koji se javlja uporedo sa razvojem liberalnog koncepta javnosti građanskog društva – jer je ono bilo *locus* mogućnosti da se ideološki diskursi artikulišu. U pitanju je svakako opštiji društveni proces geneze moderne zapadne racionalnosti onako kako je ona skicirana već u radovima Maksa Vebera – kao proces velikih podela, razdvajanja, stvaranja novih regiona znanja (Fuko, 2010a), novih *granicâ* (Zanini, 2002),

---

<sup>155</sup> O tome više videti u: Srubar, 2005: 212. Takođe i: Endress et al., 2005.

heterotopija (Fuko, 2005a), ali ne samo prostornih, već i idejnih, imaginarnih – kao drugih prostora znanja. Te velike podele (racionalnog od neracionalnog, modernog od tradicionalnog, reprezentativnog od kritičkog/rezonujućeg, nauke od metafizike, itd.), nove regionalizacije i nove granice, ocrtavale su obrise nove, moderne epohe.

#### 4.1.2. Moderni i postmoderni diskursi: fragmentacija ideologije

Hipoteze o transformaciji *ritualnog* u *racionalni* moderni diskurs treba razumeti kao pretpostavke za razumevanje obeležja ideologije kao modernog racionalnog diskursa i njene transformacije, odnosno fragmentacije. Već je bilo istaknuto da je ideologija *žanr mišljenja*, odnosno *tip racionalnog diskursa* čija su „fundamentalna simbolička sredstva konceptualna i lingvistička“ (Gouldner, 1976: 167), pa se njena struktura i mehanizmi ne mogu shvatati nezavisno od diskursa. Ideologija sledi sudbinu transformacije diskursa o kojoj je bilo reči, jer je analiza ideoloških diskursa fundamentalno povezana sa *jezikom*, koji je glavni medijum smisla i značenja, ali i sa *društvenim praksama* koje omogućavaju transformacije jezika u predstave i iskaze, u govor i diskurs.

Za razumevanje *transformacije* i *fragmentacije* ideologije, značajan je istorijski ekskurs čiji je smisao ne da ukaže na *kontinuitete* koji su omogućili njeno trajanje kao diskurzivne prakse kroz različite istorijske epohe, već upravo suprotno – na *diskontinuitete* koji dovode do transformacije poretka diskursa i ideologije. Mišel Fuko je identifikovao proces velike transformacije jezika, značenja i predstave (kao poljâ saznanja), odnosno *podvostručenje predstave* koja se dogodila tokom perioda klasicizma: „Počev od klasičnog doba, znak je *moćnost predstavljanja* predstave u onolikoj mjeri ukoliko je nju *moćno predstaviti*“ (Fuko, 1971: 128). Sve predstave (ono što su danas diskursi kao oblici transformisanih predstava o svetu i društvu) su još uvek međusobno povezane kao znaci: „One čine jednu ogromnu mrežu“ (1971: 129). Počev od XVII veka,<sup>156</sup> ukinuto je „integrišuće“ svojstvo jezika – ono se više „ne skriva u enigmatičnosti znaka“: „Jezik klasicizma otkriva izvestan odnos prema samom sebi koji do tada nije bio ni mogućan pa čak ni zamišljiv“ (1971: 142). Tek od klasicizma jezik se odvija u

---

<sup>156</sup> Sedamnaesti vek, prema Fukoovom shvatanju, bio je vek početka „represije svojstvenog društvima koja nazivamo buržoaskim“, vreme „novih pravila pristojnosti“ i „kontrola nad izražavanjem“ (Fuko, 2006: 23). Videti takođe i: Elijas, 2001. To je takođe vek u kojem se prelama „čitavo zapadno iskustvo o jeziku – ono koje je dotle verovalo da *jezik govori*“ (Fuko, 1971: 176).

predstavi i u njenom podvostručenju, koje je produbljuje – na mesto zagonetnosti reči dolazi diskurzivnost predstave, predstava koja je ostvorena i fiksirana kao *govor*.<sup>157</sup> Više se ne insistira na „otkrivanju velike zagonetke skrivene ispod znakova; od govora se traži – kako on funkcioniše; koje predstave označava, koje elemente razgraničava i obuhvata, kako analizira i komponuje, koja mu uloga supstitucije omogućava da osigura ulogu predstavljanja. *Komentar* je ustupio mesto *kritici*“ (1971: 143). U klasicizmu su jezik i znanje još uvek „striktno izukrštani“, oni u *predstavi* imaju isto poreklo i isti princip funkcionisanja – jezik je vrsta saznanja, a znati, „to znači govoriti kako treba“ (1971: 149). Analiza predstave i teorija znakova u klasicizmu se još uvek prožimaju, ali „onog dana kada se Ideologija<sup>158</sup>, krajem XVIII vijeka, bude pitala o prioritetu koji treba dati ideji i znaku, onog dana kada Destit [Destutt de Tracy] bude prigovorio Gerandu da je stvorio teoriju o znakovima prije nego što je definisao ideju, njihova napredna pripadnost počeeće da se meša, a ideja i znak prestaće da budu savršeno providni jedno za drugo“ (1971: 129). Tokom klasicizma, postoje dve orijentacije analize koje su počele da se „približavaju“ kako bi u drugoj polovini XVIII veka „izrazili svoju zajedničku istinu u Ideologiji“: „S jedne strane, susrećemo se sa analizom koja vodi računa o pretvaranju serije predstava u sliku inaktuelnih ali simultanih upoređenja: analiza utiska, sjećanja, imaginacije, pamćenja, čitavog tog nehodičnog fonda koji čini mehanizam slike u vremenu. S druge strane, imamo analizu koja vodi računa o sličnosti stvari – njihovoj sličnosti pre stupanja u određeni red, o njihovoj dekompoziciji na identične i različite elemente, o rasporedu njihovih nesređenih sličnosti“ (1971: 132). Prva serija problema odgovara svojevrsnoj „analitici imaginacije“, dok se druga odnosi na „analizu prirode“. Ta dva koncepta funkcionišu kako bi „osigurali pripadnost, recipročnu vezu imaginacije i sličnosti“ (1971: 134). De Trasijeva Ideologija pripada prvom analitičkom polju i predstavlja pokušaj *unošenja reda u polje imaginacije*, kroz analizu ideja i njihovih struktura. Ona predstavlja pokušaj zasnivanja jednog liotarovskog metanarativa<sup>159</sup> koji bi izražavao „univerzalnost jezika uopšte (koji razvija sve moguće redove u simultanosti jedne osnovne tabele) i univerzalnosti jednog iscrpnog govora (koji rekonstruiše

---

<sup>157</sup> Govor je „sama predstava predstavljena verbalnim znacima“ (Fuko, 1971: 144-145).

<sup>158</sup> Kao *nauka o idejama* koju objavljuje Destit de Trasi: *Eléments d'idéologie* (1817–1818).

<sup>159</sup> Ideologiju De Trasi vidi kao „univerzalnu“ gramatiku, nauku o idejama, opštu analizu razumevanja (De Tracy, 1817: 4-5; 1817/2009: 1).

jedinstvenu i valjanu genezu za svako od mogućih saznanja u njihovom sklopu)“ (1971: 148).

Ali, ono što De Trasi nije mogao da vidi, a što prema Fukoovom shvatanju koincidira sa „povlačenjem predstave“, jeste „oslobađanje jezika, živog bića i potrebe“ (1971: 259). Odnosno, uspostavljanje novih epistemoloških veza u triedru života, rada i jezika, istorijska pojava novih „transcendental“ koji „čine mogućim objektivno saznanje živih bića, zakona proizvodnje, oblika jezika“, koji „totalizuju fenomene i izražavaju apriori koherentnost empirijskih jedinica“ (1971: 259). Kroz taj istorizovani triedar „otkriven“ je čovek kao predmet budućih humanističkih nauka. To je *epistemološki slom, velika mutacija poretka saznanja* koja je, između ostalog, dovela i do vremenske dinamizacije, odnosno *istorizacije jezika* – promena od predstave ka iskazu – od jezika kao slike sveta, od sredstva koje (p)odražava nešto večno i nepromenljivo, ka jeziku kao dinamičkom, istorizovanom, lokalizovanom, konkretizovanom u govoru i iskazima.<sup>160</sup> Promena ka jeziku koji će postati *predmet saznanja* nauke i koji će dobiti takav *oblik ispoljavanja* koji neće biti kompatibilan sa oblikom predstave (1971: 269). Ta promena je, između ostalog, bila uzrokovana razvojem nauka (posebno filologije, biologije, političke ekonomije) koje su „prepoznale“ čoveka kao biće koje radi, koje govori i koje se reprodukuje.

Ideologija koju je projektovao De Trasi je nauka kao *opšta gramatika ideja*, koja bi bila vrsta „univerzalnog jezika u kome bi se reprezentativna vrednost reči sasvim jasno mogla fiksirati, čvrsto zasnovati i lako priznati kako bi razmišljanje moglo donijeti odluku u punoj svetlosti istine o bilo kojoj rečenici“ (1971: 255). Ona je zamišljena kao „jedina racionalna, naučna forma u koju se filozofija može zaogrnuti, kao i jedina filozofska osnova koja može poslužiti naukama uopšte ili pojedinim domenima saznanja. Kao nauka o idejama, ideologija mora biti saznanje istog tipa, kao i ono koje za svoj predmet uzima bića iz prirode ili riječi jezika ili pak zakone društva“ – njen zadatak nije

---

<sup>160</sup> To je, kako piše Fuko, istorijski nastala promena „Jer je pravi govor, još od grčkih pesnika iz VI veka, u pravom i valorizovanom smislu reči, pravi govor koji se poštovao i koga se plašilo, kome se svakako moralo potčiniti (pošto je vladao), bio govor koji je neko izgovarao uz posebna pravila, i prema određenom ritual. /.../ No evo kako, vek kasnije, najviša istina više ne počiva u onome što je govornik bio ili činio, već u onome što je on govorio: došao je dan kada se istina preobratala, iz ritualizovanog, efikasnog i pravednog čina iskazivanja u sam iskaz /.../ na osnovu svog odnosa prema vlastitoj reference /.../ podela je nova, pošto odsada pravi govor nije više dragocen, željeni govor, jer to više nije govor vezan za ispunjenje moći...“ (Fuko, 2005c: 40).

da ispituje osnove, granice ili koren predstave, već se „kreće u domenu predstave uopšte“ (1971: 287). Ideologija je tako, prema Fukoovom mišljenju, predstavljala pokušaj obuhvatanja čitavog područja saznanja, od „izvornih utisaka do ekonomske politike, prolazeći preko logike, aritmetike, prirodnih nauka i gramatike“; ona je pokušaj da se „u obliku predstave obnovi upravo ono što se konstituisalo izvan predstave. To je obnavljanje bilo moguće izvršiti jedino u kvazimitskoj formi pojedinačnog i univerzalnog porijekla: izolovana, prazna i apstraktna svijest trebalo je da na osnovu predstave razvije veliku tabelu svega što se može predstaviti. U tom smislu ideologija je poslednja filozofija klasicizma“ (1971: 289).

De Trasijeva Ideologija kao *nauka o idejama* nije zaživela<sup>161</sup>, odnosno nije dobila prostor svoje društvene, institucionalne autonomije, neki oblik konkretnosti u političkom, naučnom, ili umetničkom diskursu. Ali je De Trasijeva koncepcija najavila pojavu jednog žanra mišljenja koje neće biti samo „poslednja filozofija klasicizma“ kako piše Fuko, već će i dalje, kao „mišljenje epohe“ i jedna „slabo vidljiva paradigma čitavog razdoblja koje stoji u znaku moderne“, pre svega zahvaljujući sociološkim „empirijskim deficitima“, početi da „luta“ evropskim prostorom mišljenja (Marinković i Ristić, 2012b): kao diskurs koji će tokom perioda moderne uspeti da *mobilise* različite društvene slojeve (konzervativizam) i klase (radništvo), ali će kao žanr mišljenja i tip racionalnog diskursa ostati neka vrsta „čežnje za znanjem koje bi bilo prozirno sebi samom i koje bi funkcionisalo bez iluzije, bez greške“ (Fuko, 2010a: 150). Istoričnost ideologije je „*regionalno* zadobijena, i to na *polju* racionalizovanog *prostora* Zapadne Evrope u epohi oblikovanja modernog društva, isto kao što je i *klasna* potpora istoričnosti ideologije zadobijena konstituisanjem građanskog društva. Drugim rečima, građansko društvo je podarilo istoričnost tom altiserovskom neistoričnom pojmu, a ti okviri iz kojih se generiše istoričnost – *regionalnost* i *klasnost* – jesu ključni okviri za sociološku obnovu“ pojma ideologije (Marinković i Ristić, 2012b: 498-499).

Ideologija kao *moderni racionalni diskurs* predstavlja žanr mišljenja koje postavlja „dijagnoze“ o društvenoj stvarnosti i društvenom životu. Ideološki diskursi su diskursi koji pretenduju na istinitost „dijagnoza“ o društvenom svetu i iskazuju potrebu za akcijom i delanjem, za promenama društvenog poretka i društvenih struktura. U pitanju

---

<sup>161</sup> Više videti u: Kennedy, 1979.

su diskursi ograničene refleksivnosti, jer ne dovode u pitanje validnost sopstvenih „dijagnoza“ koje postavljaju – za razliku od nauke i filozofije koje predstavljaju refleksivne diskurse koji propituju kredibilitet i legitimitet sopstvenih iskaza, pozivajući se na kriterijume za utvrđivanje njihove istinitosti. Ideologija ipak, kao tip racionalnog diskursa i kao oblik simboličkog sistema koji povezuje i ujedinjuje heterogene iskaze o tome „šta jeste u svetu“ i „šta treba da se radi“ (Gouldner, 1976: 55), ne predstavlja oblik mišljenja koji se legitimiše na predmoderan način – pozivajući se na „otkriće“ (*revelation*) ili na dogme „izvan“ društvenog sveta. Ona se poziva na *razum* i „dokaze“, na činjenice, na ono *što ljudi rade* i *kako to rade*. Ona se razlikuje i od religije i od metafizike upravo zato što pored pitanja o tome „šta jeste“ u svetu, govori i o tome šta treba „da se radi“ u društvu – pozivajući na društvenu akciju (1976: 31). U tom smislu, kako je tvrdio i Gouldner, može se reći da ideologije zamenjuju tradicionalne oblike legitimacije društvene moći i postaju sredstvo ili instrument dominacije i hegemonije (Thompson, 1984; Gramsci, 2000) u modernim društvima.

Ako bismo na jednostavan način pokušali da predstavimo razliku između modernih i postmodernih diskursa, onda se kao kriterijum te razlike može uspostaviti *pitanje važenja*, odnosno način *legitimacije* diskursa. Jedna Fukoova tvrdnja, navedena u kontekstu arheologije medicinskog opažanja, mogla bi dobro da ilustruje pomenutu razliku: „Ono što se promenilo jeste nejasna konfiguracija u kojoj jezik pronalazi oslonac, odnos situacije i položaja između onoga ko govori i onoga o čemu se govori“ (Fuko, 2009: 11). Moderni, društveno kontekstualizovani diskursi, poput nauke i ideologije, jesu oni diskursi koji se pojavljuju zahvaljujući tome što „mnogo toga može da se *izgovori* i mnogo toga može da se *zahteva* u društvenom životu“; ali, „samo određen broj mišljenja i znanja može biti legitimisan i legalizovan kao *važeci*“; kriterijum legitimacije više nisu „autorske pozicije“, već kultura kritičkog diskursa; *postmoderni* diskursi podrazumevaju tranziciju od „centralizovanih ka regionalno decentralizovanim tipovima diskursa i njihove legitimacije. Takvi tipovi diskursa nisu više primarno ni klasni, ni državni, ni nacionalni. Oni su feministički, homoseksualni, rasni, profesionalni, supkulturni, kontrakulturni, ekološki, politički, itd. Pri tom, njihovi narativi su akcentovani veoma različitim društvenim i političkim implikacijama i, konačno, implikacijama u *regionalnim znanjima*, životnim stilovima i načinima društvene

konstrukcije društvene realnosti“ (Marinković, 2013a: 90-91). Pa ipak, uprkos razlici koja se može uspostaviti na temelju različitih načina legitimacije, ono što predstavlja zajedničku osnovu i modernih i postmodernih diskursa jeste „determinišući društveni kontekst“ (2013a: 91) ili činjenica da je *legitimitet bilo kojeg diskursa* koji se nalazi u „optičaju“ – posredovan društvenim institucijama.

Problem *fragmentacije* savremenih ideoloških diskursa kao problem transformacije modernih u postmoderne ideološke diskurse ne treba razumeti kao proces količinskog uvećanja ili *umnožavanja* ideologijâ, niti kao problem *rastakanja* ideološkog mišljenja. U pitanju je sociološko-diskurzivna transformacija *znanja* kao diskursa i društvene prakse, koju je dobro identifikovao Liotar (Lyotard, 2005). Moderne ideologije (liberalizma, konzervativizma, socijalizma, rasizma, itd.) su poput svih velikih (meta)narativa modernosti delegitimizovane činjenicom da u savremenom društvu ne postoji mogućnost bilo kojeg metajezika ili metanarativa da pretenduje na univerzalno važenje, kako bi obuhvatio i preveo različite diskurse ili različite *jezičke igre*: „Gubitak čvrstog centriranja i mogućnosti sigurne legitimacije znanja postao je simptomom novog doba“ /.../ „Dijagnoza vremena istovremeno u sebi uključuje i raspad svih metanaracija, dekompoziciju velikih iskaza“ (Krivak, 2005: 105). U savremenom društvu i kulturi, „velike priče“ više nisu više verodostojne, bez obzira da li su u pitanju „spekulativni“ diskursi ili diskursi „oslobođenja“. Naglasak je premešten sa područja mišljenja na domen praksi, tehnologije, učinaka. Pa ipak, reći da živimo u post-ideološkom dobu (Žižek, 2012) još uvek ne znači reći da živimo u vremenu *bez* ideologije. Ono što je potrebno istražiti jesu načini i razlozi transformacije ideologije, njene diskurzivne mehanizme i tehnologije, zahvaljujući kojima se ideologija transformisala u *mnoštvo* i dobila jednu *rizomatsku* strukturu (Delez i Gatar, 2011). No, *rizom* u ovom slučaju može da posluži samo kao *korisna metafora* za razumevanje transformacije ideologije – one transformacije koja podrazumeva njeno izdvajanje iz *jedinstva* „velike“ predstave ka *racionalnom diskursu* i *umnožavanju*. Obeležja rizoma mogu se posmatrati kao obeležja umnoženih (ideoloških) diskursâ. Ta obeležja uključuju načela povezivanja, heterogenosti i mnoštva, kao i načelo neoznačavajućeg prekida.

*Povezivanja diskursâ* ne zavise samo od njihovih jezičkih osobina, već od različitih mogućih „semiotičkih lanaca“ koji se vezuju za različite društvene prakse, za „različite



načine kodiranja, za biološke, političke, ekonomske lance, itd., uvodeći u igru ne samo različite sisteme znakova već i statuse stanja stvari“. Diskursi su *sklopovi (agencement)* i dispozicije iskazivanja i razlikuju se u odnosu na društveno polje, regiju ili polje objekata koje obrazuju. Oni su poput *apstraktnih mašina* koje povezuju jezik sa semantičkim i pragmatičkim sadržajima iskaza, „sa kolektivnim sklopovima iskazivanja, sa čitavom jednom mikropolitikom društvenog polja“. Dakle, u pitanju su „različiti semiotički lanci, organizacije moći i pojave koje upućuju na umetnosti, nauke, društvene borbe“ (2011: 8). Načelo *mnoštva* podrazumeva da se „mногоstruko zaista posmatra kao supstantiv“. Mnoštvo se ne odnosi ni na subjekte ni na objekte, ono *nije broj*, ali ima „odrednice, veličine, dimenzije koje se ne mogu uvećati a da ono ne promeni prirodu“ (2011: 9). Mnoštvo kao količina koja se odnosi na različite društvene diskurse ne treba da implicira nekakvu jedinicu mere, već *dimenziju*, kartografiju ili „plan konzistencije“ (2011: 10) diskursâ. Svaki rizom, kao i svaki diskurs, sadrži „linije segmentacije po kojima je stratifikovan, podeljen na teritorije, organizovan, označen, pripisan, itd.“ (2011: 11). Već je bilo reči o tome da se *granice* diskurzivnih društvenih praksi, odnosno granice među diskursima, obrazuju zahvaljujući „izdvajanju jednog polja objekata, definisanjem jedne zakonite perspektive za predmet saznanja“ (Fuko, 1990: 9). Te granice su proizvod različitih *rekontekstualizacija* društvenih praksi (ideoloških, naučnih, religijskih, itd.) i klasifikacijâ koje nisu *vidljive* u samim praksama. *Regije diskursa* u društvu se formiraju na temelju različitih kriterijuma (naučnih, političkih, ekonomskih, tehničkih, itd.) koji reprezentuju društvene prakse i one se stalno definišu i redefinišu, a „broj učesnikâ u diskursu nikada nije isti“ (Nojman, 2011: 135-136). U društvu postoji mnoštvo diskursa, a mnogi od njih nisu „sistematično kodifikovani kao formalizovani oblici (*formal bodies*) znanja ili principi praksi (poput prava ili medicine). Pored toga, diskursi (primeri mogu biti diskursi 'zdravog razuma', seksizma ili rasizma) funkcionišu kako bi osnažili neke ljude, a potčinili druge. Različite vrste diskursa funkcionišu na različite načine u društvu i imaju višestruke uloge. Rasistički diskursi npr. opravdavaju određene forme nejednakosti, dok diskursi 'zdravog razuma' mogu imati prilično široke konotacije i izvršavati difuzne funkcije“ (Layder, 2006: 120). Svaki *regionalni diskurs* je „performativni diskurs čija je svrha da kao legitimnu nametne određenu novu definiciju granica i da tako omeđenu regiju učini poznatom i priznatom, suprotstavljajući se

dominantnom razgraničenju koje regiju kao takvu ne poznaje“ (Bourdieu, 1992: 119). Pitanje *razgraničenja diskursâ* je par excellence sociološko-istorijski problem koji može otpočeti istraživanjem transformacije *društvenih praksi* kao sistema koji uključuje i isključuje, koji pretpostavlja nizove pravila i propisa prema kojima se vrše ta uključivanja, isključivanja i izbori, odnosno uspostavljaju *razlike* u društvenom životu (Fuko, 2007). To je, u osnovi, pitanje i problem društvenih institucija koje *ovlašćuju* određene iskaze i diskurse.

#### 4.1.2.1. Normalizacija delanja: ideološki diskursi kao norme

Jedan od kompleksnih zadataka sociološko-diskurzivne analize ideoloških diskursa predstavlja mogućnost da se jasno uspostave analitičke *granice* i kriterijumi za razlikovanje ideoloških i neideoloških diskursa. Već je bilo reči o tome da ideološki diskursi jesu diskursi o društvenoj stvarnosti ograničene refleksivnosti, kao što je pisao Guldner (Gouldner, 1976). Međutim, nerefleksivnost može biti kriterijum za razgraničenje ideoloških od naučnih diskursa, ali nije dovoljan diskriminativni kriterijum u odnosu na druge vrste diskursa (političke, religijske, ekonomske, itd.). Dva opšta i važna sociološka kriterijuma razgraničenja diskursa su *regionalni* i *klasni* (Marinković i Ristić, 2012b). Regionalni kriterijum odnosi se na polje važenja, odnosno na predmete, teme i probleme oko kojih se diskursi obrazuju i grupišu, kao i na polje ili regiju društvenih odnosa u okviru kojih ideološki diskursi pretenduju na važenje. Klasni ili grupni (identitetski) kriterijum odnosi se na različite vrste kolektivnih, društvenih identiteta koji se formiraju i legitimišu ili delegitimišu zahvaljujući ideološkim diskursima, na distinkcije koje se uspostavljaju u kolektivnoj dinamici različitih društvenih tipova grupisanja.

Pa ipak, može se reći da za diskurse – bili oni ideološki ili neideološki – važe i određene *opštije* pravilnosti i zakonitosti koje se uspostavljaju zahvaljujući dinamici društvenog života i procesima *institucionalizacije*. Jedna od ključnih socioloških dimenzija u tom smislu je proces *normalizacije* društvenih praksi. Diskursi omogućavaju normalizaciju društvenih praksi: zabrane, isključenja, granice, slobode i prestupi, uvek su vezani za jednu određenu diskurzivnu praksu (Delez, 1989: 26). Za razumevanje značaja normalizacije društvenih praksi bitna je i distinkcija na koju je ukazivao Fuko, a odnosi

se na razlikovanje *pravilâ* i *praksi*. Njegova „istorijska sociologija znanja“ predstavljala je projekat potrage za konceptom koji bi bio adekvatno analitičko oruđe za otkrivanje pravilnosti određenih praksi, koje u okvirima različitih polja regulacije i kontrole variraju, izražavajući pri tome „nevidljive sile“ – efekte društvenih procesa normalizacije i moći kao oblika „racionalnosti koje organizuju načine činjenja“ (Fuko, 2010: 430). On je u analizu pokušao da uvede i materijalne i političke sile koje istovremeno oblikuju znanje, ali su i sedimentirane u njegovim strukturama (Keller, 2012: 52) kao dispozitivi. Zbog toga je Fuko insistirao na neodvojivosti pojmova znanja i moći (znanje/moć), odnosno na potrebi da se ta dva pojma analiziraju s obzirom na njihovu međusobnu uslovljenost a ne identičnost (Fuko, 2010a: 347).

Proces normalizacije, kao društveni proces, širi je od procesa *normativizacije*, koji podrazumeva različite norme, konkretna pravila ponašanja koja imaju važenje u određenim društvenim područjima i odnosima (zakoni, pravilnici, kodeksi, itd.). Normalizacija je društveni proces koji uspostavlja odnose moći zahvaljujući klasifikacijama, hijerarhizacijama i distribucijama tih položaja u društvu. Fuko je proces normalizacije (koji se uspostavlja paralelno sa društvenim procesima nadziranja) označio kao veliki instrument moći koji se u društvenom telu javlja na kraju klasičnog doba (Foucault, 1995: 134). Statusna obeležja, privilegije i staleška pripadnost zamenjeni su mehanizmima normalizacije, koji omogućavaju homogenost i „prinudnu jednoobraznost“ društvenih praksi. Međutim, taj proces diferencira i individualizuje, određuje nivoe, fiksira razlike i usklađuje ih međusobno. Normalizacija funkcioniše u okviru sistema formalnih jednakosti, u okvirima homogenih pravila u okviru kojih norme postavljaju imperativne posledice merenja i ublažavanja individualnih razlika (Foucault, 1995: 134). Razvoj različitih profesionalnih diskursa (psihijatrije, medicine, socijalnog rada, sociologije, kriminologije, itd.), „doprineo je razvoju, prečišćavanju i umnožavanju novih tehnika moći (Best and Kellner, 1991; prema: Layder, 2006: 123). Ovi diskursi predstavljaju oblike moći i kontrole koji se šire na svakodnevni život populacije. Oni normalizuju određene prakse, navike i rutine, određujući devijantne prakse i perversije koje moraju biti isključene (2006: 123). Normalizovani pojedinac nije samo onaj koji radi ili koji je pritvoren u azil, u zatvor, u školu ili u vojsku, već i onaj koji je kod kuće, koji se igra i obavlja različite aktivnosti u svakodnevnom životu (Poster, 1984: 103).

Diskursi zato nisu samo „govorne kompetencije“, već sistemi društvenih pravila koji predstavljaju *dispozitive* govora. Da bi govornik učestvovao u „normalnom diskursu“, on pored lingvističke kompetencije mora da poznaje i „kvalifikacije govora i simboličke interakcije (ponašanja u skladu sa ulogama)“, što Habermas (1970) naziva komunikativnom kompetencijom. Diskursi kao „autorizovani“ nizovi iskaza utemeljuju se zahvaljujući institucionalnim i hijerarhijskim principima konstrukcije društvene stvarnosti sa jedne, i izvesnim intrinzičnim ograničenjima i restrikcijama, sistemima regulativnih pravila imanentnih jeziku i govoru – odnosno iskazivanju, sa druge strane. Diskurzivne formacije se odnose na skup pravila koja određuju šta može biti rečeno iz određene pozicije u društvu. Svi iskazi imaju značenje jedino zahvaljujući diskurzivnim formacijama – kontekstima i praksama u okviru kojih se pojavljuju. Te formacije konstituišu „matriks značenja“ ili sisteme lingvističkih odnosa u okviru kojih se diskurzivni procesi generišu (Eagleton, 2007: 195). Diskurzivne formacije konstituišu strukturirane celine, fenomene koje je francuski lingvista Mišel Peše nazivao *interdiskurs* (Helsloot and Hak, 2007). Diskurs i diskurzivne prakse omogućavaju društvu da interveniše u polje iskaza, da stvara poretke iskazivanja koji dobijaju svoju regionalnost zahvaljujući procesima normalizacije i institucionalizacije. Smisleni iskazi su uvek normalizovani iskazi i oni se pojavljuju na određenim mestima i pozicijama iskazivanja. Zato diskurzivne prakse predstavljaju instrumente moći. One nikada nisu neutralne i njih ne treba brkati sa jezičkim kompetencijama govornika.<sup>162</sup> One su sedimentirane u *arhivima*, kao sistemi anonimnih društvenih pravila koja su uvek određena vremenski i prostorno – *kontekstualno*. Diskursi su, kao elementi društvenog procesa normalizacije, važne *reference* strukturisanja tih procesa. Oni se pojavljuju kao objektivne činjenice društvenog života koje imaju prinudnu snagu na pojedince i koji se uspostavljaju kao sistemi važećih pravila govorenja i značenja, koja povezuju delanje društvenih aktera sa društvenim strukturama. Oni su sredstva zahvaljujući kojima se „moć upisuje tamo gde se uvodi“ (Eko, 2011: 42). Poput jezika, diskursi kao prakse postaju simboličke i

---

<sup>162</sup> Tendencije (auto)korekcije u govoru nisu procedure koje su imanentne jeziku, već su povezane sa društvenim pozicijama govornika – koje čine dispozitive za te tendencije. Istraživanja Vilijama Labova (2006; 2010) su pokazala razlike u tim tendencijama kada su u pitanju različite društvene grupe. Poznata distinkcija Noama Čomskog između jezičke kompetencije (*competence*) i izvođenja (*performance*) je neopravdano ograničila opseg lingvističke teorije u tom smislu i stvorila neku vrstu barijere za istraživanje međuodnosa gramatike i društva (Thompson, 1984: 116-118). Takođe videti i: Bourdieu, 1992.

materijalne društvene činjenice koje institucionalizuju društvene odnose moći, ali se i oni, takođe, zahvaljujući praksama, institucionalizuju (Bonnafous et Temmar, 2007: 97).

Društveni procesi normalizacije nisu samo procesi zahvaljujući kojima se diskursi uspostavljaju kao sistemi društvenih pravila i sredstva kontrole, već procesi i prakse zahvaljujući kojima društveni akteri prepoznaju pravila koja im omogućuju da konstruišu, reprodukuju i transformišu poretke značenja i društvene prakse. U različitim procesima našeg razmišljanja i delanja u svetu, mi kategorišemo i interpretiramo sopstvena i tuđa iskustva i društvene događaje zahvaljujući strukturama koje su nam dostupne – a te strukture dobijaju „čvrstinu i normalnost“ koje je često teško dovesti u pitanje: „Pri odluci da kažemo nešto, moramo se dakle kao govornici usredsrediti na poseban predmet, moramo u isti mah za sebe zahtevati autorizaciju sposobnosti da govorimo o tom predmetu i moramo, u procesu, dopuniti i profiniti načine mišljenja o datom predmetu. Teško je, ako ne i nemoguće, da mislimo i sebe da izražavamo izvan ovih diskurzivnih ograničenja jer, čineći to, mogli bi nas smatrati ludim ili nerazumljivim“ (Mils, 2009).<sup>163</sup> Jezik, znanje i diskurs su, u tim procesima, od presudne važnosti. Oni istovremeno pojednostavljaju, predstavljaju, ali i mistifikuju društvene procese. Kao oblici znanja i oblici društvene prakse, oni otvaraju mogućnosti da se različiti aspekti i prakse društvenog života klasifikuju i da se među njima uspostave odnosi značenja, smisao, poredak pravila. U tom kontekstu, oni su vrlo važni u procesima normalizacije društvenog ponašanja i praksi. Društvene predstave kao „normalizujući sudovi“ jesu deo društvenih tehnikâ, odnosno instrumenata disciplinujuće moći (Foucault, 1995). Jedan od osnovnih učinaka moći upravo je u tome „da se izvesni načini konstruisanja stvarnosti ustanovljavaju i konstituišu kao pojedinci“ (Stojnov, 2005: 272), odnosno da se „normalni“ i društveno prihvatljivi diskursi uspostave kao oni koji uobličavaju društvenu stvarnost u kojoj živimo. Preovlađujuće institucije u društvu sadrže diskurse nasuprot kojih su neprihvatljivi i marginalizovani diskursi, pa se i kriterijumi *opisivanja* društvene stvarnosti uspostavljaju zahvaljujući njima. Proces normalizacije u tom smislu nikada se ne može svesti samo na određeni broj diskursa, u

---

<sup>163</sup> „Uvođenjem normi u ljudsku delatnost proizvodi se celokupna oblast 'abnormalnog'. Definisanje normalnosti za svoj učinak ima i spontanu cenzuru i uzdržavanje od celog spleta ponašanja koje ostaje sa druge strane normalnog. Na taj način, uspostavlja se jedan vid cirkularne epistemološke kauzalnosti: ustanovljavanjem normi i definisanjem abnormalnosti i sam repertoar ljudskog ponašanja biva omeđen, procenjen, vrednovan, tj. *definisan*“ (Stojnov, 2005: 260-261).

čemu i jeste složenost tog procesa. On uvek predstavlja proces *pregovaranja* i borbe za društvenu kontrolu i dominaciju, „proizvod borbe između različitih diskursa, u kojoj se pobednici vrednuju na pozitivan način, a gubitnici obezvređuju“ (2005: 277) i delegitimišu. Ideološki diskursi kao elementi disciplinujućih praksi u društvu ne moraju nužno da budu *dominantni diskursi*, već proizvodi strategija i taktika kojima se različite društvene grupe suprotstavljaju tim diskursima. Pitanje normalnosti, kao i pitanje moći, jeste uvek pitanje postavljanja *granica* – društvenih granica koje nisu zadate i nepromenljive, već se neprekidno rekonstituišu zahvaljujući društvenim praksama.

S obzirom na to da društveni sistemi klasifikacije nikada nisu u potpunosti homogeni i da ih nikad ne dele svi članovi jednog društva (Thompson, 1984: 121), teorijski i empirijski zadatak sociološko-diskurzivne analize (ideoloških) diskursa, sastoji se u tome da istraži, identifikuje i objasni konkretne društvene tehnologije, odnosno mehanizme zahvaljujući kojima društvene pozicije govornika mogu da artikulišu određene diskurse, mogu da ih uobličavaju kao mreže hijerarhijskih celina. Osim toga, sociološki značaj istraživanja diskurzivnih praksi kao praksi normalizacije ogleda se u istraživanju načina na koji procesi institucionalizacije omogućuju da se postojeće normativne strukture društva transformišu u sisteme normi koje je moguće artikulisati diskurzivno. Posebno kada su u pitanju ideološki diskursi, ti zadaci podrazumevaju identifikaciju i objašnjenje društvenih procesa dominacije, hegemonije i uspostavljanja odnosa znanja/moći. Drugim rečima, istraživanje diskurzivnih praksi koje artikulišu diskurse kao dominantne i legitimizirajuće ili kao diskurse potčinjenih, diskurse oslobođenja, delegitimacije, itd.<sup>164</sup>

#### 4.1.2.2. Režimi delanja: ideološki diskursi kao prakse

Do sada je više puta istaknuto da diskursi nisu samo sistemi apstraktnih pravila, već da ih razumemo kao oblike društvene prakse. Oni obuhvataju i pravila govorenja i pravila ponašanja. Drugim rečima, diskursi kao referentna oblast sociološkog istraživanja nisu

---

<sup>164</sup> Jer, kako piše Mišel Fuko: „Diskursi, kao ni ćutanja, nisu jednom zasvagda potčinjeni moći ili pokrenuti protiv nje. Valja uvažiti složeno i nestalno međudejstvo u kom diskurs može u isti mah biti i oruđe i dejstvo moći, ali i prepreka, kamen spoticanja, tačka otpora i polazište za neku suprotnu strategiju. Diskurs prenosi i proizvodi moć; on je pojačava, ali je i potkopava, izlaže, čini lomljivom, i omogućuje postavljanje prepreka pred nju“ (Foucault, 1978: 100-101). Videti takođe: Mills, 2009.

samo područje simbola i značenja, već i načini njihovog praktičkog ispoljavanja. To je od posebne važnosti kada je u pitanju istraživanje ideoloških diskursa, pošto je jedno od njihovih najvažnijih obeležja *poziv na akciju*. Ideološki diskursi jesu sistemi uverenja, žanr mišljenja, predstave o društvenoj stvarnosti, ali se ti diskursi procenjuju i validiraju s obzirom na mogućnost njihove primene i prakse – oni imaju „efekat“ zahvaljujući performativnosti diskursa. Kao oblik znanja, oni predstavljaju perspektive koje su „vodiči za društvenu akciju“, potencijali koji „nose društvenu praksu u kojoj se dela na jedan, a ne na neki drugi način“ (Stojnov, 2005: 270). Ideološki diskursi se u tom smislu odnose na „stanje diskursa“ – na njegov dinamički potencijal, a ne samo na (znanje kao) sadržaj inherentan strukturi diskursa. Bilo koji diskurzivni sistem ili poredak sačinjen je od društvenih figuracija i pozicija subjekata koji predstavljaju preduslove za „ulazak pojedinaca“ u diskurs i oni dobijaju značaj upravo kroz performativnost, kroz izvođenje, kroz praksu. Ideološki diskursi nisu apstraktna pravila govora i ponašanja, već upravo ona pravila koja se ispoljavaju kroz konkretne političke, ekonomske ili kulturne okolnosti njihove primene – igre u odnosima moći i društvenih pozicija koje mogu biti „osvojene“ ili izgubljene (Frow, 1985).

Jedan od načina da se napravi razlika između diskursâ kao *pravilâ* i kao *praksi*, odnosno razlika između ideoloških diskursa kao elemenata procesa *normalizacije* i kao *režima delanja*, kako smo ih označili, predstavlja razlikovanje *ostenzivnog* i *performativnog* određenja društvenih praksi, što objašnjava Bruno Latur (Latour, 2005). Različiti društveni agregati ne mogu biti predmet *ostenzivnog određenja* ili definisanja, nešto na šta se jasno i nedvosmisleno („prstom“) može ukazati, već uvek predmet *performativnog određenja* (2005: 34). Za *sociologiju asocijacija*, koju zastupa Latur, *pravilo je izvođenje*, a ono što treba objasniti su različiti tipovi *stabilizacija* tih izvođenja, uspostavljanja društvenih odnosa koji manje ili više traju i imaju manje ili veće razmere (od grupa do struktura). Inercija, trajnost, obim, čvrstina, posvećenost, lojalnost – sve su to elementi uspostavljanja društvenog odnosa koji zahtevaju određena sredstva, instrumente i materijale koji omogućuju uspostavljanje manje ili više stabilnih društvenih veza. Ideološki diskursi predstavljaju sredstva ili elemente društvenih strategija i taktika, *društvenih tehnologija* za uspostavljanje veza i odnosa. Dok za „sociologe društva“, kako ih naziva Latur, vrlina ili objašnjenje znači pozivanje na „društvo“ kao determinantu tih

odnosa, za Latura je stabilnost veza i društvenih odnosa upravo ono što treba da bude objašnjeno. I po definiciji, instrumenti ili sredstva zahvaljujući kojima se uspostavljaju društveni odnosi – a u ovom kontekstu to su ideološki diskursi – oni treba da imaju i druge kvalitete osim da su „društveni“, s obzirom na to da doprinose procesima *grupisanja*. Problem bilo koje ostenzivne definicije društvenog je taj što se čini da ne zahteva nikakav dodatni napor – kao da je sve jasno i objašnjeno time što se različiti oblici grupne egzistencije pripisuju *društvenom*. No, benefit performativnih definicija ili pristupa ogleđa se u tome što se skreće pažnja na *sredstva* koja omogućuju uspostavljanje društvenih veza i njihovu trajnost. Društvene veze treba analizirati kroz cirkulaciju različitih *sredstava* koja ispunjavaju, formiraju ili upotpunjuju društvene odnose (Latour, 2005: 34-35). Navedena razlika u pristupu problemu koju iznosi Latur treba da ukaže na samu *praksu ideoloških diskursa*, na način na koji ti diskursi postaju operativni u društvenom životu – kao sredstva koja *upotpunjuju* društvene odnose. Još jedan primer, ili analogija koja upućuje na ovu problematiku, prisutan je u sociološkim analizama etnometodologa, koji su isticali značaj zdravorazumskog znanja. Jedan od primera odnosi se na *hodanje* – odnosno na razliku između hodanja kao *znanja* i procedure i hodanja kao *izvođenja*.<sup>165</sup> Rajevi i Šenkajn (Ryave and Schenkein, 1974) su proučavali hodanje ne samo da bi ga razumeli kao specifičan čin, već i da bi shvatili ukupan raspon ili način pojavljivanja tog fenomena. Kada se ovakav pristup pojavama prenese na teren analize ideoloških diskursa, onda znači da pokušavamo da govorimo o značaju razlike dve dimenzije: dimenzije uverenja i dimenzije ponašanja<sup>166</sup>, ali i da pokušavamo da razumemo sociološku upotrebljivost pristupa ideološkim diskursima kao elementima društvenih tehnologija. Još jednu značajnu razliku za razumevanje ideoloških diskursa kao *sredstava* društvenosti istakao je Nikos Muzelis, koji je pisao o *sintagmatskom* i *paradigmatskom* nivou odnosa koji akteri mogu da imaju prema različitim društvenim normama. Na sintagmatskom nivou, društvena pravila koja akteri poznaju i koja su usvojili ne moraju uvek da utiču na ishod praksi. Na paradigmatskom nivou, akteri se mogu iz strateških/nadgledajućih razloga, „distancirati od pravila (paradigmatski

---

<sup>165</sup> Videti o tome u: Ryave and Schenkein, 1974. Jedan od klasičnih radova u vezi sa ovom problematikom je svakako esej Marsela Mosa o *Tehnikama tela* (Mauss, 1934).

<sup>166</sup> Jedan nivo odnosi se na vrednosti i verovanja (npr. imati rasističke predrasude i uverenja), a drugi na primenu tih uverenja u praksi – *odnositi* se, kao rasista, prema drugim ljudima.



dualizam), ili ih mogu koristiti shvaćena na način zdravo za gotovo (paradigmatska dualnost)“ (Mouzelis, 2000: 229). Ta razlika važna je ne samo za objašnjenje načina na koji funkcionišu ideološki diskursi u društvenim praksama, već i za razumevanje načina na koji različite društvene norme postaju elementi društvenih praksi i društvenog života – kao *resursi za izvođenje* društvenih praksi. Prakse su uvek spojevi pozicijskih, dispozicijskih i situacijskih dimenzija, jer su društveni akteri, kao ljudska bića, sposobni za „imaginarno uvežbavanje i preuzimanje uloga; posledica toga je njihovo stalno delovanje ili orijentacija na dva međusobno povezana, ali analitički različita nivoa“ (Mouzelis, 2000: 202): pravila i prakse.

Diskurzivne prakse su uvek *ograničeni izbori* iz repertoara mogućih ponašanja – one se zasnivaju na pravilima koja omogućuju nizove varijacija ponašanja. U svakom društvu, uvek postoji određen spektar prihvatljivih i normalizovanih tipova ponašanja koja legitimno opravdaju društvene institucije u okviru datog „režima istine“. U okviru tih „ograničenih izbora repertoara“ ponašanja i normalizovanih praksi društva uvek se smeštaju različiti *režimi delanja*. Jedna od pomenutih savremenih studija *režima delanja* Boltanskog i Tevenoa predstavlja dobar primer u kojem se ukazuje na mnogostrukost načina uspostavljanja tih režimâ, posebno zahvaljujući odnosima koji postoje između *poredaka vrednosti* u jednom društvu, *načina evaluacije* tih vrednosti, *formata relevantnih informacija* koje su dostupne akterima, *osnovnih tipova odnosa* koji se uspostavljaju zahvaljujući vrednostima i različitim ljudskim kvalifikacijama (Boltanski and Thévenot, 2006; Boltanski i Teveno, 2010). Svaki društveni prostor interakcije uvek je premrežen određenim diskursima – legitimnim, nelegitimnim, diskursima dominacije i diskursima otpora. Svi ti različiti, „aktuelni“ diskursi u jednom društvu, zahvaljujući društveno-istorijskim mogućnostima i kontekstima, definišu određene *domene* mogućeg iskustva i praksi, strukturu tih područja i strukturu odnosa u okviru tih područja – domen normalnog i abnormalnog (Stojnov, 2005).

Različiti režimi delanja mogući su samo u okviru datih okolnosti – u okviru mogućnosti da se određeni diskursi artikulišu i povežu sa određenim ponašanjima i praksama. Režimi delanja – koji uvek predstavljaju preseke ili dijagrame diskursa kao skupove pravila i praksi – nisu samo sredstva društvene kontrole u okvirima datog poretka, već predstavljaju resurse društvenosti, sredstva koja pretpostavljaju kreativnost

društvenih aktera, zahvaljujući kombinacijama, upoređivanjima, anticipacijama strategija i taktika delanja (De Certeau, 1984). Delanje je uvek oblik diskurzivne prakse koja se odvija zahvaljujući tim diskursima – kao pravilima i kao praksama – a *uređenost*, racionalizacija i normalizacija diskursa se uvek ispoljava kroz različite režime delanja. Ti režimi dualni su kao i procesi društvenog strukturiranja (Thompson, 1984: 156; Giddens, 1986) – oni su *ograničavajući* i *omogućavajući*.

#### 4.1.2.3. Smisao delanja: ideološki diskursi i sociodiceja

Ukoliko se pođe od pretpostavke da diskursi predstavljaju oblik znanja, onda se njihov sociološki značaj mora razumeti i u kontekstu problema smisla društvene egzistencije. Već je bilo reči o tome da je znanje multidiskurzivan fenomen i da se može analizirati s obzirom na različite registre i kriterijume validacije. Diskursi uvek predstavljaju oblik racionalne rekonstrukcije društvene stvarnosti, odnosno rekontekstualizacije društvenih praksi – u nauci, politici, ekonomiji, medicini, itd. Jedan od važnih aspekata analize elemenata i socioloških obeležja diskurzivnih praksi odnosi se na *opravdavanje* delanja, koje će u ovom poglavlju biti interpretirano kao problem *smisla* društvenih praksi. U sociološkom kontekstu, to pitanje može da se prevedu na ravan ispitivanja značaja ideoloških diskursa za *sociodiceju* – jer ideološki diskursi manje ili više skrivaju interese različitih društvenih grupa, ali uvek predstavljaju izraz i potrebu za legitimisanjem ili racionalnim opravdavanjem akcije koja izražava društvene interese i stanja (Gerc, 1998).

Učesnici u diskursu uvek *traže argumentaciju* ili opravdanje za ono što čine. Diskurs je, u tom smislu, kako bi to rekao Habermas, oblik *metakomunikacije* koji omogućava racionalno promišljanje društvenih praksi. Ideološki diskursi kao diskursi *sociodiceje* nisu samo pozivi na društvenu akciju kao racionalni diskursi *rekonstrukcije*, već i diskursi *rekontekstualizacije* koji se javljaju *post festum*, opravdavajući društvene prakse racionalno – 'dokazima' i 'razumom' (Thompson, 1984: 84). Zahvaljujući Guldnerovim analizama, videli smo da društveni uslovi omogućavaju ispoljavanje interesa ne zbog toga šta interesi *jesu*, već zbog toga šta interesi *čine*, odnosno kakve društvene posledice imaju. Oni nisu univerzalna kategorija koja se može „primeniti“ u različitim društvenim situacijama, nego su uvek *nečiji* interesi, artikulisani zahvaljujući

racionalnosti diskursa. Razumevanje karaktera društvenih interesa i problema sociodiceje kao problema diskurzivne (de)legitimizacije društvenih praksi podrazumeva distinkciju koju interesi uvek impliciraju, a to je *ostvarivanje* zadovoljstva i koristi i *opravdavanje* tog zadovoljstva ili koristi, kao dva potencijalno nezavisna iskustva: „Impuls da se ponovo ostvari korist i očuvaju uslovi koji do nje dovode postoji nezavisno od toga da li je uživanje i njegov izvor moguće opravdati. Korisnost i opravdavanje neke korisnosti su distinktivna (društvena) iskustva“ (Gouldner, 1976: 212). Vrednosti, uverenja i korist koje pojedinac može da ostvari u određenim društvenim okolnostima međusobno su uslovljeni, a pojedinci uvek mogu da odustanu od neke koristi zahvaljujući svojim uverenjima. Imperativna funkcija ideoloških diskursa ne iscrpljuje se samo u njihovom „izveštavanju“ o društvenoj stvarnosti, već je omogućena zahvaljujući interesima. Svrha ideoloških diskursa uvek je unapređenje ili ostvarenje nečijih interesa – zato su oni u funkcionalnom odnosu spram interesa (Gouldner, 1976: 213). Pa ipak, delanje ne mora uvek biti *isključivo* u interesu „jedne od strana“ u interakciji, već istovremeno može da vrši različite funkcije i bude u interesu više društvenih akterâ.

Društvene prakse su premrežene različitim diskursima kojima se one legitimišu i povezuju u smislene skupove. Na taj način one predstavljaju simboličke resurse koje akteri koriste za predstavljanje, opravdavanje ili rekontekstualizaciju nekih drugih praksi. One su u tom smislu kontekst unutar kojeg određena ponašanja i delanja dobijaju svoj smisao i značaj. To je na drugačiji način izrazio Mead: „Neki univerzum diskursa jednostavno je sistem zajedničkih ili društvenih značenja“ (Mead, 2003: 86-87). Diskursi koji omogućuju princip rekontekstualizacije ostvaruju mogućnost da se identifikuju aktuelna društvena stanja, ali i promene koje nastaju tokom *selektivnog usvajanja*, relociranja, regionalizacije i povezivanja različitih društvenih praksi kako bi se njihovi poreci konstituisali (Bernstein, 2005: 159) kao *smisleni*. Ideološki diskursi rekontekstualizuju društvene prakse kako bi se kao značajne i smislene (de)legitimisale određene društvene teme i problemi, ali i isključila perspektiva *drugih* i suprotstavljenih pojava (ideja, predstava, ideologija) i društvenih grupa. Oni predstavljaju racionalno sredstvo i način da se opravdaju socijalne pozicije i perspektive koje društveni akteri koji ih koriste imaju ili ka kojima streme.

Sociološka artikulacija problema sociodiceje može se dovesti u vezu sa Habermasovim pitanjem o problemu legitimacije u „kasnom kapitalizmu“, a u ovom slučaju sa njegovim neoliberalnim obličjem. To je isto ono pitanje legitimiteta koje je Burdije postavio u dijalogu sa Veberovom idejom *teodiceje povlastica* (Burdije, 1999b: 48). Dominantnima je uvek potrebna legitimacija njihove sopstvene moći, odnosno jedna sociodiceja njihove povlašćenosti, a u središtu neoliberalne sociodiceje stoji takmičenje – opravdano samoreglativnim tržištem, ali ne manje i naukom, od biologije i psihologije, preko sociologije i ekonomije. Međutim, stalna potreba za legitimacijom sve izraženijih društvenih nejednakosti „koje su najneposrednija posledica neoliberalne dominacije ostvarene preko slobodnog tržišta i principa deregulacije i privatizacije, kao i antiintervencionizma bilo koje vrste, ne može da se zadrži u okvirima jedino ekonomskih teorija i političkih doktrina“ (Marinković, 2013c: 243-244).

Značaj ideologije s obzirom na problem sociodiceje prepoznaje i francuski istoričar Pol Ven, kada piše da „nemi društveni život podstiče ili prihvata ideološke verbalizacije, a ne obrnuto; ideologija ubeđuje samo one koji su već ubeđeni“ (2013: 135). Ideologija je racionalna<sup>167</sup>, smatra Ven, i ona predstavlja dodatak uspostavljenom društvenom poretku kada kroz „uzvišene fraze koje ljudi gotovo da i ne slušaju“, vlast govori sa „uzvišene pozicije“: „To ne spada u propagandu ili opštenje, to spada u lingvističku pragmatiku, u kojoj se govornik nameće ne kroz 'ideološki' sadržaj svoje poruke (hrišćanske, marksističke, demokratske...), već pomoću asimetričnog i nadmoćnog položaja koji zauzima pred svojim slušaocima kada govori“ (2013: 138). Pravi cilj neke ideologije ili „frazelogije“, kako je još naziva Ven, „nije da ubedi i natera na pokornost, već pre da udovolji, tako što ljudima daje dobro mišljenje o njima samima; oni koji dominiraju mogu da misle kako je opravdano što su nadmoćni, a oni kojima se dominira mogu da kažu da ne greše što se pokoravaju. Taj užitak legitimacije je živ, nije dovoljno biti bogat i moćan ili to ne biti, u oba slučaja ljudi vole i da postoji pravedan razlog za to. No, postojanje razloga je užitak, a užitak nije ni istinit ni lažan; zbog toga se legitimišuća

---

<sup>167</sup> „Ideologija je previše racionalna. Marksizam je utilitarizam prema kojem je politička ideja ili istinita ili je politički korisna laž koju nazivamo ideologijom. Marksista zaboravlja da je, veoma često, dotična ideja nepotrebno ambiciozna elukubracija u koju prvi poveruju vlastodršci: versko pročišćenje kraljevstva, univerzalna dominacija islama, hitlerovski antisemitizam, marksistički internacionalizam. Oni čak mogu da budu jedini koji u to veruju“ (Ven, 2013: 136).

frazeologija tako lako prima i ima tako malo dubokih učinaka. Ono što se naziva ideologijom je malo ulja na zupčanicima, to nije poruka koja navodi na pokoravanje, već je samo užitak, pragmatika koja umiruje inače potčinjene narode“ (2013: 140). Ideološki diskursi se u tom kontekstu mogu laturovski shvatiti i kao diskursi *prevođenja* – koje označava različite vrste pregovaranja, proračuna, činove ubeđivanja i ovlašćenja da se govori ili dela u ime nekih drugih aktera (Callon and Latour, 1981). Jer, prevođenje podrazumeva uvek neku vrstu *pomeranja* (*deplacement*), ne samo fizičkog, već i simboličkog, u smislu uspostavljanja nekakvih veza i odnosa; to je proces zahvaljujući kojem društveni akteri međusobno „ulančavaju interese“, putanje, kompetencije (Spasić, 2007), proces koji se takođe može razumeti kao oblik *rekontekstualizacije* društvenih praksi iz različitih pozicija u diskursu i kao posledica različitih društvenih interesa.

#### 4.1.2.4. Društvene tehnologije, reprodukcija ideoloških diskursa i novi paleosimbolizam

Promena od *konceptualnog* ka *ikoničkom* simbolizmu, koju je identifikovao i analizirao Alvin Guldner, doprinela je „razređivanju“ ili fragmentaciji ideologije u savremenom društvu. Ta tranzicija bila je pripremljena značajem koje su nove medijske tehnologije dobile nasuprot štampi kao prvom značajnom masovnom mediju. Alvin Guldner je pokušao da ukaže na promene značenja i značaja ideologije koje se dešavaju zahvaljujući promenama u strukturiranju simboličkih sistema u društvu, u čemu značajnu, ako ne i presudnu ulogu imaju masovna sredstva komunikacije i mediji posebno (Gouldner, 1976: 170). Činjenica da je ideologija izgubila na „masovnosti“ u savremenom društvu, odnosno da je izgubila potencijal „masovne regrutacije“ i mobilizacije velikog broja društvenih aktera – u smislu organizovanja velikih klasnih i društvenih pokreta koji se „pozivaju“ na ideologije – nije značila i njen *kraj*, kako su verovali društveni teoretičari krajem pedesetih godina prošlog veka. Tada su se javljale ideje da će ideologiju zameniti dominacija novih tehnoloških, naučnih i racionalnih sredstava, „pragmatičkog usmeravanja društvene svesti“. Drugim rečima, razvoj nove „više vrste svesti“ (1976: 170).

Nesumnjivo je da se karakter ideologije u savremenom društvu menja zahvaljujući uticaju novih sredstava i tehnologija komunikacije. Kao što je pisao i Habermas,

infrastruktura javnosti menjala se zahvaljujući promenama u načinima organizacije, distribucije i konzumacije informacija sa rastućom fuzijom zabave i informacije, zahvaljujući sve jačoj centralizaciji medija, raspadom liberalnih udruženja, itd. (Habermas, 2012: 32). Ukoliko se ideološki diskursi shvate kao diskursi koji najveći značaj imaju upravo u *javnoj sferi* društva, onda su ove promene takođe značajne i za ideologiju. Načini komunikacije, distribucija informacija i povezivanje ljudi danas postaju sve bolje kanalisani, a šanse za pristup javnoj komunikaciji postaju izložene sve jačem procesu selekcije. Značaj medijskih tehnologija za diseminaciju ideoloških diskursa ogleda se, između ostalog, kroz redukciju „efektivnog nivoa“ komunikacije. Niklas Luman, analizirajući stvarnost masovnih medija, pisao je o njihovim tehničkim i tehnološkim ograničenjima zahvaljujući kojima društvena stvarnost biva predstavljena uvek kao *određena* količina sadržaja i informacija, koje svakako predstavljaju posledicu *selekcije* (Luhmann, 2000). Sadržaji koje mediji predstavljaju može se nazvati ideološkim u dvostrukom smislu: on je uvek *izbor* – a ne celina – i predstavljen je na određen, tehnološki prihvatljiv način u medijima (u određenom kontekstu); sa druge strane, taj *izbor* uvek nastaje kao posledica delanja i interesa društvenih aktera koji su u vezi sa proizvodnjom informacija (profesionalci u oblasti medija, novinari, različite interesne grupe, itd.). Značaj medijskih tehnologija za analizu ideoloških diskursa, u tom kontekstu, najmanje je dvostruk: one predstavljaju osnov masovnog komuniciranja u savremenim društvima, a time doprinose genezi, transformaciji i reprodukciji diskursâ i ideologijâ; takođe, one omogućavaju *proširivanje* polja diskurzivnih društvenih praksi, stvarajući nove komunikacione i društvene okvire ponašanja.

Medijske tehnologije posredno utiču i na formiranje novih oblika racionalnosti i društvene svesti (Berger et al. 1974) i učestvuju u konstrukciji društvene stvarnosti, utičući na našu percepciju, doživljaje i predstave o društvenim odnosima, drugim ljudima i društvu uopšte. Njihov razvoj i različite društvene upotrebe i funkcije posledica su različitih interesa i vrednosnih orijentacija aktera koje su u njima kodirane. Navedene procese svakako treba sagledavati kroz prizmu odnosa u sferi proizvodnje, načina organizacije i administriranja tehnika koje se primenjuju u tim procesima komunikacije i značenjskih dimenzija iskaza kojima se navedeni procesi legitimišu i institucionalizuju (Koković, 2007). Medijske tehnologije u tom smislu predstavljaju značajne materijalne i

simboličke resurse – sredstva pomoću kojih se društvene stvarnosti (re)konstruišu, izvore, odnosno sredstva putem kojih se ljudi „snabdevaju“ simboličkim resursima, kojima osmišljavaju svoje živote i veze sa društvenim institucijama (Golding, 2000: 173). Pored toga, dva opšta obeležja tehnologija izražavaju njihov „ideološki potencijal“. To su: *instrumentalnost* – jer one predstavljaju sredstva pomoću kojih se ostvaruje društvena dominacija, kao medijator društvenih odnosa; i *diferencijalnost* – činjenica da samo određen broj društvenih aktera, zapravo manjina u društvu, ima pristup najskupljim i najznačajnijim tehnologijama<sup>168</sup> i doprinosi njihovoj reprodukciji ili transformaciji (inovacije), gde je svakako u pitanju materijalni aspekt ograničenosti resursa ili pitanje njihove dostupnosti (Mouzelis, 2000: 217).

Uloga medijskih tehnologija važna je u smislu uticaja na strukturiranje različitih simboličkih sistema, ali je značajna i s obzirom na stvaranje novih oblika i tempa društvenih praksi i proizvodnje novih društvenih prostora komunikacije i interakcije.<sup>169</sup> Paleosimbolizam se odnosi na skup uverenja i simbola ograničene komunikabilnosti (Gouldner, 1976). Paleosimboličko je takođe ono što može biti izgovoreno u privatnom okruženju u kojem stranci nisu prisutni, dakle među onima koji se poznaju i koji imaju zajedničke interese, jer se određena značenja podrazumevaju. Paleosimboličko se može razumeti i kao deo „zalihe znanja“ ili „zalihe značenja“ simboličkog iskustva ljudi, koje je nemoguće istovremeno u potpunosti jezički artikulirati, ali doprinosi kognitivnoj elaboraciji ili formulisanju onoga što ljudi znaju i u šta veruju. Ipak, ono se može prepoznati u *javnom govoru*, čija su obeležja, između ostalog, i kratke, često gramatički jednostavne i nezavršene rečenice, siromašna sintaksa, jednostavna i česta upotreba veznika (tako, tada, i, zato što), česta upotreba kratkih naredbi i pitanja, rigidna i ograničena upotreba prideva i priloga, itd. (Bernstein, 2010). Paleosimbolizam obuhvata simboličke sisteme koji su „stariji“ i prethode govornikovim ideologijama, i koji su usvojeni pre nego ideologije (Gouldner, 1976: 224-225). Problem paleosimbolizma, kako ga je postavio Gouldner, potvrđuje argumente za njegovu kritiku teorija o „kraju ideologije“, jer se ispostavlja da razvoj medijskih tehnologija komunikacije, od štampe i

---

<sup>168</sup> Zato se može govoriti i o novim tzv. „digitalnim podelama“ ili isključenjima, što se odnosi na različite vrste nejednakosti, depriviranosti i društvene probleme koji proizlaze iz (ne)mogućnosti pristupa informacijama i novim informacionim i komunikacionim tehnologijama (Chambers, 2006: 126).

<sup>169</sup> O tome više videti kod: Jansson, 2005; Meyrowitz, 1986; Virilio, 2011.

novina do televizije i interneta, ili Guldnerovim terminima od *konceptualnog* ka *ikoničkom* simbolizmu, omogućava sve veći značaj nečega što nije „više racionalno“ od ideologije – što bi bila tehnologija – već je više „regresivno“ i neracionalno, na šta upućuje koncept paleosimboličkog. Problem novog paleosimbolizma kao da izražava paradoks savremenih medijskih tehnologija – sa jedne strane, one označavaju mnoštvo informacija, novi tip racionalizacije društvenih praksi komunikacije, a sa druge doprinose razvoju simboličkih sistema ograničene komunikabilnosti jer ih je sve teže jezički i diskurzivno artikulirati.

Procesi društvene legitimacije diskursa određeni su specifičnostima područja i praksi u kojima se komunikativno delanje odvija (svakodnevni život, mediji, javna sfera, itd.). Dok se za diskurse može reći da društveni legitimitet stiču zahvaljujući društvenim institucijama kao oblicima formalizacije i normativizacije praksi, ideološki diskursi svoju društvenu legitimaciju stiču ne zahvaljujući institucijama, već zahvaljujući šire shvaćenim *društvenim tehnologijama* normalizacije praksi. Ideološke diskurse možemo razumeti kao efekte različitih društvenih tehnologija zahvaljujući kojima se modifikuju društvena pravila ponašanja. Na značaj društvenih tehnologija kao elemenata diskurzivnih praksi posebno je ukazivao Mišel Fuko, pišući o njima kao o manifestacijama moći (tehnologije nadzora, kažnjavanja, discipline, normalizacije, itd.).<sup>170</sup> Njega je zanimalo koji oblici odnosa moći su ispoljeni i manifestovani u društvu zahvaljujući različitim tehnologijama: proizvodnje u ekonomske svrhe, institucijama koje za cilj imaju uređivanje društva, tehnikama komunikacije, kolektivne i individualne discipline, procedura normalizacije u ime moći države, itd. (Fuko, 2010a: 430). Bilo koja „skupina društvenih praksi“, kako je već bilo istaknuto u ovom radu, sadrži određene oblike racionalnosti koji određuju ono što ljudi čine i načine na koji to čine, dakle oblike racionalnosti koji organizuju načine činjenja. U pitanju su zapravo društvene tehnologije, kao racionalno ustrojene društvene prakse koje se mogu primeniti u različitim društvenim oblastima kako bi se postigli određeni društveni ciljevi: npr. tehnologije discipline koje se primenjuju u sferi ekonomije i koje doprinose većoj produktivnosti rada ili tehnologije mišljenja koje doprinose većoj preciznosti i elaboraciji ideja, koncepata, pojmova.

---

<sup>170</sup> Fuko je proučavao razvoj jedne specifične „tehnološke teme“ za koju je verovao da je važna u istoriji „velikog prevrednovanja mehanizama moći u XVIII veku, u opštoj istoriji tehnika moći i, još opštije, u istoriji odnosa između racionalnosti i sprovođenja moći“ (Fuko, 2010: 292).



Zahvaljujući društvenim tehnologijama uspostavljaju se i modifikuju različita društvena pravila: odnošenja prema sebi, prema drugima i prema stvarima. To su odnosi koji raspoređuju diskurse kao izraze znanja i moći. Medijske tehnologije komunikacije se u tom svjetlu mogu posmatrati kao važni, savremeni *instrumenti* i posrednici društvenih tehnologija koji utiču na strukturiranje društvenih procesa i preobražaje diskursa, ustanovljenih praksi i njihovih društvenih efekata, ritualnih pravilnosti komunikacije i specijalizacije govora.

Diskurzivne prakse u različitim društvenim sferama uvek sadrže tehnološke elemente, odnosno elemente racionalnosti koji, između ostalog, doprinose i njihovoj homogenizaciji i sistematizaciji. Međutim, prakse kao složeni spletovi racionalnog i iracionalnog ponašanja ljudi, pored tog tehnološkog aspekta racionalnosti, uvek sadrže i „strateške igre slobode“ (2010a: 292), što znači da one uvek sadrže izvesnu disproporciju ili *ekonomiju odnosa moći* – one nisu samo prakse društvene kontrole, već i prakse različitih vrsta otpora. Ideološki diskursi se, zahvaljujući različitim društvenim tehnologijama, kroz prakse reprodukuju<sup>171</sup> ne samo kao izrazi nekih specifično proračunatih interesa određenih društvenih grupa, već zavise od mogućnosti tih tehnologija, „individualizacije određenih elemenata društvenog tela“ ili „uopštavanja i povezivanja različitih tehnika koje treba da odgovaraju lokalnim ciljevima“ (2010a: 304) – obrazovanja ili ekonomije npr. Programi, tehnologije i dispozitivi društvenih praksi nisu idealni tipovi, kako piše Fuko, već elementi društvenih igara koji se „artikulišu jedni na drugima: program, veza koja ga objašnjava, zakon koji mu daje snagu prinude, itd., isto su toliko stvarnosti (iako na drugi način) koliko i institucije koje ovaploćuju taj program, odnosno ponašanja koja se tu, manje ili više verno, nadovezuju“ (2010a: 305). Žil Delez takođe piše o društvenim tehnologijama, navodeći da su tehnologije uvek i prvenstveno društvene, pa tek onda postaju tehničke (u užem smislu). Drugim rečima, materijalne tehnologije znače ispoljavanje društvenih tehnologija. Posledice društvenih tehnologija osećaju se u čitavom društvenom polju, ali da bi one bile moguće, potrebno je

---

<sup>171</sup> Pojam *reprodukcije*, kako se koristi u ovom kontekstu, upućuje na repetitivne činove ponavljanja određenih praksi: „Reprodukcija podrazumeva stalnost nekog sistema ili strukture kao i ljudsko delanje. Teorijski, tim se pojmom koristimo da bismo premostili poznati jaz između makronivoa i mikronivoa društvene strukture. Tako govorimo da se sistemi ili apstraktne strukture, kao što su ideologije, prirodni jezici i društvena uređenja iskazuju u društvenim praksama društvenih aktera na mikronivou i da traju preko njih“ (Van Dijk, 2006: 306).

da „oruđa, da materijalne mašinerije pre toga budu odabrane od strane jednog dijagrama, da ih na sebe prime određeni raspoređi“ (Delez, 1989: 45). U tom kontekstu treba razumeti i značaj društvenih institucija – koje nisu „izvor ili suština i one nemaju ni suštinu ni interiornost. To su prakse, operativni mehanizmi koji ne objašnjavaju moć, jer pretpostavljaju odnose moći, i dovoljno im je da ih „fiksiraju“ u jednoj reproduktivnoj, a ne produktivnoj funkciji“ (1989: 80).

Društvena reprodukcija ideoloških diskursa ima različite modalitete, jer se ideologije mogu „izraziti u mnogim žanrovima i kontekstima diskursa“. Ideološki diskursi imaju različite društvene funkcije, poput iskazivanja znanja određenih grupa, njihove pripadnosti i privrženosti, poređenja i standardizacije vrednosti i kriterijuma vrednovanja, zatim vrednovanja društvenih praksi i socijalizacije, uveravanja i manipulacije, itd. (Van Dijk, 2006: 309). Sažimajući različite oblike društvene reprodukcije ideologije, Van Dajk posebno ističe sledeće dimenzije: upotrebu i primenu apstraktnih ideoloških uverenja u konkretnim društvenim praksama (odnos sistem–delanje), održavanje i menjanje društveno usvojenog sistema u svakodnevnim praksama (odnos delanje–sistem) – u toj se dimenziji ideologije razvijaju i menjaju zahvaljujući diskursu, zatim dimenzija ideološke komunikacije, socijalizacije i inicijacije novih pripadnika grupe, prihvatanje ili neprihvatanje stavova grupe, uopštavanje, dekontekstualizacija konkretnih iskustava i mišljenja na slične ili apstraktne kontekste, iskustva, slučajeve i okolnosti (2006: 308).

Dakle, analiza ideoloških diskursa usmerena je ka identifikaciji i objašnjenju različitih *mesta* njihovog pojavljivanja u poretku društvene moći, što je omogućeno zahvaljujući različitim društvenim tehnologijama – među kojima medijske tehnologije i mediji kao tehnička sredstva proizvodnje i prenošenja informacija imaju posebno mesto. Ideološke diskurse nije dovoljno analizirati kroz konstituisanje različitih simboličkih sistema, kako ukazuje i Van Dajk, jer se oni reprodukuju zahvaljujući realnim praksama koje se istorijski mogu analizirati. Forme u kojima se svaka društvena tehnologija „zaogrće“ su, uopšteno govoreći, slike ili predstave (paleosimbolizam), diskursi i „praksa u kojoj pravila uređuju istinske institucije“ (Fuko, 2010a: 271). Pa ipak, ideološki diskursi nisu uzroci koji omogućuju uspostavljanje određenih tipova racionalnosti i tehnologija u društvenim praksama, već njihove posledice ili društveni efekti. Oni su u

tom smislu „samo“ elementi društvenih tehnologija normalizacije praksi i sredstva „diskurzivnog variranja“ tih tehnologija. Opštije govoreći, oni su sredstva društvene dominacije ali i otpora.

#### 4.2. Sociologika ideoloških diskursa

Sociologika diskursa odnosi se na osnovne elemente društvenih tehnologija i njihovih međuodnosa (diskurse i prakse), odnosno na njihove preseke (dijagrame) koji omogućuju formiranje, organizaciju i strukturiranje društvenih procesa. Moglo bi se reći da se sociologika ideoloških diskursa razlikuje od sociologike diskursa samo u smislu *društvenih efekata* – odnosno uloga i funkcija koje ideološki diskursi imaju u društvu. Ideološki diskursi su oni diskursi koji ispunjavaju određene društvene funkcije ili diskursi koji imaju određene društvene uloge: oni moraju biti *zajednički* određenom broju ljudi, društvenim grupama. Takođe, treba da čine neku vrstu koherentnog *sistema*, da među njima postoje značenjske veze i da ih povezuju društvene prakse. Ti diskursi na određeni način izražavaju tehnologiju primene moći u društvu, odnosno predstavljaju sredstva dominacije i sredstva otpora. Ali, bez obzira da li su sredstva dominacije ili otpora, ideološki diskursi uvek „nude koherentnu ali nepotpunu kritiku stvari kakve jesu“ (Prajs, 2011: 107).

U ovom delu rada biće reči o procesima *racionalizacije*, *(de)legitimizacije*, *mobilizacije*, *integracije* i *deritualizacije* kao efektima ideoloških diskursa koji omogućuju njihovo distinktivno izdvajanje i prepoznavanje. Identifikacija navedenih procesa i njihove sociologike jeste pokušaj da se mnoštvo različitih načina manifestacije ideologije utvrdi na jednom opštem teorijskom nivou. Ideološki diskursi su diskursi čija društvena uloga i društveni efekti proizlaze iz značaja *odgovora* koji oni nude na sledeća važna društvena pitanja: „*Pripadnost* – Ko smo mi? Odakle dolazimo? Šta tražimo? Ko nam pripada? Ko može postati pripadnik naše grupe?; *Delatnosti* – Šta radimo? Šta se od nas očekuje? Zašto smo tu?; *Ciljevi* – Zašto to činimo? Šta želimo da ostvarimo?; *Vrednosti/norme* – Koje su naše glavne vrednosti? Kako vrednujemo sebe i druge? Šta (ne) smemo učiniti?; *Položaj i odnosi među grupama* – Koji je naš društveni položaj? Ko su naši neprijatelji, suparnici? Ko je poput nas, a ko različit?; *Resursi* – Koji su bitni društveni resursi koje naša grupa treba da ima?“ (Van Dijk, 2006: 101). Ideološki

diskursi doprinose tako formiranju i reprodukciji društvenih grupa, odnosno razvoju različitih *društvenih tehnologija upravljanja* procesima i odnosima među različitim društvenim grupama.

#### 4.2.1. Racionalizacija

Racionalizacija kao društveni proces imanentan procesima *modernizacije* društava<sup>172</sup> predstavlja jedan od važnih teorijskih i epistemoloških problema sociologije. U kontekstu ovog rada, pretpostavke za razumevanje tog procesa odnose se na činjenicu da ljudi ne mogu racionalno i svrhovito da delaju bez odgovarajućih kognitivnih procesa na koje društvo utiče –zahvaljujući kolektivnim predstavama, diskursima i praksama. Na nivou uspostavljanja društvenih odnosa među različitim društvenim grupama, ti „kognitivni uslovi“ odnose se kako na razvoj stavova tako i na razvoj ideoloških diskursa (2006: 165). Za procese racionalizacije može se reći da su usko povezani sa procesima normalizacije, jer se normalizacija društvenih praksi ne može odvijati bez njihove *racionalizacije*, odnosno prihvatanja određenih, racionalnih *kriterijuma* za procenjivanje, vrednovanje ili (in)validaciju različitih praksi. Različiti diskursi, a posebno ideološki diskursi, u tom smislu predstavljaju medijume, jer su procesi racionalizacije efekti diskurzivnosti praksi. Oni su zapravo ključni u smislu da artikulišu racionalnost, artikulišu predstave i znanje i određuju našu percepciju različitih društvenih odnosa, događaja, praksi.

Bilo koje relativno autonomno društveno polje praksi ili neki diskurs, posebno zahvaljujući vrednostima i institucijama, sadrži određene opšte kriterijume na osnovu kojih je moguće odrediti smisao i značaj tih praksi (normalno–abnormalno, korisno–nekorisno, upotrebljivo–neupotrebljivo, legalno–nelegalno, smisljeno–besmisleno, itd.). Racionalnost nije samo pitanje nekakve univerzalne antropološke konstante, niti se ona odnosi na „emanaciju uma“. Ona nije idealni tip ili „racionalnost po sebi“, već uvek predstavlja i izražava „elemente društvenih preobražaja“, tipove institucija, oblike znanja, „projekte racionalizacije saznanja i praksi“, tehnološke promene, itd.: „Nije reč o merenju praksi na lakat, po volji neke

---

<sup>172</sup> Jedno od najznačajnijih pitanja u vezi sa problemom racionalizacije društvenih procesa svakako potiče od Maksa Vebera (2011). Takođe videti i: Luman, 1998; 2001; Martuccelli, 1999.

racionalnosti koja će ih procenjivati kao manje ili više savršene oblike racionalnosti, nego pre o tome da se vidi kako se oblici racionalizacija upisuju u prakse, odnosno sisteme praksi i koje uloge oni tu igraju. Jer, tačno je da nema 'praksi' bez određenog režima racionalnosti" (Fuko, 2010a: 302). Proces racionalizacije se (kao sociološki proces), zahvaljujući Fukoovim istraživanjima, može posmatrati s obzirom na dve najvažnije „osovine“: „kodifikaciju-propisivanje“ s jedne strane (gde su u pitanju obrazovanje skupa pravila, uputstava, sredstava s obzirom na cilj itd.) i, s druge strane, „istinito ili lažno formulisanje“ (gde se određuje oblast predmeta u vezi s kojima je moguće artikulirati istinite ili lažne iskaze) (2010a: 302). Taj proces se, dakle, ne odnosi na bilo kakve racionalne šeme u „čistom stanju“, već na skupove „proračunatih i promišljenih propisa, prema kojima bi trebalo organizovati institucije, preurediti prostor, propisati ponašanje“ (2010a: 304).

Ideološki diskursi, kao oblici racionalizacije društvenih procesa i praksi, nikada u potpunosti ne utiču na organizaciju društvenih institucija. Oni su u stalnoj dinamici – kritike, (de)legitimizacije, vrednovanja i procenjivanja društvenih institucija kao ustaljenih oblika društvenih praksi, odnosno njihove *deritualizacije*. Procese racionalizacije društvenih praksi ne treba posmatrati kao globalne, jedinstvene i kontinuirane na nivou celog društva ili više društava, već uvek u vezi spram konkretnih društvenih područja, ili, kako to Fuko kaže, u vezi sa nekim „temeljnim iskustvima“ i procesima kojima neko konkretno društvo pridaje značaj i stvara potrebu za racionalisanjem tih iskustava i problema. Reč je dakle o specifičnim vrstama racionalnosti na područjima politike, ekonomije, kulture, koja se izražava zahvaljujući različitim nivoima razvoja društvenih tehnologija uređivanja, organizovanja i strukturiranja društvenih procesa.

Procesi racionalizacije kao društveni procesi uvek predstavljaju izvesnu ekonomiku znanja i njegove primene u različitim praksama, a s obzirom da ideološki diskursi predstavljaju oblike znanja, oni do izvesne mere čine i delotvorne instrumente organizacije kolektivne dinamike u društvu. Sprovođenje tih diskursa ne može se posmatrati kao „gruba činjenica“ ili kao institucionalna datost, jer se sociologika ideoloških diskursa uvek preobražava i organizuje s obzirom na već razvijene institucionalne procedure i pravila koja su uspostavljena u jednom društvu. Jedan tip

racionalnosti, piše Fuko, ili „jedan način mišljenja, jedan program, jedna tehnika, skupina racionalnih i usklađenih napora, određenih ciljeva ka kojima se teži, instrumenata da bi se do njih došlo itd., sve to je stvarno, čak i ako ne teži da bude 'stvarnost' sama, niti celokupno društvo. Geneza te stvarnosti, čim se tu upliću odgovarajući elementi, savršeno je legitimna“ (2010a: 288). Ideološki diskursi predstavljaju formacije „praktične racionalnosti“, diskurse koje ljudi kao članovi određenih društvenih grupa „primenjuju“ i praktikuju u praksama svakodnevnog života, u svom odnosu prema sebi, prema drugima i prema stvarima. Ideološki diskursi nisu diskursi prema kojima se društveni akteri „ravnaju“ ili se ponašaju „u skladu“ sa njima, već oblici racionalnosti kojima oni „pribegavaju“ u različitim situacijama u kojima mogu da praktikuju određene tipove društvenih odnosa i praksi. Ideološki diskursi nisu diskursi koji „imaju moć nad ljudima“ (što bi se moglo opisati kao *negativan rad* ili *učinak* tih diskursa), već i diskursi koji kao dostupni društveni resursi u određenim društvenim okolnostima predstavljaju racionalan izbor društvenih aktera (*pozitivan učinak*). Njihovo mesto „u igri“ društvenih sila i borbi, strategija i taktika, u istoriji i razvoju različitih „političkih tehnologija“ društva vrlo je značajno, jer oni u konačnom predstavljaju tip racionalizacije jedne forme *društvenih odnosa*. Već je bilo reči o tome da je ideologija žanr mišljenja ili deo *političke racionalnosti*, jedna forma političkog diskursa (Gouldner, 1976). Ona je u tom smislu, od početka svoje kratke društvene istorije, predstavljala izraz fragmentacije društvenog imaginarijuma, zahvaljujući pojavi do tada nepoznatih ekonomskih i političkih iskustava u zapadnim društvima. Taj istorijski novi oblik društvene racionalnosti artikuliše se zahvaljujući posebnim društvenim strategijama diskursa.

Upravo zahvaljujući racionalnosti diskursa, ideologija je mogla da se artikuliše i „razlije“ po društvenom „tkivu“, ne vezujući se samo za jedan oblik racionalnosti (političke), već i za druge društvene regije praksi. Suprotno stanovištima o „kraju ideologije“, može se reći da ideološki diskursi svoju trajnost i društveni značaj još uvek imaju upravo zahvaljujući jednom od temeljnih obeležja ili odlika *političke racionalnosti* koja je karakteristična za savremena demokratska društva. Ta racionalnost je „rezultat integracija individua u neku zajednicu, odnosno celinu“ i podrazumeva „stalnu korelaciju između individualizacije i konsolidacije celine“ (2010a: 279). Uzroke i razloge razvoja takvog tipa političke racionalnosti svakako ne treba tražiti u ideologiji, ali se može reći da

ideološki diskursi, koji se generišu sa svrhom uticaja na ponašanje društvenih aktera, predstavljaju jedan od najznačajnijih elemenata savremenih političkih tehnologija individua koje su obrazovane u okrilju razvijenih demokratskih društava. Oni su, između ostalih, uspeali da se u društvu nametnu kao *forme odnosa* prema sebi, prema drugima i prema stvarima, koje su, bar do izvesne mere, uspele da „parališu“ religijske obrasce kao osnovu „tradicionalnog mapiranja smisla u društvenom svetu i kao hiljadugodišnju fundamentalnu snagu društvene integracije i solidarnosti“, kao jedan od savremenih „univerzalističkih projekata koji slave sveprisutnost ovozemaljskog ljudskog razuma i racionalnosti“ (Marinković i Ristić, 2012b). Racionalnost ideoloških diskursa postala je moguća, kako smo već naveli, procesom odvajanja (dekontekstualizacije) govornika i njihovih privilegija u širem društvu, ali i izdvajanjem različitih oblika znanja u savremenim društvenim praksama – procesima dekontekstualizacije kognicije i njene „izolacije“ od drugih delova ličnosti, posebno od strukture osećanja (Gouldner, 1976: 135). To je bila jedna od premisa moderne racionalnosti i „sekularizovanog idealizma“ koji cirkuliše u diskursu, odnosno nastanka ideoloških diskursa koji tokom poslednjih nekoliko vekova posreduju u konfiguracijama, lokalizacijama i racionalizacijama društvenih praksi.

#### **4.2.2. (De)legitimizacija**

Delegitimizacija kao društveni proces artikulacije ideoloških diskursa, poput racionalizacije, jeste izraz njihove sociologike i pragmatike. Ona označava *primenu* ideoloških diskursa u društvenim situacijama i društvenim interakcijama (kroz govor i tekst). Ideološki diskursi delegitimizacije su diskursi koji dovode u pitanje legitimitet (istinitost, značenje i značaj ili važenje) određenih diskursa u društvu, odnosno njihovih aktuelnih ili pretpostavljenih društvenih posledica. Legitimni društveni procesi su oni procesi koji su „na snazi“, koji predstavljaju skupove praksi u kojima važe i primenjuju se određena društvena pravila i norme, diskursi ili „režimi istine“ u različitim društvenim područjima. Proces delegitimizacije u tom smislu pretpostavlja neravnotežu u društvenim odnosima – moć, hegemoniju diskurse i dominaciju. Hegemoni diskursi ili diskursi dominacije su oni diskursi koji imaju društveni autoritet i čiji se legitimitet uspostavlja zahvaljujući institucijama. Jedna od pretpostavki za postojanje ideoloških

diskursa delegitimizacije jeste postojanje *javnog domena* društva u okviru kojeg je moguća artikulacija i sučeljavanje različitih diskursa o pitanjima od značaja za funkcionisanje društva.

U klasičnim pristupima, ideologija, kao „dominantna“, obično je bila objašnjavana u smislu njene „uloge u legitimaciji dominantne klase posebno i dominantnog poretka uopšteno“ (Van Dijk, 2006: 340). Proces legitimacije<sup>173</sup> je, poput procesa delegitimacije, „istaknuta funkcija upotrebe jezika i diskursa“, on se ne može svesti na govorni čin i uvek predstavlja komunikacijski čin koji vrlo često uključuje složenu diskurzivnu praksu koja obuhvata „niz međusobno povezanih diskursa“ (2006: 341). Oni uvek podrazumevaju nekakvo vrednovanje i procenjivanje društvenih praksi – dovodeći u vezu te prakse sa postupcima, odlukama, normama i pravilima funkcionisanja institucija. Procesi legitimizacije, kako ih opisuje Van Dijk, mogu se posmatrati kao procesi *od vrha prema dole* i *odozdo prema gore*. Odnosno, kao procesi zahvaljujući kojima društvene elite ili institucije legitimišu svoje postupke i norme ponašanja, ili kao procesi koji uključuju legitimaciju npr. države, elita ili vođa od strane „masa“ (2006: 343).

Osnovno pitanje koje izražava problem odnosa ideoloških diskursa i procesa (de)legitimizacije u vezi je sa načinom na koji ti diskursi postaju sredstva ili medijatori navedenih procesa. U pitanju je *par excellence* sociološki fenomen, s obzirom na to da se diskurs legitimizacije uvek postavlja u konkretni institucionalni kontekst – dok se u svakodnevnim (neformalnim) diskurzivnim praksama pre može govoriti o opravdanjima, objašnjenjima ili izražavanju uverenja, itd. Diskursi legitimizacije su oni diskursi koji opravdavaju društveno funkcionisanje (svrhu, razloge, načine) institucionalizovanih praksi. Dakle, primarni aspekt legitimizacije važan je u kontekstu institucionalnog poretka društva, odnosno za procese strukturiranja i funkcionisanja društvenih institucija. Bilo koji sistem autoriteta, odnosno bilo koji institucionalizovani društveni poredak, sadrži različite mehanizme legitimizacije, koji zahtevaju „pokoravanje“ ili ponašanje u skladu sa institucionalizovanim društvenim pravilima. Jezik, odnosno diskursi su među najvažnijim elementima tih mehanizama, pošto oni predstavljaju oblike znanja (Berger i Luckmann, 1992) i da se zahvaljujući njima ne objašnjava samo ono što radimo već i *zašto* to radimo. „Anatomija diskursa“ se može jednostavno predstaviti kroz tri bitna

---

<sup>173</sup> Više videti npr: Della Fave, 1986; Walker et al, 1986; Habermas, 1988b.



elementa svakog diskursa: evaluacija praksi, vrednovanje praksi i legitimizacija praksi (Van Leeuwen, 2005a: 104-105). Može se reći, u skladu sa shvatanjem Meri Daglas (2001), da različiti diskursi legitimizacije predstavljaju „kognitivnu osnovu“ institucionalnih praksi, jer se diskursi materijalizuju kroz institucije i dobijaju određeni legitimitet zahvaljujući njima. Institucije vrednostima i diskursima, kako bi to rekao i Iver Nojman (2009), „pozajmljuju stvarnost“. Upravo one omogućuju neprekidno dejstvo ljudi ili „efekat petlje“, kako ga je nazvao Ijan Heking (2012: 57). U pitanju su prakse u kojima „individue potpadaju pod ideje“, „interakcije između ideja i ljudi“, odnosno *matrice* zahvaljujući kojima se odvijaju ljudske interakcije. Društvene institucije obuhvataju standardizovane prakse za koje se vezuju određeni diskursi legitimizacije, kao skupovi resursa i pravila koji osmišljavaju društveni život.

Iako ideološki diskursi nikada nisu u potpunosti institucionalizovani, to ne znači da oni ne mogu da budu deo institucionalnih praksi, odnosno da „popunjavaju“ određene „legitimacijske deficite“ (Thompson, 1984: 187) institucija.<sup>174</sup> Svaka diskurzivna, odnosno ideološko-diskurzivna konstrukcija legitimizacije, sadrži četiri bitne dimenzije, iako je važno napomenuti da su fundamentalna legitimacijska „objašnjenja“ uvek ugrađena u vokabular. To su autorizacija, moralna evaluacija, racionalizacija i mitopoeza (Van Leeuwen, 2008: 105). Autorizacija podrazumeva da se legitimizacija odvija kroz pozivanje na određeni autoritet, što može biti tradicija, zakon, običaj ili lični autoritet pojedinca. Moralna evaluacija kao dimenzija legitimizacije podrazumeva pozivanje na određeni sistem vrednosti. Racionalizacija se odnosi na ciljeve, funkcije ili svrhe institucionalizovanih društvenih praksi i pozivanje na različite vrste znanja koja imaju „kognitivnu validnost“ ili su već „proverena“ i potvrđena u nekim drugim praksama. Mitopoeza se odnosi na narative zahvaljujući kojima se određena ponašanja potvrđuju

---

<sup>174</sup> Dobar primer za to može biti „ideologija profesionalizma“, koja predstavlja „onaj faktor koji je prećutno postavio novu klasu kao paradigmu legitimnog autoriteta; profesionalizam čini centralni zahtev za legitimacijom nove klase koja postepeno slabi autoritet stare klase. Sa jedne strane to je zahtev za prestižom u okviru etabliranog društvenog poretka, sa druge strane to je prećutno predstavljanje nove klase kao alternative staroj. Legitimišući kao nove autoritete nauku, specijalizovano znanje, ekspertizu kao doslednu primenu metoda u praksi, autonomiju tehničkog znanja od političko-ideoloških uticaja bilo koje klase, nova klasa stekla je privilegiju moći koja je utemeljena na njihovoj individualnoj kontroli specijalizovane kulture, jezika, tehnika i kvalifikacija koje iz toga proizilaze“ (Marinković i Ristić, 2013b: 174-175). Legitimacija ideologije profesionalizma zasnivala se kako na sistemu društvenih institucija (nauka) tako i na ideološkim diskursima koji su ispunjavali institucionalne deficite (kontrola specijalizovane kulture, jezika, itd.).

kao prihvatljiva i poželjna, a druga odbacuju ili isključuju kao nepoželjna i neprihvatljiva. Svi navedeni elementi ili aspekti procesa legitimizacije takođe se odnose i na procese delegitimizacije, odnosno mogu da služe kritici već etabliranih diskursa i praksi (2008: 106).

Džon Tompson je pisao o tome da izučavanje ideologije kao „načina na koji značenja (označavanja) služe sistemu odnosa dominacije“ u društvu (Tompson, 1984: 130) podrazumeva istraživanje tri njena bitna obeležja. Zahvaljujući tim obeležjima, ona postaje „operacionalna“ i „deluje“. U pitanju su legitimacija, prikrivanje (*dissimulation*) i postvarenje (*reification*). Svaki sistem dominacije, kao što je o tome pisao i Maks Veber (1976), podrazumeva „kultivaciju verovanja u njegovu legitimnost“. Odnosi dominacije se održavaju zahvaljujući tome što ljudi veruju u njihov legitimitet i zato što se predstavljaju kao legitimni. Prikrivanje se odnosi na činjenicu da ideološki diskursi prikrivaju različite društvene interese, koji ne moraju biti, a vrlo često i nisu, eksplicitno predstavljeni niti ih je moguće u potpunosti artikulirati diskurzivno. Postvarenje ili reifikacija se odnosi na činjenicu da se određeni društveni odnosi – iako *uvek* nastaju kao posledica konkretnih društveno-istorijskih okolnosti, predstavljaju kao univerzalno važeći, nepromenljivi i „prirodni“. U ideološkim diskursima društveni odnosi se procenjuju i objašnjavaju kao da su „oslobođeni“ istorije (Tompson, 1984: 131; Lefort, 1986). Navedene tri dimenzije ne treba posmatrati kao isključive, odnosno kao tri nezavisna *modus operandi* ideologije, već kao mogućnost da se analitički izdvoje elementi koji se u ideološkim praksama pojavljuju i prepliću.

Ključno je da ideološki diskursi, kao diskursi (de)legitimizacije, uvek pribavljaju članovima određenih društvenih grupa *resource* za klasifikacije, rasuđivanje i percepciju društvenih odnosa, društvenih događaja i drugih društvenih grupa (Van Dijk, 2006: 343): *resource* zahvaljujući kojima se *poziva* na određeno ponašanje i delanje, ali i *resource* koji određene društvene prakse opravdavaju kao poželjne, moralne i prihvatljive – bar u okvirima društvene grupe kojoj pojedinac pripada. Kako piše Van Dijk, legitimacija i ideologija jesu načini da se nadziru odnosi između društvenih grupa, dok su klasični pristupi ideologiji pokušavali da odrede njen značaj i ulogu u procesima legitimacije društvene dominacije (2006: 344). Društveni sukobi poprimaju oblike borbe ne samo oko oskudnih društvenih resursa ili oko ideja, već i oko legitimacije određenih praksi (2006:

345). Pored legitimacijskih strategija o kojima je bilo reči, Van Dajk posebno ističe i važnost delegitimacije ili pokušaje eliminacije i diskreditacije konkurentskih grupa putem: delegitimizacije pripadnosti („oni su stranci, ne pripadaju nama“), delegitimizacije delovanja, uključujući diskurs („oni nemaju pravo na ono što rade ili što govore“), delegitimizacije ciljeva („oni dolaze samo da bi nas iskoristili“), delegitimizacija normi i vrednosti („njihove vrednosti nisu naše“), delegitimizacija društvenog položaja („oni nisu pravi“ ili „izvorni“, oni za koje se izdaju da jesu) i delegitimizacija pristupa društvenim izvorima („oni nemaju prvenstvo u dobijanju posla, stanovanja, rada“, itd.) (2006: 345).

Procesi (de)legitimizacije predstavljaju, dakle, društvene procese u kojima ključnu ulogu imaju (ideološki) diskursi, jer se zahvaljujući njima klasifikuju društvene prakse, oblikuju i menjaju društvene predstave, društvena uverenja o tome šta je poželjno i/ili nepoželjno ponašanje i delanje i koji tipovi društvenih praksi su prihvatljivi a koji neprihvatljivi za članove određenih društvenih grupa. Strategije (de)legitimizacije su prevashodno diskurzivne, jer se odvijaju zahvaljujući diskursu. Tim strategijama se najčešće „protivnički“ diskursi dovode u pitanje, ali se one nikada ne odvijaju samo na „čisto diskurzivnoj ravni“, već uvek pretpostavljaju i druge društvene mehanizme – pre svega mehanizme moći.

#### **4.2.3. Mobilizacija**

U prethodnim delovima rada bilo je reči o tome da je ideologija kao tip racionalnog diskursa istorijski nastala kao diskurzivna forma koja istovremeno *govori* i *mobilize*, odnosno kao režim diskursa u kojem govor ima udela u stvaranju društvene stvarnosti, a za posledicu ima akciju i delanje. Takođe je istaknuto da je ideologija, kao racionalni diskurs o društvenoj stvarnosti ograničene refleksivnosti, uspevala politički da *mobilize* društvene slojeve i klase, a da je u postmodernom i savremenom društvu ona „izgubila na masovnosti“, odnosno da je njen karakter promenjen u smislu potencijala za mobilizaciju velikog broja društvenih aktera. Ideologija nije više veliki društveni metanarativ ili diskurzivni resurs koji može da mobilize „klasne“ pokrete koji se na nju pozivaju.

Usvojili smo Guldnerov stav da ideološki diskursi predstavljaju poziv na jedinstvo teorije i prakse, odnosno da oni podrazumevaju ukrštanje i neprestano prožimanje semantičkog i praktičkog. To obeležje ideološke diskurse smešta na raskršće „predstave i bića“ (Fuko, 1971: 351), što svakako čini kompleksnijim i zahtevnijim svaki sociološki pokušaj rekontekstualizacije ideoloških diskursa.

Jedno od najvažnijih obeležja ideoloških diskursa je njihova „mogućnost imenovanja“ stvari i društvenih pojava koje se društvenim akterima „stavlja“ na raspolaganje u društvenom životu. Ideološki diskursi, kao i diskursi uopšte, *mobilišu različita značenja* društvene stvarnosti. To svojstvo ideoloških diskursa je od posebnog značaja za kolektivnu dinamiku društvenih grupa. U elementarnom smislu, kako je na to upućivao i Pol Riker (prema: Thompson 1984: 186), ideologija je povezana sa slikama ili predstavama koje određene društvene grupe dele – što doprinosi formiranju grupnog identiteta i razlikovanju u odnosu na druge, koji nisu članovi grupe. Dakle, ideološki diskursi su diskursi koji mobilišu različita značenja i različite interpretacije društvene stvarnosti i na taj način doprinose uspostavljanju *društvenih granica* u društvenom životu. Društvene granice nisu čvrsto fiksirani i nepromenljivi identiteti, a njihovu proizvodnju i reprodukciju u rutinama društvenih interakcija treba razumeti kao „suštinski problematične osobine društvene realnosti, kao svojstva svakodnevnog života koja su uvek u procesu nastajanja“ (Dženkins, 2001: 35). Ideološki diskursi su resursi za specifične tehnologije društvene organizacije – tehnologije grupne dinamike koja omogućava da granice i njihove odnose opisujemo, imenujemo, predstavimo – zahvaljujući tim „opisima“ društvene stvarnosti i različitih društvenih grupa, ideološki diskursi mobilizacijom značenja organizuju društvene razlike i kolektivne društvene identitete. U tim procesima, ideološki diskursi se najčešće *pripisuju* određenim grupama. Ta „kategorijalna pripisivanja“ omogućavaju razvrstavanje društvenih aktera u skladu sa različitim kriterijumima grupne pripadnosti. Zahvaljujući mogućnosti da identifikuju *razlike* među društvenim grupama, ideološki diskursi predstavljaju važne elemente društvenih procesa diferencijacije, mobilišući te razlike u određenim društvenim kontekstima – oni proizvode i reprodukuju ili „organizuju“ granice identifikacije i diferencijacije među društvenim kolektivitetima. U analizi mobilizacije nije, dakle, ključan ili presudan sâm „sadržaj“ razlikovanja, već *proces kodifikacije* razlika,

zahvaljujući kojima ideološki diskursi postaju društveno relevantni. Društvene granice se, kako je pisao Fredrik Bart (1997: 258), opisujući *etničke granice*, održavaju zahvaljujući „ograničenim skupovima“ kulturnih obeležja, a trajnost društvenih (etničkih) grupa zavisi upravo od postojanosti kulturnih obeležja i ona se može pratiti kroz promene koje grupe trpe zahvaljujući „promenama kulturnih crta koje određuju granicu“.

Svaka rasprava o mobilizaciji i ideološkim diskursima otvara, dakle, pitanje društvenih razlika i društvenih granica – odnosno pitanje stvaranja i definisanja kolektivnih društvenih identiteta. Etjen Balibar (Étienne Balibar) je pisao da je izvesno da identiteti, „ili bolje reći određenja – aktivna i pasivna, željena i pretrpljena, pojedinačna i kolektivna – postoje na različitim nivoima. Njihovo mnoštvo, njihovo svojstvo konstrukcija ili fikcija ne čini ih ništa manje stvarnim“ (Balibar, 2008: 99).<sup>175</sup>

Sociološka rekontekstualizacija podrazumeva identifikaciju ideoloških diskursa koje društvene grupe stvaraju i reprodukuju. Ideološki diskursi koji doprinose uspostavljanju društvenih razlika – jer ih mobilisu tokom različitih društvenih interakcija, predstavljaju jedan od načina da se složeni društveni procesi kanališu na racionalno artikulisan način – uspostavljanjem simboličkih razlika. Oni u tom smislu sadrže i potencijal za formiranje grupnih identiteta i društvene kategorizacije, pri čemu se može reći da se proces identifikacije odvija sa „unutrašnje strane“ u odnosu na granice grupe (u okvirima grupe), a kategorizacija dolazi „spolja“ – usmerena je od društva ka grupi. Promenljive granice identiteta, kako piše Ivo Paić, prožimaju diskurse konstrukcija za koje verujemo da odgovaraju na pitanje o tome *ko smo*, a „verovatnost uspešnosti izgradnje političke zajednice treba da bude veća što je širi identitet, da bi se tako smanjio diverzitet (‘ljudi s onu stranu’) i povećao kapacitet ili mogućnosti našeg delovanja – u igri toga trojstva identitet nije postojan“ (Paić, 1999: 124).

U okviru ovde formulisanog problema mobilizacije, može se reći da su ideološki diskursi *saznajni okviri* koji mogu da služe kao simbolički i praktički vodiči ili usmerenja za orijentaciju u društvenim praksama. Njihova uloga se do određene mere iscrpljuje u pokušajima transistorijske univerzalizacije shvatanja o društvenim odnosima koja su, suštinski, društveno-istorijskog i kontingentnog karaktera. „Svaki novi diskurs pomoću

---

<sup>175</sup> Balibar ističe da je najbitniji aspekt za sociološka istraživanja to da se u istorijskoj složenosti pojma granice krije pitanje institucija, odnosno da stvaranje i različiti vidovi uspostavljanja društvenih granica predstavljaju mogućnost za postojanje mnoštva institucija (Balibar, 2008: 106).

koga se život može osmisliti predstavlja potencijalno novi fragment identiteta koji, ovako posmatran, postaje skup diskursa kojima neka osoba pripada“ (Stojnov, 2005: 260), skup diskursa koji izražava ne samo mobilizaciju određenih značenja ili shvatanja, već i izraz određenih društvenih ciljeva i interesa koji tu mobilizaciju podstiču. U tom smislu, govoriti o mobilizaciji ideoloških diskursa znači istovremeno govoriti i o mobilizaciji diskursa i mobilizaciji praksi – odnosno o mobilizaciji ljudi kao aktera u tim praksama, što su analizirali teoretičari ideologije, pišući o tome na koji način je ideologija kao racionalni diskurs mobilizovala „javne projekte“ (Thompson, 1984: 88). Zahvaljujući mobilizaciji značenja, ideologija može da legitimiše, prikriva i postvaruje određena društvena stanja – a značenja mogu biti mobilisana jer su suštinski otvorena, neodređena, podložna promenama i različitim interpretacijama (1984: 132). Zahvaljujući ideološkim diskursima moguća je diskurzivna artikulacija različitih društvenih iskustava i praksi – dekontekstualizacijom, rekontekstualizacijom i univerzalizacijom određenih društvenih događaja. Mobilizacija značenja, kako to objašnjava Tompson, predstavlja i razdvajanje „referentnog domena“ (1984: 137), što znači da ideološki diskursi takođe mogu da ostvaruju funkciju mobilizacije referirajući eksplicitno na jedno, a implicitno na drugo značenje.<sup>176</sup> Mobilizacija ideoloških diskursa predstavlja element njihove sociologike koji, kako smo videli, doprinosi uspostavljanju društvenih granica među grupama i time, posredno, utiče na još jednu značajnu dimenziju grupne dinamike u društvu – dimenziju integracije.

#### **4.2.4. Integracija**

Problem društvene integracije jedan je od najvažnijih i najkompleksnijih socioloških problema, koji otvara pitanja o načinima konstituisanja društvenog poretka i društvenih struktura. Kao pretpostavka društvene integracije i funkcionisanja društvenog poretka često se navodi pojam *društvenog konsenzusa* koji je moguće objašnjavati iz različitih teorijskih pozicija. Kada je u pitanju simbolički nivo i značenjska dimenzija društvene integracije, simbolički interakcionizam i etnometodologija su posebno isticali važnost svakodnevnog života i svakodnevnih društvenih interakcija u kojima se

---

<sup>176</sup> Još uvek aktuelne uvide u domenu te problematike sadrže analize Rolana Barta. Videti: Bart, 1971 (posebno poglavlje „Mit danas“, str. 263-315).

manifestuje mnoštvo pravila društvenog života kojih društveni akteri najčešće nisu svesni – iako ih u svojim ponašanjima usvajaju i njima se rukovode. Uključivanje dimenzije diskurzivnosti i otvaranje problema društvene integracije, u kontekstu ovog rada će značiti pokušaj identifikacije značaja koji ideološki diskursi imaju kao *posrednici* u tim procesima.

Na osnovu prethodnih postavki u vezi sa problemom mobilizacije, možemo reći da ideološki diskursi ne predstavljaju samo simboličke i praktičke resurse zahvaljujući kojima možemo da interpretiramo, vrednujemo i procenjujemo određene društvene prakse, odnose i društvena iskustva uopšte. Mi pripadamo različitim društvenim grupama i tradicijama pre nego što možemo da razvijemo bilo kakvu kritičku distancu ka tome – a samo to pripadništvo je, kako piše Tompson, delimično omogućeno zahvaljujući ideologiji, shvaćenju u elementarnom smislu – kao slici ili predstavi, kao medijumu društvene integracije (Tompson, 1984: 192).

Ideološki diskursi, poput diskursa uopšte, otvaraju mogućnost za *stvaranje* sveta društvenog iskustva. Diskursi „crtaju“, kako to piše Pol Ven, „kartu onoga što ljudi čine i misle a da to i ne znaju“ (Ven, 2014: 45). Alvin Guldner pisao da „ideologije mogu obavezati ljude koji imaju malo toga zajedničkog, sem zajedničkih ideja“ (Gouldner, 1976: 23), odnosno da ideologija može biti zajednički diskurs za veoma različite pojedince koji „govore različitim jezicima, dolaze iz različitih porodica, dele različite kulturne vrednosti i zauzimaju veoma različite pozicije u društvenoj strukturi“ (Marinković, 2006b). Ideologija, kao i nauka, od početka svoje kratke istorije, bila je „angažovana na zajedničkom projektu rekonstrukcije društvene realnosti“. Kao „konstrukt moderne epohe, racionalni diskurs, konstrukt kojim moderna epoha konstituiše svoje diskurse i društvene prakse, koji mogu da mobilišu društvene grupe i integrišu ih oko zajedničkog projekta rekonstrukcije društvene realnosti“ (Marinković, 2013d: 56). Ideološki diskursi kao načini konstrukcije društvene stvarnosti zahvaljujući kojima grupe grade i razvijaju integraciju i solidarnost, postaju i „čuvari identiteta“ (Ricoeur, 1986: 258). Ljudi dele ideologije, kako piše Van Dajk, „kao i razne oblike društveno-kulturnog znanja i prirodne jezike. Ne postoje 'privatne' ideologije, već samo privatna mišljenja. Društveni akteri kao pripadnici grupe usvajaju, potvrđuju i menjaju

ideologije kao funkcije ciljeva i interesa takvih grupa“ (2006: 190). Oni na taj način doprinose solidarnosti i grupnoj koheziji.

Ideološki diskursi omogućuju integraciju, kako na simboličkom nivou tako i u okvirima praksi. Na simboličkom nivou se može govoriti o *integraciji značenja* i njihovoj relativno koherentnoj artikulaciji kroz određene diskurse koji imaju funkciju vrednovanja društvenih praksi. Preko integracije značenja ideološki diskursi vrše i integraciju *smisla* – kao skupova određenih, povezanih značenja zahvaljujući kojima se interpretira neko prošlo ili sadašnje društveno iskustvo ili anticipiraju buduća stanja i odnosi. Kada je u pitanju *integracija društvenih grupa*, ideološki diskursi kao „čuvari identiteta“ doprinose jasnoj artikulaciji društvenih granica, odnosno postavljanju simboličkih i praktičkih granica između različitih društvenih grupa. Oni odgovaraju na pitanja: šta rade ili šta znači to što rade „oni“ a šta radimo „mi“, koji su „njihovi“ a koji „naši“ interesi, itd. Dakle, doprinose mogućnosti da se uspostave društvene granice i vrednuju različite društvene prakse. Upravo kroz te navedene funkcije, ideološki diskursi ostvaruju svrhu „nadziranja“ kolektivnih iskustava društvenih grupa. Oni se koriste i menjaju zahvaljujući društvenim akterima kao *članovima grupe*, kroz diskurzivne društvene prakse u kojima društvene grupe „nadziru pojedinačna i kolektivna *delanja* pripadnika grupe“ (2006: 9, 191). Jedan od načina na koji se pripadnici ili članovi neke društvene grupe legitimišu kao članovi jeste kroz ideološke diskurse – kao oblike kolektivnih predstava i znanja, vrednosti i normi ili stavova koje oni dele i zahvaljujući kojima procenjuju ponašanje i delanje svojih članova ili pripadnika neke druge društvene grupe. Van Dajk zaključuje da se ideologija i svojstva društvenih grupa uzajamno određuju, jer „samo grupa može da razvije ideologiju, a definicija grupe opet pretpostavlja i zajedničke društvene predstave, uključujući i ideologiju“; međutim, kriterijum za definisanje grupe svakako ne mogu biti samo zajedničke ili kolektivne predstave koje članovi grupe *dele*, već i neka druga zajednička obeležja (delanje, pristup ili odsutnost određenih resursa, društveni položaj, itd.), ali je važno istaći da „društveni akteri mogu delovati kao pripadnici grupe jedino ako razviju i dele društvene predstave“ (2006: 192-193), odnosno ideološke diskurse. Jer, zajedničke društvene predstave su jedan od najvažnijih, ali ne i dovoljnih kriterijuma za definisanje kolektiva kao grupa.



Ideološki diskursi su diskursi čije se društvene funkcije ne iscrpljuju u mapiranju smisla i vrednovanju društvenog iskustva i društvenih praksi, ali te funkcije predstavljaju osnove za procese integracije društvenih grupa, kako na „čisto“ diskurzivnom nivou zajedničkih predstava, tako i na nivou društvene prakse – zajedničkog delanja.

Primarna funkcija ideologije, kao oblika *društvenog imaginarijuma*, kako piše Džon Tompson, jeste da posreduje i integriše, da konsoliduje i održava. Ideologija doprinosi integraciji društvenog poretka jer uspeva da *zatvori* ili *premosti* jaz između sadašnjosti i prošlosti, za razliku od utopije, koja je takođe oblik društvenog imaginarijuma i koja pokušava da „naruši“ društveni poredak stvarajući *jaz* i projektujući moguću budućnost ili način na koji društvo može da postoji. No, ideologija u navedenom smislu ostvaruje produktivne i kreativne dimenzije jezika, akcije i društvenog života, ona nije „samo“ obična refleksija društvenog života (Tompson, 1984: 186). Konstruišući i artikulišući prošla društvena iskustva, ideološki diskursi uspostavljaju vezu sa njima, integrišući ih u sadašnjost. Sa druge strane, tendencija odnosa prema budućnosti nije „rezervisana“ samo za utopiju, već takođe i za ideološke diskurse, koji, u zavisnosti od toga da li doprinose procesima legitimizacije ili delegitimizacije, apologije ili kritike postojećeg društvenog stanja ili konkretnih praksi, mogu da anticipiraju buduće društvene veze i odnose. Ali, u kontekstu *vremenskog okvira*, može se reći da je ideologija *primarno pozitivan fenomen* (1984: 187) koji konstituise „simboličku teksturu“ društvenih veza i artikulaciju interesa društvenih grupa u sadašnjosti.

#### **4.2.5. (De)ritualizacija**

Jedan od najvažnijih kriterijuma za razgraničavanje ideoloških i neideoloških diskursa treba tražiti na elementarnom nivou društvenih ponašanja i uspostavljanja društvenih odnosa – kroz rituale. Oni su svakako među najstarijim, najsloženijim i najpostojanijim simboličkim aktivnostima ljudi koje su povezane sa načinom života (Koković, 2005: 278). Činjenica je da se različita društvena ponašanja ponavljaju, odnosno da su rituali kao oblici *dramatizacije društvenih iskustava* prisutni u različitim regijama i domenima društvenih odnosa. Svakodnevni život ljudi dobija smisao i društveni značaj upravo zahvaljujući rutinizovanim i ritualizovanim obrascima ili ponašanjima i praksama koje se ponavljaju. Iako „najmanifestniji upravo u svojim

religijskim ispoljavanjima, bez ritualizovanih i rutinizujućih oblika ponašanja, koji artikulišu tipizovane situacije, a potom i institucionalizovane obrasce, društveni svet ne bi bio moguć” (Marinković i Ristić, 2012b: 502). Određeno ponašanje se naziva ritualom „kada se pojavljuje kao urođeni redosled gestova i reči ili kada se ponavlja uvek po istom obrascu i istoj utvrđenoj strukturi. Po tome se ritual suštinski razlikuje od uobičajenog delovanja“ (Koković, 2005: 279).

Značaj ritualizacije u sociologiji je prepoznat vrlo rano, gotovo od samih početaka njenog razvoja. Dirkemova sociologija je objašnjavala značaj religije upravo zahvaljujući ritualizacijama (Dirkem, 1982). Mnogo kasnije, značaj ritualizacija i rutinizacije svakodnevice ponovo je „otkriven“ zahvaljujući etnometodologiji i socijalnoj dramaturgiji (Gofman, 2000). Etnometodologija i, kasnije, konverzaciona analiza, ukazale su na činjenicu da su društveni susreti i interakcije strukturirani procesi, od rituala započinjanja i završavanja interakcije do konverzacionih zaokreta i različitih načina nadomeštanja neuspeha interakcije (Boden and Zimmerman, 1991). Među savremenim istraživačima u sociologiji, Džefri Aleksander je reaktuelizovao značaj rituala kao elemenata društvenog ponašanja i delanja (Alexander et al, 2006; Rosati, 2009: 41-42). Društvena značajnost ritualâ i ritualizacije, kao „*performansâ* koji institucionalizuju život i tako ga uopšte i čine društveno mogućim“ potiče od njihove neodvojivosti od „celine društveno-kulturnog i simboličkog kompleksa“ (Marinković i Ristić, 2012b: 502). Oni ne moraju nužno biti vezani za jedan tip društvenih praksi – religijskih npr. Zato se može reći da rituali predstavljaju „epizode ponavljane i pojednostavljene kulturne komunikacije u kojoj neposredni partneri društvene interakcije, i oni koji to posmatraju, dele uzajamno verovanje u deskriptivne i preskriptivne validnosti komunikativnih simboličkih sadržaja i prihvataju autentičnost namera jedni od drugih. To je zbog toga što oni dele razumevanje namera i sadržaja u unutrašnju validnost interakcije da rituali imaju svoj učinak i posledice. Efikasnost rituala daje energiju učesnicima povezujući ih jedne s drugima, povećavajući tako njihovu identifikaciju sa simboličkim objektima komunikacije i intenzivirajući veze učesnika i simboličkih objekata sa posmatračuom publikom, relevantnom 'zajednicom' u celini“ (Alexander et al, 2006: 29-30). Navedeno shvatanje pokazuje da se sociološki fokus istraživanja rituala premešta na celokupnu sferu institucionalizovanog života ljudi – što ostavlja malo mesta

za neritualizovane društvene forme i prakse. Pa ipak, procesi ritualizacije nisu istorijski i društveno stabilni fenomeni, jer društveni život pokazuje amplitude i ritualizacijâ i deritualizacijâ (Marinković i Ristić, 2012b: 503).

Ritualni određuju kvalifikacije koje oni koji govore moraju da poseduju, kao i gestove, ponašanje, okolnosti i čitav niz znakova koji moraju da prate diskurs; oni takođe „učvršćuju pretpostavljenu ili nametnutu delotvornost reči, njihove posledice na one kojima se obraćaju i granice njihovih omeđenih vrednosti. Religiozni, pravni, terapijski i, u velikoj meri, takođe politički diskursi, jedva mogu biti razdruženi od ove upotrebe rituala koji za govorne subjekte određuje kako posebna svojstva tako i opšte prihvaćene uloge“ (Fuko, 2007: 30). U okvirima „diskursnih društava“ (*sociétés de discours*), kako ih naziva Mišel Fuko, koja „imaju zadatak da čuvaju ili da produkuju diskurse, kako bi ih pustila da cirkulišu u zatvorenom prostoru i da ih distribuiraju samo prema strogim pravilima, tako da vlasnici pri tom razdeljivanju ne ostanu razvlašćeni“, rituali ne nestaju u potpunosti iz javnog govora, iz „diskursa oslobođenog svih rituala“, jer i dalje postoje „vidovi prisvajanja tajni i nerazmenjivost uloga“ (2007: 30-31).

Ideološki diskursi, na osnovu prethodnih shvatanja, mogu se razumeti kao diskursi koji ritualizuju reči, ritualizuju sam govor i kvalifikovanje i učvršćivanje uloga za govorne subjekte – društvene aktere kao pripadnike određenih društvenih grupa. Oni na taj način ispunjavaju i funkcije konstituisanja i reprodukcije grupne pripadnosti, ali i „prisvajanja“ određenih diskursa – sa svim znanjima i moćima koji su inherentni nekom diskursu. Proces ritualizacije i deritualizacije su društveni procesi i prakse u kojima ideološki diskursi, suštinski, vrše iste funkcije ili uloge, ali u suprotnim smerovima. Njihova društvena funkcija u procesima ritualizacije ogleda se kroz doprinos uspostavljanju određenih rituala, a u procesima deritualizacije oni imaju funkciju dekonstrukcije postojećih ritualnih praksi. Implikacije naglaska na ovim različitim smerovima i procesima su od suštinske važnosti za razumevanje značaja ideoloških diskursa, jer se tako naglasak stavlja na „generativne moći relacije i nizove koordinisanih akcija“ (Gergen i Gergen, 2006: 41) u kojima središnji značaj i ulogu imaju ideološki diskursi, a ne svest društvenih aktera koji u tim procesima učestvuju. Ideološki diskursi na taj način dobijaju značenje i smisao unutar određenih, koordinisanih društvenih

odnosa i praksi, a ne predstavljaju izraz delanja samo „jedne od strana“ u procesu interakcije.

Pomeranje sa „internog na međusobno eksterno“ (Gergen i Gergen, 2006: 29) predstavlja istovremeno i raskid sa klasičnim shvatanjem ideologije kao diskursa koji proizvodi ili širi samo određena društvena grupa ili klasa (kao oblik društvene svesti) i to najčešće ona koja „ima“ ili poseduje društvenu moć. Savremeni, diskurzivni zaokret u shvatanju ideologije, odnosno shvatanje ideoloških diskursa kao posrednikâ društvenih odnosa nije apsolutno „neutralno“, jer ne treba zaboraviti da ideološki diskursi nikada nisu u „društvenom optičaju“ nezavisno od odnosa moći koji prožimaju te odnose. Oni su uvek sredstva za postizanje određenih ciljeva koji nisu „iznad“ polja društvenih borbi i dominacije, jer su društveni interesi uvek *partikularni*. Ideološki diskursi kao diskursi ritualizacije i deritualizacije društvenih praksi, čine elemente kompleksnih i heterogenih mehanizama moći, koja takođe uvek pretpostavlja nekakav odnos snaga, odnosno „mnogostrukost odnosa snaga koji su imanentni području na kom deluju i koji organizuju“ (Fuko, 2006: 105-106). Oni su uvek *realizovani* u okviru specifičnih društvenih praksi koje su ritualizovane – kako bi se potvrdili odnosi moći koji *važe* u određenoj regiji ili određenom domenu društvenih odnosa. Ideološki diskursi sa sobom nose *ograničenja* i *restrikcije*, oni takođe doprinose *isključivanju* drugih diskursa i mogućih interpretacija društvenih odnosa. Oni, poput diskursa uopšte, ograničavaju polje objekata o kojima se može govoriti, ograničavaju mogućnost samog govora na određene subjekte ili aktere, odnosno definišu *legitimne perspektive* za nosioce znanja. Definišući i autorizujući pozicije iskazivanja, ideološki diskursi takođe sadrže nizove ritualizovanih i rutinskih početaka i završetaka, *ritualizovane iskaze* – koji su poželjni i mogući, koji su odgovarajući i omogućavajući, koji postaju tipizirani i ritualizovani, karakteristični načini iskazivanja i potvrđivanja kolektivnog i grupnog identiteta, odnosa prema određenom polju objekata ili praksi.

Ideološki diskursi, kao diskursi mobilizacije i deritualizacije, dovode u pitanje postojeće, ritualizovane govore i predstave o društvenoj stvarnosti. Oni mobilišu nova i nepoznata, „izazovna“, „nepredvidljiva“ značenja – oni „hoće upravo isto ono što epoha moderne racionalnosti hoće samo od sebe i od svog samozasnovanog subjektiviteta – čoveka. Ona tako stoji u znaku nove slobode. Slobode bez bilo kakvog dopuštenja. Ne

samo slobodâ koje su formalno zadobijene, pojedinačnih sloboda koje su deo prava, već slobode da se menja, slobode da se pretpostave i pokušaju da se ostvare projekti rekonstrukcije društva i sveta života“ (Marinković i Ristić, 2012b: 506). Deritualizovani ideološki diskursi postaju tako uobličeni u racionalnost zahteva za mobilizacijom „kojom će se uvek iznova moći rekonstruisati postojeći svet, zasnovan na novim pozicijama javnog bezimenog govora“ (Johnson, 2006: 12). Oni predstavljaju pokušaje *iskorenjivanja* iz stabilnosti društvenih, ritualizovanih ponašanja i iskustava, emancipaciju od sveta unitarnih značenja, „interpretativnu varijabilnost“ u tumačenjima društvene stvarnosti od strane različitih društvenih aktera – varijabilnost koja je određena diskurzivnim, društvenim pozicijama govornika i prožeta mehanizmima i tehnologijama moći.

#### 4.3. Diskurzivne strategije ideologije

Artikulacija *režima diskursa* ili diskurzivnog poretka u nekom društvu uvek predstavlja istorijsku posledicu neravnoteže u odnosima moći, kao i posledicu borbi društvenih aktera i postojanja različitih ideoloških diskursa i subjekatskih pozicija koje su „u opticaju“. Te pozicije su organizovane i sistematizovane zahvaljujući institucionalnim afirmacijama simbolizacije, rituala i praksi u određenim regijama, ali i afirmacijama koje potiču od različitih društvenih grupâ.<sup>177</sup>

Pristup analizi odnosa diskursa i ideologije<sup>178</sup> koji nalazimo u sociologiji znanja Tima Danta potcrtava značaj analize i nerazdvoјivosti znanja, diskursa i ideologije. U Dantovom pristupu prisutan je trag Fukoovog shvatanja da nema znanja bez jedne definisane diskurzivne prakse, a da svaka diskurzivna praksa može biti definisana znanjem koje ona obrazuje (Fuko, 1998: 196). Dant na jednom mestu kaže da utvrditi društvenu pojavnost određenog znanja jeste diskurzivna strategija, te da je važno

---

<sup>177</sup> Distinkcija između rituala i „materijalne afirmacije“ je na ovom mestu svakako samo analitička, jer je teško praktično razgraničiti intrinzično ritualne i neritualne društvene prakse.

<sup>178</sup> O različitim pristupima u istraživanju diskursa i ideologije videti npr.: Dant, 2011; Downing, 1991; Fairclough, 1995; Frow, 1985; Gruenais, 1979; Keller, 2012; 2013; Laclau and Mouffe, 2001; Maldidier, Normand et Robin, 1972; Purvis and Hunt, 1993; Schäffner and Kelly-Holmes, 1996; Van Dijk, 2006; Wodak, 1989.

istraživati društvenu kontingentnost različitih oblika znanja (Dant, 2011: 5). Zadatak savremenih teorija i istraživanja ideologije bi u tom smislu bio da otkrivaju procesualnost društvenih vrednosti i shvatanja, odnosno znanjâ koja se uzimaju i prenose „zdravo-zagotovo“, kako bi društvo funkcionisalo na određen način. Ideološki diskursi se mogu posmatrati kao opšti odnosi determinacije između društvenih i materijalnih uslova egzistencije, i sa njima povezanih konstrukcija apstraktnih odnosa kroz znanje. Jer znanje se može definisati kao skup konstrukcija odnosa između apstraktnih entiteta koji predstavljaju svet ljudskog iskustva i koje ljudi dele komunikacijom, kako bi mogli da razumeju svoje iskustvo i usmeravaju svoje delanje (2011: 5-6). S obzirom na to da znanje postaje dostupno tek kada je iskazano (bilo usmeno ili u pisanom obliku), ono ima diskurzivni karakter. Određene forme znanja mogu biti svojstvene samo pojedincima (profesor, tehničar, vešt radnik), ali ono se uvek prenosi diskursom. Ideologija kao oblik znanja čini osnovu društvenih predstava koje dele pripadnici neke društvene grupe. Ona im, kako smo to već naveli, „pomaže da organizuju mnoštvo društvenih uverenja oko onoga što je *za njih* dobro ili loše, ispravno ili pogrešno i u skladu sa tim deluju“ (Van Dijk, 2006: 21).

Ono što bi se, kao značajna novina u istraživanju ideologije kao diskurzivnog fenomena moglo naglasiti, to je da nisu u pitanju „samo“ lingvistički ili semiotički aspekti ove pojave, već izvesno proširenje polja istraživanja. Ideologije nisu statički i apstraktni sistemi ideja (vrednosti i uverenja) koje pojedinci primenjuju i zastupaju kroz diskurzivne prakse, već setovi kompleksnih efekata koji su imanentni tim praksama. Ideologiju je, kako je pisao i Teri Iglton, zato moguće posmatrati ne samo kao određeni *skup diskursa*, već kao određeni *skup efekata* u okviru diskursa (Eagleton, 2007: 194). Ideološki diskursi nastaju kao posledice društvenih interakcija. No, uprkos tome što diskurs možemo razumeti kao opšti fenomen, ili fukoovski rečeno, *opšte područje svih iskaza*, kao *dispozitiv ideologije*, diskurs je istovremeno i vidljivo i opredmećeno *sredstvo* ideologije.

Diskurzivni karakter ideologije, kako je istaknuto u prethodnom delu rada, ne otkriva i ne upućuje samo na njen *semantički identitet* jer je ideologija *uvek* operativna kroz diskurzivne prakse. Ideologija se, zahvaljujući skupovima diskurzivnih praksi, manifestuje, iako činjenica da ona može biti „upisana“ i u matrice nediskurzivnih praksi

otvara, najblaže rečeno, problem „empirijskih deficita“ u istraživanju. Pa ipak, suštinski i najvažniji društveni odnosi i društveni procesi uvek su diskurzivno artikulirani i mogu biti analizirani upravo zahvaljujući toj činjenici.

Diskurzivnim strategijama ideologije možemo označiti faze ili načine *funkcionalnog konstituisanja* ideoloških diskursa. Termin *strategija* ima nekoliko konotacija i, kako na to upućuje Fuko, može da se koristi u tri smisla: prvo, da bi se označio izbor sredstava koja se koriste kako bi se ostvarila neka svrha; drugo, da bi se označio „način na koji učesnik u određenoj igri deluje u zavisnosti od onoga što misli da mora biti delovanje drugih, kao i od procene šta drugi misle da će biti njegovo delovanje“, ukratko, „način na koji pokušavamo da utičemo na drugog“; treće, „da bi se označio skup postupaka koji se koriste u sukobu kako bi se protivnik lišio sredstava za borbu i naterao da odustane od borbe“ – tu se govori o „sredstvima za postizanje pobede (Fuko, 2010a: 409). Pozivajući se na prvi naznačeni smisao, Fuko je govorio o „racionalnosti upotrebljenoj za postizanje nekog cilja“, odnosno o „strategijama moći“, kao skupovima sredstava „koja se koriste da bi funkcionisao, odnosno da bi se održao dispozitiv moći“; zahvaljujući terminu strategije, moguće je „dešifrovati mehanizme koji se koriste u odnosima moći“ (2010a: 410). Sledeći ove postavke, za ideološke diskurse se može reći da su sredstva za postizanje nekakvih društvenih ciljeva – ostvarivanje interesa određenih društvenih grupa koje ih stvaraju. Međutim, kako smo videli u prethodnom delu rada, društveni ciljevi koje je moguće ostvarivati koristeći se ideološkim diskursima ne iscrpljuju se samo u interesima različitih društvenih aktera, već i kroz racionalizaciju, (de)legitimizaciju i (de)ritualizaciju društvenih praksi, odnosno kroz mobilizaciju društvenih aktera i njihovu praktičku i simboličku integraciju. Karakter diskurzivnih strategija ideologije kao *društvenih strategija* ideoloških diskursâ, određen je u velikoj meri različitim pravilima jezika i govora, odnosno strategijama i mogućnostima iskaza i teksta. Oni određuju semantičku i sintaksičku koherentnost diskursa. Međutim, strategije govorne i tekstualne proizvodnje značenja i smisla samo su deo ili elementi ideoloških diskurzivnih praksi kao strateških društvenih praksi u kojima do izražaja dolaze odnosi moći i društvene borbe – oko značenja i oko društvenih resursa koji se smatraju važnim i poželjnim.

S obzirom na to da je mali broj diskursa koji su „potpuno ideološki“ i da svaki diskurs može, bar u načelu, imati ideološke učinke – bez obzira da li eksplicitno ili implicitno izražava određene ideologije – istraživanje je u praksi uvek potrebno ograničiti, odnosno usmeriti analizu na one diskurse koji izražavaju ideologije (Van Dijk, 2006: 324,328).

Važan kriterijum koji se u tom smislu može koristiti za razgraničenje ideoloških i neideoloških diskursa jesu njihove *strategije* koje su, u krajnjem, *društvenog karaktera*. Jer, strategije ideoloških diskursa kao faze njihovog funkcionalnog konstituisanja izražavaju s jedne strane odnose moći koji su uspostavljeni u određenom društvenom polju ili u određenim skupovima praksi, kao manje ili više normalizovani društveni odnosi, dok s druge strane one predstavljaju posledicu „konkretne“ društvene borbe, artikulišući suprotstavljenost interesa koje imaju različite društvene grupe u određenom društvu – ili povodom nekog društvenog događaja ili važnog problema. Ne treba imati dilemu – ideološke „učinke“ na društvene aktere, diskursi imaju ne (samo) zahvaljujući „temama“ koje pokreću (i koje isključuju), dakle, ne zahvaljujući samom sadržaju diskursa ili oblasti društvenih odnosa koje su u njima problematizovane i artikulisane (društveni identiteti npr.). Ti sadržaji, problemi ili „teme“ koje se artikulišu u okviru ideoloških diskursa ne moraju nužno da obuhvataju najvažnija, esencijalna pitanja koja se tiču egzistencije i opstanka određenih društvenih grupa – iako su ta pitanja često predmet ideološke borbe (različiti nivoi određivanja odnosa „mi“ i „oni“). Sadržaji ideoloških diskursa uvek su izraz određenih konstelacija odnosa u kojima se nalaze društveni akteri i oni predstavljaju izraz najrazličitijih okolnosti društvenog života – jer se i sama pitanja o važnosti određenih društvenih resursa i njihovog značenja mogu uspostavljati na potpuno različitim nivoima u različitim društvima. To svakako zavisi i od stepena društvene i kulturne razvijenosti društva i „diskurzivnih kapaciteta“ određene zajednice.

#### **4.3.1. Ideološki diskursi i dekontekstualizacija: anonimnost i aistoričnost diskursa**

Dekontekstualizacija kao forma diskurzivne strategije ideologije odvija se na dva načina – zahvaljujući anonimnosti diskursa i zahvaljujući mogućnosti da se diskursi, kroz različite društvene prakse, artikulišu kao transistorični. Ideološki diskursi su diskursi koji



se izdvajaju iz društveno-istorijskih uslova u kojima nastaju i od govornika ili društvenih aktera koji ih stvaraju i reprodukuju.

Strategija dekontekstualizacija, prema mišljenju Van Dajka, jedan je od modela reprodukcije ideologije, zapravo, onaj model koji se odvija od „lokalnog“ ka „globalnom“ – kao generalizacija, stereotipizacija ili dekontekstualizacija specifičnih iskustava i mišljenja prema „apstraktnim kontekstima“ (Van Dijk, 2006: 229-230). Van Dajk takođe ističe da je neophodno napraviti razliku između individualnih i kolektivnih predstava, odnosno ličnih uverenja, „pojediinačnih mišljenja“ sa jedne, i mišljenja koja dele članovi grupe sa druge strane – iako lična uverenja takođe mogu biti pojedinačna i opšta, odnosno mogu da se odnose na vrlo konkretna iskustva i prakse ili da predstavljaju generalizacije i uopštavanja kao oblik rekontekstualizacije tih praksi. To razlikovanje je pretpostavka za razumevanje činjenice da veliki deo predstava i stavova koje neko društvo deli „po definiciji nisu vezana za kontekst, pa su stoga opšti i apstraktni“ (2006: 327). U domen tih opštih i apstraktnih predstava i shvatanja ubrajaju se i ideološki diskursi. Oni su forme društvenih predstava ili diskursi o društvenoj stvarnosti koji uvek imaju *načelan* i opšti karakter. To ne znači da su oni samo proizvod kontingencije, proizvoljnosti i „subjektivnosti“ doživljaja njihovih stvaralaca ili nosilaca, već da oni, kao nerefleksivni diskursi, predstavljaju jedan od mogućih načina da se poveže i u smislen kontekst stavi odnos između sveta ideja, predstava i uverenja i sveta iskustava i praksi.

Dekontekstualizacija je, kako je to uočio i Van Dajk, vrlo važan mehanizam koji omogućava transformaciju „ličnog“ u „društveno“ znanje. To je mehanizam ili strategija zahvaljujući kojoj se ideologije prenose „empirijski“, jer evaluacija društvenih verovanja zahteva dekontekstualizaciju. To je proces koji obuhvata uopštavanja različitih oblika znanja a takođe se odnosi i na formiranje opštih stavova pojedinaca i kolektivnih predstava društvenih grupa u vezi sa određenim društvenim pojavama i odnosima. U pitanju su generalizacije i uopštavanja, odnosno oblici znanja koje je moguće prenositi sa grupe na pojedinca i obrnuto – takođe i oblik znanja koji je moguće „primenjivati“ u različitim društvenim kontekstima i situacijama. Društvene predstave se ne usvajaju direktno i neposredno, već kao generalizacije i uopštavanja pojedinačnih (svakodnevnih) iskustava. U specifičnim društvenim situacijama, takve generalizacije mogu biti moralno

neprihvatljive (predrasude), ili, jednostavno, oblici „društvenog učenja“, način na koji pojedinci (članovi) usvajaju predstave i stavove grupe (Van Dijk, 1998: 229). To zahteva dekontekstualizaciju, apstrakcije i generalizacije – stvaranje *modela* za određene događaje i kontekste koji će biti apstrahovani tako da mogu biti korišćeni prilikom razumevanja i evaluacije nekih drugih događaja (1998: 252). Iz tog razloga Van Dijk smatra da dekontekstualizacija obezbeđuje ključne kriterijume za transformaciju ličnog u društveno znanje (1998: 253).

Ideološki diskursi ne moraju se prenositi i usvajati samo posredno, kao modeli mišljenja i znanja. Oni se zahvaljujući mogućnosti diskurzivne artikulacije stvaraju i neposredno, kroz praksu (govor i tekst). Društveni akteri tako imaju mogućnost da prenose i usvajaju određene ideološke diskurse posredno i neposredno. Najvažnije je da ideološki diskursi kao takvi mogu da budu primenljivi u adekvatnom izvršavanju društvenih praksi, u razumevanju tih praksi i drugih ljudi i u uspešnom „učestvovanju u diskursu“ (1998: 254). A strategija dekontekstualizacije je od posebnog značaja u oba slučaja – i kada je u pitanju posredno usvajanje, odnosno prenošenje i reprodukcija ideoloških diskursa, i kada je u pitanju neposredna artikulacija tih diskursa. Proces dekontekstualizacije se može shvatiti kao mehanizam zahvaljujući kojem je moguće prenositi i reprodukovati različite vrste znanja, a ideološki diskursi su jedan od tipova znanja ili jedan od načina rekontekstualizacije društvenih praksi. Dekontekstualizacija takođe predstavlja strategiju ideoloških diskursa, kada do izražaja dolaze dva njena bitna aspekta: *anonimnost* i *aistoričnost*.

Javni, dekontekstualizovani i *anonimni* karakter ideologije potiče od njene diskurzivnosti. Ideološki diskursi, kao i neideološki diskursi, predstavljaju mogućnost da određene teme budu artikulisane, racionalizovane i da postanu predmetom (javne) diskusije (Thompson, 1984: 85). Anonimnost ideoloških diskursa u osnovi potiče od anonimnosti ili „bezimenosti“ javnog govora, o čemu je pisao Alvin Guldner, utvrđujući istorijske veze između pojavljivanja ideologije i revolucionarnih promena u razvoju sredstava masovnog komuniciranja – u prvom redu štampe, a kasnije i elektronskih medija. Ideologija kao racionalni diskurs, istorijski je bila uslovljena pojavom i medijacijom štampane reči i medija koji su je prenosili. Ključna uloga medija koju je važno naglasiti bila je posredovanje u društvenim praksama; zahvaljujući štampi i drugim

masovnim medijima koji su se kasnije razvili, postalo je moguće da društveni akteri na nov način razumeju i vrednuju sopstvena i tuđa društvena iskustva. Otvorena je mogućnost da javni i anonimni, od govornika odvojeni i dekontekstualizovani diskurs javne sfere postane jedan od najznačajnijih medijatora društvenog života. Uloga medija je bila i ostala u najvećoj meri posrednička – zahvaljujući mogućnosti da se iskazi artikulišu na jedan nov način, kao štampana reč, postalo je moguće i doživljavanje, percepcija, razumevanje i evaluacija društvenog života i različitih praksi kao serijâ „dekontekstualizovanih događaja“ (1984: 86; Gouldner, 1976: 105). Medijizacija modernog društva kao istorijski proces koji se odvija uporedo sa formiranjem i razvojem javne sfere društva, nestankom tradicionalnih društvenih struktura i modernizacijom u različitim društvenim sferama, omogućila je anonimizaciju i racionalizaciju javnog diskursa: diskurs je postao *samoutemeljen*, a njegova autorizacija i opravdanje više ne zavise od pozivanja na društvene autoritete. Kako piše Gouldner, pojava štampanih medija je započela proces *dekontekstualizacije diskursa*, odnosno defokalizacije komunikacije od *ličnosti* kao nosilaca diskursa ka samim objektima kao nosiocima iskaza, a dijalog postaje sakriven u monologu (1976: 43). Kao što smo već istakli u prethodnom delu rada, najviše zahvaljujući medijima komunikacija je u javnosti postala „glas bez tela“, odvojen od onoga koji govori. Mediji su stvorili mogućnost da informacija „dekontekstualizuje kogniciju i da je izoluje od drugih delova ličnosti, posebno od strukture osećanja“, što je postalo jedno od obeležja „sekularizovanog idealizma“ koji cirkuliše u diskursu (1976: 135-136).

Drugi bitan aspekt dekontekstualizacije kao ideološke strategije odnosi se na *aistoričnost* diskursa. Dekontekstualizacija praksi označava njihovu deistorizaciju, oblik rekontekstualizacije u kojoj se društveni svet kontingentnosti reifikuje i opravdava kao poredak koji nije uslovljen društveno-istorijskim promenama. Svaki ideološki diskurs pretenduje na značenje koje ima univerzalnu važnost – jedan segment ili celokupan poredak društvene stvarnosti koji se interpretira i objašnjava reifikuje se kao „oslobođen“ prostora i vremena. Ideološki diskursi sadrže interpretacije i objašnjenja koja predstavljaju „diskurzivne naturalizacije“ istorijski kontingentnih društvenih okolnosti kao proizvoda ljudske akcije (Giddens, 1984: 27). Ideologije podrazumevaju odvajanje verovanja i akcija od njihovih „društvenih korena“. U procesima dekontekstualizacije kao

strategije ideoloških diskursa, materijalnost i prostornost društvenih odnosa imaju vrlo važnu ulogu, na šta ukazuje Tim Kresvel (Tim Cresswell), jer doprinose tome da nam se „stvari čine prirodnim“ i nepromenljivim (Cresswell, 1996).

Pretpostavke ideoloških diskursa uvek su „univerzalno važeće“, jer jedino na taj način one mogu da isključe „jeretička shvatanja“ (Watzlawick, 1984: 220). Ideološki diskursi su oni diskursi koji, nasuprot njihovoj faktičkoj društveno-istorijskoj uslovljenosti, pretenduju na apsolutno važenje – u tom smislu su oni aistorični. Koncept ultimativnih i univerzalno važećih interpretacija sveta uvek implicira isključivanje bilo kojih drugih interpretacija – u suprotnom, našli bismo se u univerzumu u kojem sve može biti istinito, uključujući i suprotstavljene stavove i interpretacije (1984: 222). Ideološki diskursi kao diskursi o društvenoj stvarnosti ograničene refleksivnosti ne sadrže kriterijume za uspostavljanje istinitosti i validnosti izvan njih samih; oni su uvek autoreferentni, generišući na taj način ono što je Hajnc Fon Ferster (Heinz Von Foerster, 1984) nazvao „slepim mrljama“ (*blind spots*). Ali to „lokalizovano slepilo“ ideoloških diskursa ili njihov „kognitivni defekt“, to što neki ideološki diskurs čini „slepim za sebe samog“, upravo omogućava onome ko veruje u njega da veruje u krajnju istinitost i potpunost onoga što taj diskurs tvrdi da jeste (Watzlawick, 1984: 223). S obzirom na to da fundamentalne pretpostavke na kojima se ideološki diskursi zasnivaju jesu aksiomatskog karaktera, oni ne dovode u pitanje sopstvenu istinitost i legitimitet: „Od fundamentalne premise kreće se ka logičkim dedukcijama i stvara realnost u kojoj se bilo kakvi nedostaci i nekonzistentnosti sistema pripisuju tim dedukcijama, ali nikada izvornim premisama“ (1984: 224). Ova nepotpunost, nedovršenost i nerefleksivnost ideoloških diskursa, koja ne može biti prevaziđena, deo je njihove „ekonomike vremena“. Dok u teorijskom smislu ideološki diskursi pretenduju na univerzalnost, u praktičkom smislu oni su ograničeni na *ovde* i *sada*, jer se društveni problemi i ostvarenje interesa na kojima se oni zasnivaju ne mogu odlagati.

Jedan od najvažnijih „poziva“ ideologije je njena univerzalizacija partikularnih sadržaja diskursa. Interpretacija i objašnjenje sadašnjosti i prošlosti u ideološkim diskursima nude se kao jedno mikro-istorijsko *a priori*, nešto od čega treba krenuti kada govorimo o društvenoj stvarnosti, odnosno o društvenim odnosima i praksama. Ideološki diskursi pokušavaju na taj način da se legitimišu kao društvene institucije – društvena

uloga tih diskursa ogleda se u pokušaju da se društvenim praksama pripíše istost (identitet) i kontinuitet. Oni ostvaruju ono što Iver Nojman označava kao društvenu potrebu za „kao da...“ pričama, jer ideološki diskursi „maskiraju“ nemogućnost da se podrži neko sopstvo koje nadilazi kontekst: „Borba da se porekne nemogućnost posedovanja identiteta koji nadilazi kontekst ključni je deo savremenog političkog života“ (Nojman, 2011: 236-237). Konačno, rešenja koja nude ideološki diskursi, kada je u pitanju identitet društvenih grupa, uvek obećavaju nadilaženje društveno-istorijskih okolnosti odnosno njihovih ograničenja i njihovog determinizma.

#### **4.3.2. Ideološki diskursi i regionalizacija: arhivi i registri diskursa**

Regionalizacija kao strategija ideoloških diskursa odnosi se kako na način njihove artikulacije, tako i na proces njihove reifikacije. Etimologija reči „regija“ (*regio*), u opisu Emila Benvenista, može dobro da ilustruje ovu diskurzivnu strategiju. Radi se zapravo o principu podele, di-vizije, odnosno o izrazito društvenom činu dijakrize (*diakrasis*) koji *odlukom* uvodi arbitrarni diskontinuitet u prirodni kontinuitet i društveni svet. *Regere fines* je čin koji se sastoji u „povlačenju pravaca koji označavaju granice“, odnosno *razdvajanju* unutrašnjeg od spoljašnjeg, *religijski* čin koji obavlja nosilac najviše vlasti (*rex*), čija je dužnost *regere sacra* – utvrđivati pravila koja oživotvoruju ono što propisuju, govoriti s autoritetom, pro-ricati i pretvarati u stvarnost budućnost najavljenju iskazom (prema: Bourdieu, 1992: 117). Granice diskurzivnih društvenih praksi proizvod su podela koje nastaju zahvaljujući kategorizacijama i klasifikacijama, odnosno različitim rekontekstualizacijama koje društvenu stvarnost dele na različite poretke. Mogućnost takvih diskurzivnih „selekcija“ nastaje zahvaljujući simbolima, a zavisi i od mogućnosti da se različiti elementi društvenog života u okviru određenih praksi dovedu u korelaciju, od mogućnosti da se među njima uspostavi smislen i društveno relevantan odnos.

Termin region<sup>179</sup> odnosi se na poreski, administrativni, politički entitet – regimentacija kao uspostavljanje apsolutističke dominacije (Mumford, 1986: 81) – i vojni pojam: kao vojna raspodela trupâ i snagâ. Etimologija i različita značenja pojma region koja se odnose na njegove vojno-strateške dimenzije potiču svakako od činjenice da se geografska nauka razvijala u „vojnoj senci“. Posmatrati „protok pojma“ 'region' između

---

<sup>179</sup> Pasusi koji slede preuzeti su iz rada: Ristić i Marinković, 2014.

geografskih i strateških diskursa (Nojman, 2011: 137) upućuje na razumevanje dinamičkog procesa posredovanja centralizacije i decentralizacije, koji dobijaju svoje prostorne dimenzije, kao oblik transmisije i proizvodnja društvene moći (Berkhout, 2005: 319). Pitanje društvenog karaktera prostora uvek je, takođe, povezano i sa pitanjem granica (Balibar, 2008: 98; Zanini, 2002; Soja, 2005), a različiti regioni, odnosno regionalizovani prostori, uvek su izraz društvenih strategija. Region se u socijalno-geografskim i političko-geografskim i ekonomskim pristupima svakako odnosi na teritorijalnu celinu. On je entitet koji je sačinjen od karakterističnih ekonomskih sistema i različitih režimâ regulacije (Amin, 2004: 33). Za jednu grupu istraživača, region označava date prostorne jedinice između nivoa državâ i lokalnih zajednica, dok drugi regione istražuju kao društvene konstrukte i izraze odnosa moći (Paasi, 2011: 10). To, između ostalog, ukazuje na činjenicu da su „materijalna“ i „diskurzivna“ dimenzija procesa izgradnje regionâ više analitičkog karaktera i da ih ne treba strogo razdvajati. Nastanak i nestanak regiona izraz je društvenih odnosa i društvenih promena koje nastaju kao deo širih istorijskih društvenih procesa i transformacija koje su vidljive u prostoru na određenim teritorijama. S obzirom na to da su u pitanju institucionalne strukture i procesi koji dobijaju smisao i značenje zahvaljujući društvenim praksama i različitim konstelacijama moći (Allen et al., 2002), regioni se mogu definisati kao društveni konstrukti koji su istorijski kontingentni i nastaju i nestaju kao posledica društveno-prostorne podele rada (Paasi, 2011: 11).

Za ilustraciju razlike u shvatanju teritorijalnih i simboličkih aspekata regionâ može poslužiti razlika u definisanju pojmova prostora i mesta. Koncept mesta, prema mišljenju Manuela Kastelsa, odnosi se na prostor čiji su oblik, funkcija i značenje u njemu sadržani – dakle, unutar granica fizičkog. Mesta nisu nužno zajednice, kako piše Kastels (Castells, 2000: 449-450), iako mogu doprineti izgradnji zajednice. Kastels je identifikovao savremene promene u prostornim konfiguracijama, koje se manifestuju u ukidanju povesne logike mestâ (2000: 442). Bilo koji diskurs o regionu ili politika regionalizma podrazumeva neki tip uključivanja i isključivanja. Granice regiona kao mesta su diskurzivno određene u smislu da drže u „opticaju“ određene iskaze – koji artikulišu identitet regiona kao mesta – i pokušavaju da ih odele od drugih, držeći te druge iskaze izvan cirkulacije (Mills, 2001: 56). Posredovanje granicom i svim ovim ovičenim

prostorima i mestima u odnosima *drugih* i *moći* uvek je posredovanje isključivanjem, razgraničenjem, ograđivanjem, izdvajanjem. Tako granica u posredovanim odnosima postaje *međa*, *mesto* moći, politike i vlasti, pri čemu nije bitno da li je to vidljivo kao jasna politika teritorijalno ograničenih nacionalnih država ili se radi o uređenoj rasutosti regionalnih tipova gde granice poprimaju nestabilnu, fluktuirajuću i kapilarnu strukturu (rasute) moći (Marinković, 2012b).

Regionalizacija je društveni proces koji, u zavisnosti od društvenog područja na kojem se odvija (politička, geografska, kulturna, ekonomska), podrazumeva različite kriterijume za razgraničavanje društvenih praksi. Regioni, dakle, nisu ekskluzivno geografske odrednice koje se odnose na fizičke lokalitete i teritoriju, čije su granice vidljive u fizičkom prostoru. O regionima i regionalizaciji se može misliti u rasponu od mikrogeografije ljudskih interakcija, proksemičkog ponašanja i ličnog prostornog zoniranja, do makrogeografskih procesa na širem društvenom planu. Regioni kao elementi socijalne topografije nastaju ne samo kao proizvodi diskursa, već i društvenih institucija i konkretnih figuracija moći.

Regije diskursa u društvu formiraju se na temelju različitih kriterijuma koji reprezentuju društvene prakse i one se stalno definišu i redefinišu, s obzirom na to da „broj učesnikâ u diskursu nikada nije isti“ (Nojman, 2011: 135-136). Fragmentacija i regionalizacija različitih praksi moguća je zahvaljujući znanjima koja se o tim praksama stvaraju. Antoni Gidens smatra da regionalizaciju ne treba razmatrati samo kao proces „lokalizacije u prostoru“, već kao proces koji označava zoniranje prostora–vremena u odnosu prema rutinizovanim društvenim praksama. Tako npr. neka privatna kuća predstavlja lokaciju ili „stanicu“ u kojoj se mogu locirati klasteri različitih društvenih interakcija u jednom tipičnom danu (Giddens, 1984: 119). O tome piše i Pjer Burdije kada kaže da je *regionalistički diskurs* „performativni diskurs čija je svrha da kao legitimnu nametne određenu novu definiciju granicâ i da tako omeđenu regiju učini poznatom i priznatom, suprotstavljajući se dominantnom razgraničenju koje regiju kao takvu ne poznaje“ (Bourdieu, 1992: 119). Ovde je zapravo reč o klasifikacijama ili o sistemima klasifikacija i 'naturalizovanim' pretpostavkama konstrukcija, koje su često ignorisane kao takve, ali koje mogu da funkcionišu kao nesvesni instrumenti konstrukcije

(Bourdieu and Wacquant, 1992), di-vizijama koje se često uzimaju zdravo-za-gotovo i zahvaljujući kojima ljudi generišu 'vizije' sveta.

„Tamo gde postoji govor, predstave se ređaju i jukstaponiraju: stvari se okupljaju i artikulišu“, pisao je Fuko (1971: 352) o jeziku, koji od perioda klasicizma dobija funkciju klasifikacije, funkciju stvaranja „tabelâ“. No, jezik, zahvaljujući spacijalizovanim i regionalizovanim oblastima društvenog života, nije samo predstava, već postaje diskurs.<sup>180</sup> Spacijalizacija i regionalizacija jezika, kao društveni proces, podrazumeva izdvajanje *regija iskazivanja*, odnosno diskursâ kao registarâ u kojima iskazi dobijaju značenja i povezuju se u smislene i funkcionalne celine. U radu je već bilo reči o tome da društvo upravo preko režima diskursa i institucionalizacije diskurzivnih praksi interveniše u polja „rasutih“ iskaza, stvarajući poredak tamo gde ga nije bilo. Tako društvene institucije ovlašćuju iskaze, što znači da oni mogu da se pojavljuju samo na određenim *mestima*, ili pozicijama iskazivanja. Sa tim tvrdnjama mogu se povezati Delezova shvatanja koji piše o tome da iskazi imaju svoja različita mesta – a samim tim i svoju topologiju (Deleuze, 2004: 14). Iskaze uvek izjednačavamo sa pravilima polja u kojima su raspoređeni i u kojima se ponavljaju (Delez, 1989: 12).

Vokabulari koji su povezani sa diskursima u određenim domenima društvenog života jesu različiti, ali mogu i da se preklapaju (Fairclough, 2005: 130).<sup>181</sup> Diskursi predstavljaju neku vrstu semantičkih *registara* koji funkcionišu kao arhivi semantičkih relacija koji se mogu identifikovati među terminima određenih vokabulara. Za svaki iskaz se može vezati dosta različitih „mesta“ subjekata, a iskazi se uvek gomilaju u registre ne samo zahvaljujući njihovim inherentnim pravilnostima, već zahvaljujući poljima važenja – praksama i regijama društvenosti u kojima se pojavljuju i na koje se odnose. U tom smislu, diskursi omogućavaju *regionalizaciju značenja*. To ne znači ništa drugo do da svako područje ili poredak društvene stvarnosti, regija ili polje društvenih praksi zahtevaju određenu i adekvatnu terminologiju – jer tu terminologiju generišu diskurzivne prakse, institucije i odnosi moći.

---

<sup>180</sup> Još od početka XIX veka, prema mišljenju Mišela Fukoa, događa se odvajanje govora od predstave i njegova fragmentacija. Fuko je avanture Don Kihota kao „junaka Istog“ video kao prelomnu tačku i granicu u kojoj se dovršava „stara igra sličnosti i znakova“: „Don Kihot je prvo moderno delo jer u njemu susrećemo beskrajnu igru okrutnog razuma identičnosti i razlika u znacima i sličnostima; jer u njemu jezik raskida svoju staru vezu sa stvarima“ (Fuko, 1971: 113).

<sup>181</sup> Ferklaf kao primer daje termin „globalizacija“, koji se koristi i u neo-liberalnim i u „anti-globalističkim“ diskursima.



„Regionalno učvršćivanje“ govora i diskurzivnih praksi deo je, dakle, diskurzivnih strategija ideologije. Ono se u širem smislu stvara zahvaljujući mogućnosti da se diskurzivno „utemelje“ i razlikuju društvena iskustva, odnosno zahvaljujući društvenim praksama koje konstituišu različita polja odnosa i objekata. Regionalizacijom se, na izvestan način, ideološki diskursi suprotstavljaju dekontekstualizovanim, anonimnim i aistoričnim ideološkim diskursima. Ova diskurzivna strategija ideologije stvara mogućnost da se univerzalno važeće „istine“ ideoloških diskursa konkretizuju – da dobiju primenu u konkretnim društvenim praksama. Ako su neke društvene grupe „tradicionalni neprijatelji“, onda se to neprijateljstvo uvek mora konkretno iskazivati i dokazivati. Ono uvek mora biti reaktualizovano u konkretnim praksama. Treba istaći da dekontekstualizacija, regionalizacija i, kako ćemo videti, autonomizacija, kao diskurzivne strategije uvek sadrže elemente sociologike o kojima je bilo reči – jer ti elementi jesu kriterijum razlikovanja ideoloških i neideoloških diskursa. To razlikovanje je važno stoga što diskursi, kao oblici znanja, jesu uvek regionalizovani: oni svoj legitimitet zasnivaju uvek u određenom kontekstu. Regionalizacija ideoloških diskursâ u vremenskoj perspektivi doprinosi njihovoj spacijalizaciji i sedimentaciji, njihovom pohranjivanju u arhive, slojeve društvenih iskustava. „Istorija sukoba“ suprotstavljenih grupa npr. uvek iznova može da reaktualizuje i rekontekstualizuje određene diskurse iz prošlosti. U takvom pristupu, kontingentnost povesnosti pokušava da se svede na minimum – ideološko-diskurzivna konstrukcija istorije uvek je istorija kontinuiteta – istorija ideoloških borbi. Zato ideološka interpretacija istorije uvek podrazumeva njeno razumevanje kao unutrašnje dinamike tih borbi, zaogrnutih nizovima diskursa koje su proizveli „oni“ ili koje smo proizveli „mi“. Nema prekida, pukotinâ ili praksi izvan tih „slojeva“.

Treba reći da se veza među diskurzivnim strategijama dekontekstualizacije, regionalizacije i autonomizacije i mogućnost njihovog ostvarenja u društvenim praksama uspostavlja zahvaljujući procesima racionalizacije, (de)legitimizacije, mobilizacije, integracije i (de)ritualizacije, odnosno zahvaljujući sociologici ideoloških diskursa. Ne postoji jedinstveno ili privilegovano regionalno polje društvenih odnosa na koje se odnose ili u kojima mogu da važe ideološki diskursi. Oni su rasuti u različitim diskurzivnim arenama društvenog života, jer se društvene borbe (i borbe za hegemoniju)

moгу odvijati u svim diskurzivnim društvenim praksama. Baš kao i u slučaju jezika, možemo reći da ne postoje „privatne“ ideologije, kao što ne postoje ni privatni diskursi – ideologije su uvek deo zajedničkog života i polja javnog domena, područja društvenih odnosa koji su od interesa za funkcionisanje zajednice.

Strategija regionalizacije, kao i ostale dve diskurzivne strategije ideologije, utemeljena je na nekom znanju koje uspostavlja određene kriterijume legitimizacije, zahvaljujući kojima se određeni diskursi mogu „stabilizovati“ u različitim regijama društvenosti. Regionalizacija tako može da postane „efektivna“ ili operativna strategija koja podrazumeva neki oblik znanja o domenu društvenih odnosa na koje se odnosi, uklapajući se u partikularne „režime istine“ koji u njima važe. Ova ideološka strategija, za koju smo rekli da nasuprot dekontekstualizaciji ostvaruje princip konkretizacije ideoloških diskursâ, važna je jer ne postavlja granice društvenoj difuziji i diseminaciji ideoloških diskursa. Ona, praktično, nasuprot institucionalnim strukturama društva koje uređuju najvažnije domene društvenih odnosa u zajednici, znači i mogućnost da ideološki diskursi „prodru“ u sve sfere društvenog života. Bilo koji segment društvene stvarnosti može biti fragmentiran i regionalizovan onog trenutka kada određeni društveni interesi nametnu potrebu da se o njemu podnese nekakav „izveštaj“, odnosno da postane predmetom ili objektom diskursa.

#### **4.3.3. Ideološki diskursi i autonomizacija: pozicioniranje diskursa**

Teza o diskurzivnoj strategiji autonomizacije ideologije podrazumeva *pozicioniranje* ideoloških diskursa u okviru društvenih praksi. Ono je delimično određeno zahvaljujući regionalizaciji, jer već ona znači izdvajanje polja odnosa i objekata. Ideološki diskursi koji su imanentni strukturiranju savremenih društvenih odnosa opredmećuju se i reifikuju, pa ih do izvesne mere možemo smatrati autonomnim. Oni se kroz određene iskaze i društvene prakse materijalizuju i prepoznaju kao autonomni – izdvojeni iz mreže drugih diskursâ. Ideološki diskursi dobijaju autonomiju i zahvaljujući njihovoj strategiji dekontekstualizacije, odnosno „nezavisnosti“ od društvenih uslova i konteksta u kojima nastaju. Pozicioniranje ideoloških diskursa kao autonomnih ili samootemeljenih generiše, kako je to Guldner pisao, „sistematsku tišinu“ o supstantivnim

uslovima, u jeziku i u društvu, zahvaljujući kojima je diskurs moguć (Gouldner, 1976: 49).

Oni postaju dekontekstualizovani, ali su samo delimično nezavisni od govornika koji ih proizvode (iskazuju) i, za razliku od neideoloških diskursa koji su „oslobođeni“ pozadine autoritativnosti i strukture osećanja, oni nužno sadrže dimenziju *paleosimboličkog* u prenošenju značenja, kako je o tome pisao Gouldner. Za ideološke diskurse je *važno* ne samo *ko* ih izgovara, već i *kada* i sa *koje pozicije*, jer im to daje legitimitet. S obzirom na to da ideološki diskursi uvek ispunjavaju potrebe neke grupe, uvek se moraju uzeti u obzir ne samo „društvena područja“ (vrednosti, društveni akteri, institucije, polja odnosa, prakse) prema kojima su te potrebe usmerene, već i *autoriteti* koji su legitimni na tim područjima. U tom smislu, autoritativnu poziciju iskazivanja ili *subjekatsku poziciju* za ideološke diskurse mogu da „okupiraju“ ne samo „ideološke vođe“, već i drugi društveni subjekti – kolektiviteti (organizacije, kompanije npr.). Diskursi o društvenoj stvarnosti koji se „bore“ za prevlast i hegemoniju na određenom polju u savremenim društvima ne predstavljaju uvek homogene artikulacije interesa određenih društvenih grupa. Zapravo ih je vrlo često i teško „pripisivati“ *samo* određenim društvenim grupama, s obzirom na kompleksne mreže različitih interesa i činjenice da određene društvene okolnosti i društveni događaji često mogu imati značaj (i često su viđeni) za ostvarenje interesa različitih društvenih grupa.

Univerzumi ili „režimi“ diskursa, kojima je premrežen društveni svet i društvene prakse, ne predstavljaju uvek nekakvo polje strukturiranih značenja i simbola koji se po potrebi jednostavno prevode u društvene prakse, već međuigr tih značenja i praksi. Možemo, u tom smislu, podsetiti na Fukoovo shvatanje da diskursi suštinski nemaju autonomiju, ali da „interes za opisivanje autonomnog sloja diskursa postoji samo u meri u kojoj se on može dovesti u odnos sa drugim slojevima, praksama, institucijama, društvenim i političkim odnosima, itd.“ (Fuko, 2010b: 14). Diskurzivne oblasti se „ne potčinjavaju uvek strukturama koje su im zajedničke“, sa njihovim „pridruženim praktičnim i institucionalnim oblastima“, već se one „potčinjavaju strukturama zajedničkim i za druge epistemološke oblasti“, a među njima postoji nešto poput „izomorfizma diskursa u određenoj epohi“; zato Fuko kaže da „dokazati da naučni diskursi nekog vremena proističu iz zajedničkog teorijskog modela, ne znači reći da oni

izmiču istoriji i lebde u vazduhu kao da su lišeni tela i kao da su sami, već da nećemo moći da analiziramo na koji način ono funkcioniše, njegovu ulogu, njegove uslove, način na koji se ono ukorenjuje u društvu, a da ne uzmemo u obzir snagu i konzistenciju tih izomorfizama“ (2010b: 14).

Diskurzivne strategije ideologije, a posebno autonomizacija, obuhvataju povezivanje određenih diskursa sa određenim praksama, ali i sa drugim slojevima, institucijama, društvenim odnosima, itd. Analize koje nastoje da otkriju ne samo korelacije, već odnose diskursa i ideologije, nužno treba da uvažavaju i te dimenzije društvenog života. Zato je npr. Džon Tompson svoj program diskurzivne analize ideologije nazvao *dubokom hermeneutikom (depth-hermeneutical approach)*, razvijajući je kao okvir za analizu kulture i ideologije. Prema njegovom shvatanju, analizirati ideologiju znači objasniti veze između značenja koje je mobilisano zahvaljujući simbolima i odnosa dominacije koji se zasnivaju na njima. Interpretacija ideologije treba da sadrži i društveno-istorijsku analizu i formalnu ili diskurzivnu analizu, ali da „očuva“ kritičku dimenziju, razotkrivajući na koji način značenje služi moći (Thompson, 1990: 23). Zadatak prve faze *duboke hermeneutike* jeste rekonstrukcija društveno-istorijskih uslova i konteksta proizvodnje, cirkulacije i recepcije simboličkih formi, kao i analiza pravila i konvencija, društvenih odnosa i institucija i distribucije moći, resursa i prilika koje čine određeni društveni kontekst strukturisanim i diferenciranim. Objekti i ponašanja koji imaju određeno značenje i koji su u opticaju u društvenom životu su kompleksne simboličke konstrukcije koje otkrivaju artikulisane strukture i čiji karakter treba razjasniti formalnom ili diskurzivnom analizom. Postoji izvesni rizik da se diskurzivna analiza „odvoji“ od društvenog konteksta i bude svedena na „apstraktnu vežbu“, odvojenu od uslova proizvodnje i recepcije simboličkih formi (1990: 284-285). U tom slučaju, diskurzivna analiza gubi sociološku dimenziju i samim tim postaje neadekvatna za istraživanje ideologije.

Autonomizacija podrazumeva *pozicioniranje* ideoloških diskursa u postojeće mreže društvenih praksi, čime se funkcionalno konstituisanje ideoloških diskursa završava – to je trenutak u kojem društvene prakse dobijaju *isključiva* značenja. Pa ipak, dinamičnost društvenih odnosa znači da se to funkcionalno konstituisanje nikada ne završava u apsolutnom smislu, jer se ideološkim diskursima nikada ne mogu obuhvatiti sve *tenzije*

koje postoje zahvaljujući suprotstavljenim interesima društvenih grupa. Osim toga, kada je u pitanju ostvarivanje interesa, ono ne mora da podrazumeva ograničen skup društvenih praksi na koje se „računa“. Mnogi društveni interesi nikada ni ne mogu da budu ostvareni do kraja, a društvene suprotstavljenosti različitih društvenih grupa takođe nemaju ograničen „rok trajanja“. Zbog toga se autonomizacija ili pozicioniranje ideoloških diskursa može shvatiti i kao *forma nadziranja* društvenih praksi, jer je jedna od ideoloških funkcija „nadziranje mišljenja ili stavova grupe i njihovog znanja“, a „znanje specifične grupe se može vrlo dobro povezati sa interesima ili svojstvima grupe i uključiti u takmičenje, borbu ili dominaciju“ (Van Dijk, 2006: 64). A upravo zahvaljujući „strategijama ideološkog nadzora“, kako piše Van Dijk, može se osporiti hipoteza o dominantnoj ideologiji (2006: 246-247).

Strategija autonomizacije predstavlja ključnu fazu artikulacije ideoloških diskursa s obzirom na to da je u pitanju i ključni element reprodukcije ideoloških diskursa – ona se ne odnosi na autonomizaciju „ideoloških subjekata“ kao nosilaca tih praksi – jer je „broj učesnika“ u diskursu nevažan, on je varijabilan i nepredvidljiv. Osim toga, društveni akteri kao subjekti ne mogu i ne moraju, altiserovski govoreći, da budu interpelirani do kraja kao „ideološki subjekti“. Autonomizacija omogućava *preskripciju* – povezivanje diskursa sa određenim društvenim praksama (ako–onda). Dakle, tek kada se određeno društveno polje ili određeni skup praksi (zajednički interesi, poželjne vrednosti, poželjni diskursi i poželjna ponašanja koja dele članovi grupe) može prepoznati kao distinktivan – od strane onih koji „ovladaju pravilima“ tog skupa praksi (ili onih koji čine „zajednicu diskursa“), javlja se mogućnost reprodukcije ideoloških diskursa. Bez autonomizacije, ideološki diskursi su rasuti ili „lebdeći“ diskursi.

Otvoreno ostaje pitanje mogućnosti definisanja *jasnih granica* među društvenim praksama, s obzirom na to da su one uvek oposredovane i premrežene različitim diskursima – u društvenom svetu ne može da važi jednostavno pravilo po kojem bi između nekog diskursa i neke prakse mogao da se uspostavi znak jednakosti. Ideološki diskursi, zahvaljujući strategiji autonomizacije, postaju način da se bar privremeno uspostave društvene granice, posebno kada su u pitanju razlike između društvenih grupa. Ideologija kroz autonomizaciju na neki način posreduje *zatvaranjem* društvenih grupa. Grupe koji dele određene ideologije jesu u tom smislu zatvorene društvene grupe, a

ideološki diskursi razdvajaju ne samo vrednosti i diskurse koji su prihvatljivi i sa ideološkog stanovišta opravdani, već i pripadnike određenih grupa u odnosu na ostale članove društva ili u odnosu na njima „suprotstavljene“ grupe. Ideološki diskursi su zato „regionalistički diskursi“ ili, kako je to rekao Burdije, „performativni diskursi čija je svrha da kao legitimnu nametne određenu novu definiciju granica“ (Bourdieu, 1992: 119). Povlačenje određenih društvenih granica je, prema Zaniniju (2002: 17), „način da se od drugih nešto dobije: sopstveni prostor gde je moguće postaviti svoja pravila, autonomiju koja je i spolja vidljiva, priznanje različitosti“. U pitanju je „stalna istorijska igra zatvaranja i otvaranja“ (Marinković, 2012a), jedan društveni način u kojem se određeni prostori, mesta, identiteti i odnosi ograničavaju da bi se različitim društvenim iskustvima mogli dati smisao i značaj. Strategija autonomizacije kao društveni proces uvek podrazumeva mehanizme moći, jer posreduje u isključivanjima, razgraničenjima, izdvajanjima – *drugih*. Iz ugla ideoloških diskursa, drugi je uvek „neprijatelj“, razlika, nepripadanje. Društvene granice koje se određuju ideološkim diskursima jesu granice moći, ali granice koje poprimaju nestabilnu, fluktuirajuću i kapilarnu strukturu (rasute) moći (Marinković, 2012a). *Enantiodromija*, kako je to dobro primetio Vaclavik, jedno je od trajnih obeležja ideologije – ona se potvrđuje ne samo zahvaljujući „sopstvenim“ praksama, već i zahvaljujući praksama *drugih* (Watzlawick, 1984: 239). Ideološki diskursi *proizvode* prakse drugih kao svoje antipode.

Konačno, svaki ideološki diskurs kao autonomizovan diskurs nije samo relativno izolovan, distinktivan i koherentan u odnosu na druge diskurse. Ideološki diskursi ne predstavljaju *izolaciju* određenog načina govora o određenoj praksi („ideološki prihvatljivog“ govora), već oni doprinose uspostavljanju normativnosti sistema govor–praksa, o čemu je već bilo reči. *Važenje je validacija* – ideološki diskursi moraju se neprestano i iznova validirati, potvrđivati, regionalizovati označavanjem polja važenja. U tome se, između ostalog i ogleda jedan od paradoksa ideologije, kako je primetio Vaclavik (Watzlawick, 1984: 216), jer se ona uvek mora iznova legitimisati. Ona ne može da ostaje samo na nivou uverenja, vrednosti, simbola, već mora da se neprestano potvrđuje kroz govor, kroz iskaze, kroz tekst – rečju, kroz diskurzivne prakse.

## **5. SOCIOLOŠKO-DISKURZIVNA ANALIZA IDEOLOGIJE – ZAKLJUČNA RAZMATRANJA**

### **5.1. Sociološko-diskurzivna analiza kao metod sociologije (znanja)**

Sociološka analiza diskursa ima mnogo zajedničkog sa analizama i istraživanjima diskursa u lingvistici, etnografiji, antropologiji, filozofiji, psihologiji. Pa ipak, sociološka analiza diskursa nije jedno u potpunosti odvojeno i disciplinovano naučno polje, već

obuhvata različite pristupe, koji, u zavisnosti od definisanja samog pojma diskursa, osciliraju ili ka lingvistici ili ka filozofiji, ili ka psihologiji ili nekim drugim naukama. Umesto distinktivnog sociološkog pristupa i metoda za analizu diskursa, sociolozi često pribegavaju nizu različitih praksi i procedura analize. Pregled literature iz ove oblasti dovoljan je da potvrdi nedostatak konsenzusa u vezi onoga što bi mogla da obuhvata sociološka analiza diskursa (Bonnafous et Temmar, 2007; Keller, 2005; 2013; Ruiz Ruiz, 2009; Strydom, 2000; Van Dijk, 2001).

Sociološko istraživanje diskursa obuhvata, bar u načelu, proučavanje bilo koje društvene prakse u kojoj pojedinci društvenoj stvarnosti daju određeni smisao (Ruiz Ruiz, 2009). U takvoj analizi polazi se od toga da *smisao* određenih praksi, pojava, odnosa ili iskustava počiva na *značenjima* i povezivanju tih značenja. Diskursi kojima sociološki pristup poklanja najviše pažnje jesu oni koji imaju *verbalnu formu* – bez obzira da li se govori o pisanom (tekst) ili izgovorenom (iskaz). Razlog za ovakav „specijalni interes“ prema mišljenju Ruiz Ruiza leži u činjenici da verbalni diskurs ima i praktički i teorijski značaj. U praksi, verbalni diskurs je onaj koji može biti empirijski istražen. Analiza drugih formi diskursa, npr. onih koji se artikulišu zahvaljujući predstavama i vizuelnim sadržajima, uvek zahtevaju prevođenje u verbalizovanu formu različitim načinima deskripcije. U teorijskom smislu, verbalni diskurs predstavlja „privilegovano sredstvo“ za proizvodnju i prenošenje značenja. Iz tog razloga su verbalna komunikacija i diskurs<sup>182</sup> najčešći i najvažniji način proizvodnje i prenošenja značenja u društvu (Ruiz Ruiz, 2009).

*Diskurzivne prakse*, kako smo to već istakli u prethodnom delu rada i pozivajući se na shvatanja Mišela Fukoa, mogu se posmatrati kao primarne ili *početne jedinice analize* s obzirom na to da one određuju i definišu koje objekte u poljima društvenih interakcija je moguće identifikovati, odnosno koji objekti i odnosi se artikulišu i konstituišu, šta dobija status znanja u društvu i kako se konstituišu legitimne pozicije iskazivanja sa jedne, odnosno nosioci znanja sa druge strane. Ne manje važan je proces uspostavljanja normi koje se „koriste za razvoj pojmova“, odnosno za „razumevanje fenomena koji su rezultat diskurzivnog ograničenja“ (Shapiro, 1981; prema: Nojman, 2009: 48). U sociološkim istraživanjima diskursa može se, dakle, početi od pretpostavke da fenomeni od

---

<sup>182</sup> Tako i Alfred Šic piše na jednom mestu: „Tipizirajući medijum *par excellence* pomoću kojeg se društveno izvedeno znanje prenosi jeste upravo vokabular i sintaksa svakodnevnog jezika“ (Šic, 2012: 58-59).



kojih se društveni svet sastoji postaju takvi kakvi jesu zahvaljujući diskurzivnim društvenim praksama koje ih artikulišu.<sup>183</sup>

U poslednjih tridesetak godina, sve je više pristupa u kojima se stariji, strukturalistički „model aktera“ povlači pred „subjektom“ i „individuom“ (2007: 40). Socijalni interakcionizam, etnometodologija i fenomenološka sociologija Bergera i Lukmana tome su značajno doprineli. Javljaju se takođe i sintetički pristupi, poput onog „strukturalističkog“ i „burdijeovskog“ Bernara Laira, koji promišlja koncepte subjekta i pojedinca polazeći od „heterogenih šema akcije koje usvajaju akteri“ (Lahire, 1998: 48). Iako se može govoriti o varijabilnosti poredaka diskursa u društvu, akcent sociološkog istraživanja diskursa je na različitim, *društvenim uslovima iskazivanja*, odnosno na institucionalnim ili institucionalizovanim diskursima sa jedne i diskursima koje proizvode društveni akteri u konkretnim društvenim okolnostima interakcije (Oger et Olivier-Yaniv, 2007: 42) – zahvaljujući (diskurzivnim) društvenim praksama. Zato Bernar Lair insistira na „varijacijama okvira“ u kontekstu društvenih nauka, koji treba da omoguće istraživanje efekata odgovarajućih znanjâ u svim modalitetima njihovih konstrukcija (Lahire, 1998: 243).

U pristupu nemačkog sociologa Rajnera Kelera (Keller, 2013), o kom je već bilo reči, analiza diskursa predstavlja istraživački metod sociologije znanja (SKAD). Njegov pristup pokušava da sintetiše različite aspekte rada Bergera i Lukmana, kulturalističkih pristupa i ideje Mišela Fukoa. U poređenju sa fukoovskom tradicijom, SKAD više pažnje poklanja društvenim akterima i društvenim „arenama“ diskurzivnosti i „pregovaranjima“ i sukobima oko diskursâ. Naspram fenomenološke sociološke tradicije – posebno Bergera i Lukmana – može se reći da SKAD proširuje polje analize društvenih procesa konstrukcija znanja u institucionalnim kontekstima i u javnim ili polu-javnim prostorima društvenosti. SKAD usmerava istraživanje diskursa ka pitanjima društvenih aspekata znanja i njegove politike – istražujući efekte moći koji su u vezi sa nastankom i reprodukcijom znanja u nekom društvu. Iako se SKAD pristup razvija od početka ovog veka najviše u Nemačkoj, on je danas pristup koji istraživači primenjuju i u anglosaksonskim zemljama. Taj pristup može se nazvati novijom i „svežom“ analitičkom

---

<sup>183</sup> Više o tom pristupu i raspravi o širim epistemološkim implikacijama i problemima analize diskursa videti u: Nojman, 2009: 48 *et passim*.

perspektivom istraživanja diskursa, koja poseban naglasak stavlja na *znanje* jer se diskurs definiše kao *oblik* ili *tip* znanja, ali i na institucionalne i druge nezaobilazne sociološke pretpostavke istraživanja (Keller, 2012). U SKAD analizi se polazi od pretpostavke da „sve ono što možemo percipirati i iskusiti, sâm smisao, jeste medijalizovano zahvaljujući društveno konstruisanom i tipiziranom znanju“, koje je do „određene mere prepoznato kao legitimno i 'objektivno'“. Mi nemamo „direktan pristup svetu *po sebi*“, jer i njegova „materijalna obeležja“ postavljaju pred nas prepreke i probleme interpretacije. Ili, drugim rečima, omogućavaju „robusnom znanju“ manevarski prostor (Keller, 2013: 61; Heking, 2012; Pickering, 1995). Cilj SKAD analize je da istražuje društvene prakse kao diskurzivne prakse koje sadrže elemente „komunikativne konstrukcije, stabilizacije i transformacije simboličkih poredaka i njihovih posledica: npr. zakoni, statistika, klasifikacije, tehnike, objekti i prakse su u tom smislu efekti diskursa i 'preduslovi' za nove diskurse“; u tom smislu, SKAD pristup podrazumeva i istraživanje „rekonstruktivnih društvenih procesa, objektivizacije, komunikacije i legitimizacije značenjskih struktura na nivou institucija i organizacija ili zahvaljujući (kolektivnim) društvenim akterima, kao i društvenih efekata navedenih procesa“ (Keller, 2013: 61-62).

Za sociološku analizu diskursa, uprkos različitim pristupima, moguće je reći da diskursu pristupa na tri nivoa – tekstualnom, kontekstualnom i interpretativnom.<sup>184</sup> Sociološka analiza diskursa kao *teksta* treba da nam omogući da diskurse empirijski istražujemo, odnosno da im pristupamo kao činjenicama govora (kroz iskaze) ili kao činjenicama dokumenata (kroz pisane tekstove). U navedenom aspektu, sociološki pristup diskursu ne podrazumeva određivanje „privilegovanih“ područja istraživanja, jer se na ovaj način mogu istraživati najrazličitije društvene prakse koje sadrže elemente diskurzivnosti. Kada je u pitanju analiza *konteksta*, to znači da sociološki pristup ne istražuje govor i tekst shvaćen kao „pojedinačni akt“ ili čin pojedinca. Sociološko-diskurzivna analiza govorne i tekstualne prakse shvata u kontekstu društvenih praksi kao celina različitih elemenata – od kojih su iskazi ili tekstovi jedan od slojeva ili nivo koji omogućava artikulaciju značenja i smisla tih praksi. Poseban naglasak je dakle *uvek* na posmatranju celovitog društvenog događaja kao skupa društvenih praksi, ali i društvenih procesa kao opštijeg pojma od društvenih praksi koji bi takođe značio

---

<sup>184</sup> Više o tome videti kod: Ruiz Ruiz, 2009.

rekontekstualizaciju tih praksi u šire društvene okvire. Treći nivo, koji se odnosi na interpretaciju i objašnjenje, odnosno na sociološki način rekontekstualizacije društvenih praksi, polazi od toga da diskursi i prakse ne samo da sadrže bitne informacije o društvenom svetu i da je diskurs društveni proizvod, već da se „društvene činjenice“ ne mogu interpretirati i objasniti bez razumevanja njihovog *značenja*. Pa ipak, ono što izmiče sociološkim rekontekstualizacijama ili ono što bi, eventualno, predstavljalo granicu te vrste naučne rekontekstualizacije diskursa, jeste činjenica da *dispozitivi* društvenih praksi nisu isključivo diskurzivnog karaktera. Ono što je *dostupno* sociološko-diskurzivnoj analizi društvenih praksi upravo su relativno trajni i „čvrsti“ učinci racionalnosti – programi, tehnologije i dispozitivi koji se ispoljavaju kroz „igru različitih stvarnosti koje se artikulišu jedne na drugima: program, veza koja ga objašnjava, zakon koji mu daje snagu prinude“ i „institucije koje ovaploćuju taj program“, odnosno ponašanja koja se nadovezuju (Fuko, 2010a: 304-305). Ključni aspekt sociološke analize diskursa jeste dimenzija njihove institucionalizacije, odnosno istraživanje skupa sredstava koje se u društvu koriste kako bi se određeni diskursi artikulisali, reprodukovali, (de)legitimizovali i bili od koristi i značaja za određene društvene svrhe (održavanje dispozitiva moći, izražavanje društvenih interesa, društvenih identiteta i razlika, itd.).

U prethodnim poglavljima rada bilo je reči o kritičkoj analizi diskursa (KAD), koja je po predmetu i problemima istraživanja najbliža sociološkom izučavanju diskursa. Međutim, s obzirom na to da KAD nije poseban i koherentan teorijski pravac ili metodologija, već multidisciplinarno polje istraživanja, način analize ili „primene“ analize diskursa, može se reći da „kritička perspektiva“ ovih istraživanja može samo da bude nadopunjena sociološkim pristupom, koji bi naglašavao proučavanje institucionalnih dimenzija diskursa.<sup>185</sup> Fokus KAD je svakako na društvenim problemima, odnosno polazi se od pretpostavke da diskursi konstituišu društvo i kulturu, odnosno da je diskurs oblik društvenog delanja (Van Dijk, 2001: 353). Takođe, sociološko-kritička analiza diskursa može da znači pokušaj da se netransparentnost, kompleksnost i protivrečnosti društvenih praksi i važnih društvenih procesâ rekontekstualizuju na *transparentan* analitički način. Konačno, sociološki pristup, poput

---

<sup>185</sup> O tome više videti kod: Oger et Olivier-Yaniv, 2007; Keller, 2013.

različitih pristupa KAD analize, implicira i reflektivnost, odnosno kritički odnos istraživača prema društvenim problemima koje istražuje.

## 5.2. Osnovni sociološki kriterijumi za proučavanje (ideoloških) diskursa

Kada smo govorili o tome da ideologija ima svoju istoriju, onda smo istakli da je njena istorija „*regionalno* zadobijena, i to na *polju* racionalizovanog *prostora* Zapadne Evrope u epohi oblikovanja modernog društva“. *Regionalnost* i *klasnost* se u tom smislu mogu smatrati opštim i ključnim obeležjima za sociološku obnovu interesovanja za pojam ideologije.

*Regionalnost* se odnosi na identifikaciju performativnih diskursa koji nameću određene (i često nove, do tada nepoznate) definicije društvenih granica, omeđujući na taj način regije društvenosti ili regije društvenih odnosa, čineći ih poznatim i priznatim. *Regije diskursa* u društvu se formiraju na temelju različitih kriterijuma (naučnih, političkih, ekonomskih, tehničkih, itd.) i oni se stalno definišu i redefinišu. Pitanje razgraničenja društvenih praksi ili njihove regionalizacije je *par excellence* sociološki problem i on pretpostavlja istraživanje nizova pravila i propisa prema kojima se vrše te vrste razgraničenja, uključivanja i isključivanja, stvaranja *razlika* u društvenom životu (Fuko, 2007). To polje problematike se dodatno sužava kada se u analizu uključe institucije – kao relativno trajni i ustaljeni oblici diskurzivnih društvenih praksi i načina da se određeni diskursi regionalizuju *ovlašćenjem* i *legitimizacijom*. Mišel Fuko je naveo nekoliko kriterijuma za istraživanje diskursa, odnosno razradio kriterijume zahvaljujući kojima je moguće *individualizovati* diskurse, identifikovati ih u njihovoj *regionalnosti*. Pored poznatih i „sigurnih“ kriterijuma kakvi su *lingvistički*, *sistem* kojem pripadaju i *identitet* subjekta koji ih je artikulisao, postoji čitavo jedno polje složenih diskurzivnih praksi (kakve su prakse nauke, medicine, ekonomije, politike npr.) koje su difuzne. Zato Fuko, nasuprot „istorijsko-transcendentalnom pribežištu“ koje pokušava da pronađe, „s one strane svakog ispoljavanja i svakog istorijskog nastanka“ nekakvo „izvorno utemeljenje“ i „projekat koji bi izmicao svakom događaju“ ili empirijskom, odnosno „psihološkom pribežištu“ koje pokušava da „potraži osnivača“ ili „tumači ono što je hteo da kaže“, otkriva implicitna značenja koja su „ćutke spavala u njegovom diskursu“ i

navodi tri grupe kriterijuma za individualizaciju diskursa. To su *kriterijumi formacije*, *kriterijumi preobražaja (praga)* i *kriterijumi korelacije* (Fuko, 2010a: 31-32).

*Kriterijumi formacije* su ono što omogućava da se individualizuje određeni diskurs (npr. sociološki diskurs). U pitanju je identifikacija pravila koja utiču na formiranje nekog pojedinačnog diskursa i dispozitiva njegove geneze i artikulacije. Diskurs je individualizovan onda kada je moguće definisati skup pravila zahvaljujući kojima se on artikuliše (2010a: 32). *Kriterijumi preobražaja* ili *praga* odnose se na istorijske uslove, odnosno na mogućnost identifikacije određenog vremenskog perioda povesti i „uslova koji su morali da budu ujedinjeni u jednom vrlo preciznom trenutku“ (2010a: 32) kako bi se definisali *pragovi* ili identifikovale okolnosti (događaji, osnivanje ustanova npr.) u kojima su određena pravila društvenog života „uvedena u igru“. *Kriterijumi korelacije* se odnose na mogućnost da se celina odnosa i pravila koja uređuju jedan diskurs povežu sa drugim tipovima diskursa (npr. na koji način je pojava sociološkog naučnog diskursa korespondirala pojavi određenih disciplinskih i regulatornih mehanizama u društvu). Navedeni kriterijumi, prema Fukoovom shvatanju, predstavljaju pretpostavke za istraživanje diferencijacije različitih diskursa i njihovih odnosa u mnoštvu drugih diskursa, kao jednog „otvorenog polja“ diferencirane analize.

Opšti kriterijum regionalnosti za koji bi se moglo reći da supsumira navedene podkriterijume za identifikaciju i diferencijaciju diskursa jeste važan kriterijum, zahvaljujući kojem je moguće prepoznavanje određenog polja društvenih odnosa, polja koje se dalje može diferencirati zahvaljujući *klasnom* kriterijumu ili kriterijumu društvenih grupa – koji treba da omogući uvid u društvenu dinamiku strukturalnih i astrukturalnih društvenih agregata, kao i načine na koje određeni diskursi stupaju na društvenu scenu. Zahvaljujući klasnom kriterijumu, otvoren je problem društvene upotrebljivosti određenih diskursa i njihovog praktičkog značaja za formiranje i funkcionisanje različitih društvenih grupa. Klasni kriterijum individualizacije diskursa takođe dobija na važnosti u smislu diferencijacije samih diskursa – načina na koji se oni „prelamaju“ u polju društvene dinamike grupa – jer diskursi koji obrazuju određena pravila i određena polja, određene predmete o kojima se govori, stiču svoj legitimitet ili bivaju delegitimizovani zahvaljujući društvenim grupama koje ih artikulišu. Klasni ili grupni (identitetski) kriterijum odnosi se na različite vrste kolektivnih identiteta i na

distinkcije koje se uspostavljaju u kolektivnoj dinamici različitih društvenih tipova grupisanja.

Ne treba zaboraviti da je ključna dimenzija na koju je potrebno obratiti pažnju, bez obzira da li govorimo o kriterijumu regionalizacije ili klasnom/grupnom kriterijumu individualizacije, upravo dimenzija institucija – ono što u sociološko-diskurzivnoj analizi treba da predstavlja glavni analitički oslonac, prag, koji same predmete i probleme čini relevantnim za istraživanje ili ne. U mnoštvu različitih društvenih praksi i diskursa koji su u opticaju u jednom društvu, upravo je dimenzija institucionalnosti ona koja može da uputi na relevantnost i značaj samog problema istraživanja.

Pored dva navedena kriterijuma individualizacije diskursa, sociološko-diskurzivna analiza ideoloških diskursa podrazumeva i uvažavanje pet prethodno navedenih aspekata sociologike kada su u pitanju ideološki diskursi: racionalizacija, (de)legitimizacija, mobilizacija, integracija i deritualizacija. Jer, upravo ti navedeni elementi ili aspekti društvene upotrebe određenih diskursa određuju njihov ideološki karakter. Navedeni aspekti jesu glavni kriterijum *razlikovanja* ideoloških i neideoloških diskursa.

U prethodnim delovima rada naveli smo obeležje postmodernih diskursa koji su podrazumevali tranziciju od centralizovanih ka regionalno decentralizovanim tipovima diskursa i njihove legitimacije. No, iako se klasnost ne može više uzimati kao primarno obeležje (takvih) diskursa, ostaje činjenica da je legitimitet bilo kojeg diskursa koji se nalazi u opticaju u društvu uslovljen društvenim institucijama, odnosno procesima institucionalizacije određenih društvenih praksi. U tom smislu, pitanje individualizacije i identifikacije određenih diskursa u društvu ne mora se nužno oslanjati na oba navedena kriterijuma. Upravo je kriterijum *regionalizacije* širi sociološki kriterijum za određivanje i društvenog *polja važnja* određenog diskursa, a posredno upućuje i na društvene aktere (grupe) koji su angažovani na tom polju. Zahvaljujući navedenom problemu društvene *fragmentacije* savremenih ideoloških diskursa, odnosno transformaciji polja *znanja* u savremenom društvu (Lyotard, 2005), naglasak se premešta sa područja mišljenja na domen praksi, odnosno na pitanje društvene tehnologije i *učinaka* koje određeni (ideološki) diskursi imaju u društvenom životu.

### **5.3. Gde je ideologija danas?**

Pitanje i problem identifikacije *mesta* ideoloških diskursa u savremenom društvu značajno je obuhvaćeno određenjima u prethodnom delu rada – određenjima koja se odnose na dimenzije njihove sociologike i na kriterijume za individualizaciju (ideoloških) diskursa. Međutim, posredno otvoreno pitanje je takođe pitanje *područja* i *nosilaca* ideoloških diskursa u društvenom životu. Na to pitanje je znatno teže odgovoriti, s obzirom na to da se čini da danas ne postoji neko *privilegovano područje* ispoljavanja ideoloških diskursa, isto kao što ne postoje njeni *privilegovani nosioci* – klase ili grupe koje bi bile „podložne“ ideološkom mišljenju ili one koje bi zahvaljujući njihovom položaju u društvenim strukturama bilo moguće identifikovati kao njene nosioce.

Sociološko-diskurzivna analiza, za razliku od npr. klasičnih socioloških shvatanja ideologije (poput Manhajmovog ili shvatanja Artura Čajlda), u istraživanju ideoloških diskursa ne polazi od samih aktera, već upravo od samih *diskursa* i njihovih društvenih efekata. To znači da se ne pretpostavlja da postoje nekakve relativno celovite i sistematične vizije ili skupovi ideja koje bismo mogli nazvati ideološkim mišljenjem, da bismo to mišljenje istraživanjem mogli da *pripisemo (impute)* određenim društvenim grupama ili klasama. Ono što se pretpostavlja jeste da polje ideoloških diskursa ne predstavlja jedno unapred omeđeno i izolovano polje društvenih odnosa (npr. polje politike), već da je raspon važenja i odnosa koji su tim diskursima obuhvaćeni praktično neograničen. To praktično znači da ideološke diskurse nalazimo u različitim domenima društvenog života – u ekonomskoj sferi i u politici, u kulturi (shvaćenoj u jednom opštem određenju, kao smisao i znanja koje ljudi pridaju praksama koje stvaraju i u kojima učestvuju). Takve pretpostavke ne impliciraju ipak potpunu rasutost i neuhvatljivost ideoloških diskursa. Naprotiv. Kriterijumi za njihovo proučavanje o kojima je do sada bilo reči treba da potvrde suprotno. Oni treba da potvrde činjenicu da svaki diskurs koji služi racionalizaciji društvene prakse, koji može da mobiliše određene društvene grupe i zahvaljujući kojem je moguće uspostavljanje grupne dinamike, odnosno grupne kohezije i integracije, diskurs kojim se određene društvene prakse (najčešće drugih, suprotstavljenih grupa, „neprijatelja“) (de)legitimiziraju i zahvaljujući kojem je omogućena sama deritualizacija praksi u društvenom životu – može se nazvati ideološkim diskursom.

U savremenim društvima na Zapadu, kako u razvijenim tako i u onim manje razvijenim, kako u „modernizovanim“ tako i u onima u „tranziciji“, ideološki diskursi prisutni su ne samo u sferi politike – gde se nadmeću za hegemoniju, gde služe legitimizaciji interesa određenih grupa ili gde doprinose mobilizaciji kolektivnih identitetskih politikâ – već i u sferi ekonomije, danas možda čak i više nego ranije. Ideološki diskursi danas jesu sredstvo zahvaljujući kojem je moguće mobilisati veliki broj ljudi – ali ne više zahvaljujući klasnim obeležjima i kriterijumima podele u društvu, već zahvaljujući životnim stilovima i sferi potrošnje, ali i dalje prisutnim „tradicionalnim“ resursima identiteta – veri i naciji.

Društvena i sociološka relevantnost problema ideologije može se sagledati zahvaljujući tome što danas ideološke diskurse treba posmatrati ne kao diskurse koji mobilišu velike grupe ljudi zarad postizanja određenog cilja, borbe za ostvarivanje određenih interesa ili borbe za hegemoniju – ideološki diskursi danas predstavljaju i važne elemente *društvene tehnologije* kontrole zahvaljujući kojima se uspostavljaju društvene *razlike*. Može se reći da su u pitanju i razlike koje je Burdije nazvao *distinkcijama* (Bourdieu, 1984), odnosno polje kulture u kojem ideološki diskursi predstavljaju neophodne elemente *kulturne reprodukcije* (Bourdieu and Passeron, 1977; Bernstein, 1981; Jenks 1993). Kao što smo već napomenuli, posebno važnu ulogu u posredovanju ideoloških diskursa imaju i nove tehnologije, odnosno novi mediji – kao tehnološka sredstva koja omogućavaju nove *algoritme medijacije* (Kaplan, 2014) značenja i diskursâ.

Mehanizam ili način funkcionisanja ideoloških diskursa na jednostavan način se može opisati uz pristup koji razvija Iver Nojman u analizi diskursa (2009; Ristić, 2012). On piše o tri aspekta ili obeležja kolektivnih identitetâ. To su konstitucionalnost, relacionalnost i situacionalnost. Konstitucionalnost se odnosi na činjenicu da su identiteti oni koji definišu stvarnost ili jedno realno postojeće „mi“. Vrednosti koje nose ovu stvarnost su skupovi oznaka koje razdvajaju „nas“ i „druge“.<sup>186</sup> Kako bi identiteti dobili svoju praktičnu dimenziju ili materijalnost, neophodne su institucije koje „pozajmljuju“ materijalnost stvarnosti (Nojman, 2009: 110). Stvarnost u kojoj se identiteti konstruišu je

---

<sup>186</sup> Norveški antropolog Fredrik Bart je u svojim istraživanjima etničkih grupa i njihovih granicâ (1997) te oznake nazivao *dijakritikama*.



stvarnost institucionalizovanih vrednosti koje se reprodukuju tako što ih subjekti usvajaju i delaju u skladu sa njima i ona se sastoji od raspoloživih reprezentacija u datom diskursu. Društvena stvarnost može se otkriti zahvaljujući diskursima koji su povezani. Ne možemo govoriti o nekom diskursu koji je autonoman i nezavisan od svih ostalih. S obzirom na to da se subjekti (društveni akteri) *konstituišu* zahvaljujući diskursima, konkretni diskursi u određenom društvenom kontekstu uvek stvaraju subjekatske pozicije koje, opet, konstituišu subjekte i njihove kolektivne identitete. Dalje, identiteti se nikada ne nalaze u samo jednoj grupi, već se stvaraju *u odnosu* neke grupe prema drugim grupama. Zahvaljujući tome se može govoriti o relacionalnosti koju oni uspostavljaju. Naše predstave o drugima nam pomažu da definišemo naš ili „mi“ identitet (2009: 145). Kada se analizira nekakav kolektivni identitet, uvek se mora imati u vidu da se njegova značenja ne formiraju samo u odnosima spram drugih identiteta i onoga što čini identitete „drugih“, već i u razlikama spram identiteta koji su prisutni ili „promovisani“ u datom društvenom kontekstu. Situacionalnost identiteta odnosi se na činjenicu da se oni uvek formiraju u određenim kontekstima, odnosno u određenim društvenim situacijama. Ove pretpostavke odnose se na činjenicu da društveni kontekst uvek predstavlja svojevrsnu *organizaciju razlikâ*, odnosno da upućuje na strukture društvenih razlika. Takvim shvatanjem se istovremeno dovode u pitanje navodno stabilni i homogeni karakteri grupne pripadnosti i solidarnosti s jedne strane, a sa druge ističe heuristička vrednost ideoloških diskursa koji dopušta da se u međusobnu vezu dovedu fenomeni koji su naizgled sasvim različiti (strukturiranje identitetâ u različitim društvima). Iako se danas sve češće piše o fluidnom karakteru društvenih identitetâ, oni nisu apsolutno „plutajući“, neodređeni i nepostojani. Njihovi nosioci su društveni akteri i oni dobijaju svoju materijalnost i egzistenciju zahvaljujući društvenim institucijama – one im obezbeđuju ne samo stvarnost, već i trajanje.

Pitanje ideološkog karaktera nekog konkretnog diskursa (o identitetu ili nekom drugom tipu društvene razlike), odnosno značaja tih diskursa u određenom društvu, uvek je pitanje i empirijske provere i istraživanja – o ideološkim diskursima najbolje svedoče društveni akteri koji ih stvaraju ili reprodukuju. Ono što sociološko-diskurzivnu analizu u potpunosti čini relevantnom u istraživanju ideoloških diskursa kao društvenih pojava, jeste trijada oko koje se ona u navedenom primeru kreće. To je trijada

*institucije—vrednosti—stvarnost* (2009: 109). Diskursi i ideološki diskursi uvek predstavljaju neku vrstu „povratne sprege“ ova tri elementa – jer su institucije te koje „pozajmljuju“ materijalnost društvenoj stvarnosti, koju čine institucionalizovane i materijalizovane vrednosti koje se reprodukuju zahvaljujući diskursima i društvenim praksama.

## 6. ZAKLJUČAK

Ričard Rorti je u *Konsekvencama pragmatizma* pisao da sve dok budemo mislili „o saznanju kao predstavljanju stvarnosti, a ne kao načinu da s njom izađemo na kraj, um ili jezik će i dalje izgledati misteriozno“ (Rorti, 1992: 362). Na tragu tog Rortijevog stava, možemo reći da sve dok ideologiju ne budemo shvatali kao *oblik znanja*, odnosno kao *tip racionalnog diskursa o društvenoj stvarnosti*, nećemo biti u mogućnosti da istražimo njen sociološki značaj i važnost koju ona ima u savremenim društvenim procesima.

U istraživanju smo pošli od pretpostavke da, kada su ideološki diskursi u pitanju, ne treba praviti razliku između „istinite“ i „lažne“ stvarnosti koju oni opisuju, odnosno istraživati stvarnost *iza* stvarnosti. Ideološki diskursi su tip racionalnog diskursa o društvenoj stvarnosti. Društvena stvarnost se konstituiše i rekonstituiše zahvaljujući diskursima, odnosno zahvaljujući društvenim praksama – a ideološki diskursi funkcionišu kao elementi tih praksi. Pretpostavke tih shvatanja takođe su objašnjene u delu rada koji se bavi načinom na koje klasifikacije „deluju“ na ponašanja ljudi, jer smo utvrdili da se pojam diskursa sociološki može raščlaniti na aspekte normativnosti, materijalnosti i moći – ključne elemente sociološko-diskurzivnog pristupa istraživanju društvenih praksi. Dakle, ukoliko navedeni aspekti društvenih klasifikacija „deluju“ i organizuju društveno ponašanje ljudi, može se pretpostaviti da ima osnova za tvrdnju da (ideološki) diskursi određuju društvena ponašanja. Ovakvo shvatanje društvenih praksi znači da sociološka

analiza obuhvata istraživanje načina na koje društveni akteri *objašnjavaju* društveni svet. Diskursi su u tom smislu ključni nosioci značenja, smisla, anticipacija i rekontekstualizacija društvenih praksi.

Početak ovog rada predstavlja analizu koja polazi od pojma delanja kako bi se u kasnijim fazama istraživanja taj pojam povezao sa diskurzivnim društvenim praksama. Teorijsko i analitičko pozicioniranje sociološko-diskurzivne analize nametnulo je potrebu za predstavljanjem relevantnih pristupa koji čine širi teorijski okvir i određuju moguće pravce istraživanja. Na opštem teorijskom nivou, za istraživanje sociološkog pojma delanja od značaja su bili tzv. *zaokreti* koji su se u društvenoj teoriji pojavljivali u drugoj polovini XX veka: *jezički zaokret (linguistic turn)*, *zaokret ka praksama (practice turn)* i *prostorni zaokret (spatial turn)*. Ti zaokreti su između ostalog, preusmerili analize delanja u odnosu na klasične pristupe u sociološkim teorijama koje su *subjekte* (društvene aktere) uzimale kao polazište ili osnovu istraživanja. Ukazali smo na to da društveni akteri nisu više centar ili središte analize, i na značaj zaokreta ka *društvenim praksama*. Ideja i pretpostavka da nema „središta“ ili nekakve imanentne „strukture“ delanja koju treba pripisivati subjektima, znači odustajanje od pokušaja da se sociološki izvedu univerzalno prihvatljiva i transistorijska uopštavanja o tome šta je imanentno delanju.

Mikro i makro aspekte društvene stvarnosti posmatrali smo kao relativne i relacionalne termine analize – a ne kao odvojene i inkompatibilne nivoe društvenosti. Društveni odnosi se ne mogu redukovati ni na jedan od navedena dva nivoa. U tom smislu je naša analiza pošla drugim putem u odnosu na „loše esencijalističke navike“, gde je nešto ili delanje ili struktura a ne oboje istovremeno (Fuchs, 2001: 26). Kroz predstavljanje i analizu jedne od najvažnijih i najproblematičnijih debata u sociologiji – analizu mikro i makro nivoa društvene stvarnosti i najvažnijih predstavnika ovih shvatanja – pokušali smo, dakle, da istaknemo neke relevantne aspekte ove problematike, koji vode ne ka rešavanju navedenog problema, već ka otvaranju drugačijih istraživačkih pitanja i novih polja analize. Delanje i struktura su u tom delu rada shvaćeni kao *varijable društvenosti* koje su u većoj ili manjoj meri prisutne u određenim društvenim praksama koje postaju predmet analize. *Društvene prakse su uvek izvesni kontinuumi međusobnih uslovljenosti dejstvenosti i društvenih struktura*, od kojih, u zavisnosti od analize, uvek možemo izdvojiti određene aspekte. Društvene prakse određene su različitim domenima

(institucionalni, interakcijski, individualna obeležja aktera i/ili način uspostavljanja društvene veze, itd.), a oni se artikulišu kao posledice društvenih struktura (njihovog različitog „intenziteta“ prisutnosti) koje su imanentne praksama. U tom smislu smo se pozivali i na analize Entonija Gidensa, koji je u svojoj teoriji strukturacije odbacivao redukcionističke pristupe u sociološkim teorijama i kroz pojam strukturacije pokušao da poveže delanje sa analizom institucija i društvenih struktura – koje su uvek skupovi „pravila i resursa“ implicitno dati akterima u njihovim svakodnevnim interakcijama (Giddens, 1984).

Delanje je, dakle, u ovom radu određeno kao *sastavni element diskurzivne prakse* koja se odvija zahvaljujući određenim, društveno uslovljenim pravilima i resursima. Uređenost tih pravila i resursa uvek se uspostavlja u okviru nekog režima. Akteri koji delaju na raspolaganju istovremeno imaju različite resurse (simboličke i materijalne) i ograničenja (pravila i norme), a režimi delanja koji se artikulišu kroz diskurzivne prakse dualni su kao i sam proces *strukturacije* (Thompson, 1984: 156) – istovremeno su *ograničavajući i omogućavajući*.

Polazišta ili predmeti koji se u sociološko-diskurzivnom pristupu analizi društvenih praksi uzimaju kao elementarne jedinice istraživanja jesu tekstovi i iskazi. Iskazi svakako nisu samo govorni činovi ili rečenični iskazi govornika, već smo ih, prateći Fukoova istraživanja diskursa, označili kao serije znakova koji imaju značenje u diskursu (Fuko, 1998). Iskazi i tekstovi ne upućuju samo na strukturu diskursa i diskurzivnih praksi, već na njihove društvene funkcije shvaćene u širem smislu – na činjenicu da prakse imaju ili nemaju smisla i da se u društvenom životu raspoređuju po određenim pravilima koja se odnose na društveno uređenje i organizaciju simboličkih procesa. Iskazi i tekstovi jesu u vezi sa gestovima pisanja ili artikulacije govora, ali imaju „produženu egzistenciju“ zahvaljujući diskurzivnim društvenim praksama koje postaju institucije. Upravo su institucije, kao ustaljeni oblici diskurzivnih praksi, područje sociološkog interesovanja *par excellence*, jer institucije „ovlašćuju“ iskaze, daju im legitimitet i proizvode subjekatske pozicije kao društveno relevantna i legitimna mesta iskazivanja. Institucije su u tom smislu područje u kojem društvo interveniše u polje iskazivanja i govora. Društvene uloge su povezane sa institucijama kao što su i subjekatske pozicije povezane sa diskursima. I kao što Iver Nojman piše: „Diskurs daje cele pakete pravila za to kako

čovjek treba da živi i da se ponaša, ne samo u specifičnim socijalnim kontekstima, nego uopšte. Subjekatska pozicija je stoga opštija od uloge“ (Nojman, 2009: 135). Dakle, društveni akteri nikada ne govore iz nekakvih neutralnih pozicija, već uvek iz pozicija koje su, kako bi to rekao Foucault, uhvaćene „u igru spoljašnjosti“ (Foucault, 2002: 138). U pitanju su skupovi anonimnih, društveno i istorijski određenih pravila koja omogućuju uslove izvođenja iskazivanja (2002: 127). Zbog toga iskazi nisu samo činovi izražavanja, već društveni postupci koji prevazilaze rečeno, postupci koji izražavaju određene institucionalne uslove. Analiza u ovom radu je takođe usmerena na različite društvene tehnologije i procedure koje omogućuju da iskazi i tekstovi dobiju status legitimnih izveštaja o društvenoj stvarnosti, a međuzavisnost iskazivanja kao društvenog čina, diskursa i ideologije uspostavljena je, između ostalog, kroz analizu društvenog procesa (de)legitimizacije.

Ključan pojam koji smo u radu koristili da bismo ukazali na sociološke mogućnosti i domete u analizi ideologije i da bismo zapravo, povezali „stariji“ i do određene mere prevaziđeni koncept društvenog *delanja* sa problemima diskursa i ideologije je pojam *diskurzivnih društvenih praksi*. Zahvaljujući tom pojmu pokušali smo da izvedemo analizu ideoloških diskursa na dva nivoa: na metodološkom, razmatrajući *elemente* diskurzivnih praksi, i na teorijskom – uvodeći u analizu jednu *tipologiju društvenih procesa* koji nisu ograničeni samo na područje političkog, već ga prevazilaze. Fragmentacija ideologije i mnoštvo ideoloških diskurzivnih praksi za koje su karakteristični procesi racionalizacije, (de)legitimizacije, mobilizacije, integracije i (de)ritualizacije kao društveni procesi, a zatim i diskurzivne strategije dekontekstualizacije, regionalizacije i autonomizacije, u savremenim društvima prožimaju grupnu dinamiku i društvene procese *organizacije delovanja* na područjima ekonomije, politike i kulture, odnosno u sferama potrošnje, zabave, elektronske komunikacije, itd. Iz tog razloga istraživanju ideologije u ovom radu nismo pristupili kao tipu racionalnog diskursa koji se artikuliše u nekoj *povlašćenoj* sferi društvenog delovanja, već kao pojavi koja se danas manifestuje u *difuznim* artikulacijama diskursa u različitim sferama društvenih odnosa. Ideološke diskurse, kao savremene oblike racionalnih diskursa koji doprinose uspostavljanju i reprodukciji društvenih odnosa i određenog *društvenog stanja*, videli smo kao diskurse koji artikulišu moć/znanje i koji

predstavljaju indikatore društvenih promena u procesima restrukturiranja *društvene subjektivnosti*. Ideološki diskursi danas predstavljaju načine na koje se artikulišu kolektivni društveni identiteti, medijume zahvaljujući kojima se uspostavljaju i održavaju društvene razlike i društvene granice.

Diskursi se uvek generišu kroz društvene prakse i oni predstavljaju oblike znanja. Oni su takođe izraz i posledica određenih interesa društvenih aktera, koji ih stvaraju i reprodukuju u smislu istorijski specifičnih praksi. U tom smislu diskursi nisu samo forme društveno organizovane semantike, već i način povezivanja delanja i društvenih struktura. Naglasak na pojmu društvenih praksi čini se u tom smislu heuristički značajniji od pokušaja da se društvene strukture *pripisuju* mikro ili makro aspektima društvene stvarnosti ili da se pažnja posvećuje isključivo dejstvenosti i delanju društvenih aktera. Najvažniji sociološki aspekt diskursa proizlazi iz činjenice institucionalnog posredovanja, artikulacije, stvaranja i reprodukcije sistema značenja i društvenih praksi. Diskurzivne prakse generišu različite diskurse na različitim mestima – u institucijama, u shemama ponašanja, u tipovima prenosa i difuzije, u pedagoškim oblicima koji ih u isto vreme nameću i održavaju, itd. (Fuko, 1990: 10). Diskursi su, kako smo pokazali u ovom radu, sredstva i načini na koji se ideologija artikuliše u konkretnom društvenom i istorijskom prostoru. Istraživanje društvenih praksi je u ovom radu išlo u pravcu odbacivanja onoga što je „unutrašnje“ akterima.

Prakse su shvaćene kao oblici društvenog ponašanja, kao *ono što ljudi govore i rade*, kao svakodnevne rutine društvenih aktera, ali i kao načini rekontekstualizacije drugih društvenih praksi – kao izvori smisla i opravdavanja delanja, praksi i odnosa. One predstavljaju *medijume* povezivanja individualnih i kolektivnih delanja sa materijalnim i strukturalnim društvenim uslovima. U tom smislu je u ovom radu analiza usmerena ne ka svesti, idejama i vrednostima kojima se akteri rukovode, već ka onom fizičkom i habitualnom – ka onome što ljudi rade i govore, rekonstituišući i rekonstruišući značenja, predstave i znanja koje društveni akteri imaju o svetu društvenih odnosa. Diskurzivne prakse proizvode istovremeno i druge *prakse* i *aktere* – proizvođači *subjekatske pozicije iskazivanja*. Diskurs kao *anonimno znanje* postaje institucionalizovan zahvaljujući društvenim praksama. Društveno delanje je iz tog razloga u ovom radu problematizovano ne kao pitanje analize subjekata i društvenih aktera kao „autora“ društvenih praksi, već

kao element mreža, sistema i struktura, različitih odnosa, pravila i preobražaja kojima su podložne društvene prakse. Posebna pažnja u radu je poklonjena i tzv. *prostornom zaokretu* u društvenim naukama, kako bi bila istaknuta činjenica da se prostori i mesta ne mogu posmatrati kao pozadinske scenografije društvenih odnosa, nezavisne od društvenih praksi koje ih generišu. Mnogostrukost i heterogenost prostora, njegova *relacionalnost* (Harvey, 2005), nastaje upravo zahvaljujući mnoštvu različitih praksi koje ga proizvode. Istovremeno, prostornost društvenih praksi koja je analizirana u početnim fazama istraživanja, kasnije u radu predstavlja osnovu za shvatanje *fragmentacije* i *mногоstrukosti* ideologije. Ona je danas artikulisana, manifestujući se kroz ideološke diskurse, na različitim *mestima* društvenosti. Prakse se, kao i diskursi, uvek moraju posmatrati u kontekstu, a njihov kontekst jesu *mreže* drugih praksi sa kojima su povezane sa jedne strane, i konkretne društvene situacije u kojima se artikulišu sa druge. One nisu izolovani „načini činjenja“ i ponašanja ljudi, što ih zapravo i čini složenim. Vrlo važni posrednici među praksama upravo su značenja i reprezentacije koje ljudi generišu kao reflektivni društveni akteri – zahvaljujući sposobnosti da svesno i smisleno delaju. Društvene prakse istovremeno generišu nove i reprodukuju postojeće društvene odnose i strukture. One nastaju kao proizvod individualnih ili kolektivnih akcija, ali se uvek javljaju u okviru društvenog konteksta koji čini te akcije delotvornim i smislenim, kako za pojedince koji ih izvode tako i za druge članove grupe (Dant, 2011: 196).

Pojam *diskurzivnih praksi* utoliko treba razumeti kao centralni pojam analize ideologije, jer omogućava da se empirijski istraže i opišu, odnosno definišu, *objekti, odnosi* i *načini* uspostavljanja društvene subjektivnosti ili *kolektivne individuacije*. U pitanju su procesi subjektivnosti koji se ne odnose na filozofski pojam subjektivnosti i proces „konstituisanja subjekta“, već, kako Delez piše, „reč je o stvaranju načina življenja“, o osmišljavanjima novih mogućnosti života (Delez, 2010: 174), mogućnosti društvenog života i kolektivne dinamike društvenih grupa. Drugim rečima, ideološki diskursi predstavljaju mogućnost da se prepoznaju *predmeti, ciljevi* i *načini* uspostavljanja društvenih interakcija, što se jednim bitnim delom može sažeti kroz sledeća pitanja: *šta dobija status poželjnog društvenog objekta; na koji način se konstituišu pozicije iskazivanja i njihovi društveni nosioci; kako se ti odnosi opravdavaju i legitimiziraju zahvaljujući diskursu, odnosno na koji način diskurzivne društvene prakse*

*doprinose normalizaciji i normativizaciji određenih društvenih procesa; na koji način diskurzivne prakse doprinose formiranju društvenih identiteta.*

U radu smo nastojali da ukažemo da ideologija ima svoju društvenu istoriju, da je posebno važan period njene istorijske artikulacije kao racionalnog diskursa bio period XVIII i XIX veka, odnosno vreme uspostavljanja (građanskog) društva kao istorijski novog oblika društvene organizacije koji nagrizava feudalne strukture i oblike političke vladavine na tlu Zapadne Evrope. Ideologija kao moderni metanarativ i oblik istorijske svesti uporedo je sa značajnim društvenim promenama, posebno u drugoj polovini XX veka, ali sada ne samo zahvaljujući procesima koji su se odvijali na tlu Evrope, već i na globalnom nivou, postala fragmentirana. Čini se, ipak, da za savremeno razmatranje i istraživanje ideologije nije dovoljno usmeriti pažnju isključivo na političke procese, na nove oblike političke dominacije, političke organizacije i političke dinamike savremenih društava. Novi društveni pokreti i nove „društvene epistemologije“ koji nastaju zahvaljujući razvoju feminističkih i ekoloških pokreta, razvoj globalnog tržišta i globalni ekonomski, politički i kulturni procesi nisu značajni samo kao izvorišta *novih ideologija*, već i njene fragmentacije. Uprkos tome što se nismo detaljno bavili tim problemom i analizirali elemente tih globalnih procesa *umnožavanja* ideologije, u radu smo istakli da načelo *mnoštva* od kojeg se može poći u izučavanju ideologije ne treba razumeti samo kao aksiološko ili metodološko načelo istraživanja, već kao novi princip mišljenja, kao potrebu da se određeni i temeljni aspekti neke savremene društvene pojave – u ovom slučaju ideologije – istražuju zahvaljujući *mnogim mestima* njenog artikulisanja. U pitanju je, delezovski shvaćeno *topološko načelo* istraživanja, koje ideologiju ne prepoznaje samo zahvaljujući njenoj „gramatici“, već i zahvaljujući prostorima – odnosno mnogim mestima njenog društvenog ispoljavanja. U diskursu društvenih nauka i filozofije iz XIX veka, posebno u Marksovim istraživanjima, čini se da je, ali samo do izvesne mere, bilo opravdano ideologiju nazvati „lažnom svesti“. Ta „lažna svest“, iako od samih početaka nije krila „stvarnost iza stvarnosti“, bila je jedan novi oblik *društvene svesti*, jedan istorijski novi način razmišljanja o društvenoj stvarnosti, koji je (i tu je Marks bio u pravu) imao društvene nosioce – klasu (buržoaziju) koja je putem racionalizacije mišljenja promovisala svoje društvene interese. Ta svest jeste bila partikularna, svest i mišljenje jednog dela društva, ali ona nipošto nije bila „lažna“.



Savremene sociološke analize ukazuju na mnoge teškoće *pripisivanja* određenih ideologija društvenim klasama, s obzirom na to da savremena društva ne poznaju ili ne omogućavaju klasne diskurzivne artikulacije, zamagljujući jasne društvene granice između različitih društvenih klasa. Osim toga, izvesni procesi demokratizacije – posebno na polju potrošnje i stilova života – omogućili su dostupnost različitih društvenih dobara pripadnicima različitih društvenih klasa. Pa ipak, problematika ideologije je nesumnjivo, kao što je na to upućivao Džon Tompson, i dalje povezana sa pitanjima društvene *dominacije*, jer ideologija kao racionalni diskurs *uvek* izražava određene društvene interese, povezana je sa nejednakim položajem *govornika* (društvenih aktera) i predstavlja bitan element – na šta smo već ukazali – procesa (de)legitimizacije određenih društvenih aktera i grupa. Istraživanje ideologije, kako piše Tompson, ne podrazumeva zato samo istraživanje određenog tipa diskursa, već i istraživanje načina zahvaljujući kojima smislene i značenjske ekspresije doprinose održavanju društvenih odnosa dominacije (Tompson, 1984: 254). Ideološki diskursi su i danas, u tom smislu, generalno govoreći, *politički diskursi* koji doprinose uspostavljanju određenih odnosa moći i nejednakosti u društvu.

Razlika ideoloških i neideoloških diskursa u ovom radu je istaknuta zahvaljujući *društvenim efektima* ili društvenim posledicama koje oni omogućavaju. Iz tog razloga shvatamo da društveni svet konstituišu diskurzivne društvene prakse koje artikuliraju društvene odnose, a da se ideološki diskursi razlikuju u odnosu na ostale upravo zahvaljujući mogućnosti da određene društvene procese racionalizuju, (de)legitimizuju, da mobilišu određene društvene grupe i da doprinesu procesima društvene integracije i (de)ritualizaciji komunikacije i praksi u različitim područjima grupne dinamike i delovanja.

Isticanje značaja društvenih praksi i identifikovanja režima delanja kao modela analize društvenih praksi ne predstavlja potpuno novu i originalnu konceptualizaciju, već jedan od mogućih pravaca ili načina sociološko-diskurzivne analize, kao istraživanja koje je interdisciplinarno u načelu. To znači da ovaj pristup može da koristi različite koncepte, pojmove i teorije već razvijenih socioloških i diskurzivno-analitičkih pristupa. Jednostavno govoreći, društvenost je u ovakvom pristupu podeljena na dve uslovno odvojene sfere: na *polje diskurzivnog* i *polje praktičkog*. Čini se da takva

konceptualizacija, uprkos brojnim sociološkim i filozofskim problemima koje otvara, daje i mogućnost za preformulaciju i dekonstrukciju nekih klasičnih socioloških problema, odnosno način da se otvore nove mogućnosti, da se ponovo definišu ili odbace neki postojeći sociološki koncepti u istraživanju kompleksnosti savremenih društvenih procesa. Vrlo složeno pitanje odnosa delanja, diskursa i ideologije svakako nije ekskluzivno polje istraživanja sociologije, i zahteva multidisciplinarn pristup, što prepoznaju mnogi savremeni teorijski pristupi o kojima je bilo reči u ovom radu.

Zadatak sociološko-diskurzivne analize (SDA) jeste da istraži u koje diskurse reprodukuju društvene institucije i na koji način diskursi doprinose uspostavljanju određenih društvenih normi i režima delanja u tim institucijama ili na nekim drugim društvenim *mestima*: u području javnosti, u području privatnosti, u medijima, u školskom ili nekom drugom institucionalnom sistemu, itd. Poseban značaj u tom smislu imaju diskurzivne prakse, odnosno iskazi i tekstovi kao jedinice analize za koje se pretpostavlja da su medijatori društvenosti, izvori značenja, smisla i opravdavanja, odnosno rekontekstualizacije društvenih praksi. U radu je istaknuto da cilj sociološko-diskurzivne analize delanja i praksi nije *otkrivanje uzroka* nastanka određenih praksi, već pre istraživanje kompleksnih obrazaca, odnosa i pravilnosti koji se uspostavljaju u društvenoj interakciji (Billig, 2009). U tom smislu je analiza različitih režima praksi (režima delanja) usmerena na „mestâ povezivanja onoga što se kaže i onoga što se čini“, kao „pravilâ koja se nameću i razloga koji se daju, projekata i očiglednosti“, odnosno na istraživanje programiranja „ponašanja, koje istovremeno ima učinke propisa s obzirom na ono što je potrebno učiniti“ i na „učinke kodifikacije s obzirom na ono što je potrebno znati“ (Fuko, 2010a: 296). U takvom pristupu, delanja društvenih aktera ne posmatraju se kao konstante, već kao varijable. Neke namere ili interesi društvenih aktera mogu doći do izražaja u određenim društvenim kontekstima, tj. na određenim mestima, a na drugima ne (Fuchs, 2001: 31). Razlozi *tog odsustva* takođe su predmet analize. SDA u tom smislu ne spekulira o intencionalnosti, o vrednostima, namerama i interesima društvenih aktera *kao takvima*, već te činioce delanja posmatra kao ko-varijable koje treba dovesti u vezu sa drugim varijablama ili elementima delanja i društvenih praksi – sa normama, strukturama, odnosima moći itd. Ovaj tip analize predstavlja u tom smislu otklon od „sociološke metafizike“ ka „sociološkoj ontologiji“ i „sociološkoj epistemologiji“. Za

SDA ne postoji neko primarno polje društvenih praksi ili njihove rekontekstualizacije, već se polazi od pretpostavke da sve ono što ljudi čine i različiti načini „opravdanja“ tih činjenja, koji se ispoljavaju kao rekontekstualizacije (od „laičkih“ do naučnih), mogu da budu predmet istraživanja. Drugim rečima, ukoliko se istražuje značaj ideoloških diskursa u određenom društvenom kontekstu, prakse koje postaju predmeti istraživanja mogu da budu i političke prakse i ekonomske prakse i kulturne prakse; ne postoji, takođe, povlašćeno polje iz kojeg dolaze iskazi – nosioci iskaza su i „obični“ građani, društveni akteri, ali i institucije – iako pozicije iskazivanja određuju legitimitet i značaj koji se njima pridaje u određenom društvenom kontekstu.

SDA se kao interdisciplinarni teorijski pristup može shvatiti kao novi teorijski „žargon“ sociologije, odnosno jedan od pokušaja na putu izgradnje i redefinicije sociološke metodologije, o čemu je takođe bilo reči u ovom radu. Drugim rečima, SDA predstavlja pokušaj korespondencije sa novim kompleksnostima u društvenom životu. U savremenim istraživanjima diskursa, kako smo i naveli u ovom radu, postoje shvatanja prema kojima celinu „diskurzivnog materijala“ treba staviti u centar pitanja metode društvenih nauka (Oger et Olivier-Yaniv, 2007: 39). SDA i problemi koje istraživanje diskurzivnih praksi otvara za sociologiju mogu se posmatrati kao novo metodološko polje konvergencije interpretativnih sociologija i analize diskursa. Interpretativna sociologija još uvek nema razrađena analitička oruđa da *razumevanje* predstava koje društveni akteri imaju o stvarnosti poveže sa *društvenim praksama* – odnosno sa materijalnim ispoljavanjima tih predstava. Analize diskursa, posebno one sa sociološkim nagibom a među njima najviše *kritička analiza diskursa*, polaze od konkretnih, empirijski dostupnih uslova istraživanja teksta i govora (iskaza) koji se analitički povezuju sa društvenim strukturama. Iako možemo govoriti o varijabilnosti struktura u društvenim praksama, akcenat SDA je na različitim *društvenim uslovima iskazivanja*, odnosno na institucionalizovanim diskursima sa jedne, i diskursima koje proizvode društveni akteri u konkretnim društvenim okolnostima interakcije sa druge strane (2007: 42). Iz tog razloga francuski sociolog Bernar Lair insistira na „varijacijama okvira“ u kontekstu društvenih nauka, koje treba da omoguće istraživanje odgovarajućih znanja (diskursa) u različitim modalitetima njihovih konstrukcija (Lahire, 1998: 243).

SDA je tip analize koji se može kontekstualizovati i povezati sa okvirima koje Iver Nojman predlaže za analizu diskursa. U pitanju je razvoj postpozitivističkih metoda društvenih nauka, gde se polazi od pretpostavke da su društveni odnosi „vidljivi“ u jeziku i da zadatak društvenih nauka, i sociologije posebno, nije da gledaju „iza“ društvenih pojava, „jer je sve neposredno dostupno u diskursu“ (Nojman, 2009: 45). Nojman je istakao da se pristup pozitivizma može prilično restriktivno definisati. Naime, za pozitivistički pristup, nasuprot postpozitivističkom, može se reći da se „brine“ „samo za onaj deo stvarnosti koji se može registrovati u obliku čulnih utisaka“ i da ne poklanja pažnju „drugim oblicima svesti ili onome što će nastati“ (2009: 45). Dok se tradicionalno smatralo da se podaci u društvenim naukama dobijaju zahvaljujući opservacijama, postpozitivistički pristup SDA treba da se „prema diskursu odnosi kao prema sjedinjenom tekstu i socijalnoj materijalnosti“ (2009: 45). U tom smislu, može se reći da diskurzivne prakse ne referiraju na „nešto izvan“: „Svet ili svetovi koji nisu socijalni stavljaju se u zagrade. Čista materija jednostavno nije objekat istraživanja analitičara diskursa. Interesovanje je usmereno na reprezentacije materije“, što ne treba da znači da se „materijalni svet kao takav odbacuje“, već da se tvrdi da je „epistemološki i metodološki nemoguće shvatiti ne-socijalni svet direktno, nezavisno od reprezentacija“ (2009: 46-47).

Ono što je bilo posebno istaknuto u ovom radu jeste da SDA podrazumeva istraživanje značenja kao „dela onog opšteg socijalnog u kome se značenje stvara. Prvenstveno se posmatra jezik jer dok druge socijalne prakse (mediji, školstvo, porodica) daju značenje kao sporedni proizvod, *primarni* zadatak jezika je da stvori značenje“ (2009: 47). Bilo koja društvena praksa može da se „čita kao tekst“, dakle kao znakovni sistem – jer je „značenje zajedničko, ne može se redukovati na nešto drugo, ergo značenje mora da učestvuje u analizama socijalnog“ (2009: 47). Značenje nije samo *izraz* diskurzivnih praksi ili njihov efekat već i *pretpostavka*, tako da SDA treba da sadrži i istraživanje tih pretpostavki kao uslova za izvođenje diskurzivnih praksi. Mogućnost za pojavu diskurzivnih praksi data je samim jezikom i značenjima, a akcije ili delanja koja se „stvarno odvijaju“ uvek, barem jednim značajnim delom, predstavljaju posledicu „propisanih tumačenja, tj. onih koja su opštevažeća. Kada govorimo o tumačenjima delanja koja proizvode i potvrđuju radnje i njihove subjekte i objekte koji su

institucionalizovani i prihvaćeni, mi govorimo o 'diskurzivnim praksama'" (Shapiro, 1981; prema: Nojman, 2009: 48).

U teorijskom smislu, pristup SDA može se posmatrati ne kao zaokružen skup pojmova, kao sistem pojmova koji čine novi teorijski pristup, već kao *konceptualni okvir*, o čemu takođe piše i Nikos Muzelis (Mouzelis, 2000: 226). Dakle, pre je u pitanju teorijski pokušaj da se pripremi teren za empirijsku analizu, da se izgradi teorijski okvir koji može biti „osetljiv“ na društveni kontekst, otvarajući pitanja i razrađujući pojmove za komparativnu analizu „društvenih celina“. SDA ne treba posmatrati kao „pomoćno sredstvo“ analize diskursa, ili dodatak filozofiji, lingvistici ili sociologiji. U pitanju je pristup društvenim pojavama koji ima relativno autonoman pristup, ali je njegov cilj svakako uvećavanje „interparadigmatske komunikacije“ i „prevođenje“ uvida drugih disciplina u sociološki korpus (2000: 227). U tom smislu smo saglasni sa Muzelisom, koji smatra da je osnovni cilj savremene sociološke teorije ne da stvori *supstantivnu teoriju*, već da razvija skupove konceptualnih oruđa za posmatranje društvenih pojava, i to na takav način da proizvede nova i zanimljiva pitanja i da uspostavi metodološki adekvatne veze između različitih nivoa analize (2000: 23). Rešavanje teorijskih problema kojima je bremenita sociologija ne podrazumeva, dakle, samo pokušaj davanja sintetičkih i sveobuhvatnih odgovora na već otvorena pitanja, već i rešavanje problema koji stvaraju „prepreke u komunikaciji“ među različitim paradigmama u sociologiji, kao i redefinisane socioloških kategorija uz doprinos drugih društvenih nauka i obrnuto. Metodološka pitanja u tom smislu nisu pitanja različitih *interpretacija*, već upravo pitanja *konstrukcije korpusa* analize.

Iako se objašnjenje i razumevanje mogu smatrati fazama procesa interpretacije koje SDA koristi u istraživanju društvenih pojava, ona za razliku od nekih klasičnih pristupa ne polazi od *subjekta* i *društvenih aktera* već, kako smo videli, od *diskurzivnih praksi* i „spoljašnjosti“. Konačno, ideološki diskursi su u ovom radu kroz pristup SDA analizirani kao elementi društvenih praksi iza kojih ne treba tražiti „novi smisao“, poseban „oblik svesti“, način na koji se „društvene kategorije“ utiskuju u pojedinačni um ili kako se određene ideologije mogu pripisati određenim društvenim grupama. SDA ne može da da odgovor na pitanje *šta ljudi misle kada nešto kažu* ili *kada nešto rade*, već pokušava da da odgovor na pitanje *šta, zašto i kada ljudi govore o onome što rade*. Odgovore na ta

pitanja moguće je potražiti u društvenima praksama, kao istorijskim i društvenim činjenicama.

## 7. LITERATURA

Abercrombie, N. and Turner, B. S. (1978). The Dominant Ideology Thesis. *The British Journal of Sociology*, 29/2: 149-170.

Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B. S. (2008). *Rječnik sociologije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Achard, P. (1986). Discours et sociologie du langage. *Langage et société*, 37: 5-60.

Adler, P. A., Adler, P. and Fontana, A. (1987). Everyday Life Sociology. *Annual Review of Sociology*, 13: 217-235.

Agamben, G. (2000). *Means without End: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alba-Juez, L. (2009). *Perspectives on Discourse Analysis: Theory and Practice*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Albvaks, M. (2013). *Društveni okviri pamćenja*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Alexander, J. (1985). The individualist dilemma in phenomenology and interactionism. In: S. Eisenstadt and H. Helle (eds). *Macro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory, Volume 1*, 25-57. London: Sage.

Alexander, J., Giesen, G., Münch, R., Smelser, N.J. (eds.) (1987). *The Micro-Macro Link*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Alexander, J., Giesen B. and Mast, J. L. (eds.) (2006). *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: University Press.

Allen, J., Massey, D., Cochrane, A. (2002). *Rethinking the Region*. London and New York: Routledge.

Althusser, L. (1971) Ideology and ideological state apparatuses. In: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York and London: Monthly Review Press.

Althusser, L. i Balibar, E. (1975). *Kako čitati Kapital*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine.

Althusser, L. (2005). *For Marx*. London and New York: Verso.

Altiser, L. (2009). *Ideologija i državni ideološki aparati*. Loznica: Karpos.

- Amin, A. (2004). Regions Unbound: Towards a New Politics of Place. *Geografska Annaler. Series B, Human Geography*, 86/1: 33-44.
- Angermüller, J. (2007). L'analyse du discours en Europe. En: S. Bonnafous et M. Temmar, (eds). *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, 9-23. Paris: Ophrys.
- Antonio, R. J. and Kellner, D. (1994). The Future of Social Theory and the Limits of Postmodern Critique. In: David R. Dickens and Andrea Fontana (eds.). *Postmodernism and Social Inquiry*, 127-155. London: UCL Press.
- Apel, K-O. (1980). *Transformacija filozofije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Archer, M. (1982). Morphogenesis versus Structuration: On Combining Structure and Action. *The British Journal of Sociology*, 33(4): 455-483.
- Archer, M. (2003). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah. (1998a). *The Human Condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Arent, Hana. (1998b). *Izvori totalitarizma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća 94.
- Assmann, J. (2008). *Kulturno pamćenje: pismo, sećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Zenica – Tuzla: Vrijeme & NAM.
- Austin, J. L. (1962). *How to do Things with Words*. London: Oxford University Press.
- Bakhtin, M. M. (1986). *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Balibar, E. (2008). Šta je granica? *Treći program Radio Beograda*, 137-138/I-II: 98-106.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham and London: Duke University Press.
- Barker C. and Galasinski, D. (2001). *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*. London: Sage.
- Bart, F. (1997). Etničke grupe i njihove granice. U: Filip Putinja i Žoslin Stref-Fenar (prir.). *Teorije o etnicitetu*, 211-258. Beograd: XX vek.
- Bart, R. (1971). *Književnost, mitologija, semiologija*. Beograd: Nolit.
- Barthes, R. (1977). The Death of the Author. In: Stephen Heath (ed.). *Music, Image, Text*, 142-149. London: Fontana Press.
- Barth, F. (2002) An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, 43/1: 1-18.
- Benhabib, S. (1996). Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jiirgen Habermas. In: Calhoun, Craig (ed.). *Habermas and the Public Sphere*, 73-98. Massachusetts and London: The MIT Press.
- Benwell, B. and Stokoe, E. (2006). *Discourse and Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ber, V. (2001). *Uvod u socijalni konstrukcionizam*. Beograd: Zepter Book World.
- Berberović, J. (1980). Problem jezika u filozofiji Ludwiga Wittgensteina – Predgovor. U: Vitgenštajn, L. *Filosofska istraživanja*, 9-35. Beograd: Nolit.
- Berger, P.L, Berger, B., Kellner, H. (1974). *The Homeless Mind*. Harmondsworth: Penguin.

- Berger, P. i Kelner, H. (1991). *Sociologija u novom ključu*. Niš: Gradina.
- Berger, P.L. i Luckmann, T. (1992). *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb: Naprijed.
- Berkhout, S. J. (2005). The Decentralisation Debate: Thinking about Power. *International Review of Education / Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 51/4: 313-327.
- Bernstein, B. (1981). Codes, Modalities and the Process of Cultural Reproduction: A Model. *Language and Society*, 19: 327-363.
- Bernstein, B. (2005). *Class, Codes and Control, Vol. 4: The Structuring of Pedagogic Discourse*. London and New York: Routledge.
- Bernstein, B. (2010). „A public language: some sociological implications of a linguistic form”. *The British Journal of Sociology*, 61: 53-69.
- Bernštajn, B. (1979). *Jezik i društvene klase*. Beograd: XX vek.
- Billig, M. (2009). Discursive psychology, rhetoric and the issue of agency. *Semen* (on-line), 27. Pristupljeno 16. januara 2014. URL: <http://semen.revues.org/8930>
- Birešev, A. (2010). Nove francuske sociologije. *Treći program Radio Beograda*, 146/2: 7-32.
- Blau, P. (1987). Microprocesses and macrostructures, In: K.S. Cook (ed.). *Social Exchange Theory*, 83-100. London: Sage.
- Bloor, D. (1991). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: Chicago University Press.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism – Perspective and Method*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Boden, D. and Zimmerman, D. H. (eds.) (1991). *Talk and Social Structure: Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- Boltanski L. and Thévenot, L. (2006). *On Justification – Economies of Worth*. Princeton: Princeton University Press.
- Boltanski, L. i Teveno, L. (2010). Sociologija kritičkog kapaciteta. *Treći program Radio Beograda*, 146/2: 101-120.
- Bonnafous, S. et Temmar, M. (Eds.). (2007). *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*. Paris: Ophrys.
- Bourdieu, P. (1977). L'économie des échanges linguistiques. *Langue française*, 34: 17-34.
- Bourdieu, P. and Passeron, J-C. (1977). *Reproduction in Education, Society and Culture*. London and Beverly Hills: Sage Publications.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction – a Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, 7/1: 14-25.
- Bourdieu, P. (1990). *In Other Words – Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1992). *Što znači govoriti – ekonomija jezičnih razmjena*. Zagreb: Naprijed.



- Bourdieu, P. and Wacquant, L.J.D. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques – Sur la théorie de l'action*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical Reason – On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. et Boltanski, L. (2008). *La production de l'idéologie dominante*. Paris: Demopolis.
- Brentano, F. (2009). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London and New York: Routledge.
- Brès, J. et Nowakowska, A. (2005). Dis-moi avec qui tu «dialogues», je te dirai qui tu es... De la pertinence de la notion de dialogisme pour l'analyse du discours. *Marges linguistiques* 9 : 137-153. Dostupno na: [www.marges-linguistiques.com](http://www.marges-linguistiques.com) Pristupljeno: 24. jula 2014.
- Brodel, F. (2007). *Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV do XVIII veka – 3 toma*. Beograd i Novi Sad: JP Službeni list SRJ i Stylos.
- Brown, G. and Yule, G. (1998). *Discourse analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buckley, W. (1967). *Sociology and Modern Systems Theory*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Bugarski, R. (1986). *Jezik u društvu*. Beograd: XX vek.
- Burdije, P. (1998). Društveni prostor i simbolička moć. U: I. Spasić (prir.). *Interpretativne sociologije*, 143-159. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Burdije, P. (1999a). *Nacrt za jednu teoriju prakse*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Burdije, P. (1999b). *Signalna svetla: prilozi za otpor neoliberalnoj invaziji*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Burdije, P. (2003). *Pravila umetnosti – geneza i struktura polja književnosti*. Novi Sad: Svetovi.
- Burke, P. (2004). *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*. Malden: Blackwell Publishers.
- Burkitt, I. (2008). *Social Selves – Theories of Self and Society*. London: Sage.
- Callon, Michel i Bruno Latour (1981): Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so. In: K. Knorr-Cetina and A.V. Cicourel (Eds.). *Advances in Social Theory and Methodology: Toward and Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, 277-303. Boston: Routledge.
- Castells, M. (2000). *Uspom umreženog društva*. Zagreb: Golden Marketing.
- Castoriadis, C. (1998). *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Cerulo, K. A. (1997). Identity Construction: New Issues, New Directions. *Annual Review of Sociology*, 23: 385-409.
- Chambers, D. (2006). *New Social Ties – Contemporary Connections in a Fragmented Society*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cheal, D. (1992). Ritual: Communication in Action. *Sociological Analysis*, 53/4: 363-374.

- Child, A. (1941). The Problem of Imputation in the Sociology of Knowledge. *Ethics*, 51/2: 200-219.
- Child, A. (1944). The Problem of Imputation Resolved. *Ethics*, 54/2: 96-109.
- Chouliaraki, L. and Fairclough, N. (2001). *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cicourel, A. V. (1974). *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*. New York: The Free Press.
- Clarke, A. D. (2005). *Situational Analysis: Grounded Theory After the Postmodern Turn*. London: Sage Publications.
- Clifford, J. and Marcus, G. (Eds.). (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Coleman, J. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Coleman, J. and Fararo, T. J. (1992). Introduction. In: Coleman, J. and Fararo, T. J. (Eds.). *Rational Choice Theory: Advocacy and Critique*, IX-XXII. London: Sage.
- Collins, R. (1988). The Micro Contribution to Macro Sociology. *Sociological Theory*, 6/2: 242-253.
- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Conein, B., Guilhaumou, J. et Maldidier, D. (1984). L'analyse de discours comme contexte épistémologique. *Mots*, 9: 25-30.
- Corcuff, P. (1995). *Les Nouvelles Sociologies*. Paris: Nathan.
- Cresswell, T. (1996). *In Place/Out of Place: Geography, Ideology and Transgression*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Čaldarović, O. (2000). Od dijagnoze do terapije – sociološkijska teorija: pacijent je dobro pregledan, no još nije izliječen... U: Mouzelis, N. *Sociološkijska teorija – što je pošlo krivo?* 9-17. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Čomski, N. (1984). *Sintaksičke strukture*. Novi Sad: Dnevnik/Knjževna zajednica Novog Sada.
- Daglas, M. (2001). *Kako institucije misle*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Dant, T. (2011). *Knowledge, Ideology and Discourse*. New York: Routledge.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
- Dean, J. (2005). Communicative Capitalism: Circulation and The Foreclosure of Politics. *Cultural Politics*, 1/1: 51-74.
- Dean, J. (2009). *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*. Durham and London: Duke University Press.
- De Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Dejvidson, D. (2004). Racionalne životinje. *Žurnal za sociologiju*, 2: 130-140.
- Delanty, G. (1997). Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism. *Sociological Theory*, 15/1: 30-59.
- Deleuze, G. (2004). *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2006). *Foucault*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

- Delez, Ž. (1989). *Fuko*. Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Delez, Ž. (2010). *Pregovori*. Loznica: Karpos.
- Delez, Ž. i Gatari, F. (2011). Rizom. U: J. Čekić i J. Blagojević. *Moć/mediji/&*, 3-31. Beograd: FMK.
- Della Fave, L. R. (1986). Toward an explication of the legitimation process, *Social Forces*, 65/2: 476-500.
- De Tracy, A. D. (1817). *Éléments d'Idéologie – première partie*. Paris: Courcier.
- De Tracy, A. D. (1817/2009). *A Treatise on Political Economy*. Auburn, Alabama: The Ludwig von Mises Institute.
- Diaz-Bone, R. Bührmann, A.D., Gutiérrez Rodríguez E., Schneider, W., Kendall G. and Tirado, F. (2007). The Field of Foucaultian Discourse Analysis: Structures, Developments and Perspectives. *Forum: Qualitative Social Research*, 8/2: Art. 30.
- Dirkem, E. (1982). *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta.
- Dirkem, E. (2012). *Pravila sociološke metode*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Dolar, M. (2012). *Odakle dolazi moć?* U: Jovan Čekić i Jelisaveta Blagojević (ur.). *Mediji/Moć/&*, 107-129. Beograd: Centar za medije i komunikacije, FMK.
- Downing, D. B. (1991). *Image and Ideology in Modern/Postmodern Discourse*. New York: State University of New York Press.
- Ducard, D. (2007). L'intervention de la psychanalyse. En: Bonnafous, S. et Temmar, M. (Eds). *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, 135-153. Paris: Ophrys.
- Dženkins, R. (2001). *Etnicitet u novom ključu*. Beograd: XX vek.
- Eagleton, T. (2007). *Ideology*. London and New York: Verso.
- Edwards, D. and Potter, J. (1992). *Discursive Psychology*. London: Sage Publications.
- Eisenstadt, S.N., and Helle, H.J. (eds.) (1985). *Macro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory*, Vol. 1. London: Sage.
- Eko, U. (2011). Jezik, moć, snaga. *QT*, 2/5-6: 37-52.
- Elden, S. (2001). *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*. London and New York: Continuum.
- Elden, S. (2004). Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre's *The Production of Space*. *Antipode*, 36/1: 86-105.
- Elias, N. (1978). *What is Sociology?* New York: Columbia University Press.
- Elias, N. (2011). *La société des individus*. Paris: Fayard.
- Elijas, N. (2001). *Proces civilizacije*. Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Elster, J. (ed.) (1986). *Rational Choice*. New York: New York University Press.
- Elster, J. and Hylland, A. (1989). *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge and Oslo: Cambridge University Press and Universitetsforlaget.
- Endress, M., Psathas, G. and Hisashi, N. (eds.) (2005). *Explorations of the Life-World – Continuing Dialogues with Alfred Schutz*. Dordrecht: Springer.
- Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London and New York: Longman.
- Fairclough, N. (1996). *Language and Power*. Essex: Longman.

- Fairclough, N. (2005). *Analysing Discourse – Textual analysis for social research*. London and New York: Routledge.
- Featherstone, M. (1988). In Pursuit of the Postmodern: An Introduction. *Theory, Culture and Society*, 5/2-3: 195-216.
- Flyvbjerg, B. (1998). Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society? *The British Journal of Sociology*, 49/2: 210-233.
- Forgacs, D. (2000). Hegemony, Relations of Force, Historical Bloc – Introduction. In: D. Forgacs (Ed.). *The Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*. New York: University Press, 189-221.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality: An Introduction, Vol. I*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980). The Confession of The Flesh. In: C. Gordon, (ed.). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, 194-229. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1982). The Subject and Power. In: H. L. Dreyfus and P. Rabinow (eds.). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 208-226. Chicago: The University Press,
- Foucault, M. (1984). Space, Knowledge, and Power. In: P. Rabinow (ed.). *The Foucault Reader*, 239-256. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1994a). Le jeu de Michel Foucault. In: D. Defert, and F. Ewald, (eds). *Dits et Écrits (1976-1979, III)*, 298-329. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Théories et institutions pénales. In: D. Defert, and F. Ewald, (eds). *Dits et écrits (1970-1975, II)*, 389-393. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2002). *Archaeology of Knowledge*. London and New York: Routledge.
- Foucault, M. (2005). *The Order of Things: An Archaeology of The Human Sciences*. London and New York: Routledge.
- Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977-78*. New York: Palgrave, Macmillan.
- Fox, N. J. (1998). Foucault, Foucauldians and Sociology. *The British Journal of Sociology*, 49/3: 415-433.
- Frow, S. (1985). Discourse and Power. *Economy and Society*, 14/2: 193-215.
- Fuchs, S. (2001). Beyond Agency. *Sociological Theory*, 19/1: 24-40.
- Fuko, M. (1971). *Reči i stvari*. Beograd: Nolit.
- Fuko, M. (1990). *Predavanja*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Fuko, M. (1995). Šta je prosvetiteljstvo? *Treći program 2*: 232-244. Beograd: Radio Beograd.
- Fuko, M. (1998). *Arheologija znanja*. Beograd: Plato.
- Fuko, M. (2005a). Druga mesta. U: P. Milenković i D. Marinković (ur.). *Mišel Fuko 1926-1984-2004*, 29-36. Novi Sad: VSA.
- Fuko, Mišel (2005b). Pitanja Mišelu Fukou o geografiji. U: P. Milenković i D. Marinković (ur.). *Mišel Fuko 1926-1984-2004*, 91-100. Novi Sad: VSA.
- Fuko, M. (2005c). Poredak govora. U: P. Milenković i D. Marinković (ur.). *Mišel Fuko 1926-1984-2004*, 37-58. Novi Sad: VSA.

- Fuko, M. (2006). *Istorija seksualnosti I – Volja za znanjem*. Loznica: Karpos.
- Fuko, M. (2007a). *Poredak diskursa*. Loznica: Karpos.
- Fuko, M. (2009). *Rađanje klinike: arheologija medicinskog opažanja*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Fuko, M. (2010a). *Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon.
- Fuko, M. (2010b). O načinima pisanja istorije. U: M. Kozomara (prir.). *Mišel Fuko: spisi i razgovori*, 7-28. Beograd: Fedon.
- Fuko, M. (2012). Razgovor sa Mišelom Fukoom. U: M. Kozomara (prir.). *Mišel Fuko: Znanje/moć*, 113-134. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, M. (2013). *Istorija ludila u doba klasicizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Gabbert, L. and Jordan-Smith, P. (2007). Introduction: Space, Place, Emergence. *Western Folklore*, 66/3-4: 217-232.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Gerc, K. (1998). *Tumačenje kultura (I)*. Beograd: XX vek.
- Gergen, K. i Gergen, M. (2006). *Socijalna konstrukcija: ulazak u dijalog*. Beograd: Zepter Book World.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society – Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1987). *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1993). *New Rules of Sociological Method*. Stanford: Stanford University Press.
- Gidens, E. (1996). Strukturalizam, poststrukturalizam i proizvodnja kulture. *Iskustva*, 1/2-3-4: 117-156.
- Goffman, E. (1972). *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Middlesex: Penguin University Books.
- Goffman, E. (1983). The Interaction Order: American Sociological Association, Presidential Address. *American Sociological Review*, 48/1: 1-17.
- Goffman, E. (2000). *Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu*. Beograd: Geopoetika.
- Goffman, E. (1956). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Goffman, E. (1986). *Frame Analysis – An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- Golding, P. (2000). Forthcoming features: Information and Communications Technologies and the Sociology of the Future. *Sociology*, 34/1: 165-184.
- Goldman, H. (1994). From Social Theory to Sociology of Knowledge and Back: Karl Mannheim and the Sociology of Intellectual Knowledge Production. *Sociological Theory*, 12/3: 266-278.
- Goode, E. and Ben-Yehuda, N. (2009). *Moral Panic: The Social Construction of Deviance*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Goodman, N. (2008). *Načini svjetotvorstva*. Zagreb: Disput.
- Gouldner, A. W. (1970). *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York and London: Basic Books.

- Gouldner, A. W. (1976). *The dialectic of ideology and technology – The Origins, Grammar and Future of Ideology*. London: The Macmillan Press.
- Gouldner, A. W. (1979). *The Future of Intellectuals and Rise of the New Class*. London: The MacMillan Press.
- Grad H. and Rojo, L. M. (2008). Identities in Discourse: An Integrative View. In: R. Dolón and J. Todolí (eds.). *Analyzing Identities in Discourse*, 3-29. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Gramsci, A. (2000). Hegemony, Relations of Force, Historical Bloc. In: D. Forgacs (Ed.). *The Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935*, 189–221. New York: University Press.
- Gramši, A. (2008). Hegemonija, intelektualci i država. U: J. Đorđević (prir.). *Studije kulture*, 148-155. Beograd: Službeni glasnik.
- Gruenais, M. P. (1979). Pratique, discours, idéologie. *Langage et société*, supplément au n°9 (Sociétés dominées, pratiques langagières dominées et stratégies alternatives): 61-64.
- Guilhaumou, J. (2002). Le corpus en analyse de discours: perspective historique. *Corpus [En ligne]*, 1|2002, mis en ligne le 15 décembre 2003. Pristupljeno 9. jula 2014. URL: <http://corpus.revues.org/8>
- Habermas, J. (1970). Towards a theory of communicative competence. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 13/1-4: 360-375.
- Habermas, J. (1971). *Toward a Rational Society*. London: Heinemann.
- Habermas, J. (1979). What is Universal Pragmatics? In: J. Habermas, *Communication and The Evolution of Society*, 1-69. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1980). *Teorija i praksa – socijalnofilozofske studije*. Beograd: BIGZ.
- Habermas, J. (1986). *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*. Zagreb: Školska knjiga.
- Habermas, J. (1988). *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*. Zagreb: Globus.
- Habermas, J. (1988b). *Legitimation crisis*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1991). Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. In: J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 43-115. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1997a). *The Theory of Communicative Action, Vol. I*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1997b). *The Theory of Communicative Action, Vol. II*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1998). *The Philosophical Discourse of Modernity – Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2002). *Postmetafizičko mišljenje*. Beograd: Beogradski krug.
- Habermas, J. (2007). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2009). Moderna – nedovršen projekat. *Politička misao*, 46/2: 96-111.
- Habermas, J. (2012). *Javno mnjenje: Istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Hajns, F. (2011). *Uvod u Maksa Vebera*. Beograd: XX vek.
- Hall, S. (1985). Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates. *Critical Studies in Mass Communications*, 2/2: 91-114.

- Hall, S. (1996). Introduction: Who Needs 'Identity'? In: S. Hall and P. Du Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity*, 1-17. London: Sage Publications.
- Hall, S. (2003). The work of representation. In: S. Hall (ed.). *Representation*, 13-75. London: Sage / The Open University.
- Halliday, M. A. K. and Hasan, R. (1989). *Language, Context and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Hannigan, J. A. (2002). *Environmental Sociology: A Social Constructionist Perspective*. London and New York: Routledge.
- Hardin, R. (1982). *Collective Action*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity*. Cambridge and Oxford: Blackwell.
- Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and The Geography of Difference*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- Harvey, D. (2005). Space as a Key Word, In: H. Gebhardt and P. Meusburger (eds.). *Spaces of Neoliberalization: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Hettner-Lecture 2004, 93-115. Heidelberg: Franz Steiner Verlag.
- Hawkes, D. (1996). *Ideology: The New Critical Idiom*. New York and London: Routledge.
- Helle, H. J. and Eisenstadt, S.N. (eds.) (1985). *Micro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory, Vol. 2*. London: Sage.
- Helsloot, N. and Hak, T. (2007). Pêcheux's Contribution to Discourse Analysis. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 8/2, Art. 1. Izvor: <http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs070218> Pristupljeno: 26.3.2013.
- Heking, J. (2005). Fukoova arheologija. U: Milenković i D. Marinković (ur.). *Mišel Fuko 1926-1984-2004*, 129-141. Novi Sad: VSA.
- Heking, I. (2012). *Društvena konstrukcija – ali čega?* Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Hillier B. and Hanson J. (2003). *The Social Logic of Space*. New York: Cambridge University Press.
- Hirst, P. Q. (2009). *Social Evolution and Sociological Categories*. New York: Routledge.
- Hjelmslev, L. (1980). *Prolegomena teoriji jezika*. Zagreb: GZH.
- Hoggart, R. (2003). *Everyday Language and Everyday Life*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Hol, S. (2008). Kodiranje, dekodiranje. U: J. Đorđević (ur.). *Studije kulture – Zbornik*, 275-286. Beograd: Službeni glasnik.
- Honneth, A. and Joas, H. (1991). Introduction. In: A. Honneth and H. Joas (eds.). *Communicative Action – Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, 1-7. Cambridge: The MIT Press.
- Horboken, V. (2004). Ethnic communications. In: *Social Identities – Multidisciplinary approaches*, 199-217. London and New York: Routledge.
- Janićijević, J. (2007). *Komunikacija i kultura*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Jansson, A. (2005). „For a Geography of Communication“. URL: <http://www.ep.liu.se/ecp/015/040/ecp015040b.pdf> Pristupljeno 14. oktobra 2013. godine.

- Jenks, C. (ed.) (1993). *Cultural Reproduction*. London and New York: Routledge.
- Jenks, C. (1998). *Core Sociological Dichotomies*. London: Sage.
- Jessop, B. (1990). *State Theory: Putting Capitalist States in their Place*. Cambridge: Polity Press.
- Johnson, P. (2006). *Habermas: Rescuing the Public Sphere*. London and New York: Routledge.
- Jutronić-Tihomirović, D. (1991). Autonomistički pristup lingvističkoj teoriji. *Dometi*, 6-7: 325-336.
- Kaplan, F. (2014). Linguistic Capitalism and Algorithmic Mediation. *Representations*, 127: 57-63.
- Kečkemeti, P. (2009). Uvod. U: K. Manhajm. *Eseji o sociologiji znanja*, 13-50. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Keith, M. and Pile, S. (eds.) (1993). *Place and the Politics of Identity*. London and New York: Routledge.
- Keller, R. (2012). Entering Discourses: A New Agenda for Qualitative Research and Sociology of Knowledge. *Qualitative Sociology Review*, 8/2: 46-75.
- Keller, R. (2013). *Doing Discourse Research: An Introduction for Social Scientists*. London: Sage Publications.
- Kennedy, E. (1979). "Ideology" from Destutt de Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas*, 40/3: 353-368.
- Kettler, D. (1967). Sociology of Knowledge and Moral Philosophy: The Place of Traditional Problems in the Formation of Mannheim's Thought. *Political Science Quarterly*, 82/3: 399-426.
- Keveždi, M. (2013). Ideologija i diskurs u teoriji Teuna Van Dijka. *Interkulturalnost*, 5: 264-280.
- Kluckhohn, C. (1962). Values and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification. In: T. Parsons and E. A. Shils (eds.). *Toward a General Theory of Action*, 388-434. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Knorr-Cetina, K. (1981). The Micro-Sociological Challenge of Macro-Sociology: Towards a Reconstruction of Social Theory and Methodology. In: K. Knorr-Cetina and A.V. Cicourel (eds.). *Advances in Social Theory and Methodology: Towards an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, 1-47. Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Knorr-Cetina, K. (1988). The micro social order. Towards a Reconceptualisation. In: N.C. Fielding, (ed.). *Action and Structure: Research Methods and Social Theory*, 21-53. London: Sage.
- Koković, D. (2002). Kultura, kulturni obrasci i jezik. *Iskustva*, 4/11-12: 188-201.
- Koković, D. (2005). *Pukotine kulture*. Novi Sad: Prometej.
- Koković, D. (2007). *Društvo i medijski izazovi*. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Korać, V. (1987). *Marksovo shvatanje čoveka*. Zagreb: Naprijed.
- Koselleck, R. (1988). *Critique and Crisis: Enlightenment and the pathogenesis of modern society*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kozomara, M. (1998). *Govor i subjektivnost*. Beograd: Plato.
- Kozomara, M. (2001). *Subjektivnost i moć*. Beograd: Plato.
- Kraft, V. (1981). *Foundations for a Scientific Analysis of Value*. Dodrecht: D. Reidel Publishing Company.



- Kress, G. and Van Leeuwen, T. (2006). *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. London and New York: Routledge.
- Krivak, M. (2005). Pogovor: Lyotardovo „postmoderno stanje”. U: J-F. Lyotard (2005). *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*, 103-113. Zagreb: Ibis grafika.
- Kuljić, T. (2006). *Kultura sećanja*. Beograd: Čigoja.
- Labov, W. (2006). *The Social Stratification of English in New York City*. New York: Cambridge University Press.
- Labov, W. (2010). *Principles of Linguistic Change (Vol. 3)*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Laclau, E. (1997). The Death and Resurrection of the Theory of Ideology. *MLN*, 112/3: 297-321.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (2001). *Hegemony & Socialist Strategy – Towards a Radical Democratic Politics*. London and New York: Verso.
- Laclau, E. (2008). *Philosophical Roots of Discourse Theory*.  
Izvor:[http://www.essex.ac.uk/centres/TheoStud/documents\\_and\\_files/pdf/Laclau%20-%20philosophical%20roots%20of%20discourse%20theory.pdf](http://www.essex.ac.uk/centres/TheoStud/documents_and_files/pdf/Laclau%20-%20philosophical%20roots%20of%20discourse%20theory.pdf)      Pristupljeno: 26.3.2013.
- Lahire, B. (1998). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris: Nathan.
- Laks, B. M. (1984). Le champ de la sociolinguistique française de 1968 à 1983, production et fonctionnement. *Langue française*, 63: 103-128.
- Latour, B. and Woolgar, S. (1986). *Laboratory Life: The Construction of Scientific of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Latour, B. (1988). The Politics of Explanation: an Alternative. In: S. Woolgar (ed.). *Knowledge and Reflexivity, New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, 155-177. London: Sage Publications.
- Latour, B. (1997). *On actor-network theory: A few clarifications*. Dostupno na: <http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-9801/msg00019.html>      Pristupljeno: 02. avgusta 2014.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social - An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. (2006). *Changer de société, Refaire de la sociologie*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (2007). The Recall of Modernity: Anthropological Approaches. *Cultural Studies Review*, 13/1: 11-30.
- Layder, D. (2006). *Understanding Social Theory*. London: Sage Publications.
- Lee, D. (1991). *Competing Discourses: Perspective and Ideology in Language*. London and New York: Longman.
- Lefebvre, H. (1997). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lefebvre, H. (2009). Reflection on the Politics of Space. In: N. Brenner and S. Elden (eds.). *State, Space, World: Selected Essays by Henri Lefebvre*, 167-185. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Lefevr, A. (1974). *Urbana revolucija*. Beograd: Nolit.
- Lefort, C. (1986). Outline of the Genesis of Ideology in Modern Societies. In: J. B. Thompson (ed.). *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, 181-237. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Le Gof, Ž. (2010). *Da li je Evropa stvorena u Srednjem veku?* Beograd: Clio.

- Levinson, S. C. (1983). *Pragmatics*. New York: Cambridge University Press.
- Liotar, Ž. F. (1980). *Fenomenologija*. Beograd: BIGZ.
- Lock, A. and Strong T. (2010). *Social Constructionism: Sources and Stirrings in Theory and Practice*. New York: Cambridge University Press.
- Luhmann N. and Behnke, K. (1994). The Modernity of Science. *New German Critique*, 61: 9-23.
- Luhmann, N. (2000). *The Reality of the Mass Media*. Stanford: Stanford University Press.
- Lukács, G. (1977). *Povijest i klasna svijest*. Zagreb: Naprijed.
- Lukman, T. (1998). O značenju u svakodnevnom životu i sociologiji. U: I. Spasić (prir.). *Interpretativna sociologija*, 109-123. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Luman, N. (1998). *Teorija sistema*. Beograd: Plato.
- Luman, N. (2001). *Društveni sistemi – osnovi opšte teorije*. Sremski Karlovci: IKZS.
- Lurija, A. R. (2000). *Jezik i svest*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Lytard, J-F. (2005). *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*. Zagreb: Ibis grafika.
- McCarthy, D. E. (1996). *Knowledge as culture*. New York: Routledge.
- Maingueneau, D. (2007). L'analyse du discours et l'étude de la littérature. En: S. Bonnafous et M. Temmar (Eds). *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, 109-121. Paris: Ophrys.
- Maingueneau, D. and Angermüller, J. (2007). Discourse Analysis in France: A Conversation. *Forum: Qualitative Social Research*, 8/2: Art 21.
- Maldidier, D., Normand, C. et Robin, R. (1972). Discours et idéologie: quelques bases pour une recherche. *Langue française*, 15: 116-142.
- Manhajm, K. (1978). *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
- Manhajm, K. (2009). *Eseji o sociologiji znanja*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Manhajm, K. (2010). Konzervativno mišljenje. U: D. Marinković (ur.). *Karl Manhajm 1893-1947*, 13-109. Novi Sad: VSA i Mediterran Publishing.
- Marinković, D. (1999). Ideologija i tragična vizija – rastakanje egzistencijalnog pesimizma. *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, 27: 231-240.
- Marinković, D. (2003a). *Konstrukcija društvene realnosti u sociologiji i ideologiji*. Doktorska disertacija odbranjena na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu.
- Marinković, D. (2003b). Sociologija i konstruktivistička perspektiva: sociološka teorija i konstruktivistička metateorija. *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*, 114/115: 109-124.
- Marinković, D. (2003c). *Refleksivna sociologija Alvina Guldnera*. Novi Sad: Visio Mundi.
- Marinković, D. (2006a). *Konstrukcija društvene realnosti u sociologiji*. Novi Sad: Prometej.
- Marinković, D. (2006b). *Ideologija i sociologija znanja: od kognitivne patologije ka socijalnom kapitalu*. U: M. Tripković (prir.). *Socijalni kapital i društvena integracija*, 73-93. Novi Sad: Filozofski fakultet, Odsek za sociologiju.
- Marinković, D. (2008). *Uvod u sociologiju*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

- Marinković, D. (2010). Sociologija znanja između ideologije i ideja: Manhajmova i Šelerova koncepcija sociologije znanja. *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, 35/1: 11-19.
- Marinković, D. (2012a). Heterotopije, granice i moć: sociološki doprinos obnovi potisnutih tema. *Teme* 36/4: 1467-1485.
- Marinković, D. (2012b). Regionalni drugi. U: V. Sokolovska i D. Marinković (ur.). *Regioni i regionalizacija*, 11-35. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marinković, D. i Ristić, D. (2012a). Nasleđe istorizma u Manhajmovoju sociologiji znanja. *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, 37: 103-124.
- Marinković, D. i Ristić, D. (2012b). Ideologija i deritualizacija javne komunikacije. *Sociološki pregled*, 46/4: 495-511.
- Marinković, D. (2013a). Skrivena kontekstualizacija diskursa: kritika Manhajmovog koncepta slobodnolebdeće inteligencije sa pozicija konstruktivističke sociologije znanja. U: D. Marinković i D. Ristić. *Nacrt za sociologiju ideologije*, 83-97. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marinković, D. (2013b). Ideologija, javnost i rođenje „trećih mesta“. U: D. Marinković i D. Ristić. *Nacrt za sociologiju ideologije*, 147-167. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marinković, D. (2013c). Društvena struktura i promene u razdoblju neoliberalnog kapitalizma: postoji li još uvek društvo? U: D. Marinković, D. Ristić. *Nacrt za sociologiju ideologije*, 235-257. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marinković, D. (2013d). Ka novoj konstrukciji ideologije. U: D. Marinković i D. Ristić. *Nacrt za sociologiju ideologije*, 53-69. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marinković, D. i Ristić, D. (2013a). Diskurzivni karakter ideologije. *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, 38/2: 167-181.
- Marinković, D. i Ristić, D. (2013b). Kultura kritičkog diskursa, društveni identiteti i transformacije javnosti. U: D. Marinković i D. Ristić. *Nacrt za sociologiju ideologije*, 167-189. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marinković, D. i Ristić, D. (2014). Foucaultova geo-epistemologija: geografija, prostori, mjesta. *Holon* 4/2: 329-358.
- Marks, K. i Engels, F. (1964). *Nemačka ideologija*. Beograd: Kultura.
- Marks, K. i Engels, F. (1979). *Glavni radovi*. Zagreb: Stvarnost.
- Marks, K. i Engels, F. (1985). *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
- Martuccelli, D. (1999). *Sociologies de la modernité*. Paris: Gallimard.
- Marušić, A. (1977). *Sociologija znanja i marksizam*. Zagreb: Školska knjiga.
- Marx, K. (1977). *Temelji slobode*. Zagreb: Naprijed.
- Matić, D. (1990). Vrednosti kao predmet sociološke znanosti. *Revija za sociologiju*, 23/3: 517-525.
- Mauss, M. (1934). Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, 32/3-4: 5-24.
- Maze, K. (2008). *Bezgranična zabava – uspon masovne kulture 1850-1970*. Beograd: Službeni glasnik.
- Mead, G. H. (1925). The Genesis of the Self and Social Control. *International Journal of Ethics*, 35/3: 251-277.
- Mead, G. H. (2003). *Um, osoba i društvo*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo.

- Merrifield, A. (2003). Henri Lefebvre: A Socialist in Space. In: M. Crang and N. Thrift (eds). *Thinking Space*, 167-182. London and New York: Routledge.
- Meyrowitz, J. (1986). *No Sense of Place*. New York: Oxford University Press.
- Milić, V. (1986). *Sociologija saznanja*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Mills, W. C. (1984). Situated Actions and Vocabularies of Motive. In: M. J. Shapiro (ed.). *Language and Politics*, 13-25. New York: New York University Press.
- Mills, S. (2001). *Discourse – A New Critical Idiom*. London and New York: Routledge.
- Mils, S. (2009). Diskurs. *Zlatna greda*, 9/87-88: 53-58.
- Moloney, G. and Walker, I. (2007). Introduction. In: G. Moloney and I. Walker (eds). *Social Representations and Identity - Content, Process, and Power*, 1-9. New York: Palgrave Macmillan.
- Mouzelis, N. (1992). The Interaction Order and the Micro-Macro Distinction. *Sociological Theory*, 10/1: 122-128.
- Mouzelis, N. (2000). *Sociologijska teorija – što je pošlo krivo?* Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Mumford, L. (1986). *Mit o mašini. Pentagon moći*. Zagreb: GZH.
- Nojman, I. B. (2009). *Značenje, materijalnost, moć: Uvod u analizu diskursa*. Beograd: Centar za civilno-vojne odnose, Alexandria Press.
- Nojman, I. B. (2011). *Upotrebe Drugog: „Istok“ u formiranju evropskog identiteta*. Beograd: Službeni glasnik.
- Oakes, T. 1997. Place and the Paradox of Modernity. *Annals of the Association of American Geographers*, 87/3: 509-531.
- Oger, C. et Olivier-Yaniv, C. (2007). Analyse du discours et sociologie compréhensive. Retour critique sur une pratique de recherche transdisciplinaire. En: S. Bonnafous et M. Temmar, *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, 39-57. Paris: Ophrys.
- Oldenburg, R. (1997). *The Great Good Place: café, coffee shops, community centers, beauty parlors, general stores, bars, hangouts and how they get you through the day*. New York: Marlowe&Company.
- O’Sullivan, T. et al. (2006). *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*. London and New York: Routledge.
- Paasi, A. (2011). The region, identity, and power. *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 14: 9-16.
- Paić, I. (1999). Nacionalni san, tranzicija, globalizacija: obrisi promjena identiteta. U: J. Čačić-Kumpes (prir.). *Kultura, etničnost, identitet*. Zagreb: Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo.
- Paige, J. M. (1978). *Agrarian Revolution: Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World*. New York and London: The Free Press and Collier Macmillan Publishers.
- Parikka, J. (2011). Media Ecologies and Imaginary Media: Transversal Expansions, Contractions, and Foldings. *The Fibreculture Journal*, 17: 34-50.
- Parker, I. (2002). *Critical Discursive Psychology*. New York: Palgrave Macmillan.
- Parsons, T. (1962). Some Fundamental Categories of the Theory of Action: A General Statement. In: T. Parsons and E. A. Shils (eds.). *Toward a General Theory of Action*, 3-30. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Parsons, T. (1966). *The Structure of Social Action*. New York and London: The Free Press and Collier-Macmillan Limited.
- Parsons, T. (2009). *Društveni sistem i drugi ogleđi*. Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Peirce, C. S. ([1931]1994). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. In: C. Hartshorne, P. Weiss and A. W. Burks (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pêcheux M. et al. (1982). Présentation de l'analyse automatique du discours (AAD69): théories, procédures, résultats, perspectives. *Mots*, 4: 95-123. Izvor: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mots\\_0243-6450\\_1982\\_num\\_4\\_1\\_1053](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mots_0243-6450_1982_num_4_1_1053) Pristupljeno 22.07.2014.
- Pêcheux, M. (1984). Sur les contextes épistémologiques de l'analyse de discours. *Mots*, 9: 7-17. Izvor: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mots\\_0243\\_6450\\_1984\\_num\\_9\\_1\\_1160](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mots_0243_6450_1984_num_9_1_1160) Pristupljeno 22.07.2014.
- Perniola, M. (2005). *Estetika dvadesetog veka*. Novi Sad: Svetovi.
- Pickering, A. (1995). *The Mangle of Practice: Time, Agency and Science*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Poster, M. (1984). *Foucault, Marxism and History*. Cambridge: Polity Press.
- Potter, J. and Wetherell, M. (1987). *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour*. London: Sage Publications.
- Potter, J. (2004). *Representing Reality: Discourse, Rhetoric and Social Construction*. London: Sage Publications.
- Prajs, S. (2011). *Izučavanje medija*. Beograd: Clio.
- Price, M. and Lewis, M. (1993). The Reinvention of Cultural Geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 83/1: 1-17.
- Puech, C. (2005) L'émergence de la notion de 'discours' en France et les destins du saussurisme. *Langages*, 39: 93-110.
- Purvis, T. and Hunt, A. (1993). Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology... *The British Journal of Sociology*, 44/3: 473-499.
- Rabinow, P. (1986). Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In: J. Clifford and G. E. Marcus (eds). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 234-262. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Rawls, A. W. (1987). The interaction order sui generis: Goffman's contribution to social theory. *Sociological Theory*, 5/2: 136-149.
- Remmling, G. W. (1971). Philosophical Parameters of Karl Mannheim's Sociology of Knowledge. *The Sociological Quarterly*, 12/4: 531-547.
- Remmling, G. W. (1973). The significance and development of Karl Mannheim's sociology. In: G. W. Remmling (ed.). *Towards The Sociology of Knowledge – Origin and development of a sociological thought style*, 217-229. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ricer, Dž. (2009). *Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni*. Beograd: Službeni glasnik.
- Ricoeur, P. (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press.

- Ristić, D. (2009). *Društvena determinisanost znanja: klasični i savremeni pristupi u sociologiji znanja*. Diplomski-master rad odbranjen na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu.
- Ristić, D. (2011). Teorijsko-metodološki aspekti istraživanja svakodnevnog života: jedno poređenje. U: S. Šljukić (ur.). *Društvo, struktura, promene*, 69-107. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Ristić, D. (2012). *Diskurzivni karakter regionalnog identiteta*. U: V. Sokolovska i D. Marinković (prir.). *Regioni i regionalizacija – sociološki aspekti*, 93-117. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Ristić, D. i Marinković, D. (2013). Medijske tehnologije i dekontekstualizacija kognicije: mapiranje *tihog glasa* ideologije. U: Dubravka Valić Nedeljković, Dejan Pralica (ur.). *Digitalne medijske tehnologije i društveno-obrazovne promene, Medijska istraživanja: Zbornik radova V*, 361-370. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Ristić, D. i Marinković, D. (2014). Društvena konstrukcija regiona: teritorija, mesto, identitet. U: V. Sokolovska i Ž. Lazar (prir.). *Regioni i regionalizacija 3*, 73-89. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Ritzer, G. (1985). The Rise of Micro-Sociological Theory. *Sociological Theory*, 3: 88-98.
- Ritzer, G. (1997). *Suvremena sociološka teorija*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Roderick, R. (1986). Reading Derrida Politically (Contra Rorty). *PRAXIS International*, 4: 442-449.
- Rokeach, M. (1973). *The Nature of Human Values*. New York: Free Press.
- Rorti, R. (1990). *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Rorti, R. (1992). *Konsekvence pragmatizma*. Beograd: Nolit.
- Rorty, R. (1992). *Linguistic turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rosati, M. (2009). *Ritual and the Sacred: A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*. Burlington: Ashgate.
- Rosenau, P. (1992). *Postmodernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton: Princeton University Press.
- Ruiz Ruiz, J. (2009). Sociological Discourse Analysis: Methods and Logic. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 10/2, Art. 26. Izvor: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1298/2882#g31> Pristupljeno: 28.3.2013.
- Ryave, A. L. and Schenkein, J. N. (1974). Notes on the Art of Walking. In: R. Turner (ed.). *Ethnomethodology: Selected Readings*, 265-275. Harmondsworth: Penguin.
- Sacks, H., Schegloff, E. and Jefferson, G. (1974). A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation. *Language*, 50/4: 696-735.
- Said, E. (2008). *Orijentalizam*. Beograd: XX vek.
- Sapir, E. (1992). *Jezik*. Novi Sad: Dnevnik.
- Saunders, D. (1997). *Anti-lawyers: Religion and the critics of law and state*. London: Routledge.
- Saussure, F. de (1959). *Course in General Linguistics*. New York: Philosophical Library.

- Sawyer, K. R. (2002). A Discourse on Discourse: An Archeological History of An Intellectual Concept. *Cultural Studies*, 16/3: 433-456.
- Schatzki, T. R., Cetina, K.K. and Von Savigny, E. (2005). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London and New York: Routledge.
- Schäffner, C. and Kelly-Holmes, H. (eds.) (1996). *Discourse and Ideologies*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Schütz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Searle, J. (1995). *Construction of social reality*. New York: The Free Press.
- Seguin, E. (1994). Unité et pluralité de l'analyse de discours. *Langage et société*, 69: 37-58.
- Seidman, S. and Wagner, D. G. (eds.) (1992). *Postmodernism and Social Theory: The Debate over General Theory*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Seidman, S. (ed.) (1997). *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seliger, M. (1976). *Ideology and Politics*. New York: The Free Press.
- Sennett, R. (1989). *Nestanak javnog čovjeka*. Zagreb: Naprijed.
- Sereno, K. K. and Mortensen, C. D. (1970). *Foundations of Communication Theory*. New York: Harper and Row Publishers.
- Serl, Dž. (1991). *Govorni činovi*. Beograd: Nolit.
- Shotter, J. (1993). *Conversational Realities*. London: Sage Publications.
- Sibeon, R. (2004). *Rethinking Social Theory*. London: Sage Publications.
- Sibley, D. (1998). *Geographies of Exclusion – Society and Difference in the West*. London and New York, Routledge.
- Simović, S. (1992). Predgovor: Konsekventni neopragmatizam. U: R. Rorti. *Konsekvence pragmatizma*, 9-35. Beograd: Nolit.
- Smith, S. J. (1984). Practicing Humanistic Geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 74/3: 353-374.
- Smith, N. and Katz, C. (1993). Grounding Metaphor: Towards a Spatialized Politics. In: M. Keith and S. Pile (ed.). *Place and the Politics of Identity*. London and New York. Routledge.
- Soja, E. W. (1980). The Socio-Spatial Dialectic. *Annals of the Association of American Geographers*, 70/2: 207-225.
- Soja, E. W. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London, New York: Verso.
- Soja, E. W. (1999). In Different Spaces: The Cultural Turn in Urban and Regional Political Economy. *European Planning Studies*, 7/1: 65-75.
- Soja, E. W. (2005). Borders Unbound: Globalization, Regionalism, and the Postmetropolitan Transition. In: H. van Houtum, O. Kramsch and W. Zierhofer (eds.). *B/ordering Space*, 33-47. Hants: Ashgate.
- Sodža, E. V. (2013). *Postmoderne Geografije: Reafirmacija prostora u kritičkoj socijalnoj teoriji*. Beograd: Centar za medije i komunikacije, FMK.
- Spasić, I. (1996). *Značenje susreta – Gofmanova sociologija interakcije*. Beograd: Filip Višnjić.
- Spasić, I. (prir.) (1998). *Interpretativna sociologija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

- Spasić, I. (2004). *Sociologije svakodnevnog života*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Spasić, I. (2007). Bruno Latur, akteri-mreže i kritika kritičke sociologije. *Filozofija i društvo*, 2: 43-72.
- Spasić, I. (2013). *Kultura na delu – Društvena transformacija Srbije iz burdijeovske perspektive*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Srubar, I. (2005). The Pragmatic Theory of the Life-World as a Basis for Intercultural Comparison. In: M. Endress, G. Psathas and N. Hisashi (Eds.). *Explorations of the Life-World – Continuing Dialogues with Alfred Schutz*, 235-266. Dordrecht: Springer.
- Stengers, I. (1997). *Power and Invention – Situating Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2002). *Penser avec Whitehead: Une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Éditions du Seuil.
- Stern, D. G. (2003). The Practical Turn. In: S.P. Turner and P. A. Roth (eds.). *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, 185-207. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Stojnov, D. (2001). Konstruktivistički pogled na svet: Predstavljanje jedne paradigme. *Psihologija*, 34/1-2: 9-48.
- Stojnov, D. (2005). Normalnost, moć i revizija psihologije. U: P. Milenković i D. Marinković (prir.). *Mišel Fuko 1926-1984-2004*, 253-283. Novi Sad: VSA.
- Stojnov, D. (2011). *Od psihologije ličnosti ka psihologiji osoba*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Strum, S. and Latour, B. (1987). The Meanings of Social: from Baboons to Humans. *Social Science Information*, 26/4: 783-802.
- Strydom, P. (2000). *Discourse and Knowledge – The Making of Enlightenment Sociology*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Sumpf, J. et Dubois, J. M. (1969). Problèmes de l'analyse du discours. *Langages*, 4/13: 3-7.
- Swidler, A. (2005). What anchors cultural practices. In: T. R. Schatzki, K.K. Cetina and E. Von Savigny. *The Practice Turn in Contemporary Theory*, 83-102. London and New York: Routledge.
- Šic, A. (1998). O višestrukim stvarnostima. U: I. Spasić (prir.). *Interpretativna sociologija*, 87-108. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Šic, A. (2012). *Problem društvene stvarnosti*. Novi Sad/Beograd: Mediterran Publishing/Centar za demokratiju.
- Šuvaković, M. (2010). *Diskurzivna analiza*. Beograd: Orion Art/Katedra za muzikologiju Fakulteta muzičke umetnosti.
- Tarner, Dž. H. (2009). *Sociologija*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Taylor, C. (1984). Foucault on Freedom and Truth. *Political Theory*, 12/2: 152-183.
- Therborn, G. (1980). *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. London: Verso and NLB.
- Thévenot, L. (2002). Which road to follow? The moral complexity of an “equipped” humanity. In: J. Law and A.Mol (Eds.). *Social Studies of Knowledge Practices*, 53-87. Durham: Duke University Press.



- Thompson, J. B. (1984). *Studies in the Theory of Ideology*. Los Angeles: University of California Press.
- Thompson, J. B. (1990). *Ideology and Modern Culture – Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford: Stanford University Press.
- Tuan, Y. F. (2001). *Space and place – the Perspective of Experience*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Tuan, Y. F. (2003). Perceptual and Cultural Geography: A Commentary. *Annals of the Association of American Geographers*, 93/4: 878-881.
- Turner, J. H. (1988). *A Theory of Social Interaction*. Stanford: Stanford University Press.
- Turner, S. (1994). *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vaclavik, P. (1987). *Koliko je stvarno stvarno*. Beograd: Nolit.
- Vandrijes, Ž. (1998). *Govor*. Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Van Dijk, T. A. (1973). Text Grammar and Text Logic. In: J.S. Petöfi & H. Rieser (Eds.). *Studies in Text Grammar*, 17-79. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Van Dijk, T. A. (1985). Handbook of Discourse Analysis (C3), Vol. 1: 1-10. Izvor: <http://www.discourses.org/download/articles/> Pristupljeno: 26.3.2013.
- Van Dijk, T. A. (1990). Social Cognition and Discourse. In: H. Giles and W.P. Robinson (Eds.). *Handbook of Language and Social Psychology*, 163-183. Chichester: Wiley.
- Van Dijk, T. A. (1991). *Racism and the Press*. London and New York: Routledge.
- Van Dijk, T. A. (1995a). Discourse Analysis as Ideology Analysis. In: C. Schäffner & A. Wenden (Eds.). *Language and Peace*, 17-33. Aldershot: Dartmouth Publishing.
- Van Dijk, T. A. (1995b). Aims of Critical Discourse Analysis. *Japanese Discourse*, 1: 17-27.
- Van Dijk, T. A. (1997). *Discourse as Structure and Process*. London: Sage Publications.
- Van Dijk, T. A. (1998). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications.
- Van Dijk, T. A. (2001). Critical Discourse Analysis. In: D. Tannen, D. Schiffrin & H. Hamilton (Eds.). *Handbook of Discourse Analysis*, 352-371. Oxford: Blackwell.
- Van Dijk, T. A. (2006). *Ideologija – multidisciplinarnan pristup*. Zagreb: Golden Marketing/Tehnička knjiga.
- Van Dijk, T. A. (2009). *Society and Discourse: How Social Contexts Influence Text and Talk*. New York: Cambridge University Press.
- Van Leeuwen, T. (2005a). *Introducing Social Semiotics*. London and New York: Routledge.
- Van Leeuwen, T. (2005b). Three models of interdisciplinarity. In: R. Wodak and P. Chilton (eds.). *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis: Theory, methodology and interdisciplinarity*, 3-18. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Van Leeuwen, T. (2008). *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Veber, M. (1976). *Privreda i društvo – tom I*. Beograd: Prosveta.

- Veber, M. (1998). *Duhovni rad kao poziv*. Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Veber, M. (2011). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Ven, P. (2005). Mišel Fuko revolucioniše istoriju. U: P. Milenković i D. Marinković (prir.). *Mišel Fuko 1926-1984-2004*, 211-243. Novi Sad: VSA.
- Ven, P. (2013). *Kada je naš svet postao hrišćanski (312-394)*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Ven, P. (2014). *Fuko: kao mislilac i kao čovek*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Vinck, D. (1995). *Sociologie des sciences*. Paris: Armand Colin.
- Virilio, P. (2011). *Kritični prostor*. Čačak/Beograd: Branko Kukić/Gradac K.
- Vitgenštajn, L. (1980). *Filosofska istraživanja*. Beograd: Nolit.
- Vološinov, N. V. (1973). *Marxism and the Philosophy of Language*. New York and London: Seminar Press.
- Voloshinov, N. V. and Bakhtin, M. (2003). Language as Dialogic Interaction. In: P. Morris (ed.). *The Bakhtin Reader – Selected Writings of Bakhtin, Medvedev and Voloshinov*, 48-61. London: Arnold.
- Von Foerster, H. (1984). On Constructing a Reality. In: P. Watzlawick (ed.). *The Invented Reality: How do We Know What We Believe We Know? Contributions to Constructivism*, 41-63. New York and London: W.W. Norton&Company.
- Walker, H. A., Thomas, G. M. and Zelditch, M. (1986). Legitimation, endorsement, and stability. *Social Forces*, 64/3: 620-643.
- Watzlawick, P. (1984). Components of Ideological “Realities”. In: P. Watzlawick (ed.). *The Invented Reality: How do We Know What We Believe We Know? Contributions to Constructivism*, 206-249. New York and London: W.W. Norton&Company.
- Weber, M. (1986). *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus.
- Weiler, H. N. (2009). Whose knowledge matters? Development and the Politics of Knowledge. In: T. Hanf, H. N. Weiler and H. Dickow (eds.). *Entwicklung als Beruf*, 485-496. Baden-Baden: Nomos.
- Weiss, G. and Wodak, R. (eds.) (2003) *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wetherell, M. (2008). Subjectivity or psychodiscursive practices? Investigating Complex Intersectional Identities. *Subjectivity*, 22: 73-81.
- Whorf, B. L. (1978). Linguistics as an exact science. In: J. B. Carroll (ed.). *Language, Thought and Reality – Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, 220-232. Cambridge: The MIT Press.
- Wickham, Gary and Kendall, Gavin (2007). Critical Discourse Analysis, Description, Explanation, Causes: Foucault’s Inspiration Versus Weber’s Perspiration. *Forum: Qualitative Social Research*, 8/2: Art. 4.
- Williams, R. (1965). *The Long Revolution*. London: Penguin.
- Williams, R. (1974/2004). *Television: Technology and Cultural Form*. London and New York: Routledge.
- Wilson, T. P. (1970). Normative and Interpretive Paradigms in Sociology. In: J. D. Douglas (ed.). *Understanding Everyday Life: Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, 57-80. Chicago: Aldine.

Wittgenstein, L. (1998). *Culture and Value: A Selection from the Posthumous Remains*. Ed. Georg Henrik von Wright in Collaboration with Heikki Nyman. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. (2009). *Plava i smeđa knjiga*. Zagreb: Globus.

Wodak, R. (ed.). (1989). *Language, Power and Ideology: Studies in Political Discourse*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Wodak, R. (1999). Critical Discourse Analysis at the End of the 20<sup>th</sup> Century. *Research on Language and Social Interaction*, 32/1-2: 185-193.

Wodak, R. and Chilton, P. (eds.) (2005). *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis: Theory, methodology and interdisciplinarity*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Wolf, K. H. (1984). *Uvod u sociologiju znanja*. Zagreb: Naprijed.

Zanini, P. (2002). *Značenje granice*. Beograd: Clio.

Zimel, G. (2008). Metropolis i duhovni život. U: D. Marinković (prir.). *Georg Zimel 1858-2008*, 280-290. Novi Sad: VSA i Mediterran Publishing.

Žižek, S. (Ed.) 2012. *Mapping Ideology*. London and New York: Verso.