

Meri DAGLAS i Stiven NEJ

Sa engleskog prevela Slavica Milekić

Prvo poglavlje
ODSUTNE OSOBE U DRUŠTVENIM NAUKAMA

Antropološki pogled na problem siromaštva

Antropolozi posmatraju one ljude na zemaljskoj kugli koji nemaju krevete, ormare, kuće i većinu uobičajenih sredstava za fizičku udobnost, ali koje ne treba bezrezervno smatrati siromašnima i koji sami sebe često ne vide kao takve. Predstavnici društvenih nauka opisuju siromaštvo kao materijalni nedostatak, kao suprotnost posedovanju dobara. Po definiciji, siromašna je ona osoba koja ne raspolaže materijalnim sredstvima. Iz toga sledi da bi davanjem tih sredstava - pod uslovom da je to moguće - siromaštvo bilo pobeđeno i da bi zavlдалo blagostanje. Materijalistička predrasuda deo je istorijskog nasleđa, staro shvatanje da je politika dužna da obezbedi građanima krov nad glavom, ostavu s hranom i krevet za počinak.

Omiljena ideja među onima koji se profesionalno bave siromaštvom jeste da visoka tehnologija razvijenog kapitalizma pruža te stvari koje nedostaju i, pride, pogoduje nastajanju političkih uslova neophodnih da bi se u njima uživalo. Odsustvo tih stvari (to jest, siromaštvo) u raznim nekapitalističkim zemljama služilo je kao argument u prilog kapitalizmu. Ali, 60-ih, kad je političko samopouzdanje dovedeno u pitanje, počelo je da nestaje i to verovanje. Kritička literatura koja se pojavila osamdestih poljuljala je omiljene nade filantropa. Na omotu knjige Vika Džordža *Bogatstvo, siromaštvo i umiranje od gladi: Internacionalna perspektiva* nalazi se ova kva karikatura: mali čovek posmatra vidik s vrha brega na kojem piše Brdo hrane EEZ i kaže "Po vedrom danu može se

videti Etiopija" - to je bilo vreme kad je glad harala u toj zemlji (Georg 1988). Programi da se nahrane gladni u industrijski nerazvijenim zemljama očigledno bi doneli bogatstvo proizvođačima hrane u razvijenim zemljama (Griffin 1987; Raikes 1988). Programi da se pomogne nerazvijenim zemljama da same proizvode hranu za sebe očigledno su pogodovali izvoznici poljoprivrednih mašina. Što se pak tiče programa industrijalizacije neindustrijskih zemalja, vrednost projekata opravdavala je bezobzirno takmičenje u otvaranju novih tržišta i slamanju privreda koje su tim zemljama omogućavale da prežive (Goodman i Redclift 1991). Kad se pokazalo da ne postoji način da se drugom učini dobro a da se pri tom ne stekne korist za sebe, nevinost je netragom nestala. Altruizam je postao sumnjiv; sebični interes i ideološka predrasuda izvirivali su iza svake govornice.

Gotovo istovremeno antropolozi su objavili dva otkrića: i izobilje i sloboda već su dostupni i bez blagodeti tehnologije. Pogledajmo od kojih se elemenata sastoji izobilje: kratko radno vreme; ugodno društvo; namirnice za sopstvenu ishranu i za deljenje s drugima; društvene obaveze koje se mogu ispuniti; intelektualni podsticaji; uslovi da se razmišlja o istoriji i mitologiji, da se upušta u metafizička razmatranja, da se piše poezija i upražnjava retorika; vreme i uslovi za brijegu o sopstvenom izgledu, molitve, pevanje i zajedničko plesanje u lepom okruženju. Sve se to može imati i bez posedovanja materijalnih dobara koje se na zapadu izjednačava sa odsustvom siromaštva.

Taj paradoks je star i dobro poznat. Šezdesetih godina dvadesetog veka prikupljena je dokumentacija o društvima koja žive od stočarstva, lova i sakupljanja. Dovedeno je u pitanje verovanje da pastoralizam znači težak život ispunjen bdenjem

i mukotrpnim radom. Filip Guliver već je pokazao da afrička pastoralna privreda iziskuje mali broj radnih sati (Gulliver 1955), a lovačka još manji: čuvena analiza radnog procesa dokazala je da to važi za australijske lovce (McArthur i McCarthy 1960); Vudbern je došao do istog rezultata proučavajući lovce tanzanijskih savana (Woodburn 1968). Ternbal je pokazao da u ekvatorijalnim prašumama Konga Pigmeji imaju mnogo slobodnog vremena, dok Bantui, zemljoradnici na šumskim krčevinama, obavljaju teži i neizvesniji rad (Turnbull 1961). Maršal Zahlins razvio je glavnu teoriju o izobilju primitivnih naroda (1968, 1974) koja je usmerila pažnju na motive proizvodnje, naročito političke. Ako je motivacija za nagomilavanje slaba, potrebe su jednostavne i mogu se zadovoljiti. Kad se imaju u vidu uočene fizičke potrebe, privreda kamenog doba može se opisati kao privreda izobilja.

Postoji opšta saglasnost o tome da za istinsko izobilje nisu presudna materijalna dobra već nešto drugo: da bi se uživalo u dobrim stvarima neophodan je izvestan stepen demokratske slobode. Jednakost je drugi aspekt individualnog blagostanja. I ovde antropolozi imaju svoju poruku. Vladavina zakona i zajamčena sloboda govora mogu se naći u vrlo siromašnim zajednicama. Po svemu sudeći, nomadsko indijansko pleme Gvajaki u tropskim šumama Paragvaja oličava Monteskejeove političke ideale iako se ne služi glasačkim kutijama (Abensour 1987). A narodi koji su najsiromašniji u materijalnim dobrima često se odlikuju najupornijom privrženošću političkoj slobodi i jednakosti (Berreman 1981).

Čini se da su 60-ih i 70-ih antropolozi bili spremni da na toj osnovi započnu kritiku pojma siromaštva kojim se služe društvene nauke. Ali, taj poduhvat se zaglavio. U raspravi se pokazalo da je njihovo stanovište teško odbranljivo. Zaista je mučno biti u isti mah implicitno reakcionaran i radikalan. Kakva reakcija se očekuje od slušalaca? Sastoji li se poruka u tome da možemo prognati siromaštvo i uspostaviti pravu demokratiju ako se svi opredelimo za stočarski ili lovački život? Provokativno je tvrditi da je lovac suprotnost ekonomskom čoveku zato što su "njegove potrebe malobrojne a njegova sredstva (relativno) obilna", ali iz zaključnog dela jasno je da Zahlins napada ustanovljeni diskurs na visokom nivou filozofskog uopštavanja: "Skloni smo da lovce i saku-

pljače smatramo *siromašnima* zato što oni nemaju ništa; možda bi bilo bolje da ih zbog toga smatramo *slobodnima*" (Sahlins 1974: 13-14).

Ideja da je malo lepo zavodljivo je privlačna; ona uspeva da se održi na površini i proizvodi zbrku među politolozima, kao što ćemo kasnije videti. Na određenom nivou, radikalnoj razmeni mišljenja potreban je drukčiji pojam siromaštva koji nije zakočen usmerenošću na potrebe pojedinca za materijalnim dobrima. Na drugom, administrativnom i političkom nivou, mora se govoriti o materijalnim stvarima - troškovima svakodnevnog života, telefonima, uređajima za klimatizaciju, centralnom grejanju, televiziji i rashladnim aparatima. Jasno je da Maršal Zahlins nije hteo da poruči industrijskoj sirotinji da smanji svoje potrebe ako želi da živi srećno i slobodno bez socijalne pomoći. Paradoksi, protivčnosti i s njima povezane teškoće iskrsavaju onda kad se rasprave o strategijama lokalne javne pomoći uzdignu do opšte teorije o siromaštvu. Ako nas ne zadovoljava mlaćenje prazne slame moramo pokušati da preuredimo osnovne elemente tog diskursa.

U ideji o siromaštvu spojene su tri zamisli. Jedna je nedostatak, druga je asimetričnost posedovanja, a treća siromašna osoba. "Siromašan" je uvek relativna odredba. "Siromašan" je i određen sud o raspodeli koji neminovno povlači raspravu o ideji jednakosti. Nedostatak sredstava za goli život nije suštinski sastojak te ideje, pošto možemo biti siromašni iako nam ne pretila smrt od gladi. Tokom dva veka socijalne politike u Engleskoj, ideja o teškom siromaštvu dobila je novo značenje: ne samo nedostatak već potencijalno ubistveni nedostatak, potpuna nemaština, znači posedovati tako malo da je ugroženo fizičko preživljavanje.

Naša današnja predstava o pukom preživljavanju ili granici preživljavanja dolazi od uloge koju je taj pojam imao u Rikardovoj ekonomskoj teoriji i u Maltusovoj teoriji o stanovništvu po kojoj povećanje stanovništva uvek vodi opadanju radničkih nadnica ispod granice preživljavanja, kao i u Marksovoj teoriji o ugrađivanju vrednosti rada u cenu. Čak i ako zanemarimo ta pitanja, granica preživljavanja mora se odrediti zbog administracije socijalne zaštite. Potreba za merljivošću pretvorila je najnižu tačku siromaštva u fiziološko i materijalno pitanje.

Anglosaksonska socijalna misao koja je nastala na temeljima tih istraživanja razgranala se u najmanje četiri zasebna diskursa o siromaštvu i ljudskim potrebama (Tabela 1).

TABELA 1. ČETIRI DISKURSA O LJUDSKIM POTREBAMA I PROHTEVIMA

Pojedinaac izvan društva			
Potrebe		Prohtevi	Sposobnosti
Osnovne	Više		
Hrana, zdravstvena i socijalna zaštita	Umetnost, samorealizacija, zadovoljstva u altruizmu	Preferencije pojedinaca koje su utvrdili ekonomisti	Ostvarenje individualnih sposobnosti, dostupnost prilika za samousavršavanje, ravnopravnost

Svima njima zajednička je jedna stvar: razmatranje potreba apstraktnog ljudskog pojedinca koji je zamišljen kao biće izvan ili pre društva. Rasparčane rasprave, s različitim pretpostavkama ili terminologijama, odgovaraju rasparčanom obrascu odgovornosti u kojem se vode brižljivo razgraničeni razgovori. Imamo utisak da su, u tom sistemu mišljenja, osobe, pojedinačne osobe sa svojim potrebama, potpuno same u svetu predmeta od kojih neki mogu zadovoljiti njihove potrebe. Nikog više nema u tom svetu. Ili, tačnije, niko drugi nije predmet teorije. To nekima možda i ne izgleda kao teškoća, ali antropologu vezuje ruke. Naravno, pored četiri pomenuta postoje i mnogi drugi zvanični diskursi o blagostanju u kontekstu socijalne politike, ali većina tih diskursa užljebljena je u ustanove nadležne da mere, odlučuju i dodeljuju sredstva za preživljavanje ili da o svemu tome raspravljaju.

Ta četiri diskursa navedena su u Tabeli 1 da bi se pokazalo kako ustanove upijaju, štite i podržavaju ideje uz koje su vezane. Te ustanove u najboljem slučaju slabo međusobno saraduju, što verovatno sprečava otvoreno izbijanje nesuglasica, ali jedna pretpostavka im je zajednička. U analizama siromaštva sve četiri polaze od pojedinca lišenog atributa koji bi mogli da odvuku pažnju, dakle, od pojedinca koji se u najmanjoj mogućoj meri razlikuje od drugih pojedinaca.

Diskurs o osnovnim potrebama odlikuje se velikim praktičnim zanimanjem za mere materijalnog i fiziološkog preživljavanja koje se koriste u administraciji socijalne pomoći. Krajnja nemogućnost ili beda bili bi bolji izraz za onaj deo sindroma siromaštva o kojem on govori. Zato na spisku osnovnih potreba nema altruizma i duhovne radosti.

Noviji pristup u tom pravcu nalazimo u literaturi o osnovnim ljudskim potrebama. Ljudska egzistencija, tvrde teoretičari poput Katrin Lederer (1980) ili Johana Galtunga (1990), može se sažeto opisati jednim sistemom apstraktnih potreba kakve su sloboda ili sigurnost. Pretpostavlja se da su ti apstraktni sistemi potreba imuni na kulturno deformisanje: to su istinski univerzalne ljudske potrebe. Na taj način sistemi osnovnih ljudskih potreba pružaju univerzalnu i

racionalnu osnovu argumentima socijalne politike. Koliko god takvo tvrđenje moglo biti privlačno, na drugom mestu smo pokazali (Douglas, Gasper i drugi 1998) da se, na svoju sopstvenu štetu, tvorcima socijalne politike u praksi ne obaziru na kulturne projekcije. Bavljene višim potrebama prekoračuju materijalističke definicije, literaturu koja je uglavnom nadahnutu zahtevom za efikasnijim ispitivanjem javnog mnjenja.

Diskurs o potrebama vode ekonometričari koji proučavaju modele potrošnje i raspodele dohotka. Određivanje pravog spiska za kupovinu koji bi potrošača poštedeo spuštanja ispod nivoa osnovnih potreba ne spada u njihov delokrug. Kad kupac donese kući svoj ceger, niko se ne zanima za dalju sudbinu njegovog sadržaja, kao da je on istog časa potrošen: potrebe su individualne potrebe.

Kontekst koji uokviruje osnovne potrebe, više potrebe i teoriju potrošnje ne može biti oslonac za šire rasprave o raspodeli niti za pitanja o samousavršavanju i jednakosti koji se pojavljuju u četvrtoj koloni Tabele 1 i o kojima se raspravlja na višem nivou opštosti.

Potpuno je tačno da zvanični diskurs treba da pravi poređenja između blagostanja i da obezbeđuje precizna i objektivna merenja. Potpuno je blisko zdravoj pameti da, pravde radi - ne pominjemo olakšice koje to donosi administraciji - moraju postojati standardizacija i apstrakcija. Merenje zajedničkim standardima zadovoljava birokratsku potrebu za testiranjem neosnovanih i doslednim rešavanjem osnovanih zahteva.

Medutim, nema nikakve potrebe da se ideje o blagostanju ljudskih bića izražavaju isključivo potrebama pojedinaca. U ekonomijama blagostanja i u teorijama socijalne pravde standardizovani pojedinac živi sam u pustom predelu. Antropologija se izdvaja od ostalih društvenih

nauka svojom predstavom o ljudskom biću; nema mnogo tako fundamentalnih iskoraka. Strahno je imati nedruštveno biće u središtu takozvanih društvenih nauka. Definisanje čoveka kao nedruštvenog bića mora imati određene posledice.

Da li bi socijalnom planiranju pomogla drukčija definicija? Ako je reč o materijalnim nejednakostima, da li je važno kako je definisan pojedinačni primalac pomoći? Zar rasparčani diskursi o blagostanju mogu biti štetni ako nema nepravedne ili proizvoljne diskriminacije? Možda ne mogu, a možda i mogu: njihovo čvrsto vezivanje za datu institucionalnu sredinu može biti smetnja. Podele mogu delovati kao cenzura: neka pitanja se ne mogu postaviti; neke ideje ne mogu se čak ni iskazati rečenicama koje su kadre da prekorače granice.

Osoba kao poprište transakcije

Antropolozi uočavaju neke nedostatke takvog načina razmišljanja. Merilin Stradern naziva zapadnu ideju "slobodnolebdećeg, samovoljnog pojedinca" narodnim modelom u kojem, "zato što se društvo sagledava po uzoru na prirodnu sredinu... Evro-Amerikanci mogu da zamislljaju pojedinačne osobe kao povezane ne sa drugim osobama već sa društvom u celini, i da razmišljaju o odnosima kao nečem što dolazi posle pojedinačne osobe umesto kao o nečem što je njen suštinski deo" (Strathern 1992: 124-125). Merilin Stradern dalje kaže da bi antropologa zaprepastila ideja o nerelacionoj definiciji osobe. To će spremno potvrditi i drugi antropolozi jer je za njih ideja osobe bila i ostala središnje pitanje tokom čitavog dvadesetog veka.

Štaviše, kad su analizirali pojam poklona u Melaneziji, antropolozi su bili sputani zapadnim pojmom altruizma zato što se on zasniva na razlici između motiva određenih ličnim interesima i onih koji su određeni interesima drugih.

Ta razlika unosi zbrku u tumačenje onih kultura u kojima se motivi pojedinaca uvek sagledavaju kroz njegov odnos prema drugima.

Kad kaže, donekle zagonetno, da se umesto "osoba" može napisati "poklon", M. Stradern nije nepromišljena. U Melaneziji se osoba smatra čvorištem u kojem se stiču razne putanje davanja i primanja. Ti ljudi bi mogli sažeto da prikažu identitet nekog čoveka mrežom transakcija u kojima je on učestvovalao i koje se od njega mogu očekivati u budućnosti. Biograf ne iznenađuje ta ideja. Kao što ćemo pokazati, mogli bismo da upotrebimo iste te pojmove u razmišljanju o sopstvenim identitetima da nismo nasledili neke čudnovate pretpostavke. Priznanje da je glavni motiv za sticanje predmeta mogućnost da se oni nekom daju veoma je različito od prećutne pretpostavke da kupac nabavlja potrošna dobra zato da bi ih sam potrošio. Ovde počinjemo da ukazujemo na delimičnu neupotrebljivost diskursa današnje društvene nauke kad je reč o poređenjima siromaštva i blagostanja.

Postoji nekoliko razloga za to što savremene društvene nauke sagledavaju osobu kao nešto što postoji po sebi i za sebe i što nema društvenih atributa ili moralnih načela. Pražnjenje teorijske osobe od vrednosti i emocija zapravo je ateorijski potez. Videćemo da je to strategija kojom se štiti objektivnost. Ali, ona zapravo stvara jedan neartikulisan prostor iz kojeg je teorijsko mišljenje isključeno i u kojem ne postoje reči za ono što se događa. Ne treba da nas čudi to što je antropolozima teško da iskažu svoja saznanja koja se tiču drugih ideja o prirodi osobe i drugih definicija blagostanja i siromaštva. Njihovoj argumentaciji je zaprečen put. Niko ne želi da sluša o alternativnim teorijama osobe zato što je teorija osobe obično opterećena mnoštvom predrasuda. Uvredljivo je nekom reći da je njegova ideja osobe pogrešna. To je kao da mu kažemo da nije razumeo ljudska bića, a ni moral. Takav argument se uvek javlja u kontekstu sukoba.

S druge strane, gotovo je nemoguće uspešno braniti alternativno shvatanje osobe. Ideja osobe uvek ima moralne i političke primene. To će najbolje pokazati dva primera iz antropologije. U prvom antropolog koristi ideju osobe da bi aplaudirao zapadnoj civilizaciji i da bi zasenio kolege; u drugom on tu ideju koristi da bi ponizio i zapadnu civilizaciju i kolege.

U manjem ogledu, "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de 'moi'", Marsel Mos je sažeto prikazao širok raspon etnografije i moderne i stare istorije, i podelio ideju osobe na *personnage* - to jest skup javnih uloga ili maski - na jednoj strani i savest, identitet i pravu svesnost na drugoj. On tu tvrdi da je prevazilaženje ograničene svesti o sopstvu koje igra uloge zapravo dugotrajno osvajano istorijsko postignuće zapadne civilizacije. Posle Grka, hrišćanstvo je dalo svoj doprinos razvijanju samosvesti, a potom je ta evolucija, preko Spinoze i Dekarta, dostigla vrhunac u Hjumovim, Berklijevim i Kantovim sofistifikacijama. To laškavo gledište bilo je omiljeno među renesansnim ljudima od nauke, ali ono odudara od drugih Mosovih spisa - na primer, o poklonu - u kojima se on veoma kritički odnosi prema modernoj kulturi. Suština Mosovog argumenta jeste u tome da se mogu razlikovati dva dela osobe: jedan spoljni, grublji, u većoj meri mehanički i jedan unutarjni, osetljiv i svestan. Odajući počast drugoj, unutarnjoj, stvarnoj osobi, on je uspeo da zada težak udarac pomodnim sociološkim teorijama Malinovskog i Dirkema.

Mitske participacije

U iskušenju smo da pretpostavimo da je Mos napisao ovaj netipičan ogled pod uticajem Morisa Lenharta, misionar-etnografa iz Nove Kaledonije. Lenhartov biograf Džejms Kliford (1982) kaže nam da je Lenhart uočio da je po mnogo čemu blizak Mosu - što je neobično kad se ima u vidu da je njegovo sopstveno shvatanje religije bilo izrazito mistički obojeno. On nije očekivao da će te sličnosti uvideti i Mos, naučnik koji je u saradnji s Dirkemom napisao redukcionističke i determinističke radove i čiji je pristup Lenhart smatrao agresivno svetovnjačkim. Ali, pokazalo se da ih obojicu zanima nesvodivi pojam "osobe" i da su se i jedan i drugi usprotivili svodenju te kategorije kako na pojedinca, koji je predmet psihologije, tako i na kolektiv, koji je predmet sociologije.

Lenhart nije koristio ideju osobe da bi aplaudirao zapadnoj civilizaciji već, naprotiv, da bi pohvalio jednu alternativu toj civilizaciji. Tu alternativu predstavlja "decentralizovano" shvatanje osobe koje je našao kod Kanaka iz Nove Kaledonije. Mos je iskazao uverenje da su rani evolucionisti stupnjevi kulture videli samo spoljne maske i zanemarivali neartikulirane

sanu unutrašnjost osobe, ali je kanački pojam osobe poljuljao njegovo verovanje da primitivne civilizacije nisu kadre da reflektuju mišljenje na sebe. Kanačkim samorazumevanjem ni u kom slučaju nisu upravljale formalne uloge; ono je nastalo u participativnim stanjima svesti, uranjanjem u živi mit, a nove prilike rađale su nove strategije. U kanačkom sistemu mišljenja interakcija s drugim sopstvima pruža opažanju kontekst za kretanje između prošlosti, sadašnjosti i mitske bezvremenosti, kao i za pomeranje u prostoru i za lako prelaženje između nespojivih mitskih slika (Leenhardt 1947). To zvuči kao spontan, poetičan način refleksije, uvek otvoren prema trenutku, ne preterano privržen čvrstoj logici, kao sled participativnih stanja bića.

Lenhart je bio harizmatičan učitelj. On je očigledno koristio svoje viđenje Kanaka kao municiju u borbi s protivnicima - misionarima, trgovcima, kolonijalnom upravom. Studenti koji nisu voleli strukturu, logiku i sistem (a naročito Dekarta) okupljali su se pod njegovim barjakom. Mišel Leris, nadrealistički pesnik koji je s njim studirao, osećao je da od njega dobija podršku za sopstveno neprijateljstvo prema "apstrakcijama intelektualističke društvene nauke". Po njemu je Lenhartov stil poučavanja bio potpuna suprotnost takvom pristupu: učitelj je prosto pokušavao "da misli naglas 'kao Kanak'... da mu glavna briga postanu mutne dileme jednog jedinog tekućeg projekta prevođenja" (Clifford 1982: 157). Učiti da se misli kao Kanak - to je svakako bio čudesan doživljaj... kao da slušamo lava koji govori.

Po Vitgenštajnu, čak i kad bi lav mogao da govori, mi ne bismo bili kadri da ga raz-

umemo (1953: 223). Kako je onda moguće da su studenti razumeli Lenharta i pomoću poruke koju su od njega dobili oblikovali svoje živote? Danijel Denet to objašnjava ovako: "Po mom mišljenju, kad bi lav mogao da govori to bi značilo da njegova svest funkcioniše toliko različito od uobičajene lavlje svesti da, iako bismo mogli odlično da ga razumemo, od njega ne bismo naučili ništa o običnim lavovima" (Dennett, 1991: 447).

Ne znamo koliko je Lenhartov pristup nastavi poučio studente o načinu razmišljanja Kanaka ili o njihovoj ideji osobe. Ali, pravi problem nije u tome. Ako treba da preispitamo i promenimo savremenu ideju osobe i da joj damo dovoljno jasan oblik tako da može biti upotrebljena u društvenim naukama, naići ćemo na dve teškoće. Prva: kako da se rešimo političkog balasta? Druga: problem rukavice. Niko ne može da odbaci svoj uobičajeni pojam osobe kao staru rukavicu i da zatim izabere drugu u nadi da će mu ona savršeno pristajati. Nije reč o navici. Razmišljanje o osobama i razvijanje standardne uobičajene predstave rezultat je interakcije i zajedničkog rasuđivanja o tome šta je potrebno da bi neko bio dobra, celovita osoba, o razlikama između nezrele i odrasle osobe i tako dalje.

U svojoj dirkemovskoj fazi Mos je pokazao da se primitivna klasifikacija, znanje o prostoru i vremenu i telesne tehnike tesno prepliću sa društvenim iskustvom (Durkheim i Mauss: 1903; Mauss 1936, 1950). U svojim ranim radovima pod Dirkemovim uticajem nije ni pomišljao da prikaže te kategorije kao nezavisne proizvode racionalnog mišljenja. Bilo da žive u australijskoj pustari ili na Grenlan-

du, ljudi prave pragmatične klasifikacije da bi organizovali svoj zajednički život. Ipak, Mos je kasnije, kad je pisao o kategoriji osobe, skovao niz idealističkih formulacija. Njegov prijatelj i kolega ponudio je niz mističkih zapažanja. Ni jedno ni drugo nije ni od kakve pomoći našem projektu koji se zasniva na Dirkemovim i Mosovim razmišljanjima u vreme kad su pisali *Primitivnu klasifikaciju*. U toj tradiciji pojam osobe nije sporedan ukras već praktičan alat za bavljenje drugima.

Ako zaista postoje ljudi koji obično žive u stanju mitske participacije i ako to znači da je njihova ideja osobe labavo artikulisana i nedosledna, onda možemo pretpostaviti da oni pridaju malu vrednost koordinaciji i, štaviše, da im koordinacija nije naročito potrebna. Drugde je ideja osobe postavljena u telo snabdeveno atributima koji su pogodni da služe složenim skupovima sasvim preciznih očekivanja. U afričkoj antropologiji ima mnogo divno napisanih primera koji pokazuju kako se spoljne i unutarne osobe opremaju za složene oblike društvenog opštenja (Jackson i Karp 1990; Jacobson - Widding 1991).

Kako je za njih, tako je i za nas: osoba koja deluje i osoba koja misli konvergiraju u zahtevima koje ljudi prihvataju. Zadatak sledećeg poglavlja biće ispitivanje dominantnog modela osobe u zapadnoj kulturi. Kad se snažno prisustvo *homo oeconomicus*-a objasni zahtevima ekonomije, videćemo potrebu za jednostavnim, nepolitičkim, fleksibilnim modelom osobe koji odgovara našim drugim teorijskim potrebama. Videćemo i koliko je ideja racionalnog pojedinca povezana sa idealom objektivnosti.

Krhki zapadnjački konsenzus

S vremena na vreme preduzima se veliko spremanje; tada se preispituju postojeće kategorije i mnoge od njih bacaju se kroz prozor. To se događa kad god neki potres obelodani intelektualnu zbrku koja se ranije mogla blaženo tolerirati. Takav potres može nastupiti u svakom trenutku. Potrebno je samo da se sruše birokratske ograde, da se akademske discipline još malo rasplinu ili da nova sekta koja propoveda preporod na juriš osvoji ljude. Kad god se otvore dotad zatvoreni pregraci, u njih nadire politika, a umorne stare sinteze pokazuju svoje pukotine. Ima znakova da liberalni konsenzus koji je izgledao tako postojan sad doživljava promenu i obnovu zahvaljujući novim oblicima međunarodnog dijaloga.

Industrijska revolucija ostavila nam je u nasleđe nebranjene intelektualne tvrđave. Još pokušavamo da filozofiju liberalne demokratije prilagodimo sadašnjem trenutku, a globalizacija nam je već ušla u kuću. Ono što se događalo s robom sad se događa sa idejama: ruše se prepreke postavljene trgovini, novac munjevitom brzinom prelazi s kraja na kraj zemljine kugle, stare potrošačke navike blede pred nadirućom poplavom industrijske robe. Taj isti proces vodi i rasplinjavanju kategorija. Zatvorene sfere su otvorene, nekad neosvojiva uporišta zbrisala je oluja. Rasprava se uopštava.

Za neke su odsustvo normi i gubitak identiteta užasni; neke druge, pak, radije izoštrjenija samosvest. Međutim, ti drugi možda ne bi bili tako srećni kad bi na njima počivala odgovornost za društveno planiranje. Različite predstave o blagostanju dolaze u sukob. To se uvek događa u pluralnoj demokratiji i videli smo da je jedan od osnovnih načina rešavanja sukoba tolerisanje višesmislenosti. Ali ako globalizacija uništava izolovane džepove misli, pronicljivi napadi kritike razotkrivaju višesmislenost. Socijalna teorija već je izgubila svaku nekadašnju lokalnu hegemoniju. Francuzi su ovde, govore jedni drugima i nama o našim kao i o svojim sopstvenim shvatanjima blagostanja i pravde. Nemci su ovde već neko vreme, govore o javnoj sferi. Italijani su ovde, govore o politici. Španci su ovde, govore o sukobu i pomirenju. To su samo Evropljani koji govore jedni drugima; a i Japanci su ovde, glasovi Koreanaca i Kineza, da i ne pominjemo Peru, Brazil i druge istočnoameričke i južnoamerič-

ke nacije čiji će se glasovi tek čuti. Evropski glasovi neće dominirati u budućim razgovorima. Politika neće moći da bude isključena. Izlaženje na međunarodnu pozornicu iziskuje intelektualno prilagođavanje; suparnici i stranci uče da razgovaraju jedni s drugima. Pojavljuju se novi diskursi, jezik je pročišćen, oprobavaju se nove definicije. Sve to zvuči kao lepo obećanje.

U jednoj uzbudljivoj analizi, Viktor Peres-Dias skreće pažnju na napor Evrope da prevaziđe odvojene jezike, odvojene istorije i zasebna, pa čak i neprijateljska sećanja. On posebno ističe našu potrebu da rekonstruišemo veze sa našim relacionim istorijama.

U Sjedinjenim Državama Amerikanci dele sa starim kolonijama naraciju o osnivanju: sagu o ratu za nezavisnost i ustav, i dvesta godina (u osnovi) institucionalnog kontinuiteta utemeljenog u tim počecima. U Evropi nacije pričaju priče koje su jednom bliske, a drugom, njegovom susedu, tuđe, priče koje liče na izokrenute slike u ogledalu. Slava jednog vodila je opadanju drugog, revolucionarno širenje jednog bilo je napad na drugog, božanska crkva jednog bila je jeretički bič za drugog; Prosvećenost se može videti i kao podražavanje ili banalnost... S vremenom su se neprijateljstvo i zloba donekle umanjili; ali nije izvesno da će oni ikad potpuno nestati jer su tesno povezani sa zasnivanjem ili definisanjem mita o identitetu u gotovo svakoj evropskoj naciji. (Perez-Diaz 1944: 14)

Ovo govori Španac čija je zemlja pretrpela divljački građanski rat; on ipak veruje da Zapadnu Evropu najuspešnije može da ujedini upravo onaj deo naše istorije koji nam je u dvadesetom veku doneo iskustvo fašističkih totalitarnih država i užasnog rata. Ali, on smatra da je njeno ideološko jedinstvo vrlo nesigurno jer je zasnovano na "nekoj varijanti demokratskog i tržišnog ideala" (str. 15). Niko ne bi osporio njegovo uverenje da taj ideal ima središnju ulogu u našim osećanjima identiteta, samopoštovanja i moralne vrednosti,

ili da je demokratski ideal ono što ujedinjuje Zapadnu Evropu i Sjedinjene Države. Međutim, da li je on u pravu kad smatra da je to krhka veza?

Pokušaćemo da dokažemo suprotno, to jest da ideali zapadne industrijske demokratije nisu nimalo krhki. Bojazan da im je potrebna zaštita deo je njihove snage. Pokazaćemo da su oni dobro ušančeni; pokazaćemo i protivrečnosti i pukotine koje se moraju tolerisati bez prigovaranja.

Potpuna objektivnost

Zvaničnom diskursu o siromaštvu potrebna je objektivnost zato što on mora da proizvede standardne mere. Ali, sad je poziv na političko poštenje upućen u ime potpune objektivnosti: diskurs o siromaštvu mora biti deideologizovan. Neki komentari Burdijeove knjige *La Misère du monde* ilustruju zahtev za jednim nemogućim stanjem.

Burdije tvrdi da je njegov rad na priređivanju građe pre svega etnografski, da mu nije namera da išta dokazuje. Međutim, jedan formalno povoljan prikaz (Genestier 1994) potpuno pobija to tvrđenje. Priređivač kaže da pušta siromašne o kojima piše da govore sami za sebe, ali prikazivač primećuje da ih on postavlja u kontekst intervjua koji ima vrlo uske i krute okvire. On želi da se distancira od prihvaćene kategorizacije siromaštva, ali bira svoje ispitanike prema merilu materijalne oskudice; time što za svoje ankete uzima primaoce socijalne pomoći, on prećutno usvaja zvanične definicije koje izričito odbacuje; jadikujući nad kulturnim siromašenjem, on potvrđuje superiornu vrednost zvanične kulture.

Da, svakako, kaže Filip Ženestje, nastojeći da bude "nenasilan" i pažljiv slušalac, ljudi koji su obavili intervjue otvoreni su za ono što im je rečeno; oni sa mnogo obzira zasnivaju svoje analize na podacima; metoda kojom se služe smišljena je da ih zaštiti od dobro poznatih deformacija analize podataka. Ipak, oni unose sopstvene predstave u sistem objašnjenja, superponiraju sopstvene precizne sheme na zbrkane pojmove ispitanika, jednolično zamenjuju bogatu pozadinu svakodnevnog života poznatim dijagnozama simboličkog i institucionalnog nasilja. Kako mogu da opravdaju svoju odluku o tome šta je zaista važno? Istraživači su ugnurali podatke u svoj obrazac. Njihove sopstvene mentalne na-

vike i kategorije unapred su odredile rezultat. Ispitivanje je postavilo svoje vidike tako da može da pročita odgovore samo u skladu s merilima dominantne kulture. Metoda ispitivanja postavila je ispitanike u unapred određen položaj: u klasične poze jadanja i osuđivanja. Kako svetovi odvojeni jedan od drugog mogu suditi jedan o drugom?

Strategijom račvaste igle prikazivač buši i izduvava pretenzije priređivača. Jedan šiljak traži znake izneveravanja visokih standarda koji su, po rečima priređivača, upravljali istraživanjem. Drugi otkriva da originalna metoda ni u kom slučaju nije kadra da poništi predrasude istraživača koje su obezvređile čitavo istraživanje.

Prvi šiljak nam izgleda prilično pravedan. Istraživač bi trebalo da se pridržava svoje metode. Drugi šiljak izgleda nam potpuno nepravedan: on zahteva nemogući "pogled niotkuda" (Nagel 1968). Istraživač ne sme da zauzme nikakav stav. Ne sme čak ni da ima prethodnu predstavu o čemu se tu uopšte radi.

Globalizacija podriva sve vrste imperija i sučeljava bilo koja dva diskursa pod jednakim uslovima iznoseći na videlo premise od kojih polaze. Ona stavlja istraživanje u težak položaj. Nijedan skup pretpostavki neće položiti test. Zgađenost nad dominacijom i uporno traženje jednakosti i pravednosti može učiniti neprihvatljivim svako rasuđivanje koje je dovoljno uspešno da monopolizuje arenu i isključi mogućnost drugog valjanog rasuđivanja. Kad se zazor od dominacije prenese na rasuđivanje, argumentovana rasprava odumire. Globalizacija može da dovede sve formulacije socijalne politike do te prepreke i da optuži sve premise na istoj osnovi: da polaze od određenog mnjenja ili teorije. Šta može da kaže onaj ko naspram sebe ima sveopšti relativizam? Kako može da se izbegne konstruisanje određene politike koje polazi bilo od dosledne osnovne pretpostavke bilo od šarolikog skupa usvojenih ideja? U svakom slučaju kritičar pobeđuje. Kad kritičar otkrije da stvarne pretpostavke ne odgovaraju onima koje je istraživač izričito prihvatio, ili da je argumentacija skrenula ka novom, prikrivenom skupu pretpostavki, on ne optužuje pisca za nemar već za podvalu. Za neke kritičare pogrešna je svaka vrsta klasifikovanja ili organizovanja podataka; oni to smatraju pokušajem nametanja dominacije kojem se treba odupreti. Prikazivača koji sve

relativizuje s pravom možemo da pitamo koja vrsta teksta bi za njega bila prihvatljiva.

U Burdijeovoj knjizi, zapravo, postoji nov pristup siromaštvu. To je ideja tipična za antropologe, i koliko god da je bio otvoren i nenasilan, prikazivač je bezazleno nametnuo sopstvene predrasude. Ženestjeu je promaklo da u svim intervjuima ispitanici iznose zajedničku muku: oni ne pate od materijalne oskudice, od nedostatka stvari, već od nevolja s drugim ljudima, od odsustva nekih željenih prisustava i odveć nametljivog zvaničnog prisustva drugih. Oblik koji je dobio siromaštvo u ovoj knjizi i te kako je povezan sa činjenicom da siromašni nemaju kontrolu nad drugim ljudima.

Stari dijalog o osobi

Anglosaksonski filozofi možda su uspeali da na neko vreme ustanove imperiju zasnovanu na sopstvenim klasifikacijama društvenih problema, što je, po rečima Keneta Bouldinga, i bila njihova namera (Boulding 1970). Suprotstavljajući se pojmu ekonomskog čoveka, Dirkem i njegove kolege konstruisali su sopstveno apstraktno stanovište o društvu. Proširili su Kantove univerzalne kategorije opažanja kako bi u njih mogle da stanu i društvene kategorije, neophodne biću koje je nadasve društveno. Tada su otkrili da se uglavnom obraćaju sopstvenim kolegama iz časopisa *L'Année Sociologique*, dok ostali svet i dalje raspravlja o opažanju ne obazirući se na društvo i o društvu ne obazirući se na sopstvo. U praktičnom kontekstu uspešnog ukorenjivanja teorije u nastavu, Dirkam je u školama filozofije izgubio bitku protiv Kanta. A Englezi su dokazali svoju glavnu pretpostavku da je mišljenje nerazlučno povezano s praksom kad su dopustili *homo oeconomicus*-u da i dalje vlada njihovim institucijama.

Ali, sad je obnovljena stara rasprava o prirodi osobe. Francuski mislioci žale zbog prolaznog i nesuštinskog karaktera drugog u društvenim naukama (Caillé 1986, 1989, 1993). Proces obrazlaganja je osnova društvene veze; bez obrazlaganja se ne može utemeljiti znanje; obrazlaganje podrazumeva dijalog i pretpostavlja prisustvo drugih. Socijalna teorija koja zanemaruje prisustvo drugih ne može uspešno izneti svoje razloge zato što nije u stanju da kaže kako je postignuta saglasnost (Boltanski i Thévenot 1991: 48).

Tako smo se vratili zapostavljenom Dirkemovom programu; u Drugom poglavlju izložićemo socijalnu teoriju o prihvatljivosti socijalnih teorija. Ispitaćemo implicitnu psihološku teoriju koja je, po svemu sudeći, prihvaćena u neoklasičnim ekonomijama, ali se nećemo pridružiti ekonomistima koji rado grde jedni druge zbog zanemarivanja moderne psihologije i nećemo stati ni na jednu stranu u sporu koji oni vode među sobom.

Drugo poglavlje SNAŽNO PRISUSTVO *HOMO OECOMICUS*-a

Homo oeconomicus

Stari istoričari i antropolozi često pripovedaju o dalekoj civilizaciji u kojoj se ljudsko ponašanje objašnjava mikrokosmosom univerzuma. Za ljude te civilizacije, intelektualno istraživanje je slobodno samo u meri u kojoj se saobražava tom sistemu mišljenja; zakoni duha i zakoni društva čvrsto su usklađeni sa zakonima zvezda i planeta. Kad takav mikrokosmos nije samo intelektualna shema već se prihvata i u praktičnom delovanju društva, on prodire u sve pore. Njime se objašnjava zašto je svet takav kakav jeste, i to tako potpuno i uspešno da je nemoguće iskoračiti iz tog okvira i misliti drukčije; štaviše, ljudi ne mogu biti svesni njegovog uticaja. Osoba koja živi i misli unutar mikrokosmosa oseća se potpuno slobodnom i ne primećuje ograničenja.

Ideja o racionalnom ekonomskom čoveku funkcioniše kao mikrokosmos u našoj profesionalnoj misli o društvu. Ona izvire iz ekonomije, ali ćemo u ovom i narednim poglavljima pokazati da je njen snažan uticaj na zapadnu društvenu misao povezan s mnogim drugim institucionalnim područjima i da je mnogo obuhvatniji. Ona se ponaša kao psihološka teorija, ali u ekonomiji ne funkcioniše na taj način.

Homo oeconomicus je muška osoba, ponekad čovečuljak koji čuči u svakom od nas, ponekad džin koji ovaploćuje čitavo društvo ili čitav svet. Naš mikrokosmos koji sve prožima i čijim obrisima se moraju prilagoditi sva objašnjenja oličenje je tuđinca; on nema ni porodicu, ni prijatelje, ni ličnu povest; njegova osećanja ne liče na naša; ne razumemo njegov jezik,

a još manje njegove namere. Popularni model ekonomskog čoveka je tudinac bez određenog položaja u društvu; međutim, mi oblikujemo svoja pitanja o sebi samima polazeći od predstave o njemu.

Kako nam je podmetnut *homo oeconomicus*? Uprkos svom otmenom stranom imenu, on je sebičan i neotesan, prost kao Kaliban, naivan kao Petko. Svi ga rado ogovaramo. Sudeći po lošem mišljenju koje o njemu vlada, mi ga zapravo nimalo ne volimo i teško nam je da poverujemo da neko zaista može biti toliko pohlepan i sebičan. On ima svoju logiku, ali je čak i to kod njega neprivlačno. Njegova senka tako se uspešno rasprostire preko naših misli da se služimo njegovim jezikom i kad ga kritikujemo.

Ekonomisti ne treba da strahuju da će sad uslediti napad na njihovu profesiju. Ekonomski čovek je laka meta napada na koje često odgovara tvrđenjem da nije dobro opisan. Mi govorimo o njegovom poreklu: prvo, odakle je došao neko ko nema društvenih atributa i zašto je izašao iz malog teorijskog skloništa da bi postao sveprisutna mitološka figura? On liči na republičku kopiju imperijalnog mikrokosmosa prethodne civilizacije.

Ljubomorni mikrokosmos

Mikrokosmos se može predstaviti kao jaka analogija koja se ponavlja u nizovima koncentričnih krugova. Najbolje opise te ideje nalazimo u teološkim ili orijentalnim primerima. U svom klasičnom delu iz 1936, *Kraljevi i savetnici*, A M. Hokart govori o indijskom obredu i zatim dodaje:

Analogija između makrokosmosa i mikrokosmosa začeta je na ranijem stupnju u Vaviloniji. Sličnost čoveka i univerzuma bila je poznata stoicima i Kinezima. Učenje da je "čovek svet u malom, a svet čovek u velikom" bilo je omiljeno među jevrejskim misliocima, naročito u Kabali... Činjenica je da ne možemo pobeci od zamisli o svetovima u malom. (Hokart 1970: 67-68)

Energija koju vladajuća ideja koristi da bi zaustavila širenje drugih ideja u svom prisustvu podseća na monarha koji neprestano podozreva da neko želi da ga svrgne i dođe na njegovo mesto ili na stablo indijske smokve koje ubija izdanke u svojoj senci. Kraljevo telo bilo je model univerzuma u srednjovekovnoj Evropi; politički odnos kralja i kraljevstva sažeto je prikazan delovima tela: desna ruka prema levoj, glava prema rukama, i tako dalje. Međutim, takav hijerarhijski skup metafora bio bi u potpunom neskladu sa egalitarnim univerzumom kakav je uobličio ekonomski čovek. Kod nas je on odbačen i na njegovo mesto je došlo nešto sasvim drukčije.

Čvrsto ukorenjeno verovanje Zapada u sopstvenu izuzetnost dopušta nam da isključimo pomisao da je Hokart govorio o univerzalnom modelu mišljenja. Ti ljudi, prostorno i vremenski udaljeni od nas, mislili su po tom kalupu. Pošto je on svoje primere izvukao iz obrednog ponašanja i mitologije, oni našem načinu razmišljanja izgledaju čudnovato. Te ideje robovale su religiji, dok su naše svetovne i slobodne. One su polagale račune pred hijerarhijom kontrole; mi polažemo račune samo sebi samima. Iz toga bi sledilo da mikrokosmički model mišljenja može biti zanimljiv ljubiteljima prošlosti, ali da je za nas bezvredan.

Ljubomorni Mem

Tako se dogodilo da Hokart nije dobio priznanje koje zaslužuju njegova originalna i utemeljena otkrića. U svom uvodu za engleski prevod *Kraljeva i savetnika* (Hocart 1970), Rodni Nidham iznosi uverenje da Hokart nije uspeo. On je želeo da skrene pažnju na univerzalni ljudski način mišljenja koji povezuje društvo, telo i fizički svet u isti obrazac. Ali, ljudi su smatrali da se njegovo otkriće tiče drevnih ili egzotičnih oblika ponašanja, primitivnog stanja kojem smo robovali u srednjovekovnoj hrišćanskoj Evropi, ali koje smo, na sreću, prevazišli. U stvari, suprotni mikrokosmos već je bio uspostavljen. Sam Hokart nikad nije shvatio da ga je porazio upravo proces kojim se bavio.

Mikrokosmos je dobar prema svojim odanim sledbenicima, a opak prema suparnicima. Da bismo objasnili kako on deluje i kako se održava iznad svake kritike, pozvaćemo se na mem, složenu ideju Ričarda Dokinsa koja nalazi mnoge primene. Osnovno načelo glasi: "Svaki život evoluirao zahvaljujući diferencijalnom preživljavanju entiteta koji se replikuju... na našoj planeti preovladali su gen i DNA, ali možda postoje i drugi takvi entiteti. Ako doista postoje, oni će, ako se steknu određeni uslovi, neizbežno težiti da postanu osnova jednog evolucionog procesa." Zatim sledi pretpostavka da se "nedavno na našoj planeti pojavio replikator koji pripada jednoj novoj vrsti. Iako je još na ranom stupnju razvoja, on nam pilji u lice. On još nespretno pluta u prvobitnoj supi, ali već ostvaruje evolucionu promenu takvim tempom da je ostavio stari gen daleko iza sebe." (Dawkins 1976: 206). Taj novi replikator zove se mem. Parafraziramo Danijela Deneta: memi su kulturne jedinice, najmanji elementi koji se replikuju s velikom pouzdanošću i plodnošću (1991: 201). Iako nama opis mema zvuči kao naučna fantastika, Denet je potpuno ozbiljan. On priznaje da ga ta ideja u početku nije privukla, ali je svesrdno preporučuje kao teoriju svesti.

Dve osnovne osobine mema su, prvo, moć da sam sebe replikuje i, drugo, izrazita plodnost. Ako to prihvatimo, Hokartove teorije bile bi odlični primeri ponašanja mema. Teorija po kojoj je svet mikrokosmos polazi od kretanja planeta, ili od kraljevog tela, i velikom brzinom umnožava svoje primerke, tako da se čitav univerzum ispunjava istim modelom; njegove manifestacije nalaze se jedna unutar druge ili su po-

vezane sličnošću. Nema prostora ni za kakvu suparničku teoriju. Mikrokosmički mem jednako je pokretan i aktivan kao i gen.

Denet smatra da su izuzeci ono što je stvarno zanimljivo u moći replikovanja izvesnih složenih skupova ideja. Nešto se dogodi i evolucionim proces se zakoči ili krene unazad ili se podeli u dva ili više tokova. Pokazaćemo primere tog procese i ponudićemo objašnjenje načina na koji replikovanje dobija energiju, kao i načina na koji se ta energija može izgubiti. Možemo imati koristi i od isključivanja teleologije iz teorije gena. Pojavljuje se šupljina i u nju se useljava mem koji zatim prenosi sopstveno replikovanje na čitav scenario. Dokins i Denet rekli bi da on to čini sebe radi, samo zato da bi obezbedio sopstveni opstanak i kontinuiranu moć samoumnožavanja. Time se, izgleda, isključuje funkcionalistička teleologija, ali kao da se uvodi druga, to jest namere i ambicije gena da nastavi sopstvenu reprodukciju. Slučaj mema razlikuje se od slučaja gena na više načina; to što tu upravo ljudi prenose plodne, parazitske ideje nije najmanje važna razlika. Ljudi, a ne mem, idu linijom najmanjeg otpora; oni, a ne mem smišljaju replike i pozivaju jedni druge da u njih veruju. Ljudi su ti koji rasprostiru, zaražavaju i dominiraju za sopstveni račun, da bi obezbedili opstanak i širenje sopstvenih nauka.

Ne moramo da usvojimo Doukinsov neobičan jezik koji genima pripisuje samoživost. To može biti koristan trik u genetici, ali kad govorimo o replikovanju ideja moramo insistirati na tome da mem nema sopstvenih namera. Samo nas apstraktna analogija navodi da ga opisujemo kao pohlepnog i da mu pripisujemo osećanje ljubomore. To je šteta; možda ćemo ispitivanjem današnjeg moćnog mikrokosmosa kao jednog primera mema uspeti da mudro izbegnemo ovaj drugi atribut, a možda će se on pokazati kao neizbežan. Otvorila se jedna privlačna staza koja obećava nove mogućnosti za ubrzano vraćanje naporima objašnjavanja; ukratko, pojavio se novi mem stilova mišljenja.

Možda bi trebalo da potvrdimo sopstvenu misaonost i ozbiljnost ukazivanjem na različite vrste mema. Nas zanimaju politički memi koji upravljaju načinom razmišljanja o vladavini i dobrom društvu. Među njima nas posebno zanimaju oni memi koji su se uspešno infiltrirali u veći deo područ-

ja političke misli, a naročito oni koji su potisnuli otpore jednoobraznom replikovanju teorija o telu i zemlji i teorija o duši i društvenom i političkom životu. Ukratko, zanimaju nas prodoran i dominantan uticaj jednog uspešnog mikrokosmosa, tajna njegovog uspeha i razlog sa kojeg povremeno dolazi do smene mikrokosmosa.

Što su Hokartove analogije mikrokosmosa bile starije i egzotičnije, to su ljudima izgledale nestvarnije i to su manje mogle biti prihvaćene kao objašnjenje univerzalnog načina mišljenja, što je bila Hokartova namera. Nepoverljivost prema njegovoj ideji mogla bi poslužiti kao primer ponašanja mema - njegove netrpeljivosti prema uspehu suparnika. Teorija o univerzalnim mikrokosmičkim navikama mišljenja nikad nije dobila više od uzgredne pažnje marginalnih kutaka intelektualnog sveta koji se oblikovao u devetnaestom i dvadesetom veku. Sad stvari stoje drukčije - vidik nije toliko zaprečen i postoji mogućnost da se probije nešto što je zaista drukčije.

Uzalud je Hokart pokušavao da pridobije nauku za svoju tezu pomoću mikrokosmičkog tumačenja teorije o mikrobima kao izazivačima bolesti: "Kao što ćelija mikroba u sebi nosi otisak svojih roditelja... tako i zemaljski život u sebi nosi otisak svoje majke, to jest univerzuma. I dalje, kao što ispitivanjem ćelije mikroba možemo da dodemo do saznanja o vodećim osobinama roditelja... tako bismo ispitivanjem zemaljskog života mogli steći saznanja o njegovom roditelju univerzumu" (Hokart 1970: 68, prema navodu Francis Youngusband u *Hibbert Journal*). Naučnici su, zapravo, sa zadovoljstvom dopuštali sebi i svojim kolegama analoške skokove u sopstvenom radu. U svom prikazu darvinovske teorije Stiven Džej Gould (1981) podrugljivo pominje široko prihvaćeno verovanje da menjanje oblika ljudskog fetusa u materici rekapitulira osnovne stupnjeve životinjske evolucije. Bruno Latour pominje Pastera kao utemeljitelja jednog mikrobskog društvenog mikrokosmosa, nastalog na osnovama njegove teorije o prenošenju bolesti i čak tvrdi da je ta ideja promenila oblik društva (Latour 1988). Takvi primeri koriste metafore kao karike u argumentaciji, a metafore mogu podupreti bilo šta. Da bismo se u to uverili, potrebno nam je da poznamo mehanizam kojim se ukorenjuje prihvatljiva kosmička metafora i da shvatimo zašto uz put bivaju odbačene bezbrojne druge metafore.

Kada kažemo da je jedna ideja neprihvatljiva? Ona je neprihvatljiva ako očigledno odudara od iskustva ili ako nas ugrožava. Kad su nam predstavljeni kao opisi tuđih zabluda, mikrokosmosi drugih naroda nas ne ugrožavaju. Sasvim je druga stvar nagovestiti da mi, ovde i sada, razmišljamo u okvirima koje kontroliše dominantan i veoma ljubomoran mikrokosmos. Hokartovi primeri su bezopasni. Oni nisu samo potpuno bizarni već i pripadaju području obreda i mitologije.

Tridesetih godina dvadesetog veka imalo je smisla tvrditi da je najvažnija ideja i da je društveno razumevanje u njoj ukorenjeno. Danas se osnovna struja mnjenja u istoriji ideja kreće u suprotnom smeru: društvena praksa ukorenjuje ideju i ova vene kad se odvoji od te hranljive podloge. Ako želimo da iskoristimo Hokartov početni uvid moraćemo da ispitamo konkretne oblike ponašanja ušančene u korisnim institucijama; svaki od njih je zajedničkom idejom skopčan s nekim drugim, uklopljenim u drugi skup oblika ponašanja i tako dalje, a svi zajedno štite klupko intelektualnih obrazloženja od mogućih pretnji.

Heuristika oruđa i teorije

Da bismo ojačali sopstvenu argumentaciju uvešćemo još neke kopče. Sledeći prikaz vladajućih ideja o blagostanju izveden je iz tekućih teorija o naučnoj inovaciji koje u prvi plan stavljaju razvoj ideja uklopljenih u laboratorijsku praksu i naučne institucije (Kuhn 1977). Na isti način društvene teorije su uklopljene u ekonomsku praksu i ustanove. Pitanje zašto se pokazuje da je određena paradigma jača od drugih pretvara se u pitanje o snazi institucija u koje je ona uklopljena. Razvoj ideje ekonomskog čoveka saobrazan je teorijama o naučnom otkriću u kojem alatke imaju aktivnu ulogu i mogu direktno nadahnuti nove teorije.

Pod alatkama Gert Gigerenzer podrazumeva analitičke ili fizičke alatke dokazivanja. Kao ilustraciju mikrokosmosa on navodi mehanički sat koji je, postavši neizbežnom alatkom astronomskih istraživanja, uticao na to da se i sam univerzum shvati

kao mehanizam koji je pokrenuo božanski časovničar (Gigerenzer 1992: 332). On redom navodi brojne primere, od tehnika statističkog zaključivanja i testiranja hipoteza koje vode do takozvane "revolucije u zaključivanju do teorija pamćenja, rasuđivanja, obrade podataka, racionalnosti i tako dalje. U svaku od njih on stavlja posebnog čovečuljka-statističara koji je zadužen za datu mentalnu aktivnost i u svakoj povlači paralelu između procesa testiranja teorije i prirode ljudske svesti, pri čemu mikrokosmos izrasta iz korišćenih alatki.

Šteta je što on to naziva heuristikom oruđa i teorije, jer to nije nova ideja; on čak i sam navodi spisak istaknutih pretrodnika:

Tek nedavno su mislioci prešli sa posmatranja nauke kroz sočiva teorije i podataka na celovito stanovište koje posmatra svakodnevnu laboratorijsku praksu (Npr. Danziger 1990; Galison 1987; Gooding, Pinch i Schaffer 1989; Hacking 1983)... Po klasičnom shvatanju, oruđa u naučnom otkriću generišu nove podatke koji, sa svoje strane, mogu voditi novim teorijama. Ali, naša teza pridaje oruđu još važniju ulogu u otkriću. Mi smatramo da novo oruđe vodi nastajanju nove teorije direktno, a ne preko novih podataka. (Gigerenzer i Goldstein 1996: 131)

U ovom ogledu Gigerenzer i Goldštajn su otkrili proces auto-poiesisa ili samoreprodukcije. Koliko nam je poznato, njihov prikaz zavređuje posebno mesto u filozofiji nauke zato što ide dalje od prvog uvođenja procesa nastajanja ideja u društveni proces - što nije nikakva novina - i pokazuje povratna dejstva jednog na drugi. Iskazano na najjednostavniji način, ljudi se organizuju da nešto urade, navikavaju se na oruđa koja su stvorili za proveru svog rada, redovna upotreba tih oruđa čini ih spremnim da prihvate ideju zasnovanu na uspešnoj praksi, nove teorije mogu da nastanu na tom čvrstom temelju, nove teorije potvrđuju vrednost prakse i obezbeđuju prihvatanje drugih novih teorija stvorenih po istom modelu. Mišljenje je moguće zato što počiva na zajedničkoj

praksi; društveni život je moguć zato što počiva na mišljenju. Zmijin rep je u zmijinim ustima i dinamički krug interakcije je dovršen. Kad se sklope delovi mikrokosmosa, metafora funkcioniše zato što je saglasna sa odgovarajućom praksom i što ta saglasnost određuje njen pravac. Uz to, jedna ideja stiče moć umnožavanja kad svojom uspešnošću obezbedi podršku drugim institucijama.

Ako pretpostavimo prvenstvo ideje, možemo da tvrdimo da je čuveni kineski model univerzuma imao za polazište jednu kosmološku ideju neba. Zatim su iz nje proizašle teorije o božama, vremenu, astronomiji i vremenskim prilikama, a polazište za objašnjenje svih aktivnosti bio je položaj cara kao Nebeskog Sina. Tako isto pretpostavljamo da je naš srednjovekovni model kraljevog tela kao mikrokosmosa kraljevstva nastao kao kosmološka teorija o Bogu koja objedinjuje politiku, religiju i svakodnevnu praksu. Ali, po heuristici oruđa i teorije kretanje se verovatnije zbivalo u suprotnom pravcu. Kineski mikrokosmos počeo je kalendarskim računanjem; srednjovekovni verovatno ratovanjem. Pokazaćemo da se naš ekonomski čovek pojavio iz sekularnog, nepolitičkog teorijskog razmatranja ukorenjenog u poljoprivrednoj praksi. Zakon opadanja marginalne koristi crpeo je svoju objašnjiva-lacku moć iz svoje praktične upotrebe u nužnim proračunima.

Poređenje mikrokosmosa pokazuje da oni vrlo dobro funkcionišu uprkos onome što će posmatračima spolja uvek izgledati kao klimava empirijska osnova sa mnogo hipotetičko-deduktivnih grešaka. Smatralo se da je kineski car tako tesno povezan sa smenom godišnjih doba i kretanjima Sunca i Meseca da bi nastali potopi, tajfuni ili zemljotresi kad bi on iskoračio iz svoje uloge. Kao i u ekonomiji, najbolja su naknadna predviđanja. Lako je rugati se post hoc prognozi. Valja se prisetiti da moderne meteorološke službe u industrijskim društvima neprestano trpe žestoke kritike zato što često ne uspevaju da predvide budućnost nekoliko dana pre no što ona postane sadašnjost. Nepravедno je osporavati kineskom mikrokosmosu status teorije mada su njegove prognoze ponekad pogrešne.

Većina mikrokosmosa, uključujući i ekonomskog čoveka, ima neki politički aspekt. Možda su i druge velike mikrokosmičke teorije ustanovljene na sličan način. Ideja mikrokosmosa

omogućuje jedan način apstrahovanja od malog ka velikom i obrnuto. Ona u isti mah pruža načela za propisivanje dobrog ponašanja i načela predviđanja - veoma slična teoriji - koja se tiču interakcija između ljudskog i prirodnog sveta. Teško je proučavati poreklo i razvoj mikrokosmosa; obično ne možemo da prisustvujemo tom procesu. Ali, u ovom slučaju raspoložemo pisanom građom i znamo da je Ekonomski Čovek postao mikrokosmos tako što se razvijao od oruđa do teorije duž puta na kojem su načičkane institucije. Čim se pretvorio u teoriju svesti, njegovo dalje širenje bilo je osigurano.

Opadanje marginalnog zadovoljstva

Sušтина te ideje je mehanizam koji automatski isključuje želju čim se ona zadovolji. Rikardo (1772-1823) primenjuje na zemlju teoriju opadanja marginalnih prihoda od dodatnih količina kapitala i rada. To jednostavno i nesporno načelo za tren oka je primenjeno na ljude: što smo više onoga što nam se sviđa imali, to je slabija naša želja za novom dozom tog istog - efekat klackalice koji se može matematički izraziti.

Modeli ravnoteže dugo su korišćeni u političkoj ekonomiji osamnaestog veka. Protiveći se protekcionističkom ponašanju koje je štiti zalihe zlata u zemlji, Dejvid Hjum (1711-1776) tvrdi da se izvoz svake zemlje automatski uravnotežuje zahvaljujući delovanju protoka zlata na nivo domaćih cena, što je prvi sistematičan prikaz uloge cena u postizanju ravnoteže u međunarodnoj trgovini (Hume 1752). Švajcarski matematičar Danijel Bernuli (1700-1782) rano je ukazao na opadanje marginalne koristi u kontekstu izračunavanja verovatnoće rizika (Bernoulli 1728). Po njemu, ritam uvećavanja koristi bogatstva opada, ali ta zamisao nije razvijena u ekonomski model. Spajanje marginalne koristi i načela ravnoteže iziskivalo je više vremena, a zakon zadovoljenih potreba postao je središnja ideja tek s takozvanom marginalističkom revolucijom 70-ih godina.

Tri mislioca su u isto vreme nezavisno proizvela ekonomske modele u kojima točkove trgovine pokreće tražnja kupaca; osovine su cene; ponudu obeshrabruju niže cene, a sve to ukazuje na načelo opadanja marginalne koristi: u Engleskoj W.S. Dževons, u *Teoriji političke ekonomije* (1871); u Austriji Karl Menger, u *Grundtze der Volkswirtschaftslehre* (1871); u Švajcarskoj Leon Valras, u *llements d'économie politique*

pure (1874). Time je načelo opadanja marginalnih prihoda koje je Rikardo primenio na zemlju primenjeno na korist. Kupac ima dovoljno robe kad ga zakon zasićenosti dovede do cene po kojoj se ne isplati kupiti još te robe; valja se zaustaviti. Model tržišne ravnoteže uobličio se sa saznanjem da tražnja reaguje na cene. Uvođenje potreba i prohteva donelo je revolucionarni pomak na teorijskoj sceni koja je pre toga bila usredsređena na odnose između činilaca proizvodnje.

Lako je shvatiti zašto je ta analogija bila intelektualno neodoljiva. Istorija ideja odmah nudi dva razloga. Prvo, teorija koristi mogla se lako zasnovati na fizičkoj prirodi. Ljudsko telo je izvor ubedljivih analogija. Svaki udžbenik o koristi naturalizuje tu teoriju, obično pozivanjem na analogiju sa unošenjem hrane - apetit opada dok jedemo - ili medicinsku analogiju - dobri lekovi u velikim dozama postaju otrov. Ostaujući blizak rikardovskim izvorima marginalizma, Alfred Maršal koristi poljoprivrednu analogiju. On kaže da je zakon zadovoljivih potreba ili "*opadanja marginalne koristi viši od zakona opadanja dobiti od zemlje*" koji mu vremenski prethodi. Stoga možemo reći: "prihod" zadovoljstva koji neka osoba dobija od svake dodatne doze robe smanjuje se sve dok se ne dostigne margina na kojoj nabavljanje novih količina te robe nije vredno truda" (Mashall 1890: 93). Upotrebom reči "doza" i "prihod" on je svesno spojio primer zadovoljstva sa Rikardovim primerom poljoprivrede.

Uzgred, to pokazuje koliko je pogrešna popularna ideja o nezajajljivosti ekonomskog čoveka u traženju profita. Na svojim počecima ekonomska teorija nikad nije opisivala racionalno ekonomsko biće kao nezajajljivo. Po teoriji koristi, ono je podložno nekoj vrsti načela samoregulacije koje mu u datom trenutku kaže: bilo je dovoljno. Njegove potrebe nisu bezgranične: opadanje marginalne koristi je ime za načelo psihičke granice koja automatski uspostavlja ravnotežu. To ime ga opisuje, ali ne objašnjava njegovo dejstvo. Objašnjenje nije neophodno jer je ideja u potpunosti naturalizovana. Svi je razumemo. Mnogo je situacija u kojima neposredno i nesumnjivo doživljavamo njenu valjanost. Ta moć da uštedi na troškovima objašnjenja još je jedan izvor memove sposobnosti rasprostiranja.

Pozivanje na prirodu podržava plauzibilne intuicije. Tu je primer obradivog polja u koje je uloženo mnogo rada i đubriva

i koje posle izvesnog vremena daje svaki put sve manji prinos. Teorija tako prolazi bez prigovora, zaštićena prećutnom pretpostavkom da regulativna kontrola postoji unutar osobe, kao što postoji unutar polja. U slučaju obrađenog polja, agronomija i hemija zemljišta pružice koherentan lanac objašnjenja. U slučaju tela to će učiniti psihologija.

Pojačani višestruki kosmički efekat

Mikrokosmos je uspešan ako može da služi kao model univerzuma, carstva, duha i načina na koji modeli sadejstvuju na različitim nivoima. Tajna njegovog umnožavanja sastoji se u sledećem - što više može da učini, to se više utvrđuje. Zanimljiva pitanja o naučnom okriću ne tiču se pre svega načina na koji se do njega došlo već načina na koji je ono institucionalizovano. Gigerencer je tvrdio da oruđe istraživanja najuspešnije dokazuje svoju valjanost kad može da pruži dvostruku metaforu načina na koji se u svetu ogledaju radnje duha (Gigerencer 1991). On primećuje: "Kad je mehanički časovnik postao nezaobilazno sredstvo astronomskih istraživanja, sam univerzum postao je neka vrsta mehaničkog časovnika, a Bog je postao božanski časovničar" (str. 225). Njegovi glavni primeri te dvosmerne naturalizacije potiču iz kognitivne nauke i inferencijalne statistike. Oni se mogu shvatiti kao moderne verzije antičkih načela mikrokosmosa.

Idući za Gigerencerovim načelom, teorija koristi je od samog početka bila predodređena da preraste u mikrokosmos zato što je uskladila samoregulativne potrebe pojedinca sa samoregulativnim mehanizmom ekonomije. Na strani ponu-

de, proizvodnja se mora potruditi da prosečni troškovi ne budu preterani u odnosu na cene, ali kad potrebe počnu da se zadovoljavaju, tražnja i cene opadaju, ponuda i tražnja dolaze do ravnotežne cene i tržište se stabilizuje. Racionalni individualni kupac okružen je bledom polusenkom potreba koje kopne. On nije sam u strogom smislu reči jer je okružen cenama koje budno motri. Cene predstavljaju druge ljude i njihove potrebe. Ukupna namena i upotreba modela je tehnička i teorijska. Racionalno biće usred teorije tržišta ima malo ili nimalo veze sa propisivanjem politike ili morala. Prvo je politička ekonomija razvijena kao homeostatičan model a onda je psiha potrošača prizvana da poveže tražnju i ponudu kako bi se sistem stabilizovao i kako bi mašinerija funkcionisala. **T**ada su političke pouke lako došle na svoje mesto. Načelo marginalne koristi bilo je pogodan model za opravdavanje vigovske politike neograničene trgovine. Proces automatskog uspostavljanja ravnoteže nije dopuštao da prirodna bogatstva ostanu neiskorišćena niti da potrebe ostanu nezadovoljene. Poverenje u teoriju tržišta navelo je ekonomiste na pretpostavku da je svaka eventualna nezaposlenost dobrovoljna. Kao što se dobrovoljno odbija kupovanje robe koja se smatra odveć skupom, tako se odbija i rad ako se nadnica (opravdano ili neopravdano) smatra odveć niskom. Unutar te teorije ne može se objasniti iskustvo masovne nezaposlenosti.

Model tražnje bio je suviše jednostavan, suviše zatvoren i suviše statičan. Promišljajući probleme krize iz 20-ih i masovne nezaposlenosti, Kejnz je usavršio

model tako što mu je dodao načelo prirodne sklonosti ka potrošnji. Ranije se očekivalo da troškovi potrošača rastu srazmerno porastu dohotka, ali Kejnz je utvrdio da je rast dohotka praćen manje nego srazmernim rastom troškova. Uzaludna tražnja dovodila je do zaostajanja potrošnje za rastom dohotka. Kejnzovo otkriće marginalne sklonosti ka potrošnji zvuči kao isti, malo razvijeniji psihički model. Ali, taj model ostaje veran teorijskoj tradiciji, to nije model psihe. Naklon psihologiji ima čisto dekorativan smisao: obezbeđuje kontinuitet, ali nema stvarnog značaja jer teorija mora da položi sasvim drukčiji empirijski test. Problem je nastao zato što tržište nije bilo ispitivano. Kejnz je pokazao da je potrošnja određena dohotkom kao i cenama i da prvi model potrošačkog ponašanja nije bio neuspešan zbog istraživanja na polju psihologije već zato što nije bio dorastao svom zadatku, to jest povezivanju raznih delova tržišta.

Izraz "marginalna sklonost ka potrošnji" ukazuje na to da neki unutrašnji mehanizam nalik opadanju marginalne koristi navodi potrošača da manje troši. (Potrošač nikad nije bio pri velikom apetitu, a sad počinje da liči na nevaspitanog gosta koji odbija da pojede sve što mu je sipano u tanjir. Iz nekih razloga njegov apetit je hirovitiji nego što se pretpostavljalo.) Ali spekulacije o iluziji novca i o razlici između stvarnih i novčanih nadnica odvlačile su pažnju. Marginalna sklonost ka trošenju nije teorija o sklonostima potrošača već o monetarnom sistemu lišenom tražnje onih osoba koje bi inače bile revnosni potrošači.

Kako se ekonomski čovek ustalio

Nekom ko se ne bavi ekonomijom a pokušava da shvati teoriju korisnosti naročito je neobično intuitivno skakanje s jednog nivoa na drugi. U istoriji tog predmeta teorijski razvoj i empirijska provera obično su se uzajamno podsticali u ravni tržišta; veza između tržišta i drugih nivoa postojala je samo u uobrazilji. U krajnjoj liniji, uverljivost čitave teorijske građevine i dalje je počivala na popularnom ali neproverenom skupu analoških rekapitulacija.

Ekonomska teorija zasićenosti i opadanja želje je stvarna teorija koja sadrži predviđanja o ekonomskom ponašanju. Može se testirati tržišnim podacima, i pokazuje se da radi. Iako bi se reklo da je zasnovano na fiziologiji, samoobuzdavanje kupca na tržištu nije deo fiziološke ili psihološke teorije. Njena prima facie verodostojnost nije teorija o gladi i žeđi već o ponašanju tržišta, o količinama, profitima i gubicima na tržištu. Glad i želja su analogije. One prenose značenje sa fizioloških potreba na tržišne cene, ali nisu artikulisane ni u jednoj teoriji. Teorija tržišta je naturalizovana. Ona počiva na fiziologiji ljudske osobe i time se, naizgled, zasniva na prirodi. Ona je naturalizovana kao trostruki mikrokosmos: telesni organizam koristi se kao model za psihi, a i psihi i organizam koriste se kao model za tržište. Sve tri racionalizuje ideja o hijerarhijama potreba.

1. Telo ima potrebe - za vodom, hranom i snom; njegova potreba za odmorom saobražena je smenjivanju noći i dana i kretanjima Sunca i zvezda. Neke telesne potrebe su zahtevnije i moraju se prve zadovoljiti, a druge mogu da sačekaju; unutrašnja načela organizacije uređuju ih i uravnotežuju. Nije važno šta su ta unutrašnja načela egzistencije; to su sekundarna promišljanja koja pripadaju drugom odseku analize. Ako morate da ih istražite, nađite nekog fiziologa.
2. Tome slično, psiha potrošača ima svoje potrebe; neke potrebe su urgentnije od drugih; paralelna samoregulativna načela uspostavljaju njihovu ravnotežu. Ekonomistu ne zanima da otkrije načela psihičkog zdravlja; teorija psihičkih potreba pripada drugom odseku. Ako baš morate da istražujete pitajte specijalistu... mada nije jasno ko je tu specijalista.
3. Analogija se nastavlja: psiha potrošača (uspostavljena analogijom s telom) stupa na antropomorfizovano tržište kao deo mehanizma samoregulacije; opadanje marginalne koristi ima svoju ulogu u teoriji tržišta, a ako želimo da saznamo nešto više o tržišnom ponašanju treba da potražimo odgovarajućeg specijalistu, to jest ekonomistu.

Fiziologija *Homo Oeconomicus*-a

Mora se priznati da *homo oeconomicus* nije obavio zadatak koji mu je namenjen. Nasuprot očekivanjima, njegovo trošenje ne pomaže tržištu da se oporavi posle pada. Ekonomistima nije jasno zašto on ne troši: u vreme depresije želeli bi da to čini, a u vreme inflacije da to ne čini. U nedostatku teorije oni ga samo pažljivo motre. Zabrinu se kad on ne kupuje uređaje za domaćinstvo; kad se ohrabri i počne da kupuje trajna dobra razvedre se jer je to simptom ekonom-

skog oporavka. Neka nova osoba koju niko nije predvideo sad se šetka tamo-amo u polju ekonomske teorije. Ona je postala zanimljivija i privlačnija, nije tako hladnokrvna i logična, nervoznija je i razdražljivija. Više liči na nekog od nas, a još je važnije to što ne odgovara zadatku za koju je smišljena, to jest da objasni tržište. Za uzvrat, ona je razvila novu ulogu. Nadahnut gešalt psihologijom, Džordž Katona (1900-1981) izmislio je "psihološku ekonomiju". On je pomogao da se osnuje Centar za istraživanje i analizu podataka na Univerzitetu Mičigena i rukovodio je merenjem promenljivog poverenja potrošača u svrhu kratkoročnih predviđanja. Potrošač je sada signal: on pruža podatke za potrošački indeks i govori ekonomistima šta treba da očekuju.

Jedna od stvari koje su pošle naopako može se staviti na dušu prvobitnom psihološkom modelu koji nas je naveo da ograničenja vidimo kao unutrašnja. Ograničenja potrošačevog ponašanja shvaćena su kao nešto što dolazi iz njega, iz unutrašnjosti njegovog tela, poput pljuvačke i želudačnih sokova. Kao što smo rekli u početku, *homo oeconomicus* je zamišljen kao potpuni stranac, bez ikakvih veza i odgovornosti. Na ranom stupnju, zamisao o potrošaču koji pomahnita i spiska sve što ima izgledala bi kao čista patologija. Neumereno prepuštanje pohlepi ili proždrljivosti ne bi spadalo u racionalno ponašanje - životinje ne jedu više nego što im je potrebno. S druge strane, nije se moglo zamisliti ni potpuno gašenje njegovog apetita. Međutim, krajem 20-ih stranac koji je sedeo za stolom u čošku izgledao je kao izgladnela osoba. Teorija marginalne korisnosti našla bi se u čudu da joj nije stigla pomoć kojoj se nije nadala.

Delo Ernsta Engela (1821-1896), statističara i socijalnog reformatora, postalo je važno tek posle Velike Depresije, kad je teoriji tržišta i potrošačevog doprinosa ekonomskom sistemu podrška bila najpotrebnija. Engel je otkrio vezu između dohotka jednog domaćinstva i raspodele troškova koja se sad zove Engelova kriva. Po Engelovom zakonu, domaćinstva s višim dohotkom troše srazmerno više na hranu, ali ideo hrane u kućnom budžetu varira u obrnutom smeru od dohotka. Sistematsko proučavanje Engelove krive počelo je tek 1935. godine. Danas je Engelov zakon jedna od najčvršćih empirijskih realnosti u ekonomiji: on pokazuje na koji način su troškovi hijerarhizovani, daje prednost mestu hrane u budžetu

i na taj način podržava oslanjanje modela koristi na fiziologiju. Kućni budžet nameće željama određenu logiku, a ona je u skladu s prvobitnom idejom samoregulativnih fizioloških potreba/1/.

Engel je pretpostavio da postoji prilično ravnomeran razvoj potreba od zadovoljavanja gladi i žeđi do zadovoljavanja prohteva. Na kraju se, polazeći od te pretpostavke, čitav obrazac tražnje mogao prikazati kao zadovoljavanje uzajamno zavisnih ličnih potreba i stvaranje preduslova za druge potrebe. Ali, iako empirijski funkcioniše, taj opis daje pogrešnu predstavu o koristi time što potvrđuje da je ona jedna crta ponašanja žive društvene osobe. Neprekidna linija koja vodi od osnovnih do svih drugih potreba navodi nas da se zadovoljimo naturalizovanom verzijom solipsističkog potrošača, a to nije dobro.

Maršal smatra da teorija koristi objašnjava kako se rasterećuju tržišta, a ne kako se održava ljudski život. Sažimajući Bernulijevu teoremu, on kaže da to načelo počinje da važi tek kad je dohodak dovoljan za održavanje života (Marshall 1890: 6). Dakle, kao što bi se i očekivalo od jedne teorije vrednosti, opadanje marginalne koristi je teorema koja se tiče prohteva, a ne potreba.

Osoba koju smo nazvali strancem u našoj sredini izgleda imuna na napade zato što je zaštićena preslikavanjem ekonomske teorije opadanja potreba na fiziologiju i psihi. Ako su potrebni još neki dokazi, prisetimo se da je obrazac njenih prohteva bio prvobitno preslikan na produktivnost zemljišta. Sada je sluga postao car. Mikrokosmos je načelo grupnog mišljenja. S mikrokosmičkim povezivanjem dveju grana nauke ekonomski čovek postao je jednako prirodan kao i bilo koja druga prirodna činjenica.

Oproštaj

Ekonomisti koji žele da poprave ili razlabave neoklasičnu paradigmu misle da je to njihova stvar, da je to njihov problem i da treba samo da oslušuju šta se zbiva u drugim društvenim naukama. Središnja tema ove knjige osporava njihovu odgovornost ili, u najmanju ruku, zahteva da je oni podeli s drugima. Ekonomski čovek je svuda dočekan s dobrodošlicom. Ako ekonomisti bace pogled na druge društvene nauke videće njegovo lice na prozoru. Poslednjih godina Džo

fri Hodžson je rečito napao dominantnu teoriju, ali bi trebalo bez okolišenja da ga zapitamo šta bi se promenilo kad bi ekonomisti otvorili vrata frojdovskoj analizi ili drugim granama psihologije (Hodgson 1988: 60-62). Ekonomisti zapravo uopšte nemaju psihološku teoriju, ili teoriju potreba, već samo teoriju tržišta za koju raspolažu vrlo moćnim analitičkim alatom. Nije neophodno raskrstiti sa svim alatkama iz tog pribora.

Hodžson je sasvim jasno pokazao na koji način analiza racionalnog izbora služi pojedinačnom političkom opredeljenju. Pravo pitanje bilo bi da li analitički alat može da služi nekolicini političkih ciljeva, a ne samo jednom. Naša kritička pažnja trebalo bi da se okrene vrstama opredeljenja i sredstvima kojima se ona štite. Prvi korak je ispitivanje ideje osobe koja bi danas bila prihvatljiva i njeno doradivanje, kako bi ona bila u stanju da igra jednu složeniju i fleksibilniju teorijsku ulogu.

Dominantna ideja je jednostavna: ona se može predstaviti koncentričnim krugovima sa egom u središtu sve širih sfera uticaja. Nijedan drugi ego ne pojavljuje se na toj slici, ili ako je baš neophodno, vidi se kao mala, bleđa sličica. Sve što smanjuje torijsku autonomiju ega shvata se kao pretnja. Iako je ekonomski čovek dobro saobražen našim profesionalnim potrebama razmišljanja o sebi samima, ipak je on pogrešan model razumnog bića. On je stigao kao slepi putnik u našem teorijskom prtljagu. Podmukao kao kompjuterski virus, on usaglašava naša istraživanja o blagostanju sa fikcijom o samom sebi. Nije nastanjen u ekonomiji; on prožima jedno polje za drugim, a naše predstave o siromaštvu, blagostanju - kao i o pravdi, obrazovanju, milosrđu i opasnosti - osnažuju jedna drugu i u svakoj sferi njegovo poznato lice pojačava auru intelektualne respektabilnosti.

Četvrto poglavlje **U PRILOG POJMU CELOVITE OSOBE**

Kontrola mikrokosmosa nad našim umovima izmiče analizi. Moramo postaviti zamke da bismo ga uhvatili na delu. Jedna od tih zamki sastoji se u tome da ga prepoznamo kao sistem s povratnim dejstvom jer nam to omogućuje da ga šćepamo sa različitih strana. U trećem poglavlju opisali smo homo oeconomicus-a kao primer modela "od oruđa do teorije". Povratni deo priče je da omiljena institucionalna forma generiše sopstvenu omiljenu verziju uspešnog znanja i da to znanje generiše legitimne procese testiranja, dokazivanja i obrazlaganja koji upravo njega štite. To korisnicima znanja obezbeđuje prava na njegov postojeći oblik i, što je najgora od svega, pobuđuje sumnje u alternative. Ako želimo da se suprotstavimo takvom razvoju događaja, naša strategija mora biti gruba i direktna. Moramo biti kadri da vidimo šta radimo. Najpre ćemo pokazati da je za društvenu teoriju nepovoljno izbacivanje bogate raznovrsnosti osoba iz njenog vidokruga; zatim ćemo ukazati na način da se osobe identifikuju. Posle toga, vratićemo se istim putem i objasniti prednosti prepoznavanja i priznavanja njihovih posebnosti za socijalnu politiku.

Racionalnost

Pojedinac, koji se sada nalazi u središtu naše socijalne misli, jeste jedan mali, za sebe potpun svet. Psiha je ram na koji su prikačene operacije slobodnog biranja. Poput kompleta kineskih kutija, specifične funkcije, razum i emocije, čovekoljublje i lični interes, vladaju svako u svojoj sferi i sadrže se jedni u drugima kao čovečuljci koji nadvlače uže - ta radnja podražava konačne izbore suverene osobe. Sve što rezultira izborom zbiva se unutar psihe. Ona je ogoljena zato da bi mogla da umakne metafizičkim doktrinama povezanim sa određenim religijama ili interesima.

U osamnaestom veku katolici, protestanti i ateisti shvatili su da moraju međusobno razgovarati. Nije to baš ličilo na globalizaciju kako je mi doživljavamo, ali je postojao sličan podsticaj izazov da se odbace oveštale ideologije koje su vodile podelama. Tridesetogodišnji rat pokazao je koliko se duboko i surovo može podeliti hrišćanstvo: nije bilo nikakve objedinjujuće filozofije uz koju bi mogli pristati Italijani, Francuzi i Nemci, Škoti i Englezi. Ideja o ljudskoj racionalnosti puštena je u opticaj da bi obavila taj zadatak. Tada već jamac nove nauke, racionalnost je izgledala kao načelo koje je dovoljno plemenito da podstakne lojalnost i dovoljno široko i dinamično da može stajati za sebe. Urođena logička sposobnost pojedinca i vrlo sažeta lista osnovnih osećanja sasvim su dovoljne. Kao u protestantskom čitanju Biblije, koje je pod neposrednim božjim vođstvom i ne dozvoljava da ikakva institucija svojim posredovanjem iskrivi značenje svetog teksta, objektivnost postaje vodeće načelo racionalnog istraživanja.

To je trebalo da bude sredstvo za otkrivanje i izlaganje ideologije, ali je projekt u jednom trenutku stekao sopstvenu ideologiju. U stvari, kad se govori o ljudskom ponašanju, objektivnost je teška bilo da postoje ideološke smernice ili ne. Istorija je pokazala da postoji sukob interesa između zahteva pojedinca i zahteva zajednice i da se on često nalazi u samom jezgru političkog svrstavanja. Očigledno je da teorija prava i politike koja počinje i završava se individualnom srećom neće ostati neutralna u toj raspravi. Tu će se pojaviti mnogo moralizovanja, a moralizovanje ugrožava objektivnost.

Tlo je već dobro pripremljeno. Uzmimo, na primer, jedan od omiljenih neutralnih izraza ekonomskog rasuđivanja - **pun radni učinak**. Nimalo neutralan kad se koristi u jeziku političkih čarki, on povezuje ciljeve i sredstva bez gubitaka, dok njegova suprotnost, neefikasnost, podrazumeva rasipanje, a ko može da opravda rasipanje? Taj izraz je toliko nabijen pozitivnim značenjem da bi pred svakim sudom optužba protiv njega bila odbačena kao izraz tradicionalizma, zatucanosti, intelektualne zbrke i sentimentalnosti. Kad se retorika spusti na taj nivo, argumentacija bi trebalo da se pomeri sa pitanja o tome kako najdelotvornije ostvariti postavljene ciljeve na pitanje o vrednosti tih ciljeva. Šta je dobro? Šta je dobro društvo?

Liberalni filozof pristaje da odgovori na to pitanje samo kad je reč o dobrobiti standardnog, reprezentativnog pojedinca, a uzdržava se od opštijeg odgovora. Uzdržavanje od odgovora je, u izvesnoj meri, uzdržavanje od mišljenja. Mikrokosmos je ljubomoran na one načine mišljenja o vrednostima koji iziskuju lični sud pojedinca. Moramo naći načina da razgovaramo o izboru ili preferenciji ne kritikujući preferenciju niti kulturnu pristrasnost. Primamljivo rešenje bilo bi izbegavati politiku i tragati za objašnjenjem ljudskog ponašanja unutar pojedinačne osobe. Model ekonomskog čoveka dobro služi toj svrsi jer se o njegovim preferencijama može reći nekoliko stvari:

pod uslovom da su sve druge okolnosti jednake, on će preferirati više, a ne manje onoga što želi, i njegove želje su uređene. On pokazuje put ka univerzalnoj logici preferencija.

Univerzalna logika

U nekim granama kognitivne psihologije ulaže se mnogo energije ili u traganje za univerzalnom logikom ili u omeđavanje nadležnosti teorije racionalnog izbora. Na primer, Danijel Kaneman i Amos Tverski (1981) smatraju da je asimetričan odnos pojedinca prema gubicima i dobicima univerzalno načelo. Po Kanemanu, načelo asimetričnih gubitaka i dobitaka utemeljeno je u biologiji (Kahnemann 1993). Odvratnost prema gubitku ukorenjena je u dobroj asimetriji između bola i prijetnosti, koja je, sa svoje strane, ukorenjena u nužnoj asimetriji između dve biološki značajne komande "Odustani" ili "Produži", a ova je ukorenjena u neurološkom signaliziranju bola i zadovoljstva. Jednim potezom kognitivni psiholozi su učinili uslugu mikrokosmosu uprežući biologiju da podrži hedonistički račun.

Naravno, u ovom navodno univerzalnom načelu ima izvesnih problema. Prvo, prepoznavanje gubitka je složenije nego prepoznavanje bola. Drugo, pretpostavka da na finansijske ili ma koje druge odluke ljudskih bića ne utiče kultura u kojoj ona žive protivreći intuiciji. Treće, središnja teza da se kultura može zanemariti crpe svoju valjanost iz sebe same jer je metoda istraživanja nastojala da isključi kulturne razlike. Subjekti koji su učestvovali u eksperimentima brižljivo su homogenizovani u ime objektivnosti.

Argumentacija polazi od pretpostavljenog načela racionalnog izbora. Ako se jednaki dobitci i gubici smatraju događajima iste vrste koji se razlikuju samo po predznaku - plus ili minus - trebalo bi da oni proizvedu iste reakcije. Iz odgovora na hipotetičke primere u upitnicima vidimo da to nije tako. Pokazuje se da su ljudi "osetljiviji na plaćanje obaveza nego na ulaganje i da su osjetljiviji na gubitke nego na nekadašnje dobitke" (Kahnemann i Tversky 1981: 731). Kad odgovaraju na pitanja koja su brižljivo formulisana tako da isključe nebitne informacije i dvosmislenost, subjekti eksperimenata gotovo su jednodušni.

Tema istraživanja: da li je nepravedno smanjiti iznos nagrade koja je ušla u redovna očekivanja neke osobe?

Pitanje A

Mala fotokopirnica ima jednog zaposlenog koji tu radi šest meseci i zarađuje \$9 na sat. Posao se nastavlja nepromenjenim, zadovoljavajućim ritmom, ali je fabrika u susedstvu zatvorena i nezaposlenost je porasla. Druge male radnje zapošljavaju pouzdane radnike po ceni od \$7 na sat na poslovima sličnim onom koji obavlja radnik u fotokopirnici. Vlasnik fotokopirnice smanjuje svom radniku platu na \$7 na sat.

(N=98) Prihvatljivo 17%; Nepravedno 83%

Pitanje B

Mala fotokopirnica ima jednog zaposlenog... (kao i u Pitanju A)... On odlučuje da napusti posao, a vlasnik plaća radnika koji dolazi na njegovo mesto \$7 na sat.

(N=125) Prihvatljivo \$73; Nepravedno 27%

(Kahnemann, Knetsch i Thaler, 1986)

Ako se ovo otkriće tiče redovno predvidljivih stavova o gubicima i dobicima, ono bi moglo imati ogroman značaj za psihologiju tržišta. Ako se očekuje da poslodavac napravi racionalan izbor, on će smanjiti gubitak tako što će ga preneti na potrošače ili zaposlene, ili na neki drugi način koji mu je dostupan. Ali, odgovori na pitanje o pravednosti nametnutih gubitaka suprotni su očekivanjima. Odgovori u prilog opcije da poslodavac prihvati gubitak pre nego da ga prenese brzo bi doveli ekonomiju do mrtve tačke kad bi osećanje koje stoji iza njih bilo zaista univerzalno.

Međutim, ovaj fiktivni slučaj nije analiziran. Većina ispitanika upravlja se prema implicitnom načelu da je poslodavac dužan da se zauvek drži prvobitnog dogovora sa zaposlenim iako je to za njega nepovoljno. Izvesno je, međutim, da ta vrednost varira u zavisnosti od date kulture. Ispitanici negoduju protiv situacije u kojoj neko nameće gubitak nekom drugom. Da li ćemo povećati objektivnost ako isključimo informaciju o ispitanicima? Ko su oni? Ako su mladi, nezaposleni ili imigranti, ili ako su akademski obrazovani građani sa stalnim radnim mestima pomislimo da se poistovećuju sa nesrećnim radnikom. Šta biva kad se to isto pitanje postavi poslodavcima koji su izloženi nemilosrdnoj konkurenciji? Zar se ne očekuje da i oni odbace opciju koja im do-

nosi gubitak? Ispitanici koji veruju u potpuno individualizovanu kulturu tržišta zastupaće načelo ugovora koji se mogu slobodno menjati i poništavati, dok će ispitanici koji veruju u hijerarhijsku kulturu zastupati trajnu dužnost poslodavca da zaštiti svog radnika od hirova tržišta.

Naši savremeni kognitivni psiholozi podležu nečem što podseća na fantaziju osamnaestog veka o divljem detetu. To može da prođe zato što postoji vakuum. Ništa ne diskredituje naivni esencijalizam zato što ne postoji teorija osobe kao društvenog bića, solidarnog sa onima koji misle slično i neprijateljski nastrojenog prema onima koji se s njim ne slažu. Istraživanje gubitka i dobika ide u dubinu sa idejom da ćemo, ako kopamo dovoljno duboko, dosegnuti pravu suštinu ljudskog racionalnog bića. Ali, zašto pretpostavljamo da takva suština postoji? Čitav poduhvat zasnovan je na slici osobe po analogiji s crnim lukom: ljuštite jedan za drugim slojeve koje je nabacalo slučajno životno iskustvo i u središtu ćete otkriti pravu suštinu osobe, racionalnog bića sa univerzalnim ljudskim sklonostima. Ali, to racionalno biće nije snabdeveno osećanjima - ili, tačnije, mogli bismo da kažemo da se racionalnost *homo oeconomicus*-a razmatra nezavisno od osećanja.

Zavist, frustracija i druge emocije

U početku modernog perioda na emociju je počelo da se gleda nao na neprijatelja, a ne kao na saveznika racionalnog procesa. Ubedljiv opis racionalnosti bez jednako detaljnog opisa psihologije doveo je dotle da se odstupanje ponašanja od racionalne norme objašnjava delovanjem emocije. U različitim granama društvenih nauka operacije razuma proučavane su bez osvrta na subjektivnost. Nema razloga da taj postupak ne pruži dobre rezultate. Na primer, sociobiologija izvodi jedan novi analitički pristup iz ideje kompetitivnog ličnog interesa pojedinca. Prosta zamisao racionalnog izračunavanja koje se pripisuje genu objašnjava ponašanje primata i drugih sisara (Dunbar 1989). Moć tog pristupa da ponudi objašnjenje nesumnjivo potiče delom i iz njegove saglasnosti sa dominantnom paradigmom racionalnosti.

Većina formalnih postupaka psihologije usredištena je u čisto eksperimentalnim ili u terapijskim profesijama. Nije neobična činjenica da te profesije ne mogu da se usaglase i zajed-

no naprave sintezu ljudskog ponašanja ili ljudske emocije. U nedostatku teorije, društvene nauke su uglavnom pokušavale da zaobiđu pitanja na koja se mora odgovoriti pozivanjem na individualna osećanja. To je najmanje što objektivnost zahteva. Ali, njeni zahtevi su nerealistički strogi. Dolazimo u iskušenje da tu preteranu strogost izbegnemo poniranjem u sopstvena svakodnevna osećanja i da stvorimo diskurs koji drugi razumeju, ili im se tako čini, zato što imaju pristup sličnim izvorima. Zapadni istraživači društva stekli su naviku da podupiru svoje argumente ad hoc komadićima psihologije iz ličnog iskustva ili iz književnosti i umetnosti.

Antropologa to iznenađuje - zapravo, to iznenađuje svakog ko očekuje objektivnost. Pred nama su čuveni mislioci koji pišu o socijalnoj pravdi sa uobičajenog liberalnog stanovišta koje uvažava objektivnost. A onda najednom - bez izvinjenja i upozorenja - izvlače iz rukava novu vrstu vrline ili novi oblik mentalnog odstupanja da objasne zašto ljudi čine to što čine.

Savremene rasprave o socijalnoj pravdi sadrže propovedi o zavisti. Ugledni filozof koji najozbiljnije raspravlja o zavisti pravi razliku između "razumne zavisti", "oprostive zavisti" i "preterane zavisti" (Rawls 1971). Drugi filozofi koji brižljivo razlikuju zavist od ljubomore i surevnjivosti (Nozick 1974) ili koji okrivaju matematičku formulu za izražavanje socijalne pravde kao otklanjanja surevnjivosti (Varian 1974) ne rade to, kako sami kažu, zato da bi uveli moralne sudove.

U istraživanju rizika reči *strah* i *prestravljenost* kruže kao potpuno nezavisne. To su pozivanja na emocionalna stanja o kojima imamo samo verbalno svedočanstvo i ne pravi se nikakva razlika između verbalnog svedočanstva dobijenog na kauču psihoanalitičara i onog iz novinskih naslova.

Neka od tih upućivanja na emocije imaju karakter pokušaja da se skrene pažnja na dotad nedovoljno uočene psihičke sklonosti. Albert Hiršman nudi suptilnu analizu stavova prema ekonomskom razvoju u kojoj sugerise da "opšta ljudska sklonost ka razočaranju gubi iz vida činjenicu da postoje znatne varijacije u pojavljivanju i jačini razočaranja u različitim vremenima i u odnosu prema različitim aktivnostima i robama" (Hirschman 1981 : 12). On želi da uvrsti razočaranje u spisak ljudskih motivacija i inhibicija, ali gde može da na-

de takav spisak? Džon Elster na sličan način uvodi osujećenje: "Američki vojnik nam otkriva da postoji pozitivna korelacija između mogućnosti unapređenja i stepena osujećenja izazvanog sistemom napredovanja" (Elster 1982: 225).

Antropologija mora da uvaži primedbe koje se tiču njenog proizvoljnog korišćenja psiholoških varijabli i njenih prikrivenih skokova s jednog nivoa upotrebe reči na drugi. Na jednom nivou psihologija je profesionalna praksa i teorija. Profesionalci imaju sopstvene programe i kanone kritike, povezane sa zasebnim poljem prakse. Njihova terminologija obrazlaže terapije, sudske odluke o uračunljivosti, teorije o razvoju deteta u procesu vaspitanja. Ta disciplina izveštava o svojim rezultatima u radovima i stručnim disertacijama.

Na drugom nivou psihologija se pojavljuje u kontekstu akcije i rasprave. Čujemo njen glas kako neformalno govori u terapijskim savetovalištim i sudovima, porodicama i školama - na primer, o vaspitavanju dece ili opominjanju roditelja. To je narodna psihologija: ona pruža jednu verziju ljudskog bića koja se neprestano menja, narodni model osobe, to jest samoopažaj date zajednice. Norme dolaze sa oba nivoa. To ni u kom slučaju nije kontekst koji obezbeđuje objektivnost i nepristrasnu distancu. Kada filozofi pripisuju neko ponašanje zavisti oni se pozivaju na narodni model - svoj sopstveni. Čak i kad ne žele da ga upotrebe na taj način, njihove reči dolaze iz vokabulara osude i prinude. Od njih se zatim sklapaju analitičke rečenice kao da one imaju stručno značenje. Ali u svakoj narodnoj zajednici u kojoj postoje optužbe ili oslobođenja od optužbi, vrednosti vrline i poroka pomeraju se iz jedne generacije u drugu. U kontekstu nauke ta upotreba reči je krivotvorena: ona ne znači ništa. Nedopustivo je služiti se jezikom pripisivanja odgovornosti kao jezikom koji je neutralan u odnosu na vrednosne sudove.

Razmotrimo, na primer, lekarsku dijagnozu. Neizbežno je da se, u napetosti i strepnji koja prati bolest, pretresa priroda odgovornosti, kao i shvatanje osobe. Lekar se mora izjasniti o uzrocima. Prijatelji bolesnika mogu postaviti pitanje da li je sam bolesnik naneo štetu sopstvenom telu iz nemara ili neznanja ili je odgovorna neka druga osoba. U takvoj situaciji neko može tražiti obeštećenje. Lekar može pokušati da izbegne utvrđivanje krivice na taj način što će postaviti dijagnozu u kojoj se ne javlja ničija greška, ali sukob može biti odveć

jak da bi se rešio presudom o prirodnom uzroku. Sudije ne mogu da izbegnu skiciranje prećutnog pojma osobe. Gde god postoji organizovan društveni život istraživač će naići na organizovanu narodnu psihologiju (Heelas i Locke 1981).

Narodne teorije o psihi javljaju se u kontekstu sučeljavanja. Emocije koje se pripisuju nekoj osobi potencijalno su oružje zloupotrebe i nipodaštavanja. Narodno psihologiziranje je moćna strategija odbacivanja zato što umanjuje verovanje u protivnikovu racionalnost. Jedno od njegovih dejstava je održavanje marginalizovanih sektora zajednice na marginama. Feministička sociologija pokazala je kako se emocionalna neuravnoteženost koristila kao argument za osporavanje sposobnosti žena da preuzmu odgovorne položaje (Ardener 1975). Tehnike isključivanja nipodaštavanjem proučavaju se u engleskoj društvenoj antropologiji od 30-ih (Evans-Pritchard 1937). One su postale mnogo poznatije 70-ih zahvaljujući snažnim delima Mišela Fukoa o bolnicama, azilima za duševne bolesnike i telu kao predmetu društvenog disciplinovanja. Etnometodologija je to prihvatila kao svoju temu u podrobnoj kritici pripisanih motiva (Burke 1950). Motivi i emocije takođe se moraju objasniti.

Ksenofobija, žalost i usamljenost

Možda su navedeni primeri trivijalni. Može izgledati kao akademsko cepidlačenje kad se kaže da je korišćenje emocija u objašnjavanju nekog ponašanja neprihvatljivo. Zašto bismo se protivili tome da pravnici upućuju na emocije koje svi možemo da razumemo? Naša argumentacija počiva upravo na činjenici da možemo da razumemo upućivanja na taštinu, ogorčenje ili takmičarski duh. To je deo nevolje. Razumemo nipodaštavanje zato što delimo predrasudu. Na primer, moralna osuda dobrih stvari koje se troše na razmetanje jeste zapravo kritika koju upućuje elita; naime, nema ničeg objektivnog u njenom preziranju pretenzija novih bogataša.

Neka pozivanja na emocije u diskursu društvene nauke nisu nipodaštavanja već pozivi na saosećanje i akciju. Netrivijalan savremeni primer jeste težina ideja straha i užasa u proučavanjima opažanja opasnosti. Teorije krize, stresa i lišavanja zapravo su varijante objašnjenja koje se poziva na emocije i jednako su nezadovoljavajuće.

Taj argument je prećutno ad hominem: jedna sekta izražava

gnev - i mi bismo osećali gnev kad bismo bili marginalizovani na taj način; masa koja protestuje ponaša se nasilno - i mi bismo se tako ponašali kad bismo bili siromašni kao ti buntovnici; ekstatična religija se suprotstavlja utvrđenim obredima zvanične crkve - da smo razočarani, zar ne bismo i mi tražili kompenzaciju u otpadničtvu? U odsustvu teorije osobe i teorije emocije, pozivanje na empatiju nije objašnjenje. To nije važno kad je reč samo o navikama istoričara koji razmišljaju o prošlosti. Ali, sada postoje veliki pokreti koji se nazivaju fundamentalizmom, sektarijanizmom, buđenjem vere ili radikalnim ekstremizmom i koje nikad nećemo razumeti ako se ne odlepimo od tih kategorija. Jezik emocija zamagljuje ono što se stvarno događa. Možemo to reći i drukčije - jezik govornice i propovedaonice došao je na mesto jezika društvenih nauka.

Pre svega, ideja da je versko odstupanje zapravo versko zastranjivanje odaje predrasudu. Podrazumeva se da versko ponašanje konvencionalnog vernika ne treba objašnjavati. Samo ponašanje pobunjenih sekta je skretanje; podrazumeva se takođe da u zvaničnim religijama ima manje pri-nude. Implicitno sektaško ponašanje zasluhuje da bude posebno proučavano kad usmeri nasilje protiv ustanovljenog poretka. Predrasuda koja iskrivljuje može se korigovati samo ako se svi protagonisti dovedu u ravnopravan položaj.

Ali, zašto govorimo o verskom odstupanju a ne o odstupanju manjina uopšte? Druga slabost sastoji se u smeštanju religijske istorije i religijske sociologije iza ograde. To očigledno odudara od realnog stanja: svaki disidentski pokret može se preobratiti u verski ako odluči da potkrepi svoja tvrđenja pozivanjem na poseban nalog od Boga; i obrnuto, versko odstupanje često usvaja neki socijalni program.

Odvajanjem ta dva polja objašnjenje religije stavlja se u zaseban pregradak za koji ne važe obična svakodnevna sociološka i politička objašnjenja. Preostaju samo emocije kao činio-ci objašnjenja. Umesto argumentacije vidimo pobožnu nadu i obzirno saosećanje s ličnim razočaranjima i osujećenjima.

Niko danas ne bi opisao ekstatične religije tako sirovo kao što je to učinio V. Horio Lanternari (1960), to jest kao odgovore na političko ugnjetavanje. Verovatno niko ne bi bio toliko naivan da ih objašnjava kao sanjarska odstupanja od normalne religije. Ali, čak i suptilnije verzije novije sociologije reli-

gije sadrže slične pretpostavke. Da smo tako siromašni i eksploatisani, svi mi imućni racionalisti bili bismo jednako jednostrani i pobožni. Dakle, treće, pretpostavlja se da verske pokrete započinje seoska i gradska sirotinja. Iako se često ne slaže sa stvarnošću, staro shvatanje teško odumire.

Neljudska inteligencija

Ima nagoveštaja da ledeni pokrivač puca jer istraživači kognitivnih procesa, psiholozi i antropolozi razmišljaju o društvenim uticajima (Goody 1995). Ti izvori daju prilično tačnu sliku nauke na prelaznom stupnju: nasumično odabiranje socijalnih činilaca koji će se ubaciti u lonac, kao da je glavni cilj začinjavanje paprikaša. Ti socijalni psiholozi izbegavaju paradigmu racionalnog izbora i kažu da bi hteli da ugrade socijalne činioce u svoj model saznanja; međutim, teško je tu videti bilo kakav model. Oni bi najpre morali da iskažu svoje shvatanje socijalnih činilaca.

Možda je zoologija lakše da utvrde socijalne činioce kod primata, ne zato što oni spolja posmatraju ponašanje viših kičmenjaka već zato što su toliko udaljeni od društvene interakcije da mogu pretpostaviti jednostavan cilj - fizičko preživljavanje. Zanimljivo je da se i u proučavanju životinjskog ponašanja oko istraživača povodi za starim pretpostavkama o strogim obrascima koji su svojstveni vrstama. Na pitanja poput "Zašto se oni pare na taj način?" ili "Zašto žive u velikim krdima?" obično se odgovara pozivanjem na neko evoluciono načelo ponašanja koje je upisano u genetski prenosivu psihu same životinje: njen nagon. To pokazuje da mem koji štiti paradigmu *homo oeconomicus*-a ne voli pretpostavku da su neljudski organizmi sposobni za racionalne izbore.

U svakom slučaju, etolozi su prešli dugačak put. Mislili smo da životinje nisu u stanju da stvaraju pojmove i klasifikacije, ili da planiraju postizanje nekog cilja. Sad znamo da nije tako.

Pokazalo se da unutrašnja dinamika složenih životinjskih društava, koja je se ranije shvatala kao prazan prostor, podleže analizi kao inteligentni individualni odgovor na spoljne uticaje. U "Društvenim sistemima kao optimalnim strateškim postavkama: Troškovi i blagodeti socijalnosti" Robin Danbar (1989) pokazuje kako treba koristiti paradigmu racionalnog izbora za objašnjenje društvenog ponašanja i bacanje nove svetlosti na životinjski saznajni proces. Na primer,

ako pavijani *gelada* i *hamadryas* dosledno menjaju veličinu svojih socijalnih jedinica kako bi postigli bolji odnos između opasnosti od grabljivaca i iskorišćavanja zemljišta obraslog travom kojom se hrane, tu svakako postoji nekakvo mišljenje. Strategije slične analizi odnosa uloženog napora i dobiti ili racionalnog biranja objašnjavaju obrasce parenja i druge oblike socijalnog ponašanja.

To smo imali na umu kad smo u trećem poglavlju postavili pitanje zašto treba odbaciti čitav alat racionalnog biranja. Bilo da se forma društva shvata kao sredstvo za ostvarivanje određenog cilja, kao što je upravo pomenuti neljudski primati koriste kao sredstvo preživljavanja, ili kao cilj po sebi, za otkrivanje delotvornih sredstava može se upotrebiti isto analitičko oruđe. Dakle, ako članovi neke zajednice prihvataju veliki, složen društveni sistem kao cilj, postoje izvesni oblici ponašanja koji su za taj cilj neproduktivni. Ako je pak cilj sistem individualnih hranilaca, postoje druge društvene prakse koje su neproduktivne za taj cilj. A među pitanjima koja će se postaviti - o nama kao i o neljudskim primatima - nalazi se i ovo: koju vrstu prednosti nudi pojedincu ovaj sistem u poređenju s nekim drugim i koja vrsta spoljnih ograničenja sredine nalaže ovaj ili onaj sistem kao povoljniji u datom slučaju?

Artikulisanje pojma celovite osobe

Jedna kritika sadašnjeg stanja u našem zanatu zaista je bolna: optužba da nam nedostaje objektivnost. Ali, to je tačno. Činjenica da pojam osobe nije artikulisan opravdava ad hoc psihičke izume kakve smo opisali ili omogućuje prikriveno zastupanje određene politike.

Zapadni filozofi su nesumnjivo imali dobre razloge kad su se pojma osobe klonili kao područja pod tabuom o kojem se može govoriti, ali koje se ne može sistematizovati. Imamo loše iskustvo sa diktatorima i religijama koji su koristili njihova mišljenja o potrebama ljudske osobe (Douglas 1992b). Jedan rezultat tog lošeg iskustva jeste naša želja da važne, osetljive teme postavimo izvan polja političkog sukoba. Zbog toga je um ogoljen i zaronjen u statistički kotao, dok su uticaji drugih umova sistematski žigosani. Zato smo sučeljeni s paradoksom da opis sopstva koji nalazimo u društvenim naukama nema nikakve veze sa društvenim bićem. Kao što to zahteva mikrokosmos, sve se mora prineti na oltar opštosti od koje se očekuje da zaštiti objektivnost, ali koja zapravo teži da isključi smisao. Dok se ne popuni jaz praznog sopstva, većina drugih jazova u društvenim naukama proizvešće nerešive paradokse.

Istorija anglosaksonskih društvenih nauka iziskuje da svaki novi način opisivanja sopstva bude empirijski, naučan i ekonomičan. On ne sme da bude ni mističan ni pristrasan. Potreban nam je svenamenski, minimalan model osobe, najpre kao racionalnog bića sposobnog da dosledno uredi svoje izbore, i da ima ciljeve i namere pomoću koji će ih ostvarivati. Kao društveno biće, osoba mora biti u stanju da čita poruke drugih osoba, da na njih odgovara i da sklapa i šalje suvisle poruke. To, pak, iziskuje neke još osnovnije osobine: osoba mora da ima određeno mišljenje o tome kakav je svet i kako se stvari u njemu događaju, kao i ontološko znanje i znanje o ponašanju drugih osoba koje Maks Veber (1949: 174) naziva "nomološkim" (znanje o empirijski otkrivenim pravilima ponašanja ljudskih bića u određenim okolnostima). Opremljeno sredstvima za pravljenje izbora, racionalno društveno biće mora biti kadro da donosi odluke koje se tiču odnosa s drugim ljudima i da razvija strategije za manipulisanje i nadgledanje drugih, kao i za izmicanje njihovoj neželjenoj kontroli.

Ovde imamo začetke društvenog modela sopstva. On je vrlo sličan modelu osobe koji je Danijel Denet predložio i razvio kako bi povezao razne nauke koje se bave svešču, veštačkom inteligencijom, teorijama igara, psihologijom i filozofijom. U njegovom svenamenskom minimalnom modelu osoba počinje kao jedan "intencionalan sistem". U skladu s Denetovim teorijskim ciljevima, osobe su racionalna bića čiji se postupci mogu razumeti u svetlosti njihovih namera, a ove se mogu izvesti iz logičkih odnosa između njihovih verovanja i želja. Njegov intencionalni sistem ima tri uslova: racionalnost, intencije i recipročan odnos sa drugim intencionalnim sistemima. "Intencionalnost" je sposobnost da se imaju intencije koje osobe pripisuju jedna drugoj. Osoba koja zauzima "intencionalan stav" očekuje da će biti kadra da predvidi kako će se ponašati

druge osobe i na tom znanju utemeljuje strategije za ostvarivanje željenih ciljeva (Dennett 1987).

Dotle je sve u redu. Duskora se smatralo da je ovaj apstraktni model izvanredno vredan zato što je u njemu najvažnija aktivnost osobe interakcija s drugim osobama. Drugim rečima, to biće je bitno društveno. Intencionalni sistemi uzajamno se posmatraju i svaki tumači nameru onog drugog, predviđa i odgovara. Ali, nije posredi usamljeno proročanstvo; istraživači saznanjnih procesa uvode društvenu interakciju u objašnjenje individualne svesti od samog početka. Smatra se da bebe imaju sposobnost da razvijaju teorije svesti, a veličina i složenost mozga svedoče o duhovnim moćima čiji je razvoj podstaknut životom u zajednici. (V. sažet, popularan prikaz u Dunbar, 1995, 7. poglavlje, "Društveni mozak".)

I pored svojih zasluga, Denetov model ima isti onaj nedostatak od kojeg pate i drugi društveni modeli osobe. Budući da nam on ništa ne kaže o kulturi, i dalje razmišljamo o samoniklom detetu, predmet našeg istraživanja je i dalje tabula rasa na kojoj se sve mora nacrtati ispočetka, još ljuštimo slojeve luka u potrazi za suštinskim elementom. Model u kojem nema mesta za kulturu je prazan. Kultura je rezultat ljudskog okupljanja; ona je proizvod uzajamnog podsticanja i prinude. Ljudi ništa ne uče od nule, sve se prenosi preko drugih osoba, nema izolovanih uticaja. Povezujući se, ljudi su otkrili kodirane obrasce prihvatljivog znanja. Kodiranje je tako dobro prikriveno da svako pravo znanje izgleda nezavisno od istorije i kulturnog nasleđa. Traganje za autentičnošću i autoritetom završava se izgrađivanjem makrokosmosa boga ili prirode kojem se mora saobraziti svako novo saznanje.

Ima nekoliko načina da se društveni model svesti poboljša i izbavi od ljubomornog mikrokosmosa. Jedan način je njegovo ugrađivanje u opštu društvenu intenciju. Želimo bolje da razumemo izvore društvenosti. Možda je dovoljno da uvedemo ideju da društveno biće raspolaže otvorenim skupom intencija u pogledu načina zajedničkog života s drugim društvenim bićima. Ne moramo precizno odrediti sadržaj tog skupa; dovoljno je da ga nazovemo osnovnom sposobnošću smišljanja strukture. Neki ljudi vole da žive u prisno povezanoj gomili, neki na diskretnom rastojanju; neki vole da im se nalaže šta da rade, drugi vole da izdaju naloge. Njihove kon-

stitucionalne preferencije upravljaju njihovim rasuđivanjem o intencijama drugih ljudi. Sledeći korak biće unošenje u model samo onih društvenih uređenja koja su kadra da opstanu, samo onih struktura koje će verovatno uspešno funkcionisati. Taj potez bi nam omogućio da upišemo kulturu u krug povratnih dejstava, kao što ćemo sada pokazati.

Svakom obliku stabilne organizacije odgovara neki skup vrednosti i teorija o ponašanju osobe i svetu koji je s njim u skladu. Mala embrionalna osoba koja počinje da stiče znanje unutar nekog od tih kulturnih sistema razvijaće ukuse i navike i konstitucionalne preferencije. Druge osobe u toj sredini-učionici dodeljivaće joj nagrade i kazne u skladu sa sopstvenim konstitucionalnim preferencijama. Spoljna sredina će je poučiti o praktičnoj korisnosti njenih izbora u postojećim okolnostima. Sve prispele informacije proći će kroz kulturni filter. Organizacija koja okuplja svoje osoblje i uveštava ga da se prilagodi spoljnim uslovima imaće pozitivno povratno dejstvo i brzo će napredovati u pravcu veće institucionalne specijalizacije. Za kratko vreme uspostaviće se složen sistem položaja, ili egalitarizam, ili individualizam određen odnosom zaštitnik-štićenik. Model će imati isto onoliko vrsta kulturne osobe koliko i vrsta stabilne organizacije. A njegova vrlina biće sposobnost da unese mnoštvo različitih političkih preferencija u stvaranje osobe.

Lični izbor

Bilo bi pogrešno zaustaviti razvoj modela na ovom stupnju. Nigde nismo rekli da osoba ne može da promeni svoj skup intencija ili da organizacija ne može da promeni svoj karakter. Takva krutost značila bi slabost naše sheme. Osoba opstaje zahvaljujući osetljivosti na pritiske drugih; ona je neprestano obuzeta odgovaranjem drugim osobama i traženjem odgovora od njih; pored toga, mogu stići nove osobe, mogu se promeniti spoljni uslovi. Otpadnici se mogu udružiti i promeniti organizaciju ili je otvoriti prema novim idejama. Nemamo razloga za pretpostavku da se osoba ne može prilagoditi bilo kom obliku organizacije, zameniti stari skup intencija novim, menjati se i razvijati; model treba da dopusti preobražaj kroz društvenu interakciju.

Tokom poslednjih dvadeset godina teorija kulture počela je da shvata kulturnu aktivnost kao živu raspravu među inte-

ligentnim bićima. U svakom vremenu svaki skup ljudi vrveće od nesporazuma. Koliko god grupa bila mala, neki njeni članovi više će voleti status quo i tradiciju, a neki promenu. Zajednicu će rastrzati suparničke ideje o načinu organizovanja. Teorija ima u osnovi četiri heuristička tipa, a svaki od njih zrači sopstvenu kulturnu sklonost kao što ćemo pokazati u Petom poglavlju. U međuvremenu ćemo naprosto pretpostaviti da u svakoj osobi postoje četiri moguća skupa društvenih preferencija; one odgovaraju opcijama koje su spolja ponudile druge osobe. U samoj osobi te sklonosti će se međusobno boriti kao što se osobe bore za najbolji način organizovanja zajednice.

Model je sada načelno artikulisan: on povezuje osobu sa društvenim životom drugih kao što druge povezuje sa spoljnim uslovima. Model je dinamičan: postoji povratno dejstvo između uticaja drugih osoba i preferencija pojedinca, i između oba ta činioaca i sveta. Model je krug u kojem ima mesta za promenu. Osoba ne mora da bude prazna apstrakcija o kojoj se sve pretpostavlja, a ništa izričito ne kaže. Naveli smo primedbu Merilin Stradern da se u Melaneziji umesto "osoba" može napisati "poklon" i njeno objašnjenje da se "osoba" tako shvata kao zbir ostvarenih transakcija (Strathern 1992). Kvalitet osobnosti zavisi od mnoštva odnosa koje osoba može da održava sa drugima. Denetov intencionalni model može da uzme u obzir sve razmene u koje osoba stupa tokom svog života.

U zaključku ćemo skrenuti pažnju na nekoliko posebnih prednosti ovakvog modela. Jedna dobit je problematizovanje emocija. I emocija i ponašanje su delovi jednog generativnog sistema koji proizvodi i kulturu. Proučavanje načina funkcionisanja sistema ne može se izvrdati. Samo emocije koje se same ne mogu objasniti kadre su da potkrepe objašnjenje. Ali, kako možemo biti zadovoljni objašnjenjem porasta fundamentalizma koje se oslanja na razočaranost ili osujećenost? Objasnjenje društvenog ponašanja koje s površine pokupi nekoliko simptoma i poveže ih sa emocijama podstiče kobnu intelektualnu manju: nedostatak radoznalosti. To, međutim, nije zločin. Uglavnom postoje dobri razlozi za to da ispitivanje ne ode predaleko.

Komadići neznanja brižljivo se čuvaju u svakoj društvenoj grupi. Liberalna demokratija ulaže velike napore da odgaji nezna-

nje kako bi pluralne kulture mogle da postoje jedna do druge. Pluralizam zahteva da se politika svede na zajednički imenilac. Kad se prepuste same sebi, političke životinje biraju različite političke mehanizme za svoje posebne ciljeve - to je jedna od onih opasnih ideja od kojih je društvena nauka bila zaštićena. Zato što su političke analize držane podalje od društvenih i psiholoških analiza, reči koje označavaju emocije moraju da obave zadatak objašnjenja. One su, međutim, toliko opterećene diskriminacijom da bi svaka naučna rasprava o pravdi morala da ih se kloni. Ne možemo pretpostaviti da svako zna šta su zavist ili osujećenost kao da su posredi univerzalije.

Mišel Fuko je uzalud pisao ako diskurs o telesnom i psihičkom disciplinovanju nije priznat kao oruđe intelektualne prinude (Foucault 1980). Neizbežno je i opravdano da se pojam osobe nađe u središtu teorije društvene pravde. Međutim, njegov ekvivalent u teoriji racionalnog ponašanja je prazan; čitave generacije dale su sve od sebe da uklone njegove detalje. Na tom mestu se namerno održava praznina kao jemac objektivnosti.

Zato što tu nema nikog drugog, osoba liči na filmskog Tarzana koji se slobodno prebacuje s grane na granu ispred naslikane šume. Sve oko njega je nestvarno; autentične su samo potrebe koje dolaze iz njegove unutrašnjosti. Osujećenost se mora podmiriti i razočaranje se mora nadoknaditi, po uzoru na nepodnošljivu glad i žeđ, potrebe poljoprivrednog zemljišta i model tržišta.

Peto poglavlje **ČETIRI CELOVITE OSOBE**

Da li su osobe koje nedostaju zaista neophodne? Zašto bi za društvene nauke bilo bolje da su u većoj meri objedinjene? Kultura koja izrasta iz prakse u izvesnoj meri je tvorevina te prakse; ako prosudimo da je praksa dobra, trebalo bi da budemo zadovoljni što nekoliko intelektualnih nesuglasica lebdi unaokolo.

Osobe su naterane da iščekuju zajedno s mnoštvom svojih političkih neslaganja. Možda pluralna demokratija mora da izvede taj trik nestajanja kao što druge vrste kulture moraju

da prođu kroz neobične intelektualne obrte. Odveć uporno traganje za za doslednošću kao krunom sistema mišljenja možda je traćenje vremena. U našem slučaju ideja osobe je sveto tlo. Malo nezanimljivog govora i izvestan broj filozofskih čvorova možda nisu prevelika cena za zaštitu individualnih prava. Čak i ako se metafizički elementi mogu dovesti u sklad, čemu to za pravo služi?

Pokušaj da se odgovori na ta pitanja iziskuje osetljiv posao pronicanja kroz velove naše sopstvene kulture. Da li je to vredno truda? Da li je moguće? U ovom poglavlju pokazaćemo kako se to može učiniti ocrtavanjem kulturne teorije koja ne umanjuje političko dostojanstvo osobe. Ta teorija moraće da bude kompatibilna s vladajućom kulturom jer nastojanje da se ona isključi nema svrhe. Ona će morati da bude razvijena za specifične probleme i da se ograniči na specifične niše naših života. Zatim ćemo pokazati kako teorija osobe koja priznaje jaku moralnu nesaglasnost može da poboljša naše razumevanje samih sebe. Ona će čak imati praktičnu vrednost i u ravni planiranja.

Parabole i fikcije

Zadatak kojem ćemo se sad posvetiti ima nečeg zajedničkog sa izvesnim parabolama u političkoj filozofiji koje pokušavaju da se sučele s pluralnim doktrinama o pravdi: na primer, scenariorio Brusa Akermanna (1980) u kom kapetan svemirskog broda primenjuje stroga pravila dijaloga u liberalnom društvu s ciljem da dopusti kritiku i neslogu, a da time ne prekine dijalog; ili noviji ogled Lika Boltanskog i Lorana Tevenoa (1991) u kom se poredi šest filozofskih gradova ili svetova koji imaju zajednička načela o ljudima uopšte i pravdi, ali uvode različita opravdanja osoba. U "svetu mnjenja", na primer, ugled, slava, prepoznatljivost i razlikovanje od drugih određuju razlike između osoba. U "građanskom svetu" presudno je zajedništvo, a osobe se odlikuju svojim predstavljачkim ili delegatskim položajem. U "svetu domaćinstva" osnove za razlikovanje osoba su generacija, tradicija i unutrašnja porodična hijerarhija. Tu su i "poslovni svet", u kojem lični status zavisi od ishoda suparništva i nadmetanja, i "industrijski svet" u kojem se osobe prosuđuju merilom proizvodne moći. Autori priznaju da su ti svetovi donekle uzajamno zavisni i da se u izvesnoj meri takmiče. Način na koji oni osvetljavaju različite principe opravdavanja veoma je zanimljiv.

Postoje izvrsni fiktivni prikazi različitih svetova kojima upravljaju različita načela organizacije i razvoja i, prema tome, različiti sudovi o vrlini. Divan primer je pripovetka Tortona Vajldera (1973) o Njuportu, Rod Ajland, u trećoj deceniji dvadesetog veka. Pripovedač je nepodnošljivo uobražen mladić koji drži časove tenisa i jezika i na taj način prodire u zasebne "svetove" ili "središta" Njuporta. On vidi Njuport kao novu Troju podignutu na devet lokacija. Prvo središte je selo iz sedamnaestog veka u kojem je ostalo još samo nekoliko zgrada. Drugo je grad iz osamnaestog veka s divnom arhitekturom, knjigama i drugim svedočanstvima. Treće je luka, sad samo sumorno pristanište s nekoliko brodića za zabavu, središte dokova, mornara, ribara i drugih čiji opstanak zavisi od brodića i gledanja sopstvenog posla. Četvrto središte je sistem starih utvrđenja i kasarni u kojem sad živi mornaričko i ostalo vojno osoblje sa svojim porodicama; za njih ostatak Njuporta ne postoji, oni su svet za sebe. Peto središte čini nekoliko intelektualaca koji imaju naučnih sklonosti i zanimaju se za drugo središte. U šestom

žive vulgarni bogataši, letnji posetioci koji dolaze iz Njujorka da provedu leto u svojim ogromnim "kolibama". Ti sezonski žitelji ne mešaju se s drugima i drže na odstojanju lovice na bogatstvo i parazite; oni veruju da se sve može kupiti novcem, ali primerom svoje nesreće (na radost stalnih žitelja koji ne odobravaju takav život) stalno dokazuju suprotno. Sedmo središte, u kojem živi posluga bogataša, uređeno je hijerarhijski i u skladu s tradicijom, kao i deveto, nastanjeno trgovcima; ovi održavaju veze sa slugama samo posredno, preko policijskog načelnika, svog moćnog saveznika koji sve vreme dramatično istupa u ime reda i zakona. Osmo središte je grad besposlenih, parazita, sitnih lopova i pustolova koji pokušavaju da prodru u krugove najbogatijih, ali ih oni neprestano izbacuju.

Fiktivni raspored mogućih svetova u Njuportu i dokumentovani stvarni svetovi koje su odabrali Boltanski i Teveno ilustruju isti problem. Kako se može opravdati selekcija? Kako se može izbeći proizvoljnost klasifikacije? Zašto baš šest ili devet središta? Kad junak Vajlderove pripovetke saopšti svoju teoriju jednom žitelju Njuporta, posle kraćeg razmišljanja ovaj primećuje da u njegovom gradu zapravo ima petnaest celina. Zašto ne bi bilo tako? Devet ili petnaest - od kakve je to važnosti u pripovesti koja ne pretenduje na autentičnost ili etnografsku iscrpnost? Činjenica da je u njoj potpuno izostala vrlo ugledna i stara jevrejska zajednica Njuporta možda ne znači ništa. Devet središta je dovoljno za uživanje u priči, ali nije dovoljno za rešavanje problema.

Problem se sastoji u tome da odredimo koliko nam je različitih središta ili svetova potrebno za teoriju pristrasnosti. Izbor se mora obrazložiti i opravdati; on mora obuhvatiti sve činioce problema kojim se bavimo. Središta moraju biti jasno razgraničena i zasebna barem u pogledu sukobljenih prava na sredstva; svako od njih definiše se suparništvom sa drugima jer su njegovi sudovi o ličnoj vrednosti i njegovi ciljevi različiti od onih kojih se drže druga središta; svako od njih mora da unese različite činioce u procese odlučivanja i da nalazi različita rešenja; svako mora da bude u interakciji s drugima i da kroz suprotnost i sukob izoštrava osećanje sopstvene različitosti.

Klasifikacija ne bi trebalo da se ravna prema relativnom bogatstvu svake od kultura. Vajlder je izvrsno opisao isključivost

središta slugu i središta trgovaca, njihovo nepoverenje prema pridošlicama, njihovo zajedničko zgražavanje nad razme-tljivom ekstravagantnošću i labavim seksualnim moralom letnjih žitelja. On je dopustio da njegova sopstvena kulturna pristrasnost organizuje njegovu građu, što je dobro sa pripovednog stanovišta, a rdavo sa stanovišta kulturne teorije. Autor nije nepristrasan između, na jednoj strani, slugu i trgovaca koje poštuje i, na drugoj strani, letnjih žitelja koje prezire. On ne raspolaže takvim načelom selekcije među postojećim središtima koje bi bilo kadro da pokaže reprezentativan niz kulturnih pristrasnosti. To isto se može reći o klasifikaciji svetova Tevenoa i Boltanskog: ne vidimo zašto tri sveta ne bi bila dovoljna ili zašto bismo se morali zadovoljiti sa šest.

Kulturna pripadnost

Da bi smo utvrdili koje varijante kulture su značajne mi ih sve sistematski svrstavamo rukovodeći se četvorostrukim skupom pristrasnosti; svaka od njih definiše samu sebe u suprotnosti prema drugima (Tabela 3).

B = izolovani, dobrovoljno ili prinudno, doslovno sami ili izolovani u složenom strukturuom (eklektične vrednosti)	C = čvrsto povezane grupe sa složenom strukturuom (na primer, hijerarhije)
A = slaba struktura, slaba povezanost (kompetitivni individualizam)	D = čvrsto povezane grupe sa slabom strukturuom (na primer, egalitarne enklave ili sekte)

Tabela 3. Kulturna mapa

Zašto baš četiri? O tome se mnogo raspravlja među antropolozima; oni pokušavaju da nađu razlikovna načela koja organizuju različita područja diskursa. Kulturna teorija na koju se oslanjamo u ovoj knjizi polazi od pretpostavke da četiri vrste kulturne pristrasnosti potencijalno postoje u svakoj grupi ljudi, da se one uzajamno nadmeću i da svaka usmerava ponašanje ka jednoj ili drugoj vrsti organizacije. Postoji više

vrsta kulturne pristrasnosti; izdvojene su ove četiri zato da bi model organizacije bio ekonomičan i dvodimenzionalan.

Ako neko primeti da postoji petnaest, petsto ili dvesta vrsta, da postoji šest ili osam dimenzija, možemo mu odgovoriti da nije shvatio o čemu je ovde reč. Jedanaest hiljada ili milion vrsta ne bi moglo da obuhvati postojeću raznovrsnost. Ali, da bi jedno objašnjenje bilo valjano, dovoljno je da tri, četiri ili pet vrsta društvene sredine generišu tri, četiri ili pet kosmologija koje služe za učvršćivanje četiri ili pet vrsta organizacije. Majkl Tompson (Ellis, Thompson i Wildavsky 1990) mogu da opravdaju pet različitih kulturnih pristrasnosti, dok Manfred Šmucer (1994) tvrdi da su matematički moguće samo četiri. U skladu sa "jakim programom" teorije, ove četiri su teorijski dovoljne zato što su to jedine četiri postojeane organizacione forme - ostale su prelazne.

Prvi od naše četiri pristrasnosti, ili četiri sveta, četiri središta - možemo ih zvati kako hoćemo - podržava tradiciju i poredak (na slici označen slovom C). Drugi (A) zastupa individualno nadmetanje i ne mari za tradiciju. Te dve očigledno suprotstavljene vrste odgovaraju po sadržaju i ciljevima veberovskoj razlici između hijerarhija i tržišta koja je odigrala važnu ulogu u društvenim naukama. Treća kulturna pristrasnost (D) odgovara zatvorenom egalitarnom sistemu, sektaškoj enklavi. Njena ključna osobina je ostvarivanje jednakosti; ona se obično štiti preciznim pravilima (Rayner i Flanagan 1988) i proizvodi organizacione slabosti i sklonost ka teoriji zavere. Četvrta vrsta (B) pogoduje onima koji izbegavaju svrstavanje i ne žele da rukovode, ubeđuju ili organizuju; ostajanje po strani od borbe proizvodi sklonost ka izolaciji i fatalizmu.

Ove četiri kulture razlikuju se po načelima organizacije. U gornjoj polovini tabele je društvo kojim dominiraju ograde, utvrđeni položaji i pravila koja razdvajaju pojedince i ograničavaju njihovu slobodu izbora. Kako se spuštamo na tabeli, ograde postaju slabije. S leve na desnu stranu, pojedinci počinju sami, nezavisno od drugih, a zatim se postepeno organizuju i obrazuju čvrsto povezane grupe. U gornjem desnom uglu je složeno uređen kolektiv; u donjem desnom uglu je jednostavan egalitarni kolektiv. U donjem levom uglu, gde je kolektivna delatnost slaba, pojedinci slobodno pregovaraju jedan s drugim: to je ideal za racionalnog ekonomskog čoveka. U gornjem levom uglu, pojedince više nego na drugim mestima ograničavaju pravila razdvajanja ili ekonomske prepreke.

Ova tabela je skica na osnovu koje se mogu izgraditi četiri kulture. S obzirom na raznovrsnost načina organizovanja, možemo se zapitati koje vrednosti bi morao da podržava svaki od obrazaca. Svaka kultura je pogodna za neke organizacione ciljeve. Kad se traži složena koordinacija, razumno je razvijati obrazac iz gornjeg desnog ugla i negovati vrednosti i stavove koji ga opravdavaju. Kad je potrebna individualna inicijativa, razumno je razvijati obrazac iz donjeg levog ugla i vrednosti koje mu pripadaju. Kad se traži usaglašena pobuna, razumno je potisnuti individualne razlike i izgraditi egalitarnu grupu. I tako dalje.

U ovoj shemi svako središte, svet ili kulturna vrsta definisani su u suprotnosti prema drugima; svi se oni međusobno nadmeću i tako nalaze ili gube pristalice. Nije slučajno što svaka reč kojom bismo mogli označiti ma koju od ove četiri suprotstavljene kulture ima prizvuk predrasude ili je čak otvoreno pogrdna. Nekima pogrdno zvuči "složenost", drugima "tržište", treći odbacuju "sektu", četvrti ismevaju "fatalizam". Zato smo ih odmah u početku nazvali A, B, C, D u skladu s dve dimenzije u kojima je model konstruisan: struktura (vertikalna dimenzija) i povezanost (horizontalna dimenzija).

Dve najpoznatije kulture suprotstavljene su po dijagonali koja ide od gornjeg desnog do donjeg levog ugla. Kultura koja podržava složenu organizaciju (gore desno) olakšava koordinaciju zahvaljujući povoljnom složenom uređenju prostora i vremena. Naslobodnija je izolovana osoba koja se uopšte ne koordinira; najagresivniji je pripadnik egalitarne enklave: njegova nastojanja da ostvari složenu koordinaciju osujećena su načelima koja zabranjuju pravljenje razlika između osoba.

Kulture u antagonističkoj demokratiji

Krajem 70-ih Majkl Tompson je započeo tesnu saradnju sa Aronom Vidlavskim; oni su zajedno uveli nekoliko teorijskih tokova u kulturnu teoriju (Ellis, Thompson i Widlavsky 1990). Polazeći od pretpostavke da svaka kulturna vrsta počiva na zasebnom pogledu na svet, Tompson je izoštrio i prečistio suprotnost među pogledima na svet tako što je uveo izraze "pro-

tivrečne izvesnosti” i ”pluralne racionalnosti”. Kultura gradi legitimitet na temelju sopstvenih izvesnosti koje protivreče izvesnostima svake druge kulture. Kulture se samoodređuju u suprotnosti prema drugima. Ova druga ideja, naime da je kulturi potreban protivnik da bi saznala ko je i do čega drži, uvodi dinamiku u model. Teorija zatim pretpostavlja da u svakoj zajednici potencijalno postoje sve četiri vrste kulture, da se one obično aktualizuju i neprestano sukobljavaju. U idealnom slučaju nijedna kultura ne bi trebalo da bude potisnuta od strane drugih. Ali, kultura izolovanog pojedinca neizbežno je isključena iz foruma zato što po definiciji nije organizovana. Antagonistički odnos tri preostale kulture čini suštinu demokratije. Bilo da govore o imigraciji, opštinskoj deponiji ili izgradnji novog puta, članovi gradske skupštine raspravljaju o kulturnim pristrasnostima. Pitanje je koji od suprotstavljenih skupova normativnih vrednosti i odgovarajućih društvenih oblika će na kraju odneti prevagu.

Na svojoj karikaturi pionira, svetog čoveka i birokrate (Slika 4) Kristijan Bruner (1989) prikazao je tri od naše četiri osobe koje nedostaju, to jest tri politički aktivne osobe kulturne teorije. Individualista je prikazan kao pionir; u radnom odelu, sa pijukom u ruci on nam izgleda samozadovoljan i samodovoljan. Sektaš, član enklave, sveti čovek ima oreol, krila i belu odoru. Predstavnik hijerarhije je činovnik sa akten-tašnom; njegovo držanje je nadmeno. Ove tri osobe nisu prikazane kako raspravljaju, ali nam je sasvim jasno kako će međusobno razgovarati.



Slika 4. Švajcarski komentar o kulturnoj teoriji: pionir, sveti čovek, činovnik. *Izvor:* Bruner 1989: 8-9.

Svođeci broj načina života u zajednici na četiri, kulturna teorija dopušta fleksibilno razmišljanje o bitno društvenoj ljudskoj osobi. Umesto jedne osobe ona prikazuje četiri dominantna mikrokosmosa koji se uzajamno nadmeću. Tri kulture su uvek aktivno sukobljene. U šestom poglavlju prikazaćemo ih kao nepresušna vrela predloga koji se tiču javnih poslova. Prema tome, model osobe sad obuhvata trostrani ili četvorostrani kulturni sukob. Ako prilagodimo Denetov model koji ne uzima u obzir kulturu, možemo otići dalje od homogenizovanog reprezentativnog pojedinca današnje socijalne teorije. Osobe na svakom nivou tumače ponašanje drugih osoba kao ključ za kulturnu sredinu, ali oni tuđe ponašanje vide samo

kroz naočari sopstvene kulture. Kako članu neke egalitarne zajednice izgleda hijerarhija? I obrnuto, kako član neke hijerarhije razume šta se zbiva u egalitarnoj sekti?

Ego pomnožen sa četiri

Sad smo spremni da ponudimo artikulisan pojam osobe. Da bismo prikazali ego poslužićemo se dijagramom, Tabela 3, na kojem možemo videti suprotstavljene kulturne tendencije sa njihovim napetostima. Četiri krajnosti koje se bore u psihi pojedinca raspoređene su prema mestu koje ima ego u organizaciji. Da li ego zauzima središnji ili periferni položaj? Ako je ego na periferiji, da li je izolovan ili pripada otpadničkoj grupi? Ako je, pak, uticajan, da li je preduzetni individualista ili činovnik? Od vrste pitanja na koje pokušavamo da odgovorimo zavisi značaj koji ćemo pridati različitim organizacijama.

Pošto smo skicirali društvenu sredinu u kojoj se ego nalazi možemo nacrtati isti mali dijagram sukobljenih težnji i želja psihe koje vuku svaka na svoju stranu. Tako počinjemo da pravimo objedinjenu društvenu teoriju osobe koja je spojiva sa zahtevima dominantne kulture, koja obuhvata politiku i ostaje objektivna. Neki teoretičari kulture bi se tu zastavili. Ali, možda je ovo pravi trenutak da se kaže nešto više o posledicama ove teorije u psihologiji. Ako su atributi ličnosti slučajno raspodeljeni u populaciji, verovatno će neke ličnosti više privlačiti jedna od mogućih kultura, a neke druge druga, te će one u skladu s tim donositi životne odluke. U svakom slučaju, rano vaspitanje imaće, po svojoj prilici, isto dejstvo. Osobe koje su odgajane u hijerarhizovanoj sredini težiće da nađu sredinu koja je toj prvobitnoj najrodnija i najbliža. To će u svakom kvadratu proizvesti većinu onih vrsta ličnosti koje se najbolje snalaze u toj kulturnoj klimi. Time se objašnjava kako se ljudi grupišu po srodnosti i kako se ponašaju, ali se brižljivo izbegava shvatanje ličnosti kao nezavisne promenljive.

Svaki od tri artikulisana sveta - svet izolovane osobe je neartikulisan - jeste po sebi jedan način definisanja vrsta i odabiranja. Artikulacija unosi nijanse u program fenomenologa koje zanima definisanje vrsta. Pored toga, ona štiti istraživača od prigovora da mu nedostaje objektivnost, jer mu omogućuje da jednostavno i otvoreno pokaže vrednosti iz kojih

su izvučene premise. To nije nužno stvar lične preferencije. Suštinsko pitanje glasi: koliko dati svet odgovara datoj situaciji?

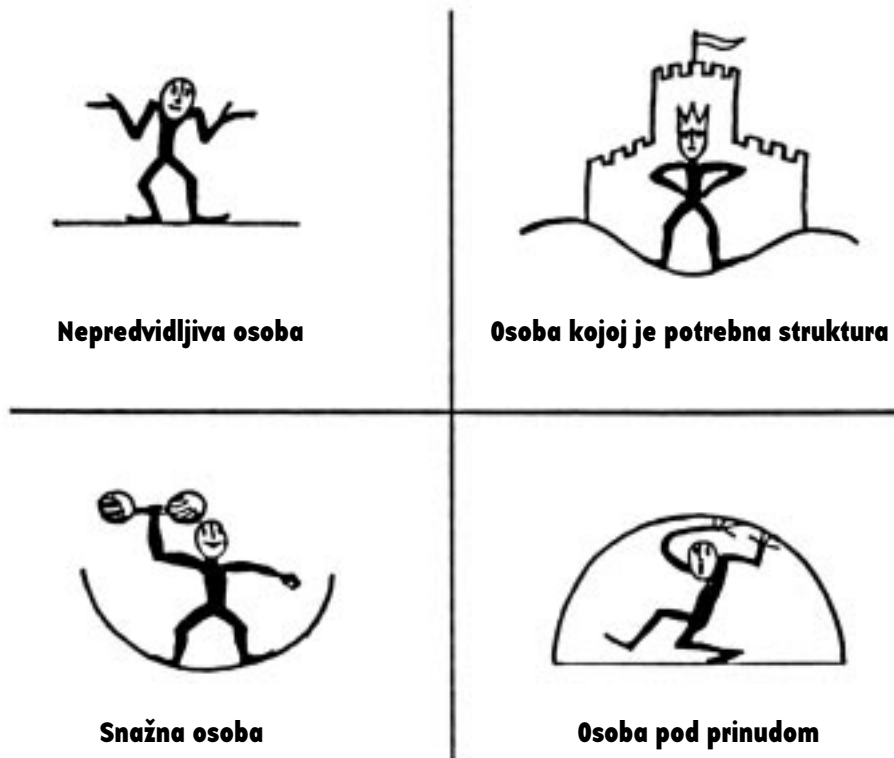
To je disciplinovan oblik refleksije. Kad ispitujem gde je moje mesto u shemi mogućih svetova, mogu da otkrijem svoje protivnike i da pitanje o objektivnosti i doslednosti usmerim prema njima. Ako moj protivnik želi uređen svet i, u istom mah, svet koji pruža nove prilike i mogućnosti, to može ukazivati na protivrečnost; ako protivnik želi egalitaran svet i, u istom mah, očekuje da u njemu dominira, to pokazuje nedoslednost. Istraživanje treba da se oslanja na poređenja i da svakom svetu i njegovim vrednostima obezbedi prostor koji im pripada.

Teorija zahteva od istraživača da sve kulture posmatra kao legitimne. Ali, time nije rešen jedan praktičan problem. Kad postoji sukob, nalaženje zajedničkog tla koje odgovara svim sukobljenim stranama povlači prihvatanje različitih opisa vrsta ličnosti, različitih tumačenja motiva i različitih merila zasluge i krivice. Tvđenje da svi učesnici u sukobu mogu postići saglasnost o tome šta je pravedan svet bilo bi neiskreno jer se pravednost različito opaža u svakoj kulturi.

U svakoj od četiri kulture prihvatljiva teorija sopstva ukazivala bi na onu vrstu obrazovanja koja razvija odgovarajuće potencijale deteta. Kad o tome nagađamo, najpre nam pada na pamet pomisao da će obrazovanje biti ograničenije na desnoj strani dijagrama a ne na levoj jer ono treba da pripremi dete za zahteve koje zajednica upućuje svojim odraslim članovima. Međutim, znamo i to da kompetitivna individualistička sredina vrši jak pritisak na dete kako bi ga pripremila za život u uslovima nemilosrdnog nadmetanja. Obe kulture na desnoj strani dijagrama su komunitarne i zato će isticati značaj moralnog vaspitanja. Standardne ideje o kašnjanju takođe će odslikati kulturnu sredinu i njeno shvatanje odstupanja od norme, saobražavanja normi, učtivosti, agresivnosti i tako dalje. Ne mora postojati nikakva psihološka teorija koja bi bila nezavisna od konteksta. Sad je naš najvažniji zadatak da ispitamo otvorenost pojedinca prema kulturnoj sredini.

Slika 5 pokazuje četiri pojedinca; svaki od njih nalazi se u jednom od polja koja su već prikazana na prethodnom dijagramu (Tabela 3). Tako jasno vidimo na koji način je poje-

dinca oblikovala interakcija sa sudovima drugih osoba. Od osobe u individualističkom polju očekuje se snaga; od one u egalitarnom: krhkost; od one u izolovanom: tajanstvena nepredvidljivost; od one u hijerarhijskom: potreba za strukturom. Očekivaćemo da se teorije obrazovanja i razvojna psihologija prilagođavaju svakoj od tih kultura i da se menjaju u zavisnosti od nje.



Slika 5. Četiri sopstva u četiri kulture: A - snažna osoba; B - nepredvidljiva osoba; C - osoba kojoj je potrebna struktura; D - osoba pod prinudom. (Crtež: Pet Nouvi)

Kultura domaćinstva

Porodica je verovatno najbolje mesto za razumevanje strahovitih tenzija koje povlači pokušaj organizovanja. Ljudi su slobodni da upravljaju svojim domaćinstvom kako god žele. Niko im ne kaže da moraju obedovati u određeno vreme niti da moraju obedovati. Ne moraju ni da pospremaju krevete, ni da održavaju red u dnevnoj sobi, ni da peru sudove; a koordinacija nije automatska. Ipak, ako prihvate određen vremenski obrazac, ili ako odbiju da se pridržavaju bilo kakvog obrasca, njihov izbor isključuje druge stvari koje bi mogli da rade i to stvara tenziju. Kad se uspinjemo od porodice ka višim nivoima organizacije, svaki član zajednice može doživljavati podvrgavanje strogo rasporedu kao prinudu i iz toga sledi da složena organizacija u svakom trenutku može da proizvede u svojim redovima tendencije raspada.

Analiza istraživačkih podataka u društvenoj nauci pokazala je da porodica prolazi kroz isti proces homogenizacije kroz koji prolazi pojedinac. Smatra se da činjenicu da sve porodice nisu iste dovoljno objašnjavaju demografske razlike, broj i starost izdržavanih članova, zanimanje roditelja i tako dalje. Ideja da se porodice mogu organizovati po različitim načelima dobro je poznata u sociologiji porodice, ali se različitim kulturama domaćinstva posvećivalo malo pažnje. Ne postoji teorijska niša u koju se može uklopiti informacija da neka domaćinstva ne centralizuju porodični budžet, da se neka strogo pridržavaju određenog vremenskog rasporeda, a neka druga ne, ili da kućni poslovi mogu biti sistematično raspodeljeni ili prepušteni slobodnom dogovoru. Teorija kulture je jedna takva teorijska niša i vrlo plodna proučavanja domaćinstva pokazala su da se sve četiri vrste kulture mogu otkriti u domaćinstvu; dovoljno je da se usredsredimo na korišćenje prostora i vremena i kontrolu sredstava. Ljudi koji se različito organizuju imaju i različita mišljenja o organizaciji, kao i o moralu, društvu i identitetu.

Karl Dejk i Majkl Tompson razvili su načine procenjivanja strukturisanosti - to jest uređenosti - domaćinstva i povezanosti njegovih članova - to jest granica grupe - pomoću dva niza istraživačkih postupaka od kojih je jedan zasnovan na antropološkim upitnicima a drugi na kvantitativnim metodama. Slika 6 prikazuje neke od njihovih rezultata.

Dejk i Tompson su ispitivali kako obrasci društvenih odnosa utiču na vođenje domaćinstva. Hijerarhisti se pridržavaju utvrđenog rasporeda, neguju porodične tradicije, štede za godišnji odmor i, između ostalog, obeduju uvek u isto vreme. Izolovana domaćinstva ne rade ništa od toga: ona ne cene tačnost, štednja im teško polazi za rukom, vreme obeda je proizvolj-

no i promenljivo, kupuje se ili naručuje već pripremljena hrana. Dijagram ističe kulturnu suprotnost između leve i desne strane dijagrama na Slici 3.

Ponovno razvrstavanje devet središta Njuporta i pet francuskih svetova

Kad ponovo pogledamo Vajlderovih devet središta u Njuportu možemo da zanemarimo dva arheološka, zato što su nenastanjena; možemo da zanemarimo i luku, vojnu i mornaričku bazu i šaćicu intelektualaca zato što su ti svetovi izolovani, zatvoreni u sebe. Tada nam ostaju četiri savremena središta u međusobnoj interakciji. Bogatstvo i klasa nisu dobra merila za kulturno razvrstavanje, pa ćemo zato tradicionalistički usmerene građane iz devetog središta spojiti sa slugama iz sedmog. Vulgarni letnji žitelji iz šestog središta privrženi su individualističkoj filozofiji života i skloni da ad hoc stvaraju sopstvena pravila; zato ćemo ih staviti u položaj dijagonalne suprotnosti prema njihovim sopstvenim slugama i trgovcima, grupama koje poštuju tradiciju. Vajlder je žitelje osmog središta koji bi se rado ubacili u šesto razdvojio od žitelja koji ih odatle izbacuju, ali antropološki obrazac svrstava lovce na bogatstvo i pustolove zajedno sa sezonskim žiteljima: i oni su individualisti i imaju iste stavove prema novcu i ljudima.

Nije teško prostreti fiktivni Njuport na ceo dijagram, ali četiri savremena središta popunjavaju samo dva kulturno različita polja. U Njuportu nema evangelističke crkve ni egalitarnih komuna, niko ne propoveda u zanosu, nema harizme, nema demonstancija koji razbijaju prozore. Kao model kulturne pristrasnosti Vajlderova shema je nepotpuna zato što u njojored hijerarhista, individualista i usamljenika nema i jednog gotovo sveprisutnog sastojka civilnog društva: trebalo bi da u Njuportu postoji jed-

no središte, ili više njih, koje je organizovano radi kolektivne pobune protiv ponašanja i morala drugih.

Klasifikacije francuskih sociologa podležu sličnom prigovoru. Ima šest različitih scenarija, ali se među njima mogu raspoznati samo dve kulturne pristrasnosti: svet mnjenja, svet industrije i svet trgovine samo su društveno-ekonomske varijante iste kulture. Vrednosti nadmetanja su im zajedničke iako se različito ispoljavaju. Tome slično, svet zakonskih statusa i porodični svet organizovani su na hijerarhijskim načelima, kao Božja Država, koja se ispoljavaju na različitim nivoima organizacije. Ako su želeli da pokažu sve glavne vrste klasifikacije, sociolozi su morali da uključe i sektašku enklavu, kao i izolovane pojedince koji sve objašnjavaju naklonošću ili nenaklonošću sudbine. To nam samo pokazuje da je uobrazilju potrebno podbosti i da metoda pomaže da se otkriju praznine.

Izolovani pojedinci

U Vajlderovom Njuportu postoje pojedinci koji mogu da popune levo gornje polje dijagrama. To su supruge i kćeri stanovnika šestog središta, frustrirane, zapostavljene, zatočene pravilima. Mladi junak nalazi te utamničene žene i oslobađa ih. Načelo diferencijacije koje je usvojio ne dopušta mu da te žene vidi kao žitelje zasebnog gradskog središta: one, naime, nisu razdvojene ni prostorno, ni hronološki, ni profesionalno, ali su ipak izolovane; iako one toga nisu svesne, neke njihove kulturne pristrasnosti zajedničke su svim izolovanim pojedincima.

Društvene nauke dvadesetog veka uporno su nastojale da naprave razliku između komunitarne hijerarhije i individualističkog tržišta. Suprotnost između ta dva kraja dijagonale koja povezuje hijerarhiju sa individualizmom dobro nam je poznata i tu nema teškoća. Lako je uočiti da tržišta i hijerarhije prihvataju različite vrednosti i različite ideje dobra.

Teže je, međutim, uključiti u normalnu političku nauku razgovor dveju drugih kultura, izolovanih pojedinaca i egalitarnih grupa. Prvi se obično zanemaruju zato što se ne čuju; drugi, često vrlo glasni, obično se zanemaruju tako što se podvode pod verske fenomene. Izolovani pojedinci su vrlo zanimljiva pojava; ljudi iz te kategorije ne učestvuju u javnim raspravama koje se vode oko njih, možda slučajno, a možda zato što su usled nekog ličnog nedostatka ili urođene mane bili prisiljeni da se povuku iz žestoke društvene utakmice ili ih je ona odbacila na margine. Pošto oni po definiciji minimalno međusobno saraduju, može izgledati da im je na silu pripisana zajednička kulturna pristrasnost. Ali sama činjenica da oni na neki način ostaju izvan vremenskog rasporeda drugih ljudi, da ne pokušavaju da utiču na zbivanja u društvu i da ne traže moć daje im nešto zajedničko. Stil izolovanog pojedinca odlikuje se bezbrižnošću, pa čak i neodgovornošću ili, pak, prikrivanjem beznadežnosti ili fatalizma iza maske odvažnosti. Pošto nemaju mogućnost direktnog uticaja na događaje, lakše im je da se ne udubljuju u aktuelne političke odluke i da postanu pravi fanatici (Douglas 1996). Sudbina jedne zajednice dobrim delom zavisi od postotka njenih građana koji su skliznuli u tu kulturnu kategoriju i koji se ne obaziru ni na ubeđivanje ni na upozorenja.

Uzmimo, na primer, pitanje pluralne demokratije. Izolovani pojedinac je, po definiciji, marginalizovan i isključen iz političke arene. Nad tim bi trebalo da se zamisli kulturni teoretičar koji veruje u normativnu vrednost pluralne demokratije. Ako se držimo pretpostavki kulturne te-

orije - naime, da će uvek biti izolovanih pojedinaca i da je to "prihvatljiv način života" (Ellis, Thompson i Wildavsky 1990) - onda pluralne demokratije nikad neće moći potpuno da ostvare svoju ambiciju da sve građane uključe u politički proces.

Sociolozi su istakli da evolucione tendencije razvijenih kapitalističkih društava guraju u izolaciju sve veći broj ljudi. Pošto su tradicionalne oblike društvene integracije zbrisali džinovski talasi dveju tehnoloških revolucija - industrijske i informatičke - u socijalnom tkivu su se pojavile duboke pukotine. Dijalog je pravi način da se one premoste.

Jürgen Habermas (1962, 1973, 1987b) izneo je uopšteno tvrđenje da je savremena javna sfera znatno propala i izgubila političku funkciju ozakonjenja društvenih strategija. Pošto javna sfera i država postaju sve zavisnije jedna od druge, građani se povlače u privatne sfere svojih nuklearnih porodica. Javne rasprave o društvenim strategijama pretvorile su se u tehničke diskusije eksperata koji predlažu strategije, a zatim ih prodaju depolitizovanoj publici. Kako se uticaj građanina na političke odluke sve brže smanjuje, sve više dolazi do izražaja tendencija koju Habermas naziva "civilni privatizam" (*staatsbürgerlicher Privatismus*). Građani se sve više zanimaju za dostupne administrativne i kompenzatorne usluge - dečji dodatak, pomoć nezaposlenima i slično - a sve manje ih privlači učestvovanje u procesu legitimizacije (Habermas 1973: 106). Po Habermasu, izolacija ide ruku pod ruku sa smanjivanjem učešća građana u politici, koje je posledica razvijenog kapitalizma.

Istraživanje dohotka i blagostanja koje je sprovela Fondacija Rauntri (1995), socijalna analiza raspodele dohotka u Britaniji, nedavno je potvrdilo ove teorijske zaključke. Izveštaj je, između ostalog, pokazao da se sve veći postotak stanovni-

štva trajno isključuje iz ekonomskog sistema i gura u izolaciju. On je otkrio i to da se zločinu, narkomaniji i političkom ekstremizmu odaju "grupe otuđenih mladih ljudi koji nemaju nikakvu ulogu i nikakvu odgovornost u društvu, a ni u ekonomiji jer ona ceni veštine koje njima nedostaju. Ekonomske sile koje su marginalizovale tu grupu po svemu sudeći će nastaviti da deluju i da jačaju; ako se nešto ne preduzme u cilju reintegracije tih grupa, čitavo društvo će trpeti posledice" (Fondacija Rauntri 1995: 34).

Kao što ćemo videti u Šestom poglavlju, kulturna analiza političkih procesa, upotpunjena teorijski neelegantnim izolovanim pojedincem, omogućuje nam da svoje razmišljanje o pluralističkim demokratijama formulišemo kao pitanje o tome ko je isključen iz javne rasprave i društvene interakcije. Sistem koji mnoge ljude gura u društvenu, ekonomsku i političku izolaciju ne uspeva da ostvari ideale koje je proklamovala pluralistička demokratija. Dakle, moramo da posmatramo četiri kulture u njihovom normalnom modusu sukobljavanja: svaka od njih se suprotstavlja drugima i svaka se bori da prevaziđe organizacione nedostatke koji proističu iz njenog kulturnog stava.

Izvornik: Mary Douglas and Steven Ney *Missing Persons. A Critique of the Social Sciences* (University of California Press, 1998)

- 1 Absent Persons in the Social Sciences (pp 1-21)
- 2 The Strong Presence of Homo Economicus (pp 22-45)
- 4 For a Concept of the Whole Person (pp 74-95)
- 5 Four Whole Persons (pp 96-116)

BIBLIOGRAFIJA:

Abensour, Miguel, *L'Esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Seuil, Pariz, 1987.

Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*. Yale University Press, Nju Hevn, Kon., 1980.

Affichard, Joelle, i Jean-Baptiste de Foucauld, *Pluralisme et équité: La Justice sociale dans les democraties*. Editions Esprit, Pariz, 1995.

- Allardt, E., *Att ha, alska, att vara: om valfard i Norden*. Argos, Borgholm, Švedska, 1975.
 "Having, Loving, Being: An alternative to the Swedish Model of Welfare Research". U Martha
- Nussbaum i Amartya Sen, *The Quality of Life*, 88-94. Clarendon Press, Oksford, 1993.
- Ardener, Shirley, *Perceiving Women*. Halstead Press, London, 1975.
- Arthur, Brian, "Competing Technologies, Increasing Returns and Lock-in by Historically Small Events." *Economic Journal* 99 (393): 116-131, 1989.
- Ayres, Clarence, *The problem of Economic Order*. Farrar and Rinehart, Njujork, 1938.
The Industrial Society. Houghton Mifflin, Boston, 1952.
- Bachrach, Peter, i Morton Baratz, "Two Faces of Power." *American Political Science Review* 56: 1947-1952, 1962.
Power and Poverty. Oxford University Press, Njujork, 1970.
- Bastide, Roger, *The African Religions in Brazil*. John Hopkins University Press, Baltimor, Md., 1978.
- Beck, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*. Sage, London, 1992.
- Becker, Howard S., *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. Free Press, Njujork, 1963.
- Berger, Peter, i Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin, London, 1966.
- Bernouilli, Daniel [1783.], "Specimen Theoriae Novae de Mensura Sartis." *Comentarii academiae scientiarum imerialis Petropolitanae* 5: 175-192. Engleski prevod L. Sommer, "Exposition of a New Theory on the Measurement of Risk," *Econometrica* 22: 23-36, 1954.
- Berreman, Gerald D., *Social Inequality: Comparative and Developmental Approaches*. Academic Press, London, 1981.
- Boltanski, Luc. i Laurent Thévenot, *De la justification: Les Économies de la grandeur*. Gallimard, Pariz, 1991.
- Boulding, Kenneth, *The Image: Knowledge in Life and Society*. University of Michigan Press, En Arbor, 1956.
Economics as a Science. McGraw-Hill, Njujork, 1970.
- Bordieu, Pierre, *La Distinction*. Editions de Minuit, Pariz, 1979.
La Misère du monde. Seuil, Pariz, 1993.

- Broderick, A., *The French Institutionalists*. Harvard University Press, Kembridž, Mas., 1970.
- Brunner, Christian, ilustrator, u Serge Prêtre, *Nucléaire symbolisme et société: Contagion mentale ou conscience des risques?* SFEN, Pariz, 1989.
- Buchanan, James, *Property, the Guarantor of Liberty*. Edward Elgar, Elderšot, Engleska, 1993.
- Burke, Kenneth, *A Rhetoric of Motives*. Prentice Hall, Ingvud Klifs, Nj.Dž., 1950.
- Burton, John, *Conflict: Human Needs Theory*. St. Martin's Press, Njujork, 1990.
- Caillé, Alain, *Splendeurs et misères des sciences sociales: Esquisses d'un mythologie*. Librarie Droz, Ženeva, 1986.
- Critiquede la raison utilitaire, manifeste du Mauss*. La Découverte, Pariz, 1989.
- La Demission des clercs, la crise des sciences sociales et l'oubli du politique*. La Découverte, Pariz, 1993.
- Clastres, Pierre, *Chronique des indiens Guayaki*. Plon, Pariz, 1972.
- Clifford, James, *Person and Myth: Maurice Leenhart in the Melanesian World*. University of California Press, Berkli, 1982.
- Coase, Ronald, "The Nature of the Firm." *Economica* 4: 386-405, 1937.
- Coleman, James, *Fondations of Social Theory*, Belknap Press of Harvard University Press, Kembridž, Mas., 1990.
- Collingridge, David, *The Managment of Scale: Big Organisations, Big Dicions, Big Mistakes*. Routledge, London, 1992.
- Commons, John, *Institutional Economics*. Macmillan, Njujork, 1934.
- Cornell, Stephen, i Joseph P. Kalt, "Cultures and Institutions as Public Goods: American Indian Economic Development as a Problem of Collective Action." U Terry L. Anderson, *Property Rights and Indian Economies*, 46-68. Rowman and Littlefield, Lenhem, Md., 1992.
- Coser, Lewis, *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*. Free Press, Collier Macmillan, Njujork, 1974.
- Coyle, Dennis J., i Richard J. Ellis, *Politics, Policy and Culture*. Westview Press, Bulder, Kolo., 1994.
- Dahl, Robert A., *Who Governs?* Yale University Press, Nju Hevn, Kon., 1961.
- Dake, Karl, "Orienting Disposition in the Perception of Risk: An Analysis of Contemporary World Views and Cultural Biases." *Journal of Cross-Cultural Psychology* 22 (1): 60-81, 1991.

"The Meanings of Sustainable Development: Household Strategies for Managing Needs and Resources." U Scott D. Wright, *Human Ecology: Crossing Boundaries*, 87-113. Society for Human Ecology, Fort Kolins, Kolo., 1993.

Danziger, Kurt, *Constructing the Subject: Historical Origins of Psychological Research*. Cambridge University Press, Kembridž, Engleska, 1990.

Dasgupta, Partha, *An Inquiry into Well-Being and Destitution*. Clarendon Press, Oksford, 1993.

Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*. Oxford University Press, London, 1976.

Dennett, Daniel C., *International Stance*. MIT Press, Kembridž, Mas., 1987.
Consciousness Explained. Alan Lane, London, 1991.

Douglas, Mary, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Penguin, London, 1970.

Risk Acceptability According to the Social Sciences. Routledge, London, 1986.

How Institutions Think. Syracuse University Press, Nj., 1987.

"In Defense of Shopping." U R. Eisendle i E. Miklautz, *Produktkulturen: Dynamik und Bedeutungswandel des Konsums*, 48-65. Campus Verlag, Frankfurt na Majni, Nemačka, 1992a.

"Thought Style Exemplified: The Idea of the Self." U *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, 211-234. Routledge, London, 1992b.

"Emotion and Culture in Theories of Justice." *Economy and Society* 22 (4): 501-514, 1993.

"Justice sociale et sentiment de justice: Une anthropologie de l'inégalité." U Joelle Affichard i Jean-Baptiste de Foucauld, *Pluralisme et équité: La Justice social dans les democraties*, 123-151. Editions Esprit, Pariz, 1995.

"Prospects for Asceticism". U *Thought Styles: Critical Essays on Good Taste*, 161-192. Sage Publications, London, 1996.

Essays in the Sociology of Perception. Routledge and Kegan Paul, London, 1982.

Douglas, Mary, i Baron Isherwood, *The World of Goods*. Basic Books, Njujork, 1979.

Douglas, Mary, i Aaron Wildavsky, *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. University of California Press, Berkli, 1983.

Douglas, Mary, Des Gasper, Steven Ney, i Michael Thompson, "Human Needs and Wants." U Steve Rayner i Elizabeth L. Malone, *Human Choice and Climate Change*, vol. 1, *The Societal Framework*, 195-263. Battelle Press. Kolumbus, Ohajo, 1998.

Downs, A., *Inside Bureaucracy*. Little, Brown, Boston, 1967.

Drewnowski, J., i W. Scott, *Level of Living Index*, Report No.4. United Nation Research Institute for Social Development (UNRISD), Ženeva, 1966.

Dryzek, John S., "Policy Analysis and Planning: From Science to Arguments." U Frank Fischer i John Forester, *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*, 212-232. Duke University Press, Durham, N.K., 1993.

Duclos, Denis, *L'Homme face au risque technique*. Harmattan, Pariz, 1991.

Du Maurier, George, "The Six-Mark Teapot" [ilustracija]. *Punch, or The London Charivari*, 79 (October 30): 194, 1880.

Dunbar, R. I. M., "Social Systems as Optimal Strategy Sets: The Costs and Benefits of Sociality." U V. Standen i R. Foley, *Comparative Socioecology*, 131-149. Blackwell Scientific Publications, Oksford, 1989.
The Trouble with Science. Faber and Faber, London, 1995.

Durkheim, Émile, *Suicide: A Study in Sociology*. Priredio i predgovor napisao George Simpson. Routledge and Kegan Paul, London, 1968.

The Elementary Forms of Religious Life. Preveo Joseph Ward Swain. Free Press, Njujork, 1995, [1912].

Durkheim, Émile, i Marcel Mauss, "De quelques formes primitives de classification: Contribution à l'étude des représentations collectives." *L'Année Sociologique* 6: 1901-1902. Preštampano 1963, kao *Primitive Classification*, prevod Rodney Needham, University of Chicago Press, Čikago, 1903.

Ellis, Richard, M. Thompson, i Aaron Wildavsky, *Cultural Theory*. Westview Press, Bulder, Kolo., 1990.

Elster, Jon, "Sour Grapes: Utilitarianism and the Genesis of Wants." U A. K. Sen i B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, 219-228. Cambridge University Press, Kembridž, Engleska, 1982.

Erikson, R., *The Scandinavian Model: Welfare States and Welfare Research*. M. E. Sharpe, Armonk, Nj., 1987.

Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft: Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Press, Oksford, 1937.

Fischer, Frank, i John Forester, *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*. Duke University Press, Durham, N. K., 1993.

Fischhoff, B., "Psychology and Public Policy: Tool or Toolmaker?" *American Psychologist* 45: 647-653, 1990.

Foucault, M., *Knowledge/Power*. Harvester Wheatsheaf, London, 1980.

Freud, Sigmund, *Jokes and Their Relation to the Unconscious*. Preveo i priredio James Strachey. W. W. Norton, Njujork i London, 1960.

Fried, Charles, *An Anatomy of Values*. Harvard University Press, Kembridž, Mas., 1970.

Galison, Peter, *How Experiments End*. University of Chicago Press, Čikago, 1987.

Galtung, Johan, "International Development in Human Perspective." U John Burton, *Conflict: Human Needs Theory*, 301-335. St. Martin's Press, Njujork, 1990.

Genestier, Philippe, "Misérabilisme ou populisme? Une Aporie des sciences sociales." U A *quise tjer? Confiance, interaction et theorie des jeux. La Revue du MAUSS Semestrielle* 4 (2): 229-251, 1994.

George, Vic., *Wealth, Poverty and Starvation: An International Perspective*. Wheatsheaf Books, London, 1988.

Gigerenzer, G., i D. Goldstein, "The Mind as a Computer: The Birth of a Metaphor." *Creativity Research Journal* 9: 131-144, 1996.

Gigerenzer, Gerd, "From Tools to Theories: A Heuristic of Discovery in Cognitive Psychology." *Psychological Review* 98: 254-267, 1991.

"Discovery in Cognitive Psychology: New Tools Inspire New Theories." *Science in Context* 5 (2): 329-350, 1992.

Goffman, Erving, *Asylums: Essay on the Socail Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Penguin, Hermondsvort, Engleska, 1968.

Gooding, David, T. Pinch, i E. S. Shaffer, *The Uses of Experiment: Studies in the Natural Sciences*. Cambridge University Press, Kembridž, Engleska, 1989.

Goodman, David, i Michael Redclift, *Refashioning Nature: Food, Ecology and Culture*. Routledge, London, 1991.

Goody, Esther, *Social Intelligence and Interaction: Expressions and Implications of the Social Bias in Human Intelligence*. Cambridge University Press, Kembridž, Engleska, 1995.

Gould, S. J., *The Mismeasure of Man*. W.W. Norton, Njujork, 1981.

Gouldner, Alvin, *The Coming Crisis of Western Sociology*. Basic Book, Njujork, 1971.

Grenstad, G., P. Selle, i K. Strömnes, "Nature og Kultur." U Gunnar Grenstad i Per Selle, *Kultur som Levemåte*, 183-199. Samlaget, Oslo, 1996.

Gunnar, Grenstad, i Per Selle, *Kultur som Levemåte*, 183-199. Samlaget, Oslo, 1996.

Griffin, Keith, *World Hunger and the World Economy*. Macmillan, London, 1987.

Gross, J., i S. Rayner, *Measuring Culture: A Paradigm for the Analysis of Social Organisation*. Columbia University Press, Njujork, 1985.

Gulliver, Philip, *The Family Herds*. Routledge, London, 1955.

Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Luchterhand, Nojvid, Nemačka, 1962.
Legimitationsprobleme im Spätkapitalismus. Suhrkamp, Frankfurt na Majni, Nemačka, 1973.
The Philosophical Discourse of Modernity. Preveo F. Lawrence. MIT Press, Kembriđ, Mas., 1987a.
Theorie des Kommunikativen Handelns Bd. 2 (vierte Auflage). Suhrkamp, Frankfurt na Majni, Nemačka, 1987b.

Hacking, Ian, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge University Press, Kembriđ, Engleska, 1983.
Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Science of Memory. Princeton University Press, Princeton, Nj. Dž., 1995.

Hajer, Maarten A., "Discourse Coalitions and the Institutionalisation of Practice." U Frank Fischer i John Forester, *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*, 43-76. Duke University Press, Durhem, N. K., 1993.

Hazards Forum, *Risks to the Public: The Rules, the Rulers and the Ruled*. London, 1994.

Heclo, Hugh, i Aaron Wildavsky, *The Private Government of Public Money*. Macmillan, London, 1974.

Heelas, D., i A. Locke, *Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self*. Academic Press, London, 1985.

Heimer, Carol, *Reactive Risk and Rational Action: Managing Moral Hazard in Insurance Contracts*. University of California Press, Berkli, 1985.

Hendriks, Frank, "Cars and Culture in Munich and Birmingham: The Case for Cultural Pluralism." U Dennis J. Coyle i Richard J. Ellis, *Politics, Policy and Culture*, 51-70. Westview Press, Bulder, Kolo., 1994.

Hirschman, A. O., *Shifting Involvements*. Princeton University Press, Princeton, Nj. Dž., 1981.

Hocart, A. M., [1936], *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Priredio i predgovor napisao Rodney Needham. Classics in Anthropology. University of Chicago Press, Čikago, 1970.

Hodgson, Geoffrey M., *Economics and Institutions: A Manifesto for a Modern Institutional Economics*. Polity Press, Kembriđ, Engleska, 1988.
"Institutional Economics: Surveying the 'Old' and the 'New.'" *Metreconomica* 44 (1): 1-28, 1993.

Hollis, Patricia, *Pressure from Without in Early Victorian England*. St. Martin's Press, Njujork, 1974.

- Hood, Christopher, "Control over Bureaucracy: Cultural Theory and Institutional Variety." *Journal of Public Policy* 15 (3): 207-230, 1996.
- Hume, David, *Political Discourses*. A. Kincaid and A. Donaldson, Edinburg, 1752.
- Hunter, Floyd, *Community Power Structure*. University of North Carolina Press, Čepel Hil, 1953.
- Inglehart, Ronald, *Cultural Shift in Advanced Industrial Societies*. Princeton University Press, Princeton, Nj. Dž., 1990.
- Jackson, M., i I. Karp, *Personhood and Agency: The Experience of Self and Other in African Cultures*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Acta Universitatis Uppsaliensis, 14. Uppsala, Švedska, 1990.
- Jacobson-Widding, Anita, *Body and Space: Symbolic Models of Unity and Division in African Cosmology and Experience*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Acta Universitatis Uppsaliensis, 16. Uppsala, Švedska, 1991.
- Jennings, Bruce, "Counsel and Consensus: Norms of Argument in Health Policy." U Frank Fischer i John Forester, *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*, 101-116. Duke University Press, Durham, N. K., 1993.
- Jevons, William S., *The Theory of Political Economy*. Macmillan, London, 1871.
- Kahneman, Daniel, i Amos Tversky, "The Framing of Decisions and the Psychology of Choice." *Science* 211: 453-458, 1981.
 "Choices, Values and Games." *American Psychologist* 39: 341-350, 1984.
- Kahneman, Daniel, Jack Knetsch, i Richard Thaler, "Fairness as a Constraint on Profit Seeking: Entitlements in the Market." *American Economic Review* 76 (4): 728-741, 1986.
- Karmasin, Helene, *Einstellungen zur Gentechnologie*. Institut für Motivforschung, Beč, 1996.
- Katona, George, *Organising and Memorising: Studies in the Psychology of Learning and teaching*. Columbia University Press, Njujork, 1940.
Psychological Economics. Elsevier, Oksford, 1975.
- Kelly, George Armstrong, *The Human Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*. Cambridge University Press, Kembridž, Engleska, 1992.
- Kierkegaard, S., *Philosophical Fragments*. Preveo David F. Swenso. Princeton University Press, Princeton, Nj. Dž., 1962.

- Khun, T. S., *The Structure of Scientific Theories*. Pripredio Fred Suppes. University of Illinois Press, Urbana, 1977.
- Lanternari, V. Horio, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza di popoli oppressi*. Feltrinelli, Milano, 1960.
- Latour, Bruno, *Le Microbe: The Pasteurization of France*. Harvard University Press, Kembriđ, Mas., 1988.
- Laufer, Romain, *L'Enterprise face aux risques majeures*. Harmattan, Pariz, 1993.
- Lederer, Katrin, *Human Needs: A Contribution to the Current Debate*. Oelgeschlager, Gunn and Hain, Kembriđ, Mas., 1980.
- Leenhardt, Maurice, *Do Kamo: La Personne et le mythe dans le monde melanésien*. Gallimard, Pariz, 1947. Preštampano u prevodu B. M. Gulati, *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. University of Chicago Press, Čikago, 1979.
- Lewis, David K., *Convention: A Philosophical Study*. Harvard University Press, Kembriđ, Mas., 1969.
- Lichtenstein, S., P. Slovic, B. Fischhoff, M. Layman, i B. Combs, "Judged Frequency of Lethal Events." *Journal of Experimental Psychology* 4: 551-578, 1978.
- Lindblom, C. E., *The Intelligence of Democracy*. Basic Books, Njujork, 1965.
- Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt na Majni, Nemačka, 1984.
- Lukes, Stephen, *Power: A Radical View*. Macmillan, London, 1974.
- MacLeod, Mary, i Esther Saraga, "Child Sexual Abuse: Challenging the Orthodoxy." *Feminist Review* 28: 16-55, 1988.
- Majone, G., *Evidence, Argument, and Persuasion in the Policy Process*. Yale University Press, Nju Hevn, Kon., 1989.
- Marris, Claire, Ian Langford, i Timothy O'Riordan, *Integrating Sociological and Psychological Approaches to Public Perception of Environmental Risks: Detailed Results from Questionnaire Survey*. CSERGE Working Paper GEC 96-07. University of East Anglia, Norvič, Engleska, 1996.
- Marshall, Alfred [1890.], "On Wants and Their Satisfaction." U *The Principles of Economics*. Osmo izdanje, 3. tom, glava 6. Macmillan, London, 1920.

Marty, Martin E., i Appleby, R. Scott, *Fundamentalisms Observed*. Vol. 1 of *The Fundamentalism Project*. University of Chicago Press, Čikago, 1991.

Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education. Vol. 2 of *The Fundamentalism Project*. University of Chicago Press, Čikago, 1993a.

Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance. Vol. 3 of *The Fundamentalism Project*. University of Chicago Press, Čikago, 1993b.

Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements. Vol. 4 of *The Fundamentalism Project*. University of Chicago Press, Čikago, 1994.

Fundamentalisms Comprehended. Vol. 5 of *The Fundamentalism Project*. University of Chicago Press, Čikago, 1995.

Maslow, A., "Theory of Human Motivation." *Psychology Review* 50: 370-396, 1943.

Maturana, H., i F.Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realisation of the Living*. Reidl, London, 1980.

Mauss, Marcel, "Les Techniques du corps." *Journal de Psychologie* 32: 3-4, 1936. Preštampano u *Sociologie et Anthropologie*. 365-386, Presses Universitaires de France, Pariz, 1950.

"Une Catégorie de l'esprit humain: La Notion de personne, celle de 'moi'", 1938. Preštampano u *Sociologie et Anthropologie*. 331-362, Presses Universitaires de France, Pariz, 1950.

Sociologie et Anthropologie. Presses Universitaires de France, Pariz, 1950. [1950.], *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology*. Preveo James Fox. Routledge and Kegan Paul, London, 1979.

McArthur, Margaret, i Frederick D. McCarthy, "The Food Quest and the Time-Factor in Aboriginal Economic Life." U C. P. Mountford, *Records of the Australian-American Scientific Expedition to Arnhem Land*, vol. 2, *Anthropology and Nutrition*, 145-194. Melbourne University Press, Melburn, Australija.

McNeil, William, "Epilogue, Fundamentalisms and the World of 1990's." U Marty, Martin E., i Appleby, R. Scott, *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, 558-573, Vol. 2 of *The Fundamentalism Project*. University of Chicago Press, Čikago, 1993.

Menger, Carl, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Braumüller, Beč, 1871.

Merton, R. K., "Social Structure and Anomie." U *Social Theorie and Social Science*, prošireno izdanje, 185-248. Free Press, Njujork, 1968.

Meyer, Aubrey, *Climate Change, Population and the Paradox of Growth*. Global Commons Institute, London, 1994.

- Mills, C. W., *The Power Elite*. Oxford University Press, Njujork, 1956.
- Naess, S., *Om å ha det godt ibyen og på landet*. Institute of Applied Social Research, Oslo, 1979.
- Nagel, Thomas, *The View from the Nowhere*. Oxford University Press, Oksford, 1986.
- Nelson, Richard, "Recent Evolutionary Theorising about Economic Change." *Journal of Economic Literature* 33: 48-90, 1995.
- Nelson, Richard, i Sydney Winter, *An Evolutionary Theory of Economic Change*. Harvard University Press, Kembriđž, Mas., 1982.
- North, Douglas, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge University Press, Kembriđž, Engleska, 1990.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, Njujork, 1974.
- Nussbaum, Martha, i Amartya Sen, *The Quality of Life*. Clarendon Press, 1993.
- Ogien, Albert, *L'Enquête sur les catégories, de Durkheim a Sacks*. Priredili Bernard Fradin, Louis Quéré, i Jean Widmer, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Pariz, 1994.
- Ostrom, Elinor, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press, Kembriđž, Engleska, 1990.
- Otway, Harry, P. D. Pahner, i J. Linneroth, *Social Values in Risk Acceptance*. Research Memorandum RM-75-54. IIASA, Laksenburg, Austrija, 1975.
- Parson, Talcott C., *The Study of Social Action*. McGraw-Hill, Njujork, 1937.
The Study of Social Action. 2 vols. McGraw-Hill, Njujork, 1939.
The Social System. Routledge, London, 1951.
 "Durkheim's Contribution to the Theory of Social Systems." U Kurt Wolff, *Émile Durkheim, 1858-1917*. Ohio State University Press, Kolumbus, 1960. Skraćeno i preštampano kao "Durkheim on Organic Solidarity," u Leon Mayhew, *Talcott Parsons: On Institutions and Social Evolution, Selected Writings*, 189-209, University of Chicago Press, Čikago, 1982.
Essays in Sociological Theory. Free Press, Njujork, 1964.
- Perez-Diaz, V., *The Challenge of the European Public Sphere*. ASP Paper 4 (c). Complutense University of Madrid, Madrid, 1994.
- Peterson, M. J., "Whalers, Cetologists, Environmentalists, and the International Management of Whaling." *International Organisation* 46, no. 1 (Winter): 147-188, 1992.

- Polsby, Nelson, *Community Power and Political Theory*. Yale University Press, Nju Hevn, Kon., 1963.
Community Power and Political Theory: A Further Look at Problems of Evidence and Inference. Drugo izdanje. Yale University Press, Nju Hevn, Kon, 1980.
- Powell, W., i P. DiMaggio, *The Institutionalism in Organizational Analysis*. University of Chicago Press, Čikago, 1991.
- Putnam, Robert, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, Princeton, Nj. Dž., 1993.
- Raikes, Philip, *Modernising Hunger: Famine, Food Surplus and Farm Policy in the EEC and Africa*. Catholic Institute of International Relations, London, 1988.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Kembridž, Mas., 1971.
- Rayner, S., i J. Flangan, *Rules, Decisions, and Inequality in Egalitarian Societies*. Avebury, Brukfeld, Vt., 1988.
- Rayner, Steve, "The Perception of Time and Space in Egalitarian Sects: A Millenarian Cosmology." U Mary Douglas, *Essays in the Sociology of Perception*, 247-274. Routledge and Kegan Paul, London, 1982.
- "The Rules That Keep Us Equal." U J. G. Flanagan i S. Rayner, *Rules, Decisions and Inequality*, 20-42. Avebury, Brukfeld, Vt., 1988.
- "A Cultural Perspective on the Structure and Implementation of Global Enviromental Agreements." *Evaluation Review* 15 (1): 75-102, 1991a.
- "Expertises et gestion de l'environnement global." U Jacques Theys, *Environnement, science et politique: Les Experts sont formels*. Germes, Pariz, 1991b.
- Governance and the Global Commons*. LSE Centre for Global Governance, Discussion Paper 8. London School of Economics, London, 1994.
- Renn, O., "Risk Communication and the Social Amplification of Risk." U R. E. Kasperson i P. J. M.
- Stallen, *Communicating Risks to the Public*, 287-324. Kluwer, Dordrecht, Holandija, 1991.
- Richards, A. I., *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. Oxford University Press, Oksford, 1937.
- Richards, Paul, "Chimpanzees, Diamonds and War: The Discourses of Global Environmental Change and Local Violence on the Liberia-Sierra Leone Border." U Henrietta L. Moore, *The Future of Anthropological Knowledge*, 139-155. Routledge, London, 1996a.
- Fighting for the Rain Forest: War, Youth and Resources in Sierra Leone*. James Currey za International African Institute, Oksford, 1996.
- Riesman, David, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. Yale University Press, Nju Hevn, Kon., 1950.

- Robbins, Lionel, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*. Macmillan, London, 1952.
- Roscher, Wilhelm Georg, [1878], *System der Volkswirtschaft. Prevedeno i preštampano kao Principles of Political Economy*. Arno Press, Njujork, 1972.
- Rose-Ackerman, Susan, *Corruption: A Study in Political Economy*. Academic Pres, Njujork, 1978.
- The Rowntree Foundation, *Inquiry as to Income and Wealth*. Vol. 1. Joseph Rowntree Foundation, Jork, Engleska, 1995.
- The Royal Society, *Risk Analysis*. London, 1983.
- Sahlins, Marshall, "La Premiere Société d'abondance." *Les Temps Modernes* 268: 641-680. Dopunjeno i preštampano izdanje iz 1944 kao "The Original Affluent Society," u *Stone Age Economics*, Tavistock, London, 1968.
Stone Age Economics, Tavistock, London, 1974.
- Samuels, Warren J., *Institutional Economics*. Edward Elgar, Eldersot, Engleska, 1988.
- Schelling, Thomas, *The Strategy of Conflict*. Oxford University Press, Njujork, 1960.
Micromotives and Macrobehavior. W. W. Norton, Njujork, 1978.
- Schmutzer, Manfred, *Ingenium and Individuum: Eine Sozialwissenschaftliche Theorie von Wissenschaft und Technik*. Springer Verlag, Beč, 1994.
- Schwartz, B. I., *The World of Thought in Ancient China*. Harvard University Press, Kembridž, Mas., 1985.
- Seckler, D., *Thorstein Veblen and the Institutionalists: A Study in the Social Philosophy of Economics*. Macmillan, London, 1975.
- Sen, A. K., *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Clarendon Press, Oksford, 1981.
Commodities and Capabilities. North-Holland, Amsterdam, 1985.
- Shrader-Frechette, K. S., *Risk and Rationality: Philosophical Foundations for Populist Reforms*. University of California Press, Berkli, 1991.
- Simon, Herbert, *Administrative Behavior*. Macmillan, Njujork, 1947.
- Sivan, Emmanuel, "The Enclave Culture." U Martin E. Marty i R. Scott Appleby, *Fundamentalism Comprehended*, 11-68. Vol. 5 *The Fundamentalism Project*. University of Chicago Press, Čikago, 1995.

Slovic, Paul, "Perceptions of Risk: Reflections on the Psychometric Paradigm." U S. Krimsky i D. Golding, *Social Theories of Risk*, 117-152. Praeger, Vestport, Kon., 1992.

Spencer, Herbert, *The Principles of Sociology*. Williams and Norgate, London, 1876.

Starr, Chauncy, "Social Benefit versus Technological Risk." *Science*, 1232-1238, 1969.

Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press, Berkli, 1988.

Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kingship and the New Reproductive Technologies. Routledge, Njujork, 1992.

Swedlow, Brendan, "Cultural Influences on Policies concerning Mental Health." U Dennis J. Coyle i Richard J. Ellis, *Politics, Policy and Culture*, 71-89. Westview Press, Bulder, Kolo., 1994.

Taylor, Michael, *Community, Anarchy and Liberty*. Cambridge University Press, Kembridž, Engleska, 1982.

Thévenot, Laurent, "L'Action Publique contre l'exclusion dans des approches pluralistes du juste." U Joelle Affichard i Jean-Baptiste de Foucauld, *Pluralisme et équité: La Justice sociale dans les democracies*, 41-70. Editions Esprit, Pariz, 1995.

Thompson, M., i M. Schwartz, *Divided We Stand: Redefining Politics, Technology and Social Choice*. Wheatsheaf, Brajton, Engleska, 1990.

Thompson, Michael, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*. Oxford University Press, Oksford, 1979.

Turnbull, Colin, *The Forest People*. Simon and Schuster, Njujork, 1961.

Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pymies. Eyre and Spottiswode, London, 1964.

Turner, Brian, predgovor za Talcott Parsons, *The Social System*, xviii-xlv. Routledge, London, 1991.

UNDP [United Nations Development Programme], *Human Development Report, 1990*. Oxford University Press, Oksford i Njujork, 1990.

Human Development Report, 1991. Oxford University Press, Njujork, 1991.

Varian, Hal, "Equity, Envy and Efficiency." *Journal of Economic Theory* 9: 63-91, 1974.

Wagner, P., B. Wittrock, and R. Whitley, *Discourses on Society: The Shaping of the Social Science Disciplines*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Holandija, 1991.

Wagner, P., C. Hirschon Weiss, B. Wittrock, i H. Wollman, *Social Sciences and Modern States: National Experiences and Theoretical Crossroads*. Cambridge University Press, Kembriđž, Engleska, 1991.

Wagner, Peter, "Science of Society Lost: On the Failure to Establish Sociology in Europe during the Classical Period." U P. Wagner, B. Wittrock, R. Whitley, *Discourses on Society: The Shaping of the Social Science Disciplines*, 219-245. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Holandija, 1991.

Walras, Léon, *Éléments d'économie politique pure: ou Théorie de la richesse sociale*. Corbaz, Lozana, Švajcarska, 1874.

Walzer, Michael, "Exclusion, injustice et état démocratique." U Joelle Affichard i Jean-Baptiste de Foucauld, *Pluralisme et équité: La Justice sociale dans les democraties*, 29-40. Editions Esprit, Pariz, 1995.

Warner, Frederick, "Calculated Risks." *Science and Public Affairs* Winter: 44-49, 1992.

Weber, Max, "The Logic of the Cultural Sciences." U *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*. Free Press, Njujork, 1949.

Whistler, James McNeil, [1840], *The Gentle Art of Making Enemies*. Dover Publications, Njujork, 1967.

Wildavsky, A., *Budgeting: A Comparative Theory of Budgetary Processes*. Little Brown, Boston, 1975.
How to Limit Government Spending. University of California Press, Berkli, 1980.

Wilder, Thornton, *Theophilus North*. Harper and Row, Njujork, 1973.

Williamson, Oliver E., *Hierarchies and Markets: Analysis and Anti-Trust Implications*. Collier Macmillan, London, 1975.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*. Blackwell, Oksford, 1953.

Woodburn, James, "Introduction to Hadza Ecology." U Richard B. Lee i Irven DeVore, *Man the Hunter*, 49-55. Aldine, Čikago, 1968.

Wynne, B., *Rationality and Ritual: The Windscale Enquire and Nuclea Decision in Britain*. British Society for the History of Science, Kalfont St.Džajlz, Engleska, 1982.

"Risk and Social Learning." U S. Krimsky i D.Golding, *Social Theories of Risk*, 275-297. Praeger, Njujork.