

TEORIJSKA MARGINALIZOVANOST

Čak i oni koji je omalovažavaju, priznaju da je Meri Dagleas blistavi esejista: njena kritička mašinerija ulepšana nestanišnim rečeničnim obrtima, i njeni lični uvidi, razvili su se kroz privlačne <1>analogije</1>. Nema sumnje da je ona unela živost u raspru na mnogim poljima u koja se usudila da zađe. Veće teorijske ambicije osobe koju krasí dar dovitljivca i disciplinarne varalice - ni sam ne znam koliko je prikazivača upoređivalo njenu ulogu s ulogom grešnog ali milog <*>pangolina</*> kod naroda Lele u Centralnoj Africi - razmatrane su s manje naklonosti. Osim opravdane naučne kritike, ponekad se kroz ta razmatranja provlačila i nota prezrivosti. To se može objasniti time što je Dagleasova naprosto imala nesreću da teži teorijskoj jasnoći i građenju sistema i onda kad su mnogi pripadnici njene discipline zaključili da su ti ciljevi ili nedostižni ili nepoželjni, ili i jedno i drugo. Ali postmoderni obrt protiv opširnih pripovesti ima među antropolozima isto toliko protivnika koliko i pristalica. A možda su za sve krive bile političke preferencije Meri Dagleas koje su bile pretežno, ali i na osoben način konzervativne u vreme kad je njena naučna disciplina o sebi rado mislila kao o radikalno egalitarnič-

koj (videti Glavu 11). Ima nečega u ovom argumentu, ali bilo bi i više da postoje dokazi da su kritičari Meri Dagleas pobliže razmotrili njene političke ideje. Ulogu su možda odigrali i manje značajni činiooci: građenje sistema spadalo je u zabran natmurenih muškaraca, a ne duhovitih žena; a i Meri Dagleas se, očekujući kritike, često svetila prerano. Odnosi između njenih pristalica i protivnika, i između nje same te i jednih i drugih, možda su postali stvar odanosti i obaveze do stupnja kad sve postaje beskorisno. Meri Dagleas zacelo može biti "teška" kad se razdraži, ali ne bi se moglo reći da su njeni muški savremenici laki, a njihove slabe tačke daju povoda za nežna prisećanja. Meri Dagleas ne pretenduje na bestrasnost ili odmak u odnosu na svoj rad - njena ironija i duhovitost više su površne nego što su dokaz nekog pomodnog preispitivanja vrednosti onoga što je ona, ili antropologija kao disciplina, u stanju da učini, a njeno oksfordsko obrazovanje nije kod nje ostavilo trag gospodske hladnoće prema sopstvenom radu.

Svi su ti činiooci odigrali ulogu, ali ovo poglavlje želim da usredsredim - baveći se razradom teorija Dagleasove u one dve decenije posle objavljivanja *Prirodnih simbola (Natural Symbols)* - na jedno alternativno objašnjenje zašto su njene ideje relativno marginalizovane u njenoj sopstvenoj naučnoj disci-

<1>Ona ima "zapanjujuću sposobnost da vidi veze koje su, kad se jednom označe, očigledne, ali koje ranije nisu bile primećene", zabeležio je Frederik Bejli (Bailey) u jednom prikazu uglavnom posvećenom logičkim greškama u *Kako institucije misle* (HIT/AA). </1>

<*>Pangolin: sisar iz reda *Pholidota*, živi u Africi i tropskim delovima Azije, pokriven širokom rožnatom krljušti, hrani se mravima i termitima, zovu ga i krljuštasti mravojed (prev.) </*>

plini, bar u svetu u kom se govori <2>engleski</2>. "Britanska" škola antropologije u decenijama između, grubo uzeto, 1930-1970, razlikovala se od svojih "američkih" i "francuskih" pandana time što se bavila "društvenim". Minimalno gledano, ovo je značilo da su se pitanja objašnjavala kroz stavljanje u "društveni kontekst". Kako treba definisati "društveno", i šta tačno sačinjava adekvatni opis društvenog "konteksta", to je bilo otvoreno za raspru, ali zapostavljanje društvenoga konteksta se po konvencionalnoj oceni smatralo naprosto lošom metodologijom, ili dokazom pogubnih uticaja bilo američke "kulturne" antropologije, bilo francuskog "idealizma". Pošto je Meri Daglas nastavila da razvija termine britanske antropologije tipične za njenu modernističku fazu, to jest fazu stavljanja svega u društveni kontekst, to je privukla svakovrsne kritike kojima je takva paradigma podložna. Neki američki kulturni antropolozi grdili su je zato što je omašila da ispuni sve ono što je stavljanje u društveni kontekst obećavalo (na primer Geertz, HIT/NR); neki britanski antropolozi su smatrali da ona radi po jednoj zastareloj paradigmi; kolege, britanski "socijalni" antropolozi, kritikovali su je zbog osobenog načina na koji je razradila pristup koji im je zapravo bio zajednički. Dosledno nastojanje Meri Daglas da premise objašnjenja razjasni iz društvenog konteksta verovatno je samo uvećalo njene probleme. Mali broj antropologa uspeva da izbegne objašnjenja iz društvenog konteksta na *ad hoc* način ali, kao i sve teorije relevantnog konteksta, i teoriju društvenog konteksta teško je dovesti u konačni oblik. Kao i ostali konteksti, tako je i društveni kontekst potencijano neograničen. Kad treba objasniti nešto posebno, može se naći dovoljno konteksta kojima će se to objasniti na način koji se čini adekvatan; ali, kad govorimo o objašnjenju putem stavljanja u društveni kontekst kao takav, beskrajno se može raspravljati o tome koliko je konteksta adekvatno. Teorijski radovi Meri Daglas doterali su metod britanske socijalne antropologije

do logične krajnosti, kad očigledne postaju i njene jake strane, i njene slabosti. Ovo ja, da bih sprečio nesporazume, smatram uslugom: svi metodi imaju jake strane i slabosti, a njihovoj razumnoj primeni pomaže kad se zna koje su one.

Kad govorim o glavnoj teoriji Meri Daglas, možda ću upotrebiti jednu rečenicu koja se njoj ne bi dopala; njene su ideje češće izložene u vidu metoda nego teorije, i sinteza pre nego inovacija; kao što i sama piše o metodu rešetke (grid) i grupe u *Ogledima o sociologiji opažanja (Essays in the Sociology of Perception)*, "Objekat ne treba da iznosi nešto originalno, nego da blago gura ono što je poznato u neku eksplicitnu tipologiju koja hvata mudrost stotinu godina sociologije, antropologije i psihologije" (1982c: 1). Razdvajanje teorijskih razrada od praktičnih primena u njenim tekstovima nastalim posle *Prirodnih simbola* jedva je nešto više od prikladne fikcije. Ne samo što primene daju povoda teorijskoj razradi, nego i tekstovi za koje se čini da su vezbe iz teorijskog snalaženja takođe sadrže neposredne i bitnije probleme. Dva teorijska teksta koja ovde najpominje ispitujem u tom su pogledu dve strane iste medalje. *Kulturna iskrivljenost (Cultural Bias, 1978a/ITAV)*, nastao nedugo pre preseljenja Daglasove u Sjedinjene Države, takođe se bavi problemom društvenog uzmicanja; *Kako institucije misle (How Institutions Think, 1986a)*, delo koje prethodi povratku Daglasove u Ujedinjeno Kraljevstvo, dodatno je i razmišljanje o društvenoj solidarnosti i pravdi. Ta dva teksta zajedno pokazuju da se Meri Daglas stara ne samo da sačuva teorije socijalno-antropološkog modernizma, nego i da izvuče njihove implikacije u interesu jedne male konzervativne ideologije.

NAMERE

U nizu korisnih pregleda, Džejs Spikard je uočio tri različite formulacije metodologije rešetke i grupe Meri Daglas, i

<2>Prikazi i drugih autora osim antropologa koji pristaju uz "kulturnu teoriju", bili su nepovoljniji u Britaniji i Americi nego u kontinentalnoj Evropi, gde je Daglasova dala više intervjuva (na primer, Douglas, 1994k,l) a njene su ideje pomno proučavane (na primer Reis, 1996). Lik de Eš (Luc de Heusch) je istrajno širio poznavanje ideja Daglasove u Francuskoj (1964, 1971). U Britaniji i Americi, njen je rad privukao veću pažnju van njene naučne discipline nego u njoj (na primer Hargreaves Heap and Ross, 1992; Sawyer 1996). </2>

dalju reviziju njene "neo-funkcionalističke" teorije kulture (Spickard, 1984, 1989, 1990, 1991). On predočava kako se Meri Daglas kreće između tih srazmerno odvojenih stavova, premda je njen globalni projekt zadržao prepoznatljiv oblik. Reakcija Daglesove na njegov članak iz 1989. ukazuje na to da je Spikard možda bio "suviše blag" kad je uočio samo tri verzije, ona bi morala da prizna i mnogo više – uvek uz pretpostavku da "reč 'verzija' mora da upotrebi na njegov način" (Douglas, 1989b: 171). Žaoka govori da ona tu reč ne bi upotrebila na taj način; kao što dalje objašnjava, njena doslednost proizlazi iz onoga što je nastojala da postigne, a ne iz bilo koje posebne njene eksplicitne formulacije. Uopšte uzet, pridružiću se njenoj oceni sebe same; kao što je posavetovao Aram Jengojan (Aram Yengoyan), pokušaću da tumačim "sa" njom, a ne "na" njoj (ITAV/Know). Spikard ispravno priznaje da je Daglesova otišla napred u teoriji, ali je pri tome ostavila malo toga za sobom; nove revizije njenih tekstova su proširivanja, razjašnjavanja, metodološke novine ponekad predstavljene kao ispravke ranijih grešaka, ali ona nije porekla svoje prvobitne ambicije. Koje su to ambicije bile?

Meri Daglas sebe nikad nije određivala drugačije do kao antropologa; njeno slabo poštovanje konvencionalnih disciplinarnih granica u skladu je s tim – posle 1970. nastojala je da u ime antropološkog metoda kolonizuje ostale specijalnosti. Opravdanje Daglesove bilo je jednostavno: antropološki je metod bolji od metoda koji se nude drugde. Kad govori o antropološkome metodu ljudima izvan struke, Daglesova se za metod koji brani od drugih takmaca služi stenografijom. Već sam podrobno obradio izvore antropološkog metoda Meri Daglas, ali čitalac će mi oprostiti najkraću sintezu.

Oksfordsko obrazovanje Daglesove sastojalo se u iscrpnoj reviziji dirkemovske sociologije: holističke, antiidealističke, i sociološke u jakom značenju reči. "Glavni zadatak antropologije /po učenju Evans-Pričarda/ bio je istraživanje dejstava društvene dimenzije na ponašanje" (IM: 212). Ovaj program ostvaren je u afrikanističkoj etnografiji, a sve prethodnice izleta Daglesove u druga doba i na druga mesta mogu se naći u analogijama iz afričke antropologije (velikim delom etnografije godina 1930-1960-ih). Uz ove metodološke prethodnike Daglesova je vezala svoja snažna lična uverenja, što je najočiglednije u njenoj odbrani rituala (Glava 5) i hijerarhijske organizacije (uz njenu posebnu definiciju hijerarhije - videti Glavu 11). Lične preferencije i intelektualni metod ujedinjeni su u prvenstvu (ontološkom, epistemološkom, metodološkom, i moralnom) koje je dala srazmerno nezavisnom opštem poimanju društvenosti, i specifičnijih uslova pod kojima se ljudska društvenost može organizovati tako da kao ishod proizvede optimalni (ali nikad utopijski) oblik života. Iz te perspektive, zaista je tačno da je Daglesova, umesto da se kreće od stava do stava, uvek zauzimala isti položaj. U svom se radu usredsredila na to kako da najbolje zauzima taj položaj, kako da ga brani od alternativa, i kako da istraži njegove ogranke u susjednim disciplinama. U pojedinostima, razrade su bile mnogobrojne, složene i ponekad zbunjujuće: iznova nacrtani dijagrami, novi termini uvedeni kao zamena starima, ostali termini redefinisani, argumenti iznova postavljeni uz sveže obrte, ali u osnovi su pretpostavke Daglesove bile dosledne. Ljudska bića su društvena stvorenja; jedini pojedinačno najznačajniji kontekst njihovog života su drugi ljudi; različiti oblici društva podržavaju različite sisteme verovanja, i morala. Ali kako tu pretpostavku o povezanosti društvene sredine i ideja pretvoriti u nešto više od banalnosti?

Na mnoge početne faze argumentacije naišli smo ranije, tako da sad treba samo sažeto da ih izložim. Posle *Čistote i opasnosti (Purity and Danger, 1966)*, Daglesova je odbacila istorijske razvojne izveštaje koji su zahtevali da se za "primitivne" i "moderne" ljude razrađuju različite teorije. Da bi umanjila važnost društvene lestvice, ona umesto toga ističe neposredni društveni kontekst – drugim rečima, srazmerno neposredovano iskustvo življenja s drugim ljudima. Knjiga *Kako institucije misle* dobila je naslov kao ironični danak Levi-Brilovom delu *Kako domoroci misle (How Natives Think, 1926)*; jer, kao i Evans-Pričard, tako i Daglesova veruje da je Levi-Bril jedno zanimljivo pitanje postavio sasvim pogrešno. Odgovor na pitanja "kako domoroci misle" glasi "ne drugačije od svakog drugog"; odgovor na pitanje kako svako misli glasi, uglavnom, misli institucionalno.

Pojedinosti svojih argumenata Daglesova crpi iz širokog opsega omiljenih izvora - to su antropolozi, sociolozi, filozofi, psiholozi, vaspitači, lingvisti, istoričari, teolozi; kako godine prolaze, broj junaka i izdajnika u njenim izveštajima sve je veći,

ali ona lično ostaje odana prvim pridošlicama u njihove redove. No ona te izvore upotrebljava tako da ih potčinjava sopstvenim intelektualnim navikama, od kojih bi se prva mogla odrediti, najapstraktnije, najuopštenije i najgrublje, kao sklonost redu. Intelektualni red je ljudski zahtev; više društvenog reda bolje je nego manje; metod Daglese po sebi je sređivanje. Red je oblik, kako u smislu jasnoće, tako i u smislu prikladnosti; teorijske pretpostavke i lične preferencije sraštaju. Ali ponovljeno nametanje merila urednosti njenoj građi vodi zamršenim argumentima. Uzmimo ideju oblika; prividna antiteza oblika je bezobličnost. Ali svaki se oblik definiše spram pozadine bezobličnosti, tako da postoji jedan smisao u kojem oblik pretpostavlja ne-oblik. Merila klasifikacije proizvode anomaliju, pošto neke stavke ili ne uspevaju da se kvalifikuju za uključanje u datu klasu, ili udovoljavaju i obeležjima po kojima bi se mogle uključiti u više od jedne klase. Anomalija je stoga posledica klasifikacije; ono što se ne uklapa isto je toliko deo klasifikovanja kao i ono što se uklapa. Dopuna kako obliku, tako i ne-obliku jeste energija (termin se pojavljuje na mnogim stranicama knjige *Kako institucije misle*). Energija je život, društveni život, ali ona se mora kanalisati u "zlebove" koje su prosekle i produbile ranije energije. Da li je ovo dobro ili loše zavisi od namene kanala. Stoga veoma apstraktno staranje Daglese za oblik, red ili strukturu, za koje se čini da je statično i da daje tipologiju, zapravo podaruje njenim teorijskim istraživanjima velik deo unutrašnje pokretne sile. Druga sklonost Daglese, koju smo već zapazili u više navrata, jeste da sve svoje intelektualne pozajmice usađuje u društveni kontekst. Ideje ne "lebde slobodno", zato što je kanale u koje se ulivaju stvorio stil mišljenja usađen u oblik društva. Poput posledica sklonosti da ponavlja antitezu oblik-bezobličnost, ili red-nered, tako su i posledice ove vrlo opšte navike mišljenja raznolike. Ponekad je referentna tačka za stavljanje u društveni kontekst sredina mislioca od kog Daglesevo pozajmljuje (ili koga grdi). U drugim prilikama, društveni kontekst može upućivati na društvenu situaciju koja se proučava. Zanimarivanje društvenih činilaca uvek se kritikuje kao pogubno; pozitivnije, društveni se činoci često opisuju kao eksplanatorni. Negativnu verziju ovog argumenta srazmerno je lako uspostaviti – naprosto tako što bi se pokazalo da nešto što se moglo objasniti nije bilo objašnjeno, ili da se neka greška u

rezonovanju mogla izbeći da društveni činoci nisu bili zapostavljeni. Opravdanje za pozitivni oblik - da društveni činoci objašnjavaju - složenije je: društvene činioce valja specificovati i razlikovati od onoga što njima treba objasniti, i valja utvrditi tačan način na koji se njima objašnjavaju stvari. Pošto je kod nje navika da upućuje natrag na društveni kontekst veoma duboko ukorenjena, Meri Daglese je prinuđena da se nosi s ogromnom eksplanatornom težinom koju pridaje ideji društva. Neophodno je suočiti se s dva osobena problema: prvi je iskušenje da se opseg ideje društvenog toliko proširi da postaje teško povući razliku između društvenih činilaca i onoga što njima treba objasniti. A ako uspe da ograniči opseg društvenog i učini ga ubedljivo eksplanatornim, onda Dagleseova podleže drugoj optužbi: optužbi za sociološki redukcionizam. Držeći ova dva prilično uopštena razmatranja na umu - ponavljanje tropa red-nered i pribegavanje društvenom kontekstu - okrećem se detaljnijem razmatranju elemenata teorije Meri Daglese koji spadaju pod sledeća zaglavljaja: prvo, kultura - kao kognicija, zajednička klasifikacija, i trvenje (eng. contention) - a potom, društveni kontekst.

KOGNICIJA, KLASIFIKACIJA I TRVENJE

Kognicija: Kao svoje polazište Daglesevo prihvata Dirkegovu formulaciju problema ljudske kognicije. Sledeći Kanta, Dirkem je (Durkheim, 1915; isto tako Durkheim i Mauss, 1903) tvrdio da se čulnim utiscima pojedinca ne može objasniti shvatljivost sveta. Mišljenje iziskuje kategorije organizacije koje su nešto *a priori*, ili preduslov za kogniciju, a ne njen ishod. Kategorije da ljudi nastanjuju isti svet i da mogu međusobno da komuniciraju o njemu moraju biti u dovoljnoj meri zajedničke. Bez takvih kategorija svet bi bio sasvim zbrkan - bio bi ili neprekinut i bez klasa, ili sasvim isprekidan, sastavljen od odvojenih čulnih utisaka koji se ne mogu uopštiti (za našu neposrednu svrhu, nije mnogo važno šta od to dvoje). Pošto je Dirkem težio da pojedinca i društvo polarizuje kao eksplanatorne termine, i pošto je već isključio pojedinca kao izvor zajedničke klasifikacije, zaključak da je upravo društvo izvor *a priori* kategorija bio je neminovan. Šta je taj zaključak tačno značio zavisilo je od toga kako je trebalo shvatiti termine kao što su "izvor" i "društvo". U najjačoj verziji argumenta, Dirkem je tvrdio da su prve logične klase klase ljudi, a da su ostali fe-

nomeni uobličeni prema klasifikacijama ljudi (tako da klase ljudi nastale iz cepanja plemena na dva dela na osnovu jednostranog potomstva [moieties] ili loze [lineage] takođe mogu da uobličavaju svoju sredinu na sistemu loze ili dela plemena, i tako dalje). Kao teza, ovo je imalo tu dobru stranu što je bilo jako, ali i slabu stranu što je bilo prilično zamršeno zato što se nekoliko koraka stapalo u jedan argument, a izostavljala se većina veza koje bi omogućile bilo kakvu procenu njene verodostojnosti. Daglasova kreće od iste premise od koje i Dirkem, te je stoga prinuđena da se nosi s mnogim problemima s kojima je on propustio da se suoči. Želim da kao uvod u raspravu o njenim rešenjima raspakujem samo neke od tih problema.

Negativne implikacije teze o društvenom karakteru tog *a priori* najmanje su zanimljive i najjednostavnije su za raspravu, iako ih i Dirkem i Daglasova slobodno upotrebljavaju u kritičkim delovima svog rada. Čitalac se možda seća da se Dirkem, između ostalog, starao da ustanovi autonomni položaj sociologije kao intelektualne discipline. Društvene činjenice se, tvrdio je on, ne mogu svesti na činjenice o pojedincima. Stoga je pokušaj da se modeli društva izgrade od činjenica o pojedinačnim ljudskim bićima bio pogrešan i osuđen na propast. Niz današnjih pristupa takođe pada u tu zabludu o pojedincu: utilitarizam koji je pokušao da društvena rešenja izvede iz individualnih preferencija (koje su i same društveno date), pokušaji da se društveni fenomeni svedu na individualna psihološka stanja (koja se i sama dele s društvom), pokušaji da se religija objasni u smislu pogrešnog rezonovanja pojedinaca (koje se takođe deli s društvom), i tako dalje. Kritična strana dirkemizma dobro je prikazana u ogledima iz Kaira Evans-Pričarda, koji su uticali na Daglasovu (Glava 2). Iako je ona osavremenila neke filozofske aspekte Dirkemove analize, uz pomoć Vitgenštajna, Kvina (Quine) i Gudmana (kao što je objavljeno niže i u Glavi 11), Daglasova u suštini zadržava Dirke-movu argumentaciju – ne prepoznati društvenu zasnovanost pojedinaca opasan je propust – kao svoj pasoš u discipline u kojima vlada veća ubedenost u pojedinca.

Iako koristi u zastrašivanju onih koji su društveno ćoravi, ovo ne gradi pozitivnu argumentaciju. Možemo priznati da je zanemarivanje društvenog (ma kako ga definisali) možda greška, a da se ne složimo oko toga koliko društvenoga treba pred-

videti kao uslov za objašnjenje. Daglasova obično obraća pažnju na dve vrste radova. Držeći se Bartletovih ideja (za koje sugerise da su bili u središtu mišljenja Evans-Pričarda, Glava 2, što je sporno), ona naglašava selektivnost ljudske pažnje. Mi težimo da se setimo onoga što je kao poznato dato našim kognitivnim shemama, a da odbacujemo ono što nam je nepoznato – ljudska bića su konvencionalna stvorenja. Ovo je posebno vidljivo u efikasnosti pamćenja (kao što primećuje, držeći se Halbvaša, Halbwachs, 1980d/ITAV). U raznim trenucima Daglasova se koristila raznim metaforama da kaže svoje: govorila je o "filterima našeg opažanja", "zapušenim ušima", "žmigavcima", "stilu mišljenja", ili "okovanoj racionalnosti". Stvar je u tome što su kognicija, ili mišljenje, ili opažanje, učinjeni izrazito konvencionalnima: pošto je slučaj nužno takav, onda nema nikakve svrhe kritikovati činjenicu kao takvu. Bez konvencija bismo bili nesposobni za bilo kakvo klasifikovanje. Iz ovoga slede dva pitanja: odakle dolaze konvencije, i koja vrsta konvencija zaslužuje višu ocenu?

Opšti odgovor Daglasove na pitanje odakle potiču sheme jeste da su široke kategorije našeg mišljenja usadene u društveni svet u kojem se krećemo. Ali, ovo uključuje niz aktivnih argumenata. Mi aktivno tražimo kognitivni sklad između elemenata našeg iskustva. A pri tome, kao da instinktivno, "po sebi očito" ("u utrobi") znamo kad se nešto ne uklapa. Otuda, "izmeštenost", ili idenje suprotno "prirodi stvari", potiče od neuspaha implicitnog pogleda na svet da obuhvati sve primene na koje ga stavljamo. Poenta Daglasove ovde je slična sposobnosti ljudi da prepoznaju dobar izgovor svog maternjeg jezika, a pri tome nisu u stanju da objasne zašto je taj izgovor dobar. Načela primenjena da se fenomeni stave pod zaglavlja kategorija uglavnom se osećaju kao poznata. Iako su se termini kojima se koristila da ovo iskaže menjali tokom godina, osnovna poenta Daglasove nije se promenila. Nešto kao nagon da ostvarujemo doslednost u svom poimanju sveta postavlja se kao ljudska opštost. Ovim se objašnjava središnje mesto klasifikovanja u opisu koji Daglasova daje za stil mišljenja, pošto mi možemo da mislimo samo u klasama i atributima koji su dodeljeni našoj društvenoj i kulturnoj sredini. Ako osnovne kategorije te sredine - vreme, prostor, narod, priroda, Bogovi - ne potiču od pojedinaca, onda moraju poticati od društva. Ova linija argumetacije istančava smislove termina "zajednica"

(eng. collective), a ne uvodi neka bitnija razmatranja koja već ne postoje u načinu na koji se služimo tim terminom.

Kultura kao zajednička klasifikacija i kulturni motivi:

Daglasova ne pravi uvek razliku između onoga što sam nazvao "kulturom kao klasifikacijom" i "kulture kao trvenja", iako njeni kasniji radovi zahtevaju to razlikovanje, a zapravo ga (pomalo nestalno) i nagoveštavaju. U teorijskoj praksi Meri Daglas klasifikacija i trvenje kao dimenzije kulture nalaze se u interakciji, te je zato i potrebno domišljato ih razdvojiti.

Ako entiteti ne spadaju prirodno u klase (ili ako u načelu nemamo neposredovani pristup prirodnim klasama), onda, po definiciji, entiteti spadaju u klase samo preko upućivanja na merila uključenosti u klasu i isključenosti iz nje. Kad je o društvenim bićima reč, ovo iziskuje implicitnu saglasnost o merilima razlikovanja i istosti po kojima se grade klase. Ali istost i razlika takođe su konvencionalne. Kvin, Vitgenštajn i Gudman se, tvrdi ona, slažu u ovome (1992c). Odakle potiču konvencije? Reći da ih primamo kao članovi društva ne doprinosi mnogo, pošto nazvati ih društvenima znači samo ponoviti činjenicu da su one zajedničke svima. Kako utemeljiti razlike? One ne mogu postojati osim kao konvencionalne, tradicionalne ili zavisne od "oblika života"; što samo znači ponovo reći da su zajedničke svima. Daglasova je ubedena, ali ne i zadovoljna. Ako sličnost, razlika i klasifikacija zavise od oblika života, treba da budemo u stanju da kažemo nešto više. Na primer, klasifikacija nužno proizvodi anomalije. Ali, u različitim kulturama anomalije se različito i razmatraju. Ako kognicija unapred pretpostavlja klasifikaciju, a klasifikacija unapred pretpostavlja merila istosti i razlike, i ako sve one zavise od društvenog, onda njihove varijacije (ili neki deo njihove raznovrsnosti) treba da budu u uzajamnoj vezi s varijacijama u društvenom – inače je naše rezonovanje u najboljem slučaju banalno i tautološko, a u najgorem – naprosto poigravanje sinonimima za "zajedničko". Izveštaj Daglasove o poštovanome pangolinu kod Lelae i prezrenoj svinji kod Jevreja - iako je Meri Daglas kasnije preinačila svoje tumačenje jevrejske etnografije – smišljen je upravo da pokaže takvu uzajamnu vezu između društvenih činilaca (u ovom slučaju, regulacije braka) i obeležja klasifikacije (stav koji se zauzima prema anomalnim stvorenjima) (Glava 9). Opštije, ona želi da dokaže da su iskrivljenosti u

kogniciji i klasifikaciji (što ona ponekad naziva "implicitnom kosmologijom") i iskrivljenosti u društvenoj organizaciji u uzajamnoj vezi. Izraz "iskrivljenost" (eng. "bias") ovde je značajan, zato što ukazuje na priznanje Daglasove (ali, ponovo, pomalo nestalno) da sinhronična analiza nije u stanju da objasni razlike između društava sasvim disparatnih po vremenu i prostoru. Umesto toga, iskrivljenost upućuje na relativne razlike koje su vidljive kad uporedimo način na koji se jedno te isto društvo menja vremenom ili, što bi se ponekad moglo svesti na nešto prilično slično, razlike između inače srodnih društava.

Pošto je kultura kao klasifikacija analogna, to se jedna oblast klasifikacije može transponovati na drugu, te kroz područja kulture dejstvuju slična načela. Klasifikacija se odlikuje ekonomijom napora, pošto se ono što je poznato koristi kao šablon za razumevanje onoga što je manje poznato. Dirkem je tvrdio da je organizacija ljudskih odnosa utemeljiteljska analogija za druge sisteme klasifikacije, i da u dva smisla sačinjava njihov izvor. Daglasova ponekad piše kao da je izveštaj Dirkema i Mosa (1903) o "primitivnoj klasifikaciji" neproblematičan, te da mu je naprosto potrebno proširenje na "moderna" društva. Nije tako; da jeste, njeni naponi da uspostavi za život sposoban način dokazivanja dirkemovske teze ne bi imali mnogo smisla. Dirkemovski argument – da su prve logične klase bile društvene klase – jeste, kao što je pre mnogo godina primetio Rodni Nidem, naprosto ne-odgovor na pitanje koje bi trebalo da pokreće (Needham, 1963, takođe i Segal HIT/JR). Ideja neke kategorije ljudi već unapred pretpostavlja ono što treba objasniti: izvor kategorizacije. Činjenici da su ljudi svrstani u klase ne može se dati povlašćeniji status nego činjenici da su u klase svrstani vreme, prostor, prirodne pojave ili bilo šta drugo, a svakako se to ne može na osnovu pretpostavljene priče šta je došlo prvo. Čak i da je tačno da je u izvesnom smislu društvena klasifikacija došla prva, neizvesno je da li bi to moglo poneti bilo kakve ozbiljne implikacije za analizu savremenih društava. Drugi Dirkemov argument - da je društvo prvotni uzrok, prvotni u smislu oduvek postojećeg - bliži je načinu na koji ga upotrebljava Daglasova. Njena formulacija društva kao lokalne okoline malih razmera u kojoj žive drugi s kojima je subjekt u redovnoj interakciji, ukazuje na društveni kontekst kao preku sredinu drugih ljudi s kojima se ima posla. Ona kao

da nagoveštava da je baš taj osećaj društva malih razmera izvor onog osećaja što ga ljudi nose u utrobi, osećaja o ispravnosti i pogrešnosti kategorizacije. Da bismo shvatili kako se to dešava, treba da istražimo drugi smisao koji ona pridaje kulturi.

Kultura kao trvenje tiče se držanja drugih ljudi za odgovorne: od njih se prave odgovorni činioци u smislu uspostavljenih kulturnih klasifikacija. Prihvati li se način na koji je svet kategorizovan – i vrste razlike i sličnosti koji se u njemu mogu naći – drugi se mogu verodostojno optuživati, ili se mogu sami oslobadati od optužbe nadajući se da će im se verovati, ili se delovanje može prebaciti na ljude izvan društva, na pokojne, Boga, prirodu, ili bilo šta. Kultura kao trvenje znači da se ljudi otvoreno prepiru oko onoga što im je važno. Odnosi se na njihovu primenu krupnih sankcija koje postoje u njihovoj klasifikatornoj kulturi i na njene motive: Boga, vreme, novac, bacanje čini, tabu, zagađivanje sredine. Ovi se mogu prizivati s nadom da će ljudi verovati u njih zato što su već ugrađeni u plan klasifikovanoga sveta; nikakve svrhe nema pozivati se na bacanje čini među naučnicima, ili na bakterije među onima koji se boje veštica. Da li će se u njih verovati u posebnim slučajevima? Ovo zavisi od toga koje su tačno okolnosti u igri. Na delu su dva skupa iskrivljenosti: jedan se odnosi na karakter kulture koja vrši klasifikaciju (koji su njeni kulturni motivi, gde podiže granice, kako su sankcionisane te granice, itd.), a drugi se tiče kulture trvenja (kada i na koga se može nakačiti optužba za bacanje čini?). Vremenom, na iskrivljenost u kulturi koja vrši klasifikaciju utiče učestalost i značaj iskrivljenosti u kulturi trvenja.

Daglasova je predlagala različite termine da opiše ovaj pristup: "forenzički" pristup riziku i optužbi, ili "društveno objašnjavajući" pristup analizi. Iako je kasnije proširen, recimo na analizu rizika u zapadnim društvima, ovaj je pristup snažno obeležen prethodnim proučavanjima optužbi za bacanje čini u Africi. Bacanje čini je, u smislu koji su često upotrebljavali analitičari afrikanističkih etnografija, služilo kao objašnjenje za nesreću, i to putem identifikovanja (nejasnog) ljudskih delatnika – često srodnika ili suseda – koji bi se mogli verodostojno optužiti za napade na svoje žrtve. Afrikanistički etnografi uočili su da se obrasci optužbe ili sumnjičenja menjaju

od jednog afričkog društva do drugog, tako da osumnjičeni za bacanje čini mogu u nekim društvima biti pretežno muškarci, a u drugim žene, marginalni u jednim, a moćni u drugim društvima, krvni srodnici u nekim mestima, rodbina preko braka u drugima... i tako dalje. Obrasci se mogu menjati: vrativši se narodu Lele, Daglasova je otkrila da su optužbe za vradžbine, koje su ranije verodostojno uperavane na stare muškarce koji su nastojali da održe autoritet, s krahom gerontokratije postale nasumičnije (Douglas 1996f: 98). Tipiziranje obrazaca verovatne i verodostojne optužbe saopštilo je analitičaru mnogo toga o društvenim napetostima u proučavanome društvu, i o tipičnim načinima na koje su se dovršavali društveni procesi koji se ponavljaju – kao što su stapanje sela ili rodbinskih loza.

Zauzimanje Daglasove za kulturu kao izrično trvenje nosi kasniji datum od njenog analiziranja kulture kao klasifikacije. Ili, tačnije, obe ideje su tu od samog početka, ali dimenzija trvenja postepeno se sve više odvaja od dimenzije klasifikacije i dobija sve veći značaj. Ovo se događa u sklopu njenog pristajanja uz radno stanje u društvenoj analizi (ITAV). Reagujući na optužbe za sociološki redukcionizam - u kojem se ljudska bića prikazuju kao jedva nešto više od programiranih automata – Daglasova je obnovila svoje isticanje delatnosti pronicljivih društvenih delatnika koji kroz svoje akcije reprodukuju ili iste, ili modifikovane društvene oblike. Na dugi rok gledano, njene omiljene metafore za društvenu analizu kao da su izvlačene podjednako i iz religije, i iz ekonomije. Ali uočljivo je da kad Meri Daglas govori o kulturi kao klasifikaciji, prva nam na um dolazi analogija s religijom, a kad piše o kulturi kao trvenju, nameću se ekonomske metafore. Tako ona predočava ponašanje društvenih delatnika u neposrednom društvenom okruženju koje tim delatnicima predlaže razne troškove i koristi. Struktura troškova za okvir njihovog delanja potiče od prethodnih akcija, tako da se u planiranju i izvršenju tokova akcije može donekle proceniti verovatnoća različitih ishoda. Kultura kao klasifikacija opisuje okvir za akciju kao nešto što se po sebi razume (kao doksicnu, terminom Pjera Burdijea); kultura kao trvenje opisuje ono što treba osporiti u smislu klasifikatorne kulture. Ali obe formulacije kulture usađene su u osobene oblike društva. U manje raznovrsnim društvima, možda je i dopustivo ne pridavati dovoljnu

ulogu razlici između ta dva nivoa kulturne iskrivljenosti. Ali kad Daglasova u vezi s kulturnim motivom rizika tvrdi i to da je kultura Sjedinjenih Država po svojoj iskrivljenosti individualistička i egalitaristička, i to da su neke grupe u Sjedinjenim Državama individualističke i egalitarističke u odnosu na druge, takvo razlikovanje izrazito je nužno.

I ponovo, dakle, ovaj argument prebacuje odgovornost za objašnjenje na dimenzije društvenog. Koliko je verodostojna teorijska sinteza Daglasove može se prosuditi samo u smislu njenog dokazivanja da dimenzije društvenog obavljaju sav posao koji se od njih traži.

DIMENZIJE DRUŠTVENOG: TABELIRANJE REŠETKE I <3>GRUPE</3>

Ukratko da ponovimo, verodostojnost zavisi od društvenog iskustva na nekoliko nivoa specifičnosti: ljudi su društvena stvorenja, njihova kognicija proizlazi iz njihove društvenosti, između društvenih i svetovnih planova povučene su analogne korespondencije tako da se kultura klasifikacije razlikuje od društva do društva preko specifičnih kultura trvenja, argumenti se približavaju tim analogijama i u praksi svakodnevnog života različito ih potkrepljuju, kulture trvenja reaguju jedna na drugu (veoma upadljivo u složenim društvima). Društveni kontekst je stoga prvotan u nekoliko značenja: kao ontološka osnova čovečanstva, kao promenljiva osnova za kulturnu razliku, kao specifično mesto društvene aktivnosti i reakcija između društvenih grupacija. U biti teorijskih napora Daglasove poslednjih godina ležalo je specifikovanje značenja društvene dimenzije i odlučivanje koliko se od nje kao eksplanatornog oruđa može tražiti.

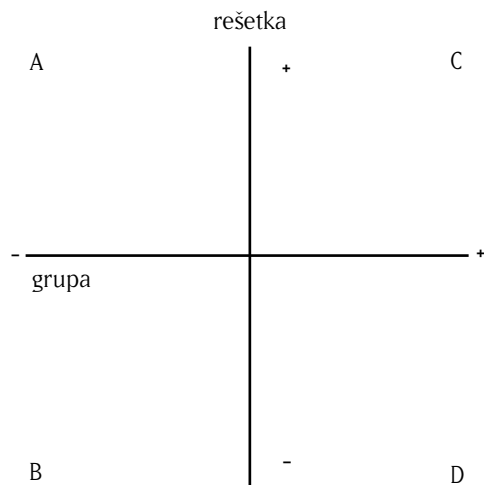
Primetimo za kasnije (Glava II) da svaka aktivnost ima društveni kontekst, te stoga ne postoje "vesti ni od kuda", ne postoji apsolutna sloboda od društvenog konteksta; protivljenje institucijama kao takvo uzaludno je. Svaka teorija društvenog konteksta predložena je iz nekog društvenog konteksta. U tom smislu, jedna teorija društvenog konteksta mora, isto tako, opravdavati samu sebe, pošto se mora prikazati kao nešto više od još jedne predvidljive, i verovatno zanimljive, emanacije okolnosti u kojima je proglašena. Pošto jedna teorija društvenog konteksta mora da nam se obrati s nekog mesta na društvenoj mapi, u izjavama Daglasove da se ona svojim čitaocima obraća iz odanosti institucionalnim oblicima koje karakteriše kao hijerarhijske postoji logička nužnost (kao i intelektualno poštenje). Ovo ne znači da je ono za šta se njena teorija zauzima nužno skopčano sa utemeljenjem vrednosti samo jednog od kontekstâ koji model i treba da opiše; već smo videli kako jedan drugi pobornik, Aron Vildavski, počinje sa drugačije odabrane tačke.

Metodološki problemi Daglasove postaju akutni kad ona jednom počne dosledno da razlikuje tipove neposrednog društvenog konteksta ne bi li pokazala kako verovanja i društveno okruženje mogu biti u korelaciji. Veoma jednostavno, ona mora da odluči kako treba osloboditi društveno pa da se njegove operacije mogu specifikovati, zatim čemu treba pokloniti poverenje kao određujućem, i kako ono to treba da učini. Ovaj posao dodeljen je dvodimenzionalnom modelu rešetke i grupe, čije smo dve revizije već videli u izdanjima *Prirodnih simbola* (1970. i 1973).

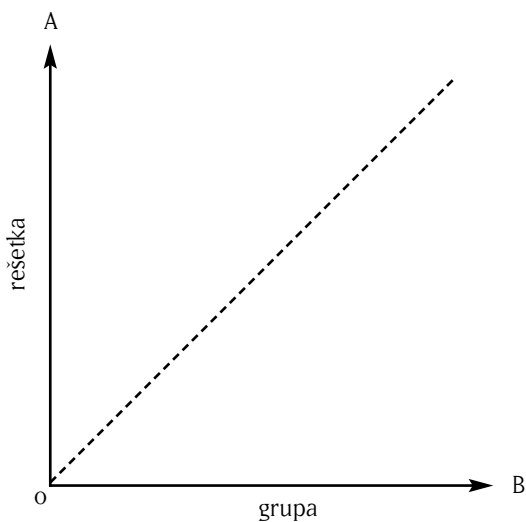
Doslednije definisana dimenzija, grupa, u početku je trebalo da bude mera članstva trajnih društvenih grupa. U prvom izdanju *Prirodnih simbola* grupa je upućivala na iskustvo jedne ograničene društvene jedinice (NSI: viii). Nasuprot tome, rešetka se sastojala od pravila koja su ljude dovodila u međusobnu vezu kroz mreže usredsređene na ego. Rešetka je upravljala strujom ponašanja time što je definisala ispravne odnose zasnovane na polu, starosti, starešinstvu, itd. Predstavljen je prvi od nizova dijagrama rešetke i grupe, na kom je snaga rešetke prikazana vertikalno, a snaga grupe horizontalno na osama koje se presecaju (NSI: 59). Ovaj dijagram sugerije da rešetka i grupa mogu biti prisutne ili odsutne, ali za njim je na narednoj stranici prikazan jedan dijagram na kojem su obe ose bile pozitivne (NSI: 60, digaram 6) (videti Dijagram 3 niže):

<3>Prva polovina naslova preuzeta je od radnog naslova koji je Meri Daglas prvobitno nameravala da dâ jednoj zbirci svojih ogleada, ali ga nikad nije upotrebila. </3>

(a)



(b)



Dijagram 3 Rešetka i grupa u prvom izdanju *Prirodnih simbola*

Izvor (a) NS1: 59, dijagram 5; (b) NS1:60, dijagram 6

Dejstvo je bilo zbunjujuće: dijagram (a) sugerisao je da su rešetka i grupa imale svojstvo uključeno/isključeno (tako da se grupa mogla naći s rešetkom i bez nje, rešetka sa grupom ili bez nje, a i jedna i druga su mogle biti sasvim odsutne), ali je dijagram (b) sugerisao da rešetka i grupa variraju samo po snazi. Možda ova zbrka i nije vredna pomena, jedino što se sama Meri Daglas brinula oko toga gde na jednom takvom dijagramu treba da se nađe "nulta" tačka, i kako je valja protumačiti.

U Prirodnim simbolima analiza rešetke i grupe bavila se time da kosmologije i stavove prema ritualu postavi u liniju s različitim vrstama društva. Dijagram 3 (a) ponovljen je kasnije u toj knjizi s kvadrantima ispunjenim predviđanjem kosmoloških

i ritualnih iskrivljenosti stanara kvadranta (videti Dijagram 4). Dva položaja jake grupe na tome dijagramu malo će toga promeniti – C: tamo gde su rešetka i grupa pozitivne, nalazimo složeni kosmos regulisan ritualom (hijerarhijama, u kasnijim radovima); D: tamo gde je rešetka negativna, ali je grupa pozitivna, sreću se dualističke filozofije u kojima dobro i zlo ratuju jedno protiv drugog u bici bacanja čini i kontra-bacanja čini (kasnije *enkavisti ili sektaši*). Donja strana dijagrama na kojoj je prikazana grupa uskoro je prepravljena, ali 1970. nalazimo – A: tamo gde je rešetka pozitivna, ali je grupa odsutna, dobija se takmičarska, prema uspehu usmerena kosmologija (tržišno društvo, ali takode i njegovi gubici, kasnije će se podeliti); B: tamo gde su rešetka i grupa odsutne, sreću se odgovarajući dobroćudni i nestrukturirani kosmos s ličnom religijom i slabo zgusnuti simboli (u potonjim verzijama, oblik koji ne zauzima sopstveni kvadrant). Osnovna namena dijagrama, ako čitamo "s" njim, jeste da će mape kombinacija značaja pripisanog grupi, odnosno individualnim odnosima, omogućiti predviđanja o iskrivljenosti koja će se sresti u kosmologiji i ritualu. Tražena korelacija jeste korelacija između sistema društvene kontrole u najširem smislu, i stavova onih koji su potčinjeni tim sistemima.

Te dve dimenzije, koje kroz tekst prvog izdanja *Prirodnih simbola* nisu dosledno održane, približavaju se antitezi koja se u to vreme isticala u britanskoj antropologiji: antitezi između usredsređivanja na regrutovanje u združene grupe, što je bilo u tradiciji afrikanističke etnografije, i nešto novijeg transakcionog pokreta usredsređenog na preduzetništvo, mreže, kvazigrupe, odnose gazda-mušterija, i tako dalje, čime se na-

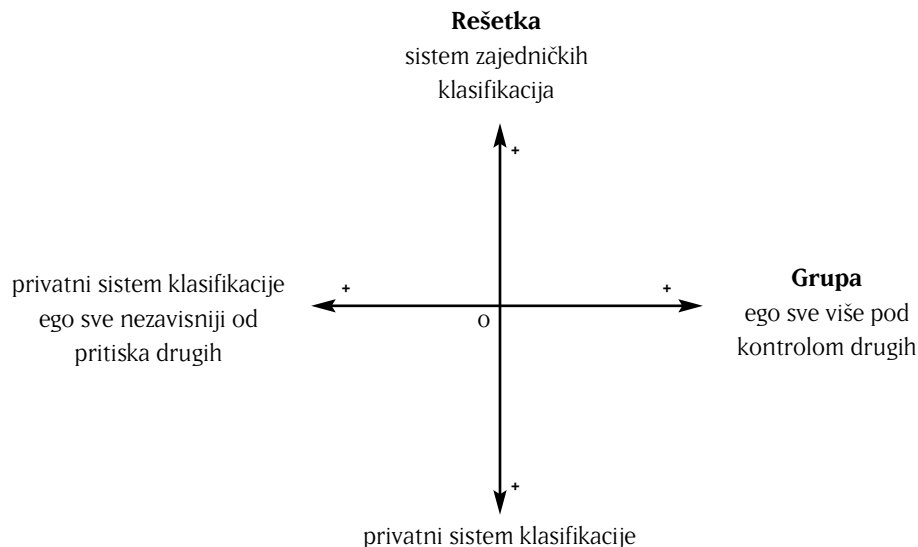
stojalo da se odluke delatnika vrate u fokus. U drugom izdanju *Prirodnih simbola* bitno su izmenjene definicije rešetke i grupe. Iako je ovo izdanje češće preštampano, Džejms Spikard ispravno primećuje da je potonja razrada teorije bila bliža duhu prvog izdanja. U drugom izdanju grupa je iznova definisana kao pritisak za saglasnost, koji neki pojedinac ili vrši, ili mu je podvrgnut. Pod rešetku je trebalo podvesti ne samo pravila koja upravljaju ponašanjem s drugim ljudima nego i obuhvatnu i povezanu artikulaciju sistema simbola uopšte uzet. Tri dijagrama reprodukovana iz izdanja *Prirodnih simbola* iz 1970. zamenjena su jednim jedinim dijagramom (videti Dijagram 5) u izdanju iz 1973.

Sve četiri krajnosti označene su pozitivno, a na preseku dveju osa dodata je nulta tačka. Nije iznenađenje to što je dijagram koji u korelaciju dovodi kosmologiju i stav prema ritualu nestao jer, kao što je primetio Spikard, dodavanje povezanosti sistema klasifikacije dimenziji rešetke – za razliku od Daglasove koja i rešetku i grupu naziva "društvenim dimenzijama" – ne bi zapravo ostavilo ništa što bi se određivalo pravljenjem mapa rešetke i grupe. Antiteza između javne i privatne klasifikacije na dimenziji rešetke nije bila ni od kakve pomoći i uopšte nije razrađena. Drugo izdanje *Prirodnih simbola*, ma koliko to delo značajno bilo u intelektualnoj biografiji Daglasove, nije mesto koje bih preporučio kao polazište nekome ko nastoji da shvati mehaniku njene teorije. Ista shema dalje je izneta u inauguralnom predavanju koje je Daglasova održala kao profesor antropologije na Juniversiti Koledžu (održano novembra 1971, objavljeno u izvodu 1971B, a u celini u IM). Ali i pored nekih zanimljivih sporednih radova i daljeg razvoja



Dijagram 4 Tipovi kosmologije prema prvom izdanju *Prirodnih simbola*

Izvor: NS1: 105, dijagram 9



Dijagram 5 Rešetka i grupa u revidiranom izdanju *Prirodnih simbola*

Izvor: NS2: 60, dijagram 4

argumenatacije o kulturama trvenja, ovaj pokušaj, usled definisanja jedne dimenzije kao reda, klasifikacije i sistema simbola kao bezmalo istovetnog sa kosmologijom, takođe se takoreći vrti u krugu.

Pamflet *Kulturna iskrivljenost (Cultural Bias)*, koji pre antologizacije (1978a/ITAV) nije takoreći ni bio kritički ispitan, predstavlja pokušaj da se pobliže odrede koordinate rešetka/grupa i razreše neki metodološki problemi iz ranijih izveštaja Daglasove. Njen izveštaj ostao je bukvalno neizmenjen u priredenom izdanju *Ogleda iz sociologije opažanja* (1982c). Iskustvo se, kao što ona tvrdi u *Kulturnoj iskrivljenosti*, mora podeliti na implicitnu kosmologiju i društveni kontekst. Pod implicitnom kosmologijom Meri Daglas razumeva ona verovanja i vrednosti koje se mogu primeniti da opravdaju delanje, "konačne opravdavajuće ideje koje će se verovatno prizivati kao deo prirodnog reda"; rešetka i grupa se tiču individualizacije, odnosno društvene inkorporacije, i opisuju društveni kontekst (ITAV: 190; 1982c: 5). Grupa se ponovo razmatra kao neproblematična dimenzija, određena snagom svoje omeđenosti, i pravima i obavezama što ih nameće članovima. Rešetka, koja je "mnogo teža" (ITAV: 202), definisana je kao ostatak, kao "svaki preostali oblik regulacije" što ga je iskusio pojedinac (1982c: 3). Uz pomoć Džejmisa Hemptona, čija je istraživanja potpomogla stipendija SSRC-a, Daglasova je pokušala da razmrsi i razjasni neke dimenzije regulacije rešetke i da učini rešetku i grupu merljivima (videti Hempton, <4>1982</4>). Predložene su četiri međusobno povezane dimenzije rešetke:

(a) Izolacija: snaga društvene klasifikacije koja upravlja ponašanjem (kao što su godine, starešinstvo, pol, itd). Gde je izolacija jaka, dalja tri merila mogu biti nevažna.

<4>Merljivost je oduvek bila važna Daglasovoj, koja hoće da se hipoteze o povezivanju u kulturnoj teoriji postave tako da budu empirijski proverljive. </4>

(b) Autonomija: stupanj u kom pojedinci uživaju nezavisnost pri donošenju odluka (na primer, povodom raspolaganja vremenom) koje se tiču njih lično.

(c) Kontrola: stupanj u kom pojedinci kontrolišu odluke drugih.

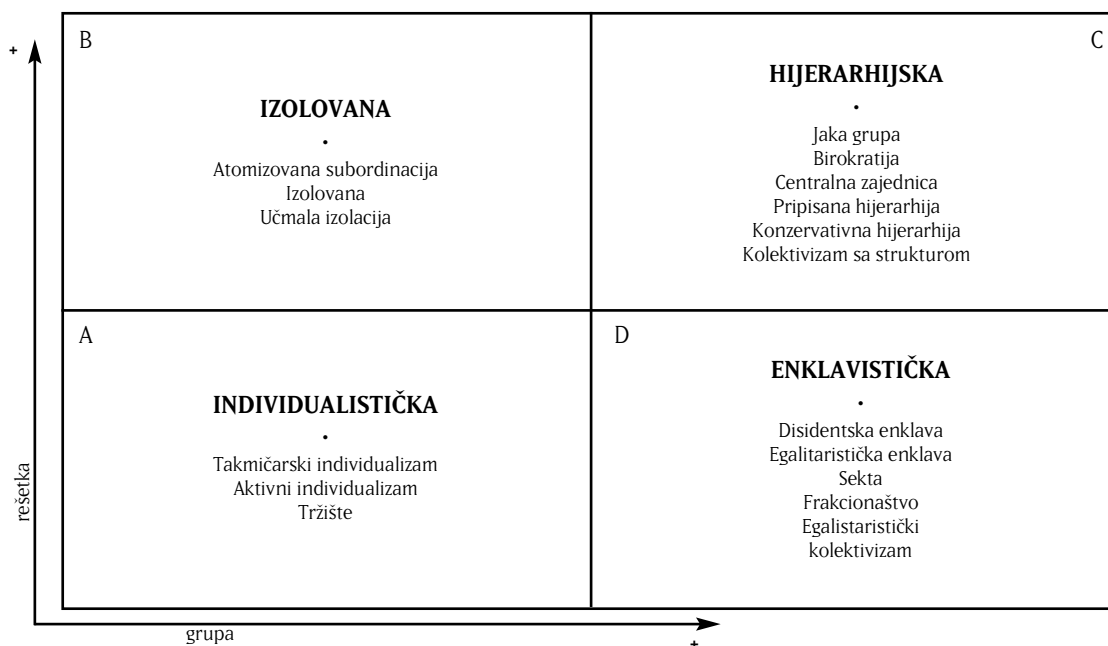
(d) Takmičenje: stupanj u kom su pojedinci koji se ranguju visoko u smislu lične autonomije i kontrole nad drugima podvrgnuti međusobnom takmičenju.

Kao što Daglasova ukratko izlaže,

Namera je da se uspostavi jedna dimenzija na kojoj bi se društveno okruženje moglo procenjivati po tome koliko klasifikuje pojedinačnu osobu, ostavljajući najmanji mogući prostor za lični izbor, i pružajući umesto toga skup železničkih koloseka čija se ukrštanja regulišu daljinskim upravljačem. Jaka rešetka, definisana na ovaj način, po sebi nije teška za procenu. Problemi nastaju prilikom procene kako dolazi do kretanja naniže prema nuli, i gde postaviti nulu.

(ITAV: 202)

Dok preformulacija rešetke kao dimenzije lične regulacije drugačije nego kroz inkorporaciju razjašnjava stvari, problem prelaska do krajnjih slučajeva je ostao. U jeziku dijagrama rešetke i grupe, ovo je deo problema kako pojmiti kretanje prema nuli. Krajnje tipove organizacije koju bi metod trebalo da oslika nije teško shvatiti, i ranih osamdesetih godina oni su našli položaje na "društvenoj mapi" koje će potom i zadržati (videti Dijagram 6).



Dijagram 6 Neki sinonimi za četiri kvadranta rešetke i grupe

Izvor: 1978a, 1982b, c, 1990d, 1993c, 1996b

(C) kvadrant s visokom rešetkom i grupom slika je hijerarhijske totalne institucije – spolja ograničene a pomno regulisane i diferencirane iznutra; (D) kvadrant s visokom grupom i niskom rešetkom slika je organizacije koja drži do omeđenosti, ali bez jakih pravila za unutrašnju diferencijaciju – na primer, egalitističke komune. (C) i (D) su preživeli iz *Prirodnih simbola*.

(A) kvadrant s niskom rešetkom i grupom sad upućuje na takmičarsko okruženje u kom pojedinci izbegavaju članstvo u grupi i takmiče se isključivo po pravilima takmičenja, kao na primer u sportovima u kojima se takmiče pojedinci; (B) kvadrant s visokom rešetkom i niskom grupom slika je "atomizovane subordinacije" onih koji ne pripadaju dobro artikulisanim grupacijama, i koji su stalno podvrgnuti prinudnoj regulaciji koja ograničava njihovu autonomiju. (A) i (B) su u *Prirodnim simbolima* bili stopljeni. Budući da su posredi "idealni tipovi", kroz ove četiri krajnosti mogu se odrediti njihove apstraktne posledice. Ova strategija, koja u pisanju Daglasove postoji od samog početka, omiljena je u njenom potonjem razvijanju teorije kulture. Ali ovaj potez pojednostavljuje velik deo onoga što je u formulaciji rešetke/grupe bilo metodološki zanimljivo.

Merila rešetke i merila grupe, pogotovu ona prva, teško je po sebi štedljivo specifikovati, ali ovo može biti privlačno ili odbojno zavisno od toga šta se očekuje od tipologija i metodološkog razjašnjenja. U najmanju ruku, složenosti rešetke i grupe otkrivaju prostodušnost shema kojima se pojedinac protivstavlja društvu. Problemi "kretanja prema nuli" u dimenziji rešetke indikativni su za neke takve složenosti. Ako izuzmemo dimenziju izolovanosti, preostale tri dimenzije rešetke omogućuju tri verzije njene nulte tačke: u smislu autonomije, na nultoj tački mogao bi biti pustinjač; u smislu kontrole nad drugima, beskrupulozni despot bi se mogao učiniti kao nulta tačka; a u smislu takmičenja, nultu tačku bi moglo zauzimati pravilima određeno savršeno takmičenje sa slika kapitalističkog tržišta što ih daju neoklasični ekonomisti (a ova treća opcija zapravo i zauzima kvadrant koji se nalazi najbliže nultoj rešetki i grupi u kasnijem radu Daglasove, videti Dijagram 6).

Ono što se odnosi na nultu tačku merenja važi, podjednako, razume se, i za odlučivanje šta treba računati kao najviši

kraj istih skala. Problem je akutan po sebi, zato što se ne čini da ove tri instance mere istu stvar; i, osim ako rešetka i grupa ne mere dosledno varijaciju, ne može se dokazati da ose dijagrama predstavljaju skale; umesto toga, imali bismo posla sa četiri različita tipa društvenosti. U samostalnoj primeni, koja bi se rukovodila razumnom primenom *ceteris paribus* pravila koje bi ograničilo obuhvat poređenja, moguće bi bilo odlučiti kako najprikladnije treba specifikovati dimenziju. Definicija relevantnih merila rešetke i grupe od slučaja do slučaja umanjila bi veće ambicije da se vrše poređenja, što bi iziskivalo da se tipološke dimenzije dosledno održavaju, ali ima tu veliku vrednost što primorava istraživača da o parametrima upoređivanja u društvenim kontekstima misli jasno i eksplicitno. Bez *ceteris paribus* pravila, stalno preta opasnost da bliska poređenja zapadnu u labavu analogiju. U svom složenom obliku čini se da je rešetaka i grupa koristan metodološki izum za oblikovanje poređenja iskrivljenosti u (istorijski ili srazmerno) srodnim kulturama; u stvari, mislim da je to najpotpunija razrada onoga što je bilo implicitno u projektu stavljanja svega u društveni kontekst, karakterističnom za britansku socijalnu antropologiju sa sredine veka.

KAKO INSTITUCIJE MISLE: PRETHODNICA

Uprkos tome što raznovrsnost njenih opisa metoda rešetke i grupe zaista ukazuje na ograničenu teorijsku ambiciju, sumnjam da bi Meri Daglas bila zadovoljna pukom pohvalom za metodologiju. *Kako institucije misle (How Institutions Think*, 1986a), njeno najnovije teorijsko delo u vidu knjige, nastalo iz jednog poziva da pri kraju svog američkog razdoblja održi niz predavanja, sadrži jednu ambicioznu tvrdnju o onome što Daglasova sad radije (ne u ovoj knjizi nego na drugim mestima) naziva "kulturnom teorijom". Osim ironičnog odjeka Levi-Brilovog koji sam ranije pomenuo, naslov ovog dela odslikava i lekcije iz njenog rada o potrošnji, riziku i religiji u savremenim zapadnim društvima u proteklej deceniji. Umesto preko društava, ili neposrednog društvenog okruženja, ona društvenom kontekstu pristupa preko institucija - što je priznanje da osnove za poređenje između prekolonijalnih afričkih

<5>Etnografija Lelea koju daje Daglasova zapravo se bavi raznim institucionalnim oblicima koje je De Eš označio kao oblike koji postoje upućujući prvenstveno ili na vreme ili na pro-

naroda sa srazmerno jednoobraznim organizacionim režimima, što je bilo tipično za *Čistotu i opasnost* i *Prirodne simbole*, moraju biti iznova promišljene kako bi postale primenljive i na društva u kojima su institucionalni oblici <5>raznovrsniji</5>. Nadovezujući se na temu *Rizika i kulture (Risk and Culture)*, jedna od glavnih tema knjige *Kako institucije misle* jesu "latentne grupe" u modernim društvima: to su grupe koje se mogu organizovati oko određenih pitanja, bez očekivanja da će postati okvir čitavog života nekog pojedinca, niti da će potrajati duže nego što je pitanje oko kojeg su se okupile predmet brige. Iako je velik deo rezonovanja na osnovu kog se oblikovala formulacija za rešetku i grupu zadržan, sami termini su izostali. Ovo možda i ne iznenađuje: pošto su njihova grupna obeležja jedva razvijena, latentne grupe su anomalije u smislu tipologije rešetke i <6>grupe.</6> Uza sve, one jasno spadaju pod zaglavljive institucija.

Kako institucije misle otpočinje retrospektivnim pregledom njenog rada obavljenog u dve decenije nakon *Čistote i opasnosti*. Ovo je, veli Daglasova, knjiga koju je trebalo prvu da napiše kako bi razjasnila premise koje leže u osnovi ostalih. Teško je ne složiti se s njenom ocenom da je od sredine 60-ih godina pokušavala da shvati "teorijsku i logičku usidrenost koja bi mi bila neophodna da dam neki koherentan argument o društvenoj kontroli kognicije" (HIT: ix). Dodatno je tražila, sugerisao sam, argumente u prilog sopstvenih preferencija za solidarnost, red, diskriminaciju po ulozi, komplementarnost, društvenu pripadnost i simbole transcendencije. Dok je u *Kulturnoj iskripljenosti*, napisanoj u Britaniji sedamdesetih godina, artikulisala te teme poklanjajući posebnu pažnju problemu povlačenja, čini se da je knjiga *Kako institucije misle* izoštrena usled izloženosti Daglasove američkom društvu u vreme Reganovog predsednikovanja:

Pisati o saradnji i solidarnosti znači istovremeno pisati i o odbacivanju i nepoverenju. So-

lidarnost obuhvata pojedince koji su spremni da pate u ime veće grupe, i njihovo očekivanje da će ostali pojedinačni članovi učiniti isto za njih. Teško je hladno govoriti o tim pitanjima. Ona se tiču intimnih osećanja odanosti i sve-tosti.

(HIT: i)

Knjiga *Kako institucije misle* donosi, osim metodološke rasprave, i razmišljanje o idejama pravde, solidarnosti i kolektivnom zadovoljavanju pojedinačnih potreba. Ako su ideje pravde i etička shvatanja vezani za oblike društva, kako racionalni pojedinci odlučuju o žrtvovanju sopstvenih interesa? Teorija racionalnog izbora pada na problemu solidarnosti, ali se spasa-va po cenu ponovnog određivanja svakog nepristrasnog motiva kao sebičnog ponašanja. Ali Daglasova ne odbacuje teoriju racionalnog izbora. Umesto toga, pokušava da iz svog ranijeg rada sintetiše dva smera kulture koja sam ja razlučio kao kulturu klasifikacije i kulturu trvenja. Kako izmiriti razumevanje datosti klasifikatorne kulture sa, da skujemo kontrast, "uzetošću" kulturnog trvenja, to je pitanje bilo u srži velikog dela modernističke antropologije i sociologije.

Predstavivši knjigu *Kako institucije misle* kao preformulaciju, Daglasova zapravo revidira neke svoje ranije stavove. Ona tom knjigom traži bešavnu argumentaciju za odnos između institucionalnih oblika i epistemoloških temelja. Nizanje primera i poučnih priča koje se uz put dešavaju, visokom su ocenom ocenili prikazivači koji su delu prišili uobičajene epitete: "blistavi projekt jednog blistavog uma" (Ian Hacking HIT/LRB), "izvanredno žustar um" (Frederick Bailey HIT/AA), "obilje učenih misli i izazovnih anegdota" (Michael Kearsley HIT/AJS). Ilen Heking je, međutim, takođe primetio da Daglasova "pleše preko zapanjujuće revije tema... Posledica je neka vrsta intelektualnih školica", a drugi jedan filozof, Alan Rajan, koji je s naklonošću prikazivao njene prethodne knjige, uporedio je

stor (videti Glavu 3). Nešto od te složenosti lako se može izgubiti kad se afrički narodi upoređuju kao entiteti.</5>

<6>Čitalac će se možda setiti da su Daglasova i Vildavski bili kritikovani zbog toga što su latentne grupe razmatrali po analogiji s ograničenim enklavama koje svojim članovima postavljaju dalekosežne zahteve (Glava 7).</6>

Kako institucije misle sa "gnezdom ptice senice... čovek vidi privlačnost tako prikupljenih predmeta, ali njihov red ostaje mutan" (HIT/NS). Gledište antropologa Kliforda Gerca (Geertz) bilo je beskompromisno: "bogata mišljenjima, izražajna stilom, i zainteresovana doslovno za sve, ona uspeva da pouči", ali se ispostavlja da se pouka sastoji od "jednog nerazvijenog komentara za drugim" (HIT/NR).

Kao i u nekim drugim knjigama Meri Daglas, tako je i u knjizi **Kako institucije misle** arhitektura iznutra, ali pažljivo čitanje otkriva koherentno napredovanje argumentacije koja se razvija u više pravaca <7>jednovremeno</7>.

I uvod i zaključak knjige bave se pitanjem kolektivne solidarnosti. Zašto ljudi čine dobrovoljne žrtve kad bi bez kajanja mogli da se drže uskih ličnih interesa? Uvedeno je i jedno veoma srodno pitanje: šta su racionalni temelji pojmova pravde koji su zajednički nekom društvu? U uvodnom poglavlju ove se teme ukratko ispituju u jednoj priči o družini petorice speleologa koje je zarobila jedna odvaljena stena. Ako se ne slože da ubiju i pojedju jednog od njih, kog bi odabrali kockom, svi će pomreti. Čovek koji je ovo predložio predomislio se i odlučio da ne učestvuje, ali upravo je njega slučaj odabrao, i njegove kolege ga, držeći se prvobitnog dogovora, pojedju. Kad preživeli iziđu iz privremene grobnice, moralnost njihovog čina podvrgava se sukobljenim pravnim ocenama. Sudije ne mogu da se slože, zato što svaki rezonuje na osnovu drugačije premise: individualističke, egalitarističke ili hijerarhijske. Analogije koje se sudijama čine značajnima izvedene su iz njihove predanosti različitim načinima života, a ti se oblici društvenog života razlikuju po stavovima koje ljudi imaju prema žrtvovanju pojedinca zajedničkom dobru - žrtvovanja koje je ovde prikazano bukvalno. Kao što je tvrdio Emil Dirkem, "Klasifikacije, logičke operacije i vodeće metafore pojedincu daje društvo. Povrh svega, osećaj **a priori** ispravnosti nekih ideja, i besmislenosti drugih, razdaje se kao deo društvenog okruženja" (HIT: 10) Reakcija da su "oskvrnute" kolektivno negovane ideje može se objasniti samo snagom odanosti grupi koja deli te ideje. Ironično, primećuje Daglasova, Dirkemov je argument potvrđen kad je njegova sopstvena analiza izazvala nepovoljne reak-

cije zato što se učinilo da nagoveštava da postoji neki grupni um koji je sebi potčinio suverenost individualnog razuma. No Dirkem je mislio da se njegovi komentari odnose samo na društva organizovana po sličnosti (mehanička solidarnost u **Podeli rada u društvu** (1896); moderna, organski solidarna društva integrisala su se kroz podelu rada, a nauka, kao deo te podele rada, uglavnom se može izuzeti od zamerki o društvenoj determinaciji. Daglasova želi da "ažurira" ovaj argument o društvenim izvorima kognicije time što ga čini društveno primenljivim na sve oblike društva. Okreće se jednom izveštaju o prepoznavanju sifilisa što ga je dao poljski epidemiolog Ludvig Flek. Flek je tvrdio da su danas poznate venerične bolesti bile raspoznate kako zato što je postojao društveni zahtev da se ovom skupu bolesti (više nego ostalima koje su usmrćivale više ljudi) pokloni pažnja, tako i zato što su istraživači u raznim istraživačkim grupama kao odgovor na taj zahtev promenili svoju laboratorijsku praksu. Proboj je bio više kolektivno nego individualno postignuće. Usvajajući i modifikujući Flekovu terminologiju, Daglasova primenjuje izraz "svet mišljenja" na društvenu grupaciju koja deli "stil mišljenja" toga sveta. Naučni svetovi mogu se staviti nasuprot umetničkim svetovima, muzičkim svetovima, ili bilo kom broju svetova mišljenja za koje se čini da je korisno razlikovati ih. Svaki ima institucionalni okvir i takmiči se s ostalim svetovima mišljenja s kojima deli usađenost u kontekst jednog šireg sveta mišljenja i njegovih institucija. Društvene grupacije su stoga povezane sa stilovima mišljenja – različitih stupnjeva opštosti – i obrnuto. Ali kojim se mehanizmima tačnije opisuju priroda i stepen odnosa između to dvoje? I do kog je stepena opravdano pripisivati institucijama sposobnost "mišljenja"?

Daglasova predlaže dvostruko viđenje društvenog ponašanja ne bi li uskladila kognitivno ili klasifikatorsko viđenje kulture kao klasifikacije, koju ona vidi kao odgovor na "pojedincev zahtev za red i povezanost, i za kontrolu nad neizvesnošću", i transakciono viđenje "pojedinceve koristi koja maksimizuje delatnost određenu računom troškova i dobiti" (HIT: 19). U drugom poglavlju, koje nosi naslov "Otpisana mala razmera", ona delimično reformuliše poznate argumente protiv zabijanja

<7>Po objavljivanju knjige, u svom sam prikazu neuspešno locirao argument koji daje povoda osećanju za bližnje koji su ga takođe propustili (HIT/AT). </7>

klina između vrsta društava koja su antropolozi i sociolozi tradicionalno proučavali. Ali ovo ona čini kroz produženu analogiju između ekonomskog pojma javnog dobra (o čemu sam govorio u Glavi 6) i antropološke ideje društvenog poretka. Poenta te analogije nije samo da ospori da je društveni poredak u malim grupama iole manje problematičan nego što je to u većim grupama (otuda naslov poglavlja, videti takođe i Douglas, 1985e) – i time okonča iluziju da se problem solidarnosti nekako razrešava naprosto malenošću razmere – nego i da istraži subverzivni potencijal pojma "javno dobro" primenjenog na teorije ličnog interesa.

U duhovitoj i uticajnoj knjizi prvi put objavljenoj 1965, *Logici kolektivne akcije: javna dobra i teorija grupa (The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups)*, američki ekonomista Mankjur Olson upotrebio je primer javnog dobra da pokaže kako je lični interes zajednički većem broju ljudi nedovoljna osnova za postizanje kolektivne dobrobiti. Ovo je, osim toga, pokazao iako je argumenta radi prihvatio ograničenja ekonomskog pojma individualne racionalnosti rukovodene sebičnim interesom. Uobičajeno je da se čisto javno dobro opisuje u smislu karakteristika po kojima se razlikuje od čisto privatnoga dobra:

1 Zaliha javnog dobra ne umanjuje se kad ga pojedinci troše (na primer zaliha čistog vazduha javno je dobro u tom smislu što ga ima dovoljno da ga svi dišu).

2 Javno dobro može se pružati samo kolektivno zato što

3 nijedan potrošač ne može biti isključen iz njegove potrošnje.

Iz ovih obeležja potiču problemi pružanja koji su nedeljivi od čisto javnih dobara. Oni najznačajniji za argument Daglesove neposredno se odnose na predmet samožrtvovanja. Moj prilog javnom dobru vredi samo ako znam da će i svi drugi postupiti na isti način (ako ne postupe, moj prilog je protraćen). Problem priloga, međutim, pogoršava to što ako svako drugi zaista pruži svoj prilog, onda je u mom uskom ličnom interesu da ja tako ne postupim, pošto mi se ne može uskratiti pristup onome što se pruža zajednički te ću, ne pružim li nikakav prilog, maksimizovati ličnu dobit. Daglesova se odlučila da istakne problem "grebatora". Da se prisetimo nekoliko njenih lokalnih primera, uzmimo da svi Londonci žele pristojan javni

autobuski saobraćaj; u tom slučaju, treba da svoja privatna kola sklone s puta i dopuste da autobusi idu po redu vožnje. Ali, što je više ljudi koji tako postupaju, odmetnuti korisnici automobila imaju više podstrek da se lično okoriste lakšom vožnjom do grada. Ili, uzmimo da stanovnici Hajgejta cene svoje radnjice na uglu, no onda će morati da prihvate i nešto više cene nego kad bi se odvezli do lokalnih hipermarketa (1992h/OAO/TS). U praksi, malo je dobara koja bi se mogla opisati kao čisto javna dobra; većina je, kako potražnja za njima raste, podložna ako ničem drugom, a ono umanjivanju marginalne korisnosti (pa tako javni park postaje manje privlačan u onoj meri u kojoj postaje zagušen korisnicima). Ali ako su čisto javna dobra retka, onda su isto tako retka i čisto privatna dobra. Trošenje većine dobara proizvodi i predmetnost izvan sebe, o čemu će spremno posvedočiti svako ko ne deli muzički ukus svojih najbližih suseda. Sposobnost da se proizvode javna dobra mora se obezbediti kolektivno (na primer, kroz prinudno ubiranje poreza, zaslađeno pozivanjem na zajednički interes od usluga pruženih zahvaljujući tako prikupljenim sredstvima). Ako postoji velik broj drugih elemenata kolektivnog života koji do izvesnog stupnja imaju obeležja javnih dobara, onda ideja javnog dobra neposredno dokazuje uvodnu izjavu o interesu u kojoj Daglesova govori zašto su pojedinci spremni da pate zarad veće grupe, i zašto mogu da očekuju da će i drugi učiniti isto za njih. Visoko strukturisane organizacije često su smišljene tako da služe upravo tim svrhama (svakom puku njegov junak, svakoj crkvi njen mučenik), ali kako da se javna dobra (ili javno dobro) proizvedu u latentnim grupama? Nemajući sankcija ni podstrek, takve se grupe mogu organizovati samo na kratkoročnoj, nepostojanoj, verovatno i jedinoj interesnoj osnovi (kratak osvrt na grupisanja u zaštiti prirodne sredine je jasan). "Razmere latentnih grupa u modernom društvu su velike; posledice njihovog neuspeha da se sjedine su znatne" (HIT: 24).

Uzmemo li definiciju latentnih grupa koju daje Daglesova, prva polovina tvrdnje je neporeciva; obuhvatne društvene grupe okupljene u svaku svrhu zaista su retke u savremenim društvima. Zašto postojanje latentnih grupa ima znatne posledice delimično je dotaknuto u sledećem poglavlju, "Kako opstaju latentne grupe", za koje se ispostavlja da je odbrana jedne posebne vrste funkcionalističkog objašnjenja i rasprave

o razvoju "najelementarnijih oblika društva" (HIT: 45).

Po Daglasovoj, funkcionalistički argument u osnovi zahteva dva <8>elementa</8>. Jedan je ideja kružnosti: postoje obrasci ponašanja koji podupiru obrazac kolektivne organizacije, što zauzvrat reprodukuje iste obrasce ponašanja, koji zauzvrat podupiru kolektivnu organizaciju – i tako dalje, i tako dalje. Drugim rečima, funkcionalistički argument zahteva uzročnu petlju kojom se može objasniti postojanost obrazaca aktivnosti koji su predodređeni da stabilizuju matricu odgovornu za njihovo generisanje. Drugo merilo funkcionalističkog argumenta jeste da pomenuta uzročna petlja prolazi neprimećena od društvenih delatnika koji je izazivaju. Oni iz drugih razloga preduzimaju radnje koje podupiru uzročnu petlju. Posebne primere funkcionalističkog objašnjenja što ih daje Daglasova osporili su i saveznici i kritičari (Bailey HIT/AA, Hacking HIT/LRB, Thompson *et al.* 1990: 211, fn. 31). Osobito je problematičan zahtev da dejstva stvorena obrascima ponašanja budu nenameravana i da prođu neprepoznata od onih koji ih proizvode: namere je teško odrediti (neposredna pitanja o njima nakon zbivanja izmamljuju odgovore koji se, na prvo mesto, moraju razmatrati kao *post hoc* racionalizacije), ti se razlozi mogu menjati zavisno od toga koga pitamo i kada ga pitamo, a razumevanje ljudi o namernosti njihovih radnji podložno je brzom redefinisaju uporedo s promenama u njihovoj samosvesti o okolnostima radnje. Opšti argument Daglasove verovatno zahteva samo blaži uslov za koji se može tvrditi da je u skladu sa elementima institucionalne organizacije i ideologije koja ih prati.

Omiljeni slučaj Daglasove je tip organizacije, sad poznat i nama, o kom ona na drugim mestima govori kao o sekti, enklavi ili maloj grupi – a ovde kao o latentnoj <9>grupi</9>. Izbor primera u ovome kontekstu delimično je motivisan njenom konstrukcijom jednog argumenta o "početku društvenog poretka" (HIT: 41). Svaki tip društvene grupacije "misli po određenom kalupu; on ima sopstveni um" (HIT: 40). Latentna grupa može

otpočeti egalitarističkom odanošću izvesnom cilju; članovi ne žele da predadu veći deo svoje individualne autonomije. Vodstvo će uglavnom biti slabo, zato što članovi raspolazu s malo drugog oružja osim pretnje da će napustiti grupu. Ali da bi održali jednakost doprinosa kolektivnom naporu, neophodno im je da ustanove neku granicu između članova i autsajdera. Ovo je jedino raspoloživo rešenje za problem "grebatora". No jaka granica ima i jedno dodatno dejstvo – ona polarizuje odnos između društvene grupacije i njenog društvenog okruženja. Bez diferenciranih unutrašnjih sankcija (usled slabog vođstva), društvenu će grupaciju povremeno opsedati frakcionaštvo koje će se vrteti oko izdaje utemeljujućih načela; ovo se može razrešiti samo otcepljenjem, što jača obrazac slabog vođstva. Poenta Daglasove je da obrazac mišljenja o organizaciji grupe sledi iz individualnih radnji, ali da je posledica strukturnih slabosti datog oblika organizacije (ili, bolje rečeno, nastojanja da se ta slabost kompenzuje): u toj meri dati stil mišljenja konstruisan je kolektivno. Labava analogija s javnim dobrom može se povući utoliko što zajedništvo datog stila mišljenja prikriva da je ono posledica doprinosa svakoga člana ponaosob (HIT: 41); "skriveni sledovi hvataju pojedince u neprimećene zamke i teraju ih da krenu putevima koje uopšte nisu odabrali" (HIT: 42). Kognitivni stil, ili stil mišljenja, želi da uopšti Daglasova, nužno jeste javno dobro zato što je proizveden kolektivno. Za ekonomiste, "grebatori" su oni koji uživaju korist od javnoga dobra ne doprinoseći mu ništa, ali doprinos stilu mišljenja stvara se na tananiji način. Iako je analogija zbog ovoga pomalo usiljena, analogni mehanizam jeste da se "elementarna društvena veza obrazuje jedino kad pojedinci utuže u um model društvenog poretka", tako da treba da "o individualnom umu mislimo kao o društvu u malom", "celi proces utuvljivanja neke teorije *isto je toliko* društveni, koliko i kognitivni proces" (HIT: 45, kurziv moj). Na ovoj tački Daglasova vrluda između tvrde i mekše verzije svoje teze. Ona nastavlja da u skladu sa naslovom Glave 4, "In-

<8>Dijagramski prikaz procesualnih povezivanja između ekonomije i društvene organizacije kod naroda Lele unapred je slikovito predočio najveći deo ovog argumenta trideset godina ranije (1962a/ITAV: 170).</8>

<9>Kao što su istakli mnogobrojni kritičari analize u *Riziku i kulturi*, i ogleđa u ono vreme, stapanje latentnih grupa (koje možda postavljaju male zahteve pojedincu) sa sektama (koje mogu da zahtevaju potpunu odanost), bilo je metodološki sumnjivo.</9>

stitucije se zasnivaju na analogiji", tvrdi kako neku društvenu grupaciju obično opravdava "formulacija koja svoju ispravnost nalazi u razumu i prirodi". Ovo je "kognitivni proces utemeljenja društvenog poretka" (HIT: 45). Da li nužno sledi i druga polovina teze - "da najelementarniji kognitivni proces pojedinca zavisi od društvenih institucija" (HIT: 45) - to se može reći tek kad tačnije saznamo šta ona razumeva pod rečima "elementarni" i "zavisi". Neporecivo je da se mnoge institucije brane s obzirom na to da li se uklapaju u neku teoriju o tome kakav je zaista svet, ili ljudska priroda: pomislimo, recimo, kako su 1980-ih ekonomisti pravca *laissez-faire* (fele Tačer-Regan) pozivali na po sebi očigledan i prirodan opis ljudske sklonosti ličnom interesu, preuzimajući od Adama Smita "tante za bupe" – osobinu ljudske prirode, ali prenebregavajući "moralna osećanja". Formalna struktura društvene klasifikacije, kako to postavlja Daglasova, po analogiji se nalazi "u fizičkome svetu, ili u natprirodnome svetu, ili u večnosti, bilo gde, dokle god se ne sagledava kao društveno skovano uređenje" (HIT: 48). Daglasova nudi poznate etnografske primere: analogije između komplementarnosti desnog i levog, i muškog i ženskog, ili između umnog i fizičkog rada i glave i ruke. Kognitivne konvencije poprimaju verodostojnost primenom u ostvarivanju društvenih interesa, te tako postaju opšte prihvaćene. U ovom argumentu razvijena je polovina njene teze da je sporna legitimnost institucija obično na ovaj ili onaj način utemeljena u odnosu na druge stvari koje su analogne i manje sporne. "Napor da se snaga za krhke društvene institucije izgradi tako što bi se one zasnovala u prirodi biva poražen čim se prepozna kao takav. Eto zašto... oslonac stila mišljena na svet mišljenja mora da bude tajan" (HIT: 52:53).

Uzmemo li da su institucije prirodene, i da je ponašanje ljudi shvatljivo samo ako se u obzir uzme i njihova odanost institucijama, iz toga ne sledi odmah, kao što se veli u Glavi 5, da "institucije podaruju identitet" u smislu odnosa istosti između stvari i ljudi. Ovaj deo argumenta treba pažljivo da sledimo. Stvari nisu dodeljene kategorijama po datosti sličnosti; pre bi se reklo da istost zavisi od svojstava odabranih kao odgovarajućih. Šta iz toga sledi?

[1] Da bi razgovor uopšte bio moguć, moramo se složiti oko osnovnih kategorija. [2] Istost mogu da odrede samo institucije i ništa drugo. [3] Sličnost je institucija. [4] Elementi bivaju dodeljeni skupovima tamo gde institucije nalaze sopstvene analogije u prirodi. [pod-klauzula 1] S jedne strane, emotivna energija za stvaranje skupova analogija potiče od društvenih briga. [pod-klauzula 2] S druge strane, postoji napetost između podstreka pojedinačnim umovima da vreme provode i energiju troše na teške probleme, i iskušenja da se lepo sedne i dopusti da preovladaju utemeljujuće analogije okolnog društva.

(HIT: 55, četvrtaste zagrade moje)

Ovo je veoma zgusnut odlomak. Ideju da je izvestan stupanj saglasnosti o kategorijama klasifikacije preduslov da ljudi razumeju o čemu međusobno razgovaraju mogli bismo da dopustimo. Drugom rečenicom, [2], samo se potvrđuje ono što treba odrediti, dok treća, [3], nepotrebno odvodi smisao institucija od upućivanja na društvene grupacije. Četvrta rečenica, [4], kao da se vrti u krugu, te se treba usredsrediti na njene dve pod-klauzule. Prvo, društvene brige stvaraju zahtev za objašnjenje, kom se udovoljava stvaranjem analogija. Daglasova nastavlja ponavljanjem Flekovog uverenja da je društveni zahtev za posvećivanje pažnje problemima bolesti koje se prenose polnim putem uticao na fokus istraživanja, i odveo uvođenju novina u naučnu klasifikaciju. U drugoj pod-klauzuli se tvrdi da je putanja najmanjeg otpora - pasti u udobne analogije. Najveći deo vremena "misli se kao obično"; bez institucionalne specijalizacije (na primer, naučne specijalizacije), interesima ljudi lako ovladavaju njihove društvene brige. Ni naučne zajednice nisu izolovane, nego reaguju na brige svog šireg društvenog okruženja; reagujući na te brige, međutim, one mogu stvoriti specijalizovane klasifikacije koje odolevaju klasifikacijama širega društva. Stoga se odnosi sličnosti između stvari u nekoj naučnoj klasifikaciji mogu prepoznavati na drugačiji način nego što se to čini u širem društvu. Naučna klasifikacija nije naprosto dublja verzija neke društveno uvedene klasifikacije, pošto društveno uvedena klasifikacija nema za glavni cilj traganje za znanjem. Nije očigledno da ovaj sled koraka

proizvodi tvrdi argument kakav Daglasova želi. Umesto toga, ona teret mogućeg objašnjenja prebacuje na verodostojnost društvenih dimenzija kojima se uvode razlike, i dovođenje ovih u vezu s raznovrsnošću nivoa zajedničkih ili osporavanih klasifikacija.

Iako je cilj ovog poglavlja da pokaže kako sličnost podaruju institucije, zapravo se pokazuje da se sheme klasifikacije razvijaju u društvenom kontekstu – što nije isto. Problem je odrediti koliko je jak argument predložen: da su vrste odnosa sličnosti i razlike koje su priznate u institucionalnim uređenjima analogne onima koje se priznaju šire uzet, da su sličnosti i razlike institucije, da se razlike potkrepljuju samo kad se podudare autoritet i klasifikacija, ili da institucije podaruju razliku. Poglavlje se skromno završava obećanjem da će se pokazati da su "Čak i jednostavni činovi klasifikovanja institucionalizovani" (HIT: 67).

Istorija se pojavljuje u nenameravanome obliku kao ishod praksa usmerenih na neposredne, praktične ciljeve" (HIT: 69-70). Potrebno je redovno iznova pisati udžbenike iz istorije zato što naše zanimanje za prošlost odražava naš tekući osećaj gde smo i šta je problematično u načinu na koji smo dospeli tu gde smo. Evans-Pritchard (kao što sam govorio u Glavi 2) pokazao je koliko pokolenja svojih predaka sudanski Nueri moraju da zaborave, uprkos navedenoj давности njihovih rodoslova po muškoj liniji. Postojane gornje nivoe nuerske genealogije određuju utemeljujuća zbivanja i najšire kategorije zajedničkog potomstva definisani u njihovom društvu. Bitna je najbliža genealogija, zato što ona određuje krvno srodstvo i srodstvo po braku, govori ljudima s kime mogu stupiti u brak, od koga će nešto naslediti, i kako stoje s dugovima u stoci, ključnim kad je u sračunavanju bračnih i krvnih dugova četrdeset grla stoke jednako jednoj osobi. Ali na sredini rodoslova nema nikakvog prešnog razloga da se ljudi prisećaju predaka, koji stoga padaju u crnu rupu sećanja. Povučena je neposredna analogija s tekstovima Roberta Mertona o višestrukim otkrićima u nauci: uzme li se u obzir to da se naučnicima raspo-

deljuju fondovi i priznanja, originalnost je na visokoj ceni. Stoga se normalno razumni naučnici zatiču uvučeni u prljavo dokazivanje ko je šta prvi otkrio. "Zaboravljena otkrića slična su mnoštvu zaboravljenih [nuerskih] predaka" (HIT: 77). Prelazeći, ne slučajno u svetlosti svog zaključka, na glasački paradoks Keneta Aroua (koji je pokazao da glasačka većina neće nužno odvesti i dogovorenom redosledu strateških prioriteta), Daglasova tvrdi da ponovno otkriće ove zagonetke (otkrili su je jednovremeno i Arou i Dankan Blek), i činjenica da je zaboravljeno kad se ona prvi put pojavila (naveo ju je francuski filozof Kondorse, 160 godina pre toga), može objasniti samo činocima u društvenom okruženju: Kondorseova će demonstracija uskoro izgubiti značaj u agonijama revolucije, ali će postati i te kako značajna u demokratskoj <10> Americi </10>. Neka spekulacija se uspostavlja tek kad odgovara prihvaćenim metodologijama, zajedničkim interesima i analogijama koje su postale prirodne (HIT: 90).

Knjiga se sklapa oko predmeta koji istražuje: da davanje toliko mnogo vlasti institucionalizovanome mišljenju odbija svako obavezivanje na individualnu slobodu mišljenja.

Institucije sistematski usmeravaju individualno sećanje i kanališu naša opažanja u oblike usaglasive s odnosima koje same dopuštaju. One fiksiraju procese koji su u suštini dinamični, skrivaju njihov uticaj, i dižu naše emocije na standardizovanu visinu povodom standardizovanih pitanja. Svemu ovome valja dodati da institucije sebe obdaruju pravičnošću, i da svoje uzajamno potkrepljivanje šalju poput slapa niz sve nivoe sistema informisanja. Nikakvo čudo što nas lako regrutuju da se pridružimo njihovom narcističkom samoposmatranju. Svi problemi o kojima pokušamo da mislimo automatski se pretvaraju u njihove organizacione probleme. Rešenja koja one nude dolaze

<10>Jedan oblik koji poprima ovaj paradoks jeste da u glasanju, recimo, za programe dveju političkih stranaka, putem proste većine, ljudi ne izražavaju nužno preferenciju za sve njihove postupke ili za bilo koji od njih. </10>

samo iz ograničenog opsega njihovog iskustva. Ako je institucija takva da se oslanja na učestvovanje, onda će na naše izbezumljeno pitanje odgovoriti sa: "Više učestvovanja!" Ako li se pak oslanja na autoritet, odgovoriće samo: "Više autoriteta!" Institucije imaju patetičnu megalomaniju kompjutera čija je cela vizija sveta njegov sopstveni program. Za nas, nada u intelektualnu nezavisnost leži u otporu, a prvi neophodni korak otpora jeste da otkrijemo kako je institucionalni zahvat nametnut našem umu.

(HIT: 92)

Ovaj živahni odlomak potiče neposredno iz uočavanja paralele između njenog opisa i opisa što ga je dao Mišel Fuko. Čini se da institucije imaju domašaj i uticaj Fukoovog stopljenog pojma moć/znanje. Da bi odgovorila na pitanje koje postavlja o Fukou – kako teorija može da objasni to što izmiče određenju od strane svakog mišljenja institucija? – Daglasova se uzda u uvid same teorije. Izmicanje društvenom određenju počiva na priznavanju društvenog određenja (argument koji ćemo detaljnije ispitati u narednom poglavlju). Transistorijska, kulturna teorija Daglasove po sebi je nosilac koji nam dopušta da objektivizujemo institucionalno mišljenje. Obračajući se svojim američkim slušaocima u tom poznatom obuhvatnom obliku, Daglasova upozorava da

Kad se svi veliki mislioci jednog razdoblja slože da je današnji dan nesličan bilo kom razdoblju, i da nas od prošlosti deli ogroman jaz, onda stičemo prvi letimičan pogled na zajedničku klasifikaciju. Pošto se svi društveni odnosi mogu analizirati kao tržišne transakcije, prodornost tržišta uspešno nam uliva uverenje da smo izmakli starim netržišnim institucionalnim kontrolama i upustili se u jednu opasnu, novu slobodu. Kad, isto tako, poverujemo da smo mi prvo pokolenje koje nije pod kontrolom ideje svetoga, i prvo u kojem se pojedinci gledaju oči u oči kao istinski pojedinci, te da smo,

prema tome, prvi koji su postigli punu samosvest, onda neosporno postoji jedna kolektivna predstava. Priznajući to, Dirkem bi morao da prizna da primitivna solidarnost zasnovana na zajedničkoj klasifikaciji nije sasvim izgubljena.

(HIT: 98-99)

Šta su te zajedničke klasifikacije? Daglasova se poziva na primer iz studije Lena Hekinga o rastu društvene statistike tokom devetnaestog veka (videti i njen prikaz, 1991f), da bi pokazala ogromnu raznolikost vrsta ljudi nastalih zahvaljujući bujanju tehnika statističke normalizacije. Ti prekršteni novoistaknuti tipovi ljudi počinju da se ponašaju različito u svetlu novih kategorija samopripisivanja koje su im postale dostupne; stoga su se ponašali na suprotne načine i prema mikrobima koji su mutirali nakon izlaganja lečenjima naumljenim da ih suzbiju: "život izvan ljudskog društva preobražava se tako da se u samoodbrani udaljava od etiketa, dok se život u ljudskom društvu preobražava približavajući im se u nadi da će mu biti lakše ili se nadajući koristi" (HIT: 101).

Ali klasifikovanje ne kontrolišu pojedinačne osobe. Njih sobom povlači upravo kognitivni proces, na isti način na koji su ih sobom povukli strategije i obračuni na ekonomskoj sceni, ili u ustrojstvo jezika. Pojedinačne osobe vrše izbor u okvirima klasifikacija. Nešto drugo upravlja njihovim izborima, neka potreba za lakšom komunikacijom, poziv da se preciznosti radi odredi novi fokus. Promena će biti odgovor na viziju novog tipa društva.

[Dok nastoje da vrše ili izbegnu kontrolu] ljudi prave nove vrste institucija, a institucije prave nove etikete, a etiketa pravi nove vrste ljudi.

(HIT: 102, 108)

Na ovoj tački mogli bismo zamisliti da se argumentacija neposredno pripaja argumentaciji teorije rešetke i grupe kako bi se поближе odredilo kako posebni oblici društvenog i ideološkog okruženja teže da se spoje. Čak bismo mogli predvideti da će

Daglasova reformulisati svoje preferencije za hijerarhijske institucije i dobro artikulisane klasifikacije. Umesto toga, ona završnu poentu usmerava protiv preovlađujuće mudrosti vremena.

Možda je udobno zamišljati da su institucije slične dobro podmazanim mašinama: one se nose s pojedinostima bitisanja, i time omogućuju ljudima da paze na krupnija pitanja. Daglasova veruje u sasvim suprotno: institucije donose odluke o životu i smrti, odvrcajući svoje pripadnike od tih odluka time što ih zagnjuruju u proceduralne ili taktičke pojedinosti unapred sastavljenih nacрта. Iako su obično voljni da prihvate Dirkemovu tezu da je sveto društveno izgrađeno, savremeni autori se opiru ideji da je pravda, po sugestiji Dejvida Hjuma, veštačka vrlina, i da su savremene ideje jednakosti konvencionalna, a ne prirodna ili univerzalna načela. Baš naprotiv, treba da prepoznamo istoriju savremenog zapadnog egalitarizma, da se prisetimo da ostala društva nisu prihvatila nikakva slična načela kao prirodna, i da (vrativši se na kraju priči o speleolozima) priznamo da postoji upadljiva različitost između formalnih i istinskih verzija našeg egalitarističkog pogleda na svet. Kad je uvedena dijaliza bubrega, potrepštine za tu vrstu lečenja hronično su nedostajale. Centar za veštački bubrež u Sijetlu uspostavio je jedan poverljivi odbor koji je odlučivao ko će od nemoguće velikog broja potencijalnih pacijenata biti lečen. Odluka tog odbora zavisila je od zajedničke ocene o relativnoj vrednosti života koji valja sačuvati. Da su okolnosti zahtevale, predsednik Sjedinjenih Država bio bi hitno pušten preko reda - a malo je verovatno da bi to prouzrokovalo protest u ime jednakosti. Kad su resursi oskudni, institucionalno mišljenje u Sjedinjenim Državama, dakle, donosi odluke o životu i smrti isto onako kao što neki ostaju u životu dok drugi umiru kad na nekom drugom mestu u svetu zavlada glad.

Pošto je uterala sebe u ovo relativističko razumevanje pravde usadene u institucionalna uređenja, Daglasova počinje da se odvrća i da izlazi iz njega. Deo argumentacije je poznat: kad veze između institucija i stavova postanu vidljive, čini institucija se razbijaju, te se funkcionalne petlje mogu nepristrasno videti (da li bi tako bilo i u slučaju američkog predsednika, nije jasno). Argument Daglasove, međutim, iziskuje da i funkcionalne petlje budu održane. Jer ako, kao što ona tvrdi, naš izbor leži između institucionalnih uređenja, onda uređenja koja biramo moraju i dalje povlačiti posledice koje smo naučili da predviđamo. Pogotovu što, rečeno njenim rečima iz *Kulturne iskrivljenosti*, u društvenom smislu niko nije sasvim van mape, te se institucionalno uređenje mora odabrati s jednog kulturno sklonog položaja. Po analogiji sa svojom analizom naučnih zajednica, Daglasova bi u svojoj društvenoj epistemologiji mogla pretresti ulogu sveta mišljenja i stila specijalista. U meri u kojoj takvi društveni mislioci (kao naučnici) reaguju na šira društvena okruženja a ipak su do izvesnog stupnja izolovani od zahteva za standardizovani kognitivni konformizam, oni mogu biti u relativno povlašćenom položaju kad dođe do razrade prikladnijih modela društvenog ponašanja. S tog stanovišta, stanovišta intelektualaca kao relativno nepristrasnih, sledi dobro utabana staza koju Daglasova na ovom, kao i na drugim mestima, izbegava.

Drugo uzmicanje Daglasove od relativizma možda će predstavljati veće iznenađenje (iako potiče iz istog oklevanja iz kog i njen opis objektivnosti opasnosti). Ona smatra da o pravnim sistemima možemo suditi objektivno u smislu merila kao što su stvarnost njihovih pretpostavki i doslednost sistema kao celine. "Objektivno proučavanje ljudskih pravnih sistema podjednako je jednostavno kao merenje dužine ljudskog stopala od pete do nožnog palca" (HIT: 121). Začudo, među primerima koje sama navodi, Meri Daglas uočava da neki pravni sistem ne može i da pretpostavi da su ljudi na dva mesta u isti mah, i da odgovara stvarnosti. U svojoj lokalnoj kulturnoj praksi, spremno bih se složio s tim; ali u ovome kontekstu argument je neobičan zato što nije relativistički: na drugim mestima Daglasova je tvrdila da su ideje osobe kulturni konstrukti, a u nekim afričkim kosmologijama - na primer u onima u kojima se za bačene čini smatra da su stvarnost - očigledno se veruje da ljudi mogu jednovremeno i da spavaju u svojim kolibama, i da budu negde napolju preobraženi u životinje. Reći vernicima da naprosto nisu u pravu možda je u skladu sa mnenjem prihvaćenim na drugom mestu, ali nije u skladu sa jednim argumentom iz društveno izgrađene stvarnosti. Ilen Heking brine zbog sličnih primera u novijoj evropskoj istoriji, primera "delotvornih, relevantnih nearbitranih koherentnih ["pravnih" sistema] koordinisanih s velikom količinom empirijskih podataka koji su internalizovani u društveno tkivo, i koji su bili ili jesu čudovišni, da i ne pominjemo njihovu nepravdičnost" (HIT/LRB: 18).

ZAKLJUČNA RAZMIŠLJANJA

Može se Meri Daglas ljutiti zbog ovakvih zakeranja, kao što ćemo videti u narednom poglavlju u njenoj razmeni gledišta sa Džonom Skorupskim, ali logička koherencija njenih gledišta zaista je u značajnoj vezi s odlukom koliko tvrdu verziju društvene usađenosti ideja ona želi da predloži. Može li Daglasova da izmiri svoja gledišta o institucionalnoj vladavini mišljenja sa povremenim sporednim radovima o objektivnosti opasnosti ili pravde? Pomislilo bi se da je to moguće jedino ako bi pokazala da je sposobnost za objektivnost veća s određenog položaja na društvenoj mapi (ili možda s više položaja koji se razlikuju u odnosu na pitanje o kom je reč). Ako propusti da obradi ova pitanja, postala bi podložna zamerci koju je Kliford Gerc izrekao povodom knjige *Kako institucije misle*.

Glavno pitanje... jeste koliko sređen, koliko bez izuzetaka i univerzalan, koliko jak Daglasova želi da bude njen argument... Ishod [njenih] kolebanja između tvrdih i mekih verzija dirkemovskog sociologizma jeste da je rečnik Daglasove prilikom opisivanja odnosa između "mišljenja" i "institucija" nejasan i nepostojan. Mišljenje "zavisí" od institucija, "nastaje u" njima, "poklapa se" s njima, ili ih "odražava". Institucije "kontrolíšu" mišljenje, ili ga "uobličavaju", "uslovljavaju", "usmeravaju", "utiču" na nj, "regulišu" ga ili "sputavaju". Mišljenje "podržava", "gradi" "podupire" ili "tvori pozadinu" institucija...

Sociolozi znanja... svi su bili zahvaćeni između pretresanja tvrdog oblika doktrine - da je mišljenje čist odraz društvenih uslova - u koji niko, uključujući i njih, ne može istinski da veruje, i mekog oblika - da na mišljenje do izvesnog stepena utiču društveni uslovi i da ono utiče na njih, što nije nešto što bi iko želeo da opovrgne.

(HIT/NR: 36-37)

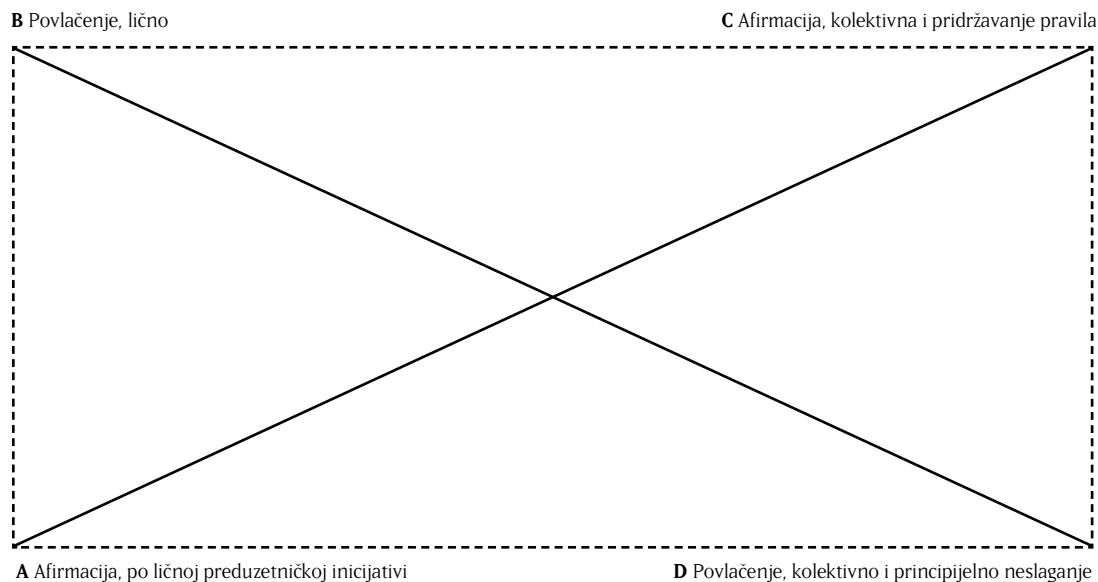
U prikazima, Daglasova i Gerc su stari protivnici (njegova veoma slavna zbirka ogleada dočekana je na nož zbog izostanka

sociološkog uvida, 1975e). *Kako institucije misle* je najava detaljnijih metodoloških tekstova Daglasove o kojima smo govorili ranije u ovom poglavlju. Pisana očigledno borbeno, i velikim delom kao kritika, knjiga ne donosi podrobnu argumentaciju u kojoj bi se razlikovali oblici i nivoi društvenih dimenzija ili kulturnih konfiguracija za koje se u njoj tvrdi da su konteksti svekolikog našeg mišljenja. Na početku sam sugerisao da je neka teorija konteksta kao takva, kao suprotnost metodu kojim bi se kontekst teoretizovao u nekom bitnom slučaju, u osnovi veoma sporna – možda i neostvariva. Ako je tako, uz pretpostavku da nas je opšta argumentacija ubedila u važnost društvene usađenosti mišljenja, moramo da potražimo najbolju teoriju društvenog konteksta koja se može naći u tradiciji takvih teorija: jednu teoriju koja definiše i ispituje putanje istraživanja, omogućuje istančavanje sopstvenih termina, poziva nas da biramo između njenih metoda, obrazlaže svoje vrednosti spram ostalih teorija, ima značajne primene, i tako dalje. Na osnovu ovoga, i na osnovu drugih stvari, čini mi se da radovi Meri Daglas, da reformulišem svoju uvodnu tvrdnju, najkoherentnije razvijaju projekt britanske antropologije sa sredine veka, projekt te discipline da se uspostavi kao oblik ispitivanja u kom se sve stavlja u društveni kontekst. Slaganje sa ovim ne znači slaganje sa svim što Meri Daglas piše; ako ni zbog čega drugog, a ono zbog toga što se ona često ne slaže sa samom sobom.

U nezavisnim primenama, tekstovi Daglasove obično iziskuju najmanje dve vrste istančavanja: u vezi sa društvenim, i u vezi sa kulturnim. Ona kao da želi da istraži posledice društvenosti na dva raspoznatljivo različita, ali međusobno povezana poimanja kulture. Prema onome što ona naziva društveno obrazlažućim pristupom kulturi (što sam ja označio kao kulturu kao trvenje), daju se eksplicitni razlozi za delanje i nedelanje, ljudi se proglašavaju odgovornima za nesreću i opasnost, odmeravaju se krivica i nagrada. Upoređujući društvene situacije koje su slične u mnogim drugim pogledima, ona podvlači da će se formalne razlike u društvenoj organizaciji pokazati u različitim obrascima u kulturnom trvenju. Ovo mi se čini kao razumna hipoteza koju može da istražuje svaki istraživač. *Kulturna iskrivljenost* je knjiga u kojoj se pretežno razmatra ova ideja, ideja kulture kao trvenja. U knjizi *Kako institucije misle* pretežno se uzima druga formulacija kulture:

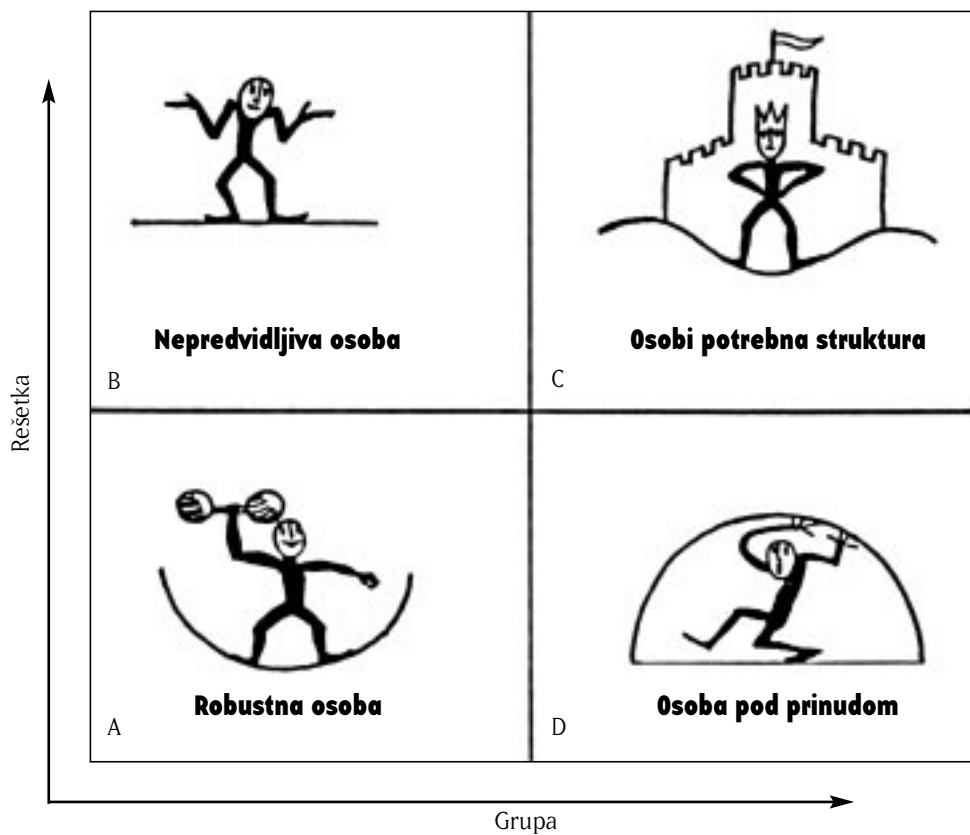
kultura kao klasifikacija. Tu se argumentacija odnosi kako na "početke" (u smislu izvora koji se više puta pojavljuju) elementarnih oblika društvenosti, i opštih osnova na kojima identifikujemo zajedničke klasifikacije i motive u kulturi. Pristrasnosti imlicitne klasifikatorne kulture i eksplicitnih kultura trvenja dinamički su povezane. Dva (ili možda više) poimanja kulture mogu se dovesti u uzajamnu vezu s dimenzijama društvenog. Posebna institucionalna uređenja mogu, na primer, i imati zajedničku širu klasifikatornu kulturu, i podržavati različite kulture trvenja. U svojim potonjim formulacijama Daglasova izričito priznaje da se institucionalne kulture, posebno u masovnim društvima, mogu definisati na oprečne načine, i kroz reakciju i kroz savez. Dijagrami iz skorašnjeg opisa osobe što ga daje Daglasova ilustruju ovo (Douglas 1994h/TS: 45, slika 2.2; 1994/TS: 89, slika 4.2; ova poslednja ovde je preuređena kao kvadrant, videti Dijagram 7, niže).

Naglašavajući svoju opštu tezu o korelaciji između kulturne iskrivljenosti i institucionalnog oblika, Daglasova sve više daje prednost argumentaciji u smislu četiri krajnja tipa. Već sam sugerisao da ovo u primeni može dovesti do stapanja onoga što se, uprkos antipatiji Daglasove prema Maksu Veberu, s razlogom može nazvati "idealni tip", i etnografske instance. Ali ništa ne sprečava nikoga kog je podstakao njen metod da se ponovo uključi u otvoreni spor o definiciji i kalibraciji dimenzije rešetke. Ako se antropološko proučavanje masovnog društva ne rastoči u kulturnu generalizaciju na visokom nivou na jednom kraju, i na proučavanje pojedinačnog slučaja na drugom, onda je bitno da postoji neki metod kojim će se moći istraživati asocijaciona raznovrsnost. Meri Daglas je jedina koja je prevela teorijski program s njegove do kraja stručne primene, kako intenzivne tako i komparativne, u nezapadnom okruženju (centralna Afrika), na komparativnu metodologiju primenjenu posebno u Ujedinjenom Kraljevstvu i Sjedinjenim Državama, ali s time da su joj primenljivost i životnost opštije. Čak i njena marginalnost prema sopstvenoj disciplini, s kojom sam otpočeo, počela je da se smanjuje kad su do kraja shvaćeni obuhvatnost i težina ovoga projekta.



Dijagram 7 "Oprečna kulturna iskrivljenost i savez" i "Mitovi o osobi i kulturna iskrivljenost"

Izvor: TS: 45 i 49



Primedba: Crteži Pet Novi preuređeni u kvadrante

Izvornik: "Do Institutions Think?", in Richard Fardon, *Mary Douglas. An Intellectual Biography*, London and New York: Routledge (1999), str: 209-240.

Skraćenice za nazive knjiga Meri Daglas koje se pominju u ovom poglavlju:

- NS₁ — *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, 1970, London: Barrie and Rockliff/Cresset Press. (xvii + 177 pp.)
- NS₂ — 2nd edn of *Natural Symbols*, 1973, Harmondsworth: Penguin.
- IM — *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, 1975, London/Boston: Routledge and Kegan Paul. (xxi + 325 pp.)
(Reprinted 1978, 1979, 1984; Routledge 1991, 1993)
- ITAV — *In the Active Voice*, 1982, London/Boston: Routledge and Kegan Paul with Russel Sage Foundation. (xi + 396 pp.)
- HIT — *How Institutions Think*, 1986, (Frank W. Abrams Lectures, 1985), Syracuse NY: Syracuse University Press. (xi + 146 pp.)
(UK (1987) London: Routledge and Kegan Paul)
- OA0 — *Objects and Objections*, 1992, Monograph Series of Toronto Semiotic Circle no.9, Toronto: Victoria College,
University of Toronto. (v + 98 pp.)
- TS — *Thought styles. Critical Essays on Good Taste*, 1996, London/New York: Sage. (222 pp.)

BIBLIOGRAFIJA RADOVA MERI DAGLAS KOJI SE POMINJU U OVOM POGLAVLJU:

- 1971b** 'In the nature of things (on man and his place in nature)', *New Society*, 9 December, 480:1133-38. (Excerpt from Inaugural lecture, University College London, November 1971; IM full version).
- 1975e** 'The self-completing animal', review of Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, *Times Literary Supplement*, 8 August 886-87.
- 1978a** *Cultural Bias*, Royal Anthropological Institute occasional paper 35, London: RAI. (59 pp.) (Versions as Frazer and E.M. Wood lectures 1977; US publication: Atlantic Highlands: Humanities Press.) (ITAW)
- 1980d** 'Introduction: Maurice Halbwachs (1877-1945)', in Francis J. Ditter and Vida Y. Ditter (trans.) Maurice Halbwachs *Collective Memory*, New York: Harper and Row. (ITAV)
- 1982c** (ed. and introductions) *Essays in the Sociology of Perception*, London/Boston: Routledge and Kegan Paul with Russel Sage Foundation. (viii + 340 pp.)
- 1985e** Review of M. Taylor *Community, Anarchy and Liberty, Ethics* 96(1): 189-191.
- 1986a** *How Institutions Think*, (Frank W. Abrams Lectures, 1985), Syracuse NY: Syracuse University Press. (xi + 146 pp.)
(UK (1987) London: Routledge and Kegan Paul).
- 1989b** 'The background of the grid dimension: comment on James Spickard's guide to grip/group theory', *Sociological Analysis* 50 (1): 171-76.
- 1992c** (and David Hull) (eds) *How Classification Works: Nelson Goodman among the Social Sciences*, Edinburgh: Edinburgh University Press (vi + 281 pp.)
- 1992h** 'The consumer's conscience'. (OA0; TS 'The consumer's revolt')
- 1994h** 'The construction of the physician: a cultural approach to medical healing', in S.Budd and U.Sharma (eds) *The Healing Bond: The Patient-Practitioner Relationship and Therapeutic Responsibility*, London: Routledge. (TS 'The choice between gross and spiritual: some medical preferences')
- 1994k** "'But why do we have to use this American Language?' An interview with Mary Douglas', *European Association of Social Anthropologists Newsletter* 13: 4-5.
- 1994l** 'Conversazione con Mary Douglas tra antropologia sociale, filosofia e studi biblici', with Andrea Borsari,

Ossimori 7, 124-33.

1996f 'Sacred Contagion', in John F. A. Sawyer (ed.) *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series no. 227, Sheffield Academic Press: 86-106.

BIBLIOGRAFIJA PRIKAZA KNJIGA MERI DAGLAS KOJI SE POMINJU U OVOM POGLAVLJU:

Skraćenice za nazive časopisa u kojima su se prikazi pojavili:

AA — *American Anthropologist*

AJS — *American Journal of Sociology*

JR — *Journal of Religion*

Know — *Knowledge*

LRB — *London Review of Books*

NR — *New Republic*

NS — *New Society*

ITAV/Know A.A. Yengoyan, 1984, 6 (2): 187-92.

HIT/AA F.G. Bailey, 1987, 89 (3): 759-60.

HIT/AJS M.C. Kear, July 1988, 94: 206-208.

HIT/JR R. Seagal, April 1978, 68:350-51.

HIT/LRB 'Knowledge', Ian Hacking, 18 December 1986, VII(22): 17-18.

HIT/NR The anthropologist at large', Clifford Geertz, 25 May 1987, 196: 34 & 36-37.

HIT/NS 'Bowerbird's nest', Allen Ryan, 12 June 1982, 80, 1276: 30.

BIBLIOGRAFIJA:

De Heusch, Luc (1981) [1964] 'Social structure and praxis among the Lele of Kasai', in L. de Heusch *Why Marry Her?*, Cambridge University Press/Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

— (1971) 'Preface', to Mary Douglas *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris: Francois Maspero.

Durkheim, Emile (1915) [1911] *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. J. W. Swain, London: Allen and Unwin.

Durkheim, Emile and Mauss, Marcel (1963) [1903] *Primitive Classification*, trans. (with Introduction) Rodney Needham, London: Cohen and West.

Hampton, James (1982) 'Giving the grid/group dimensions and an operational definition', in Mary Douglas (ed.) *Essays in the Sociology of Perception*, London: Routledge and Kegan Paul.

Hargreaves Heap, Shaun and Ross, Angus (eds.) (1992) *Understanding the Enterprise Culture: Themes in the Work of Mary Douglas*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Levy-Bruhl, Lucien (1926) [1922] *How Natives Think*, trans. Lillian A. Clare, London: Allen and Unwin.

Needham, Rodney (1963) 'Introduction', in R. Needham (trans.) E. Durkheim and M. Mauss [1903] *Primitive Classification*, London: Cohen and West.

Reis, Ria (ed.) (1996) *De Schoonheid van Mary Douglas, Focaal: Tijdschrift voor Antropologie* 28 (Themed Issue).

Sawyer, John F.A. (ed.) (1996) *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series no. 227, Sheffield Academic Press.

Spickard, James V. (1984) 'Relativism and cultural comparison in the work of Mary Douglas: an evaluation of the meta-theoretical strategy of her grid/group theory', unpublished PhD thesis, Graduate Theological Union.

— (1989). 'A guide to Mary Douglas's three versions of grid/group theory', *Sociological Analysis* 50 (2): 151-70.

— (1990). 'Worldview, beliefs and society: Mary Douglas's contribution to the study of human ideas on ultimate reality and meaning', *Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding* 13: 109-21.

— (1991). 'A revised functionalism in the sociology of religion: Mary Douglas's recent work', *Religion* 21 (2): 141-64.