



Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје
Филозофски Факултет-Скопје
Студиска програма: социологија



***Феноменолошката парадигма во социологијата во контекст на прашањето за
јазикот***

-магистерски труд-

Ментор:

Проф. Д-р Константин Миноски

Изработил:

Магдалена Стојмановиќ

Скопје, 2019

Содржина:

Вовед.....	3
1. Општественото дејствување како компонента на општествениот свет.....	12
1.1. Општествениот конструктивизам во контекст на теоријата за општествено дејствување.....	19
2. Што е општествен свет?.....	21
2.1. <i>Општествен свет како конструкт на општественото дејствување.....</i>	23
3. Феноменолошка интерпретација за карактеристиките на општествениот актер.....	26
3.1 <i>Останати составни делови на општествен свет.....</i>	30
4. Структура на општественото дејствување.....	36
4.1. <i>Интерсубјективноста и животниот свет.....</i>	38
4.2. <i>Спацио-темпорални елементи на општественото дејствување.....</i>	41
4.2.1 <i>Темпорални елементи на општественото дејствување.....</i>	43
5. Феноменолошки концепции за јазво.....	45
6. Феноменолошки интерпретации за јазикот.....	49
6.1 <i>Јазикот како симболичка мрежа во интерпретација на Хусерл.....</i>	50
6.1.1. <i>Имплементација на Хусерл во современи теории за јазикот.....</i>	56
6.2. <i>Јазикот како говор.....</i>	58
6.3 <i>Јазикот како комуникациска алатка.....</i>	62
6.3.1 <i>Јазична функција и лингвистички потсистем.....</i>	66
6.4. <i>Јазикот низ Грајсовата теорија за максимите на доволност и принцип на кооперативност.....</i>	69
7. Јазикот низ призма на институционалните и општествените факти.....	71
8. Креирање на симболичкиот свет преку јазикот.....	77
8.1 <i>Критика на теоријата за јазик на Бергер и Лукман.....</i>	83
9. Јазикот низ теоријата на говорни чиновни.....	86
10. Јазикот низ теоријата на комуникативно дејствување.....	91
11. Други социолошки теории за јазикот.....	93
12. Заклучок.....	96
13. Библиографија.....	102

Вовед

Кога се говори за феноменологијата, од пресудно значење за разбирање на феноменологијата е нејзиното потекло или историјата на феноменологијата. Низ историска перспектива, основањето на првите теории кои ги содржат определбите за феноменологијата се теориите на: Декарт, Беркли, Хјум, Лок и Кант. Набројаните автори се временски и идејни претходници на Хусерл, кој во литературата се означува како основач на феноменологијата (теорија) и феноменолошкиот метод (примена во науката). Револуционерниот пресврт во нововековната филозофија прв го прави Декарт, кој во субјектот, разбран како *cogito*, го бара темелот на постојното. Скептичкиот метод кој го применува Декарт го разорува дотогашниот догматизам оставајќи простор преку поставување прашања да се дадат нови одговори. Клучното прашање кое Декарт го поставува е: „Доколку почнам да се сомневам во сите идеи кои ги евидентирам свесно, тогаш кое е единственото нешто што ќе остане извесно (*ќе го преживее потопот*) за да на таа Архимедова точка ги поставам темелите на новата теорија?“ (Декарт, 1998) По долго интроспективно трагање, Декарт заклучува дека тоа е мислењето. Единственото нешто во кое не може да се сомневаме е дека се сомневаме. Ако мислењето е единствено извесно нешто, тогаш она што мисли е мислечка супстанца (*res cogitans*). Декартовиот придонес во феноменологијата е начинот на кој се разбира субјектот и неговиот однос кон светот, што е единствено достапен преку идеите. Вториот придонес е критериумот за вистинитост. Според Декарт, вистинитите идеи интегрираат јасност и одделност (*clare et distincte*), кој критериум го спроведува оној кому идеите му се појавуваат. Разгледувајќи ги идеите присутни во свеста, Декарт во фокусот го става субјектот, сметајќи дека објектите не може да се бараат надвор од свеста на субјектот - тие се достапни само во свеста како идеи.

Придонесот на емпиристите кон феноменологијата е голем, а тоа влијание го согледува и Мерло-Понти кој се обидува Хусерловата феноменологија да ја исчисти од влијанијата на емпиризмот и идеализмот, со цел да ја постави на оригинални основи. За Беркли, стварта може да се разложи на комплекс на осети. Имено, јаболкото на пример, не е ништо друго туку осет на тврдост кога ќе се воспостави тактилен контакт, осет на киселост во однос на вкусот, осет на црвеност во однос на бојата и сл. Со тоа Беркли смета дека реалистичките онтолошки претпоставки за постоење на ствари

надвор од оној што ги перципира треба да се анихилираат. Вториот придонес на Беркли е во критиката на апстрактните општи идеи и начинот на кој тие се формираат, а која теорија ја застапува Лок во истражувањето за потеклото на имињата и именувањето. Според Беркли, нема основа да се тврди дека идеите може да бидат општи идеи, кои квалитетот на општост го имаат добиено преку разумска операција – апстракција. Дури и имињата кои ги нарекуваме општи означуваат единечни ментални слики присутни во нашата свест. Така на пример, кога ќе кажеме *триаголник*, во нашата свест имаме замисла за конкретен и единечен триаголник. Беркли тврди дека сите наши знаења се знаења за поединечни, а не за општи нешта. (Беркли, 2003) Ова тврдење е инспирација за Хусерл во однос на создавање на методот на ејдетската редукција.

Лок, пак, со тврдењето дека сето наше знаење е знаење за идеите (а не за стварите кои се наоѓаат во независен свет од субјектот) го отвора патот кон феноменологијата. (Лок, 2005) Хјум со критиката на законот за каузалитет ги поставува темелите на емпиризмот, определувајќи што точно е тоа што е достапно во искуството. Имено, според Хјум во искуството е достапна само забелешка во однос на поединечни тела со нивни квалитети, а не односот помеѓу две поединечни тела. Во логичка смисла, Хјум тврди дека бесконечен број на конјункции не повлекува ниту една импликација. (Hjум, 1983) Ако забележуваме движење на топче А до одредена точка Т1 и почеток на движење на топче Б од точка Т1 до точка Т2, неоправдано е да извлечеме заклучок (како што обично правиме по навика) дека топчето А е причина за придвижување на топчето Б. Единствено во што имаме увид е движења на две различни топчиња во одделни временски етапи. Пол Рикер, меѓутоа забележува дека историската основа на феноменологијата не треба да се бара во теоријата на Декарт како што тоа вообичаено се прави, туку во теоријата на Кант. (Рикер, 2006) Кант го надминува дуализмот на Декарт со што тврди дека постои разлика помеѓу стварта по себе и стварта за нас само во таа смисла што стварта за себе нам ни е единствено достапна преку стварта за нас, но е иста ствар која нам ни се претставува преку појавата во свеста на субјектот. Субјектот, според Кант, е трансцедентален субјект, што значи дека поседува а priori моќи кои се применливи во познанието на сите три рамништа (естетичко познание, разумско и умствено). (Kant, 1984) А priori облиците на познание не се изведуваат од искуството, тие се предискуствени и предрефлективни моќи кои се формата на секој акт на

познание. Позицијата на трансцеденталниот идеализам Хусерл ја застапува дури и во објаснувањето на можноста за интерсубјективното дејствување.

Основите на феноменологијата Хусерл ги задава во *Идејата на феноменологијата*. Според Хусерл, познајните акти се претежно интенционални, но постојат и неинтенционални акти, како што е на пример, болката. Конституент на познајните акти е свеста која ги регистрира и легитимира појавите. Појавите се репрезентатив на стварноста којашто допира до когнитивниот субјект. (Huserl, 1975) Стварноста според Хусерл, не е тоталитет, туку збир од единечни објекти. Субјектот познава само единечни објекти распределени во просторот кој е секогаш екстерен во однос на субјектот, меѓутоа стварите Хусерл ги разбира како објекти на свеста, сакајќи да ја избегне опасноста во која навлегува Кант со тврдењето дека е можно да се знае за постоење на ствар по себе иако таа е целосно непозната за субјектот. Објектите на свеста, според Хусерл, не се фиксни, туку се резултат на интенционална задршка и забележување на карактеристики на појавата. Феноменолошката редукција се заснова на тврдењето дека појавата се состои од мноштво карактеристики, но само неколку од нив интенционално се задржуваат, забележуваат и припишуваат како својства на појавата. Освестувањето на појавата или оприсутување на појавата во свеста создава ментална слика или идеја. Објектот на познанието е феноменот кој се перципира и идејата која се оприсутува во свеста. Ејдетската редукција се состои во оприсутување на формирана идеја за единечен објект врз база на мноштво карактеристики на феноменот на доживувањето. Оваа поделба го наведува Мерло-Понти да ја анулира разликата помеѓу мислата и доживувањето во целост, сметајќи дека при перципирањето се случува спонтана организација на сетилните податоци. Хусерл остава можност доживувањето и мислењето (поимањето) да се третираат како две сукцесивни операции. Мерло-Понти ја реформира и теоријата за времето и просторноста на Хусерл, сметајќи дека просторноста не е само екстерна просторност и опкружување кога субјектот се разбира во центарот на просторот, туку просторот го опфаќа и субјектот со што субјектот е во просторот а не е просторот околу субјектот како што тврди Хусерл. (Стојмановиќ, 2017) Во однос на времето Мерло-Понти смета дека не постои ригидна разлика која може да се повлече во однос на трите временски модуси (минато, сегашност и иднина). Времето е мрежа на интенционално оприсутување во кое се исчитува минатото доживување и

оние доживувања кои допрва треба да бидат доживевани. (Merleau-Ponty, 1963) Мерло-Понти забележува и дека прашањата за методот и познанието во феноменологијата се пренагласени, заради што остануваат неодговорени други прашања како што се уметноста, моралот, културата, општеството и јазикот. Хусерл теоријата за јазикот, културата и моралот ги гради врз база на разбирање на интерсубјективното дејствување низ перспектива на трансцендентален идеализам. Хусерл ја лоцира основата и можноста за интерсубјективното дејствување во емпатијата која субјектот ја доживува посматрајќи го однесувањето на другиот и наоѓајќи сличности со своето однесување. (Husserl, 2001) Мерло-Понти сепак смета дека интерсубјективноста е експресија со која субјектот се поставува во однос на другиот. Интерсубјективното дејствување, според Мерло-Понти, е отворено и креативно, а не прашање на мимезис на внатрешни состојби. (Merleau-Ponty, 1958) Начинот на кој авторите го разбираат интерсубјективното дејствување го детерминира и начинот на кој го разбираат јазикот. Прашањето за интерсубјективното дејствување станува најрелевантно во феноменолошките теории во социологијата, особено во теоријата на Шуц.

Шуц смета дека интерсубјективното дејствување е во основа, општественото дејствување. Услов субјектите да станат –Јас действител, е следен: прво треба да имаат доживувања како - Мене (што е единствено можно преку комуникација со други). Позицијата на Шуц во однос на Хусерл и Мерло-Понти не е егоцентрична. Шуц тврди дека во мрежа на мене-тебе-вас односи се рафинира прво свеста за припадност во ние свет (we world) а потем и свест за јас. (Schutz, 1967) Со тоа јас не е услов за создавање на перспектива кон другоста, туку напротив е резултат од неа. Перспективата на другоста не е исклучиво емпириска согласно тврдењето на Хусерл, туку услов за можност на перспективата на другост се екстра-емпириски фактори кои Шуц не ги именува, ниту објаснува. Но, преку примери покажува дека е неправилно да се тврди дека другиот е исклучиво доживување на субјектот на објект кој поради карактеристиките кои ги манифестира и му се припишуваат (систем на формирање значења) се смета како субјект кој е не-јас, или субјект друг од мене. Ако другиот субјект се доживува само емпириски, тогаш поради што настанува чувството на туѓост, непријатност и загрозување на сопствениот простор? Сите овие позиции кои ги заземаме при комуникација со другите укажуваат на тоа дека ние првенствено светот го доживуваме

како ние-свет. Особено кога другиот ни е туѓ тоа покажува дека тој не припаѓа на ние-светот, односно заедница од други со кои ние се идентификуваме поради заедничкиот фон на пристапи значења и смисли што ги споделуваме во однос на опкружувањето или реалноста. До идеја на интерсубјективното дејствување да гледа како на општествено дејствување Шуц доаѓа проучувајќи ја и ревидирајќи теоријата на Вебер. (Schütz, 1966) Од таа ревизија произлегуваат мноштво импликации во областа на теоријата на познанието, предлог за изглед на социолошкиот метод и поглед на општествената реалност. Во областа на теоријата на познанието Шуц ја прифаќа теоријата за дејствувањето како процес во кој се откриваат мотивите на соучесниците за дејствувањето. Во основа според Шуц дејствувањето (општествено) е алтруистички чин во кој се доаѓа до инструментализација на сопствените капацитети и расположливи средства за дејствување во насока на исполнување на очекувањата на соучесниците или другите чинители. Во однос на позицијата на социологот, Шуц како и Вебер смета дека социологот треба да учествува понепосредно во општествената реалност а не само да ја истражува од опсречивачка дистанца како природо-научникот својот објект на посматрање. Шуц истовремено тврди и дека општествената реалност е флуидна и менлива, што е причина за критиката што тој ја упатува на позитивистичките социолози кои со својот приод и разбирање на општествената стварност неа ја прават статична и фиксна што е камуфлирање во однос на прикажување на нејзината суштина.

Бергер и Лукман бивајќи инспирирани од теоријата на Шуц, особено внимание посветуваат на односот на субјектот и објектот, како и на општествената реалност која според нив произлегува од таа релација. (Berger and Luckmann, 1992) Бергер и Лукман како и Шуц сметаат дека објективните општествени фактори се конститутивни за субјектот а не обратно. Со тоа целосно ги офрлаат основите на трансценденталниот идеализам. Така на пример, агенсите на социјализација придонесуваат да се развие компонентата на јасство во субјектот. Услов за тоа е субјектот преку партиципација во заеднички свет со другите (веќе изграден и дефиниран по институционални или обичајни правила) да создаде чувство на припадност, а потем и да развие свест за специфичните разлики кои ги има во однос на другите чинители на заедницата. Сепак, имплементацијата на објективните правила, нивното следење и имитација придонесуваат тие да се задржат како објективни, што покажува дека не се апсолутни

туку менливи. Дали изгледот на објективната сфера ќе се смени или не зависи и од креативните потенцијали на субјектите. На овој начин Бергер и Лукман прават помирување помеѓу екстремниот индивидуализам и екстремниот колективизам.

Според Ило Трајковски современата социолошка теорија се фундира на метатеоретизација на постојните теории. Метатеоретизација значи ревизија, преиспитување, толкување и надоградување на постојните класични теории. Метатеоретизацијата како прифатен метод во рамките на современа социолошка дејност и теорија овозможува ширење на теорискиот интерес кон нови теми, со што го добива иновативниот карактер или ги проширува постојните теориски модели инкорпорирајќи прашања кои стануваат актуелни во современието. (Трајковски, 2005)

Теоријата на говорни чинови е примена на теоријата на Шуц и Бергер и Лукман во однос на субјект-објект релација и општествената реалност. Остин и Серл тврдат дека општествената реалност се конструира во перманентен процес на интеракција помеѓу субјектите (индивидуите) и објектите (институциите). Институциите постојат само во случај кога воспоставените правила ќе бидат применети од страна на индивидуите со чие применување тие се одржуваат и вршат промена во реалноста. (Остин, 2014) Аргументи кои ги приложуваат за потврдување на претходното тврдење се анализи на говорни чинови од секојдневниот живот на поединците. На пример, венчањето е чин кој ја менува реалноста на партнерите благодарение на тоа што постои авторитет кој има легитимитет да го спроведува чинот, венчавен лист на кој институцијата со моќ за дејствување во таа специфична област го дава и комплекс од реченици кои се изговораат за време на тој чин. Остин и Серл не порекнуваат дека јазикот може да се третира како збир од реченици и пропозиции, но во пропозициите освен што имаат семантичка моќ, тие имаат и прагматичка, односно повлекуваат промена во однесувањето и дејствувањето на оние кои ја споделуваат.

Во збирот од прагматички теории за јазикот може да се вброи и теоријата за комуникативно дејствување на Хабермас. Комуникацијата, според Хабермас е еклатантен пример за општественото дејствување. (Bohman and Rehg, 2014) Општественото дејствување е составено од чинители и од фактори за посредување. Првото рамниште се чинителите или поединците кои имаат свои мотиви за остварување на комуникација во насока на постигнување на одредена цел (договор, признание,

информација) На првото комуникациско рамниште, комуникацијата се разбира како телеолошки процес во кој како причина се наведуваат мотивите на комуникативните чинители, а како последици остварените цели и ефекти на комуникацијата. Ова, прво ниво на комуникациско дејствување може да се нарече стратешко бидејќи низ призма на општествените чинители, комуникацијата претставува процес кој е стратешки, плански и целесообразно поставен. Освен ова стратешко ниво за стапување во комуникација се одвојуваат и фактори за посредување на комуникација (институции). Факторите за посредување на комуникацијата имаат оперативно-орудничка улога, односно тие служат да ги спроведат мотивите и исполнат очекуваните цели на комуникацијата. Институциите имаат голема моќ врз формирање на односи кон објектите (на пример, пазарот како медиум со објектите ги нуди парите). Во зависност од вредностите што институциите ни ги вметнуваат кои служат за поглед кон светот, поединците постигнуваат ниво на мотивација за влез во комуникација со другите. Хабермас ја користи теоријата за општественото дејствување претставувана од Вебер, но и модификацијата претставувана од Шуц. Услов да се случи комуникација е да постојат моивирани поединци, но мотивацијата не е случајна и недетерминирана. (Habermas, 1975) Таа е резултат на системот од вредности кој ги шират институциите, а вредностите се призма низ која се пристапува кон стварите. Во јазична теорија вредностите би биле значењата на стварите, но ние единствено ги знаеме стварите благодарение на значењата. Вториот дел од првиот том на *Теоријата за комуникативното дејствување* Хабермас ја посветува на проблемот на рационализација кај Вебер, од историски контекст а потем ја изложува и сопствената теорија за рационализацијата како дел организација на општествената реалност (Social Reality) и општествениот свет (Social World). (Habermas, 1984)

Рационализацијата е процес кој прво се манифестира на рамниште на свеста поединечна и колективна преку надминување на митско-религиските претстави за постоењето и нивна замена со модерни научни тези и теории. Рационализацијата во второ време, се согледува преку процес на институционално преземање на општествената организација и децентрализација на власта од поединци или мала група на луѓе во општо важечки закони. Третиот услов за рационализација како именка за новонастанатата општествена организација и структура е, како што тврди и Вебер,

прогресот и омасовувањето на протестантската етика која со себе носи низа на идеи и вредности кои го уредуваат животот на поединечно и колективно ниво. Хабермас, сепак ги истакнува и негативните последици од рационализацијата во однос на постварувањето, кој термин се провлекува низ теориите на Лукач, Адорно а во поново време овој термин е основа за теориски истражувања кои ги спроведува еден од најистакнатите ученици на Хабермас, имено Аксел Хонет. Рационализацијата е предмет на иследување во *Теројата за комуникативно дејствување* бидејќи таа претставува и основа за комуникацијата како заемно дејствување помеѓу општествените чинители. Хабермас како и Вебер, перспективата ја стана на учесниците во комуникацијата и објективизација на нивните мотиви како причини за стапување во комуникациско дејствување и цели како исходи или последици од комуникацијата.

Како што е претставено феноменолошката парадигма се простира во теории претставувани од мноштво автори. Главните придонеси на феноменолошката парадигма ја опфаќаат областа на разбирање на општествената реалност, поединецот и општеството, но и методот со кој се пристапува кон општествената реалност. Генералните тврдења кои ги застапуваат сите од набројаните автори, поради што се сметаат за претставници на феноменолошка парадигма во рамките на социологијата или работат под нејзино влијание, се:

1. Општествените фактори се составни делови на реалноста

-Наместо класичните тврдења дека општествениот и физичкиот свет се два типа на реалности, феноменолозите тврдат дека реалноста не е апстрактен ентитет, туку конкретно присуство во познанието. Карактеристиките на стварите се зависни од начинот на кој ги познаваме, а не се суштински и иманентни за стварта. Карактеристиките на стварите се варијабилни а менталните идеи го фиксираат она што е присутно во доживувањето.

2. Фокусот е ставен на релацијата помеѓу субјектот и објектот односно индивидуалитетот и колективитетот

3. Субјектот не е пасивен реципиент на стварноста, туку активен учесник во нејзино создавање

4. Според тоа субјектот не е идеален и универзален субјект, туку секојдневен субјект

-Водејќи се од ова тврдење феноменолозите сметаат дека социолозите не треба да ја искривуваат реалноста со внесување на шеми, набљудување на појавите без учество во нив и фиксирање на појавите, бидејќи реалноста е флуидна и се создава секојдневно, таа не е збир од факти, туку збир од појави. Секоја појава треба да се разгледува дескриптивно, а како валидни дескрипции се земаат сведоштвата од прво лице едница.

5. *Феноменолозите се залагаат за наука од прво лице, т.н. first person science наместо науката од прво лице или т.н. third person science*

6. *Методот на општествените научници не треба да биде ист како методот на природните научници па според тоа и позитивистичките струии во социологијата се мета на критика*

7. *Наместо докази и откривање на општествени факти, социологот треба да учествува во општествената реалност која му е достапна само преку појавите*

-Социологот се занимава со општествени појави од секојдневноста опишувајќи ги неговите доживувања и искуства или транспарентно пренесувајќи ги доживувањата и искуствата на другите преку нивните сведоштва.

Феноменолошката школа опфаќа претставници од таборот на филозофите, но и од таборот на социолозите. Феноменологијата е блиска и до гешталт парадигмата во рамките на психологијата. Сепак за потребите на оваа истражување ги прикажуваме импликациите од феноменолошките теории во рамките на современата социолошка теорија.

Феноменолошките теории за јазикот се базираат на две тврдења. Првото тврдење е дека **јазикот е модус за организација на нашите познајни можности и остварувања**. Со оваа теза во рамките на феноменолошката школа се периферизира разбирањето за јазикот само како алатка која служи за пренос и материјализација на мислите и другите когнитивни продукти до другите субјекти. Ако првата теза е застапувана и во рамките на когнитивната лингвистика, втората теза е опфатена со прагматичките теории за јазикот. Таа гласи: **јазичните моќи вршат промена во определен сегмент од реалноста** која Серл ја нарекува *реалност за која важат посебен тип факти*, т.н. *општествени*

факти. Општествените факти имаат ограничено поле на важење и се дел од онтосот на општеството. Како резултат на јазичните моќи, општествените факти се конструираат, деконструираат и реконструираат и оваа теза се фундира врз разбирањето на општествената реалност како флуиден и променлив тек и поредок на настаните.

1. Општественото дејствување како компонента на општествениот свет

Во класичната социолошка школа, општествениот свет се разбира како тоталитет од факти кои социологот има задача да ги детектира и објави. Макс Вебер е првиот претставник на класичната социолошка школа кој деклинира од позитивистичкото разбирање на општествениот свет, на улогата на социологот и социолошкиот метод. Вебер смета дека општествениот свет е збир на поединечни општествени акции во кои секојдневно учествуваат конкретни поединци. (Veber, 1967) Релевантноста на Веберовата теорија за општествено дејствување прв ја согледува и интегрира во феноменолошката парадигма во социологијата Алфред Шуц. Шуц забележува дека Вебер преку теоријата за општествено дејствување опфаќа круцијален дел од феноменолошките прашања и тоа прашањето за односот на субјектот и објектот и прашањето за методот во општествените науки. Вебер ја дефокусира социолошката теорија од заложбата за знаење на објектите. Прво со тоа што го рedefинира учењето за знаење и вторто со тоа што го рedefинира разбирањето на објектите во социолошката теорија. Знаењето според Вебер не е знаење за фактите, туку знаење за процесите (дејствување). (Veber, 1967) Тој исто така ги обвинува претставниците на спротивно тврдење за фалсификација на социологијата поради недоволно разбирање на предметот и методот на социологијата. Појавите се дел од опсегот на регистрирани содржини во свеста на субјектот. Тие се етаблираат онтолошки во контактот на субјектот со објектот на познанието. Независно од субјект на кој општествените појави му се појавуваат не постои свет од факти, барем не таков каков што би можел нам да ни е познат. (Weber, 1949) Во ваквото разбирање на односот помеѓу субјектот и објектот на познание како клучно за онтолошко етаблирање на општествените појави се исчитува влијанието кое Кант го има врз Вебер. Имено Кантовото разбирање на стварите по себе и ствари за нас, влијае врз погледот на Вебер кон начинот на кој општествениот свет постои. Тој за нас постои само до оној момент до кој за него може воопшто нешто да се

знае, смета Вебер. Но како ние го знаеме општествениот свет? Или попрецизно формулирано кој е методот со кој ние пристапуваме кон онаа што го нарекуваме со апстрактно – општо име – општество? Вебер го напушта позитивистичкиот метод сметајќи дека тој не може да ни пружи вистинско знаење за општеството. Позитивистичкиот метод ги фиксира појавите прикажувајќи ги како статични и неменливи прикажувајќи ги како објективни и целосно независни од субјектот. Под влијание на Ниче, Вебер го прифаќа методот на модернизмот или генеологијата (историцизам). Генеолошкиот метод се применува со цел да се открие потеклото на појавата и нејзините промени низ времето. (Nietzsche, 1998) Апологетите на генеолошкиот метод го отфрлаат верувањето дека секоја појава е репрезентатив на стварта која има неменлива суштина. Напротив, тие веруваат дека стварта е конститутивна низ нејзината појава во времето и во свеста на конкретни индивидуи кои имаат доживувања или искуства со стварта. Од таа причина Вебер смета дека културниот и вредносниот контекст се релевантни за појавата, бидејќи стварта се обликува преку системот од значења и вредности со кој поединецот кон неа пристапува претворајќи ја во конкретна појава. Воедно стварта не е фиксна, таа е регистрирана појава во отворен хоризонт на можности за нејзино појавување. Со самото тоа за една ствар се врзуваат многу појави а унифицираноста на појавите и идентитетот на стварта е прашање повторливост и произволност.

Според Вебер општеството не треба да се пресликува туку да се разбира. Когнитивната метода со која се пристапува кон општеството не е поимање, туку разбирање. Разликата помеѓу поимањето и разбирањето се состои во тоа што поимањето се разбира како примена на разумскиот формален капацитет врз податоците кои се добиени по пат на искуство. (Kim, 2017) Од друга страна разбирањето е спонтанa организација на податоците од искуството во концепти кои не се стабилна форма, туку се отворени за менување, доградување и обликување. Поимите се апстрактни целини, додека разбирањето е оприсутување на конкретна ментална слика во свеста. Според Вебер, социологот не треба да се служи со појави, туку со метод на разбирање преку кој ќе создава концепти. Задачата на социологот не е да го мисли светот од дистанца, туку да живее и да го создава предметот на своето посматрање. Предметот на социолошката, според Вебер не е сосема независен од социологот.

Напротив, предметот на социологијата перманентно се гради како резултат на интервенцијата на социологот и неговите истражувачки и теориски ангажмани. И покрај тоа што социологот треба да биде вредносно неутрален, тој е сепак оптикумот преку кој се прави концептуална организација на собраното искуство. Искуството кое се организира во концепти е сосема поразлично од вредносната етикета која е предзнаење со кое пристапува социологот. Преку своето живеење во предметот што е поле на негово истражување, социологот треба да учи за општествената стварност, неа да ја открива и систематизира. Систематорската улога на социологот го етаблира предметот на социологијата и поради тоа тој не е само нем посматрач кој ги регистрира фактите, општествените закони и сили. Очигледно е дека Вебер ја рedefинира задачата на социологот во општеството. Имено според него социологот не е пасивен восприемател на појавите, туку активен учесник во нивното создавање. Согласно тоа тој не треба само да опсервира, туку и да учествува во општественото дејствување пронаоѓајќи ги мотивите на општествените актери за манифестација на општествено однесување.

Кристализирање на разликата помеѓу општествено однесување и општественото дејствување прави Шуц во *Феноменологија на општествениот свет*. Според Шуц, општественото однесување е конструкт на објективистите во социологијата. (Schutz, 1967) Имено, објективистите преку опсервација ги селектираат сите индивидуални манифестации кои ги фиксираат во типови на однесување целосно отстранувајќи го факторот на мотивација. На пример однесувањето на лице А во случај на конфликт ќе се манифестира преку конкретни показатели (вербални и јазик на тело), а во зависност од манифестирани реакции тој случај може да се подведе како еден репрезентатив на конечни типови на однесување. Но Вебер смета дека клучно за разбирање на општественото дејствување не е општественото однесување на нејзините учесници, туку мотивите. Примерот што Шуц го дава во *Феноменологија на општествен свет* е следен: Шета човек низ шума и забележува друг човек како сече дрво. Доколку го користиме објективистичкиот модел на пристапување ќе се задржиме само на изјава дека човек во шума (со некое име) сече дрво. Тоа е сè што може социологот да констатира при опсервација на таков акт без учество. Но доколку социологот му пристапи на човекот и го праша кој е мотивот за сечење на дрвото тој точно ќе знае на

каков начин да реагира. На пример, доколку е чин на вандализам ќе го пријави на надлежните служби. Доколку пак, е овластено лице за сечење на застарени дрвја во шумите тогаш ќе поздрави и ќе си замине. Но сè додека социологот не влезе во општествено дејствување со набљудуваното лице нема да може да сознае за каков тип на однесување станува збор и каква треба да е реакцијата. Поради тоа Вебер става фокус на мотивационата теорија, сметајќи дека секоја општествено дејствување е создадена од општествени актери кои се конкретни субјекти кои имаат мотиви. Општественото дејствување не може да се разбере ако не се навлезе во субјективните мотиви на општествените актери. (Schutz, 1967)

Макс Вебер го креира и применува методот на идеални типови. Шуц коментира дека иако наизглед со примена на методот на идеал-типови Вебер е неконзистентен со теорискиот пристап, сепак методот се вклопува целосно во Веберовата теориска постапка. Идеал-типовите не го откриваат актуалното однесување на поединците, туку точката на тежиште кон која тие дејствуваат. Точката на тежиште е зависна од нивните мотиви и е не остварена, таа се протега надвор од досегот на поединците во моментот на дејствување но е нивна водилка кон која тие се ориентираат дејствувајќи. Во моментот кога мотивот ќе биде остварен, според Вебер престанува и општественото дејствување. (Ritzer, 2001) Шуц потенцира дека примената на идеал-типовите не ја отсликува реалноста, туку се адаптира кон воочените појави. Затоа не се вели дека една општествено дејствување е вредносна, туку дека таа ги има карактеристиките според кои може да се заклучи дека мотивот за дејствување на поединецот е од вредносен карактер. Применувајќи го моделот на идеал-типови Вебер разликува 4 типа на општествено дејствување:

1. Целно – рационално општествено дејствување

Е тип на општествено дејствување во која поединците влегуваат за да остварат одредени цели. Сите дејства на пазарот Вебер ги нарекува целно-рационални. Сепак со таквото разбирање на општественото дејствување на пазарите не се согласува Шуц, според кој вредностите сепак имаат детерминанта во мотивирање на поединците во пазарен контекст.

2. Вредносно-ориентирана општествено дејствување

Е тип на општествено дејствување во кој изворот на мотивот за поединечните дејства се вредностите. Така на пример, сите општествени акции кои можеме да ги оквалификуваме како морални или аморални се егземплар на ваквиот тип на општествено дејствување.

3. Традицијска општествено дејствување

Е тип на општествено дејствување во кој мотивите на поединците се дел од традицијскиот контекст во кој припаѓаат. Пример за овој тип на општествено дејствување се сите обичаи и ритуални (на пример погребни, венчавки, крштевања и сл.)

4. Афективна општествено дејствување

Е тип на општествено однесување во кои мотивите за дејствување не се познати, односно поединецот дејствува од ирационални причини како страв или страст.

Горенаведените типови на општествено дејствување се дел од заложбата на Вебер да направи класификација на општественото дејствување преку согледување на почетните мотиви на општествените дејствители. Она што е автентично во разбирањето на Вебер е вредносно-ориентираната акција и нејзината релација со целно-рационалната акција. Диференцијацијата помеѓу овие два типа на општествени акции предизвикува мноштво коментари помеѓу социолозите. Така на пример, Шуц смета дека секоја целно-рационална акција е во основа вредносна бидејќи вредностите се посредство помеѓу субјектот и објектот на познание. Тие се заслужни за значењата кои објектите ги имаат за субјектот на познание. А преку значењата единствено ни се достани објектите на познанието.

Вебер ја испитува и можноста за вредносна-неутралност на социологот при истражување на општествените појави. Имено според Вебер, ако социологот само ја опсервира стварноста а не учествува во неа постои опасност во неговите изјави од трето лице (third person science) да постои вредносно-ориентирана изјава бидејќи тој не може да се оддели целосно од вредностите кои го ориентираат, но и поради кои на објектите

гледа на еден или на друг начин. Објективистите под вредности подразбираат само морални, естетички, правни вредности и слично, додека субјективистите под вредност го подразбираат секое настроение на субјектот кон објектот, тоа ги опфаќа и знаците, симболите, индексите, значењата и смислите. Пример за субјективистичко разбирање на вредностите е Зимел кој парите ги дефинира како вредности преку кои поединците во пазарен контекст им пристапуваат на стварите. Имено вредностите се сите видови на посредства помеѓу субјектите и стварите (објектите на познание). Со цел да се избегне вредносно детерминирана изјава на социологот, Вебер смета дека предвид треба да се земаат изјавите од прво лице. Со тоа наместо наука на трето лице (third person science) Вебер се залага за наука од прво лице (first person science) што е одлика на сите феноменолози. Таквиот став на Вебер произлегува од специфичното разбирање на општествениот свет како неразделно врзан со поединецот (субјектот) кој перманентно го создава а не пасивно перципира. Општествениот свет не е независен од оној кој опсервира и општествениот свет не е фиксно единство на ентитети, туку динамична целина која е во секојдневен создавање.

Понакво разбирање на општествено дејствување од Вебер има Талкот Парсонс чиј придонес во разбирањето на општественото дејствување се состои во помирување на објективистичките и субјективистички струи во социологијата. Имено Парсонс смета дека општественото дејствување може да се стави во фокусот на интересот на социологот но таа не може да се посматра во теориски изолирано поле туку треба да се поврзе со објективните општествени структури кои го детерминираат општественото однесување и општественото дејствување. Во делото *Акциона теорија и човечки услови* Парсонс дава низа примери во кои се согледува општествената структура во општествените однесувања или општествените акции. Најпретставителен и најпознат пример во теоријата е примерот за улогата на болниот. Парсонс тврди дека болеста не е само медицински концепт, туку и општествен. (Parsons, 1978) Болен е оној кој не може да ги извршува задачите на улогата за кои е социјализиран, односно поедноставно изложено, болеста се согледува преку улогата на болен која поединецот ја прифаќа. Таа улога го определува начинот на кој болниот се однесува и дејствува во општествен контекст. Овој пример според Парсонс покажува како општествена структура која се разбира како мрежа од односи, правила и норми влијае врз општественото дејствување

и поединечното однесување. Парсонс смета дека општественото дејствување е структурирана. Во општествено дејствување учествуваат поединци или општествени актери кои во зависност од релацијата со другите играат одредена улога. Улогата е збир од правила и норми кои го определуваат однесувањето и дејствувањето на поединците. Според тоа општественото дејствување не е субјективен акт кој се фундира на мотиви, туку објективна структура која ги определува односите помеѓу поединците и нивните однесувања.

Алфред Шуц во почетните поглавја од *Феноменологија на општествениот свет* ја презентира и прифаќа теоријата на Вебер за општествениот свет и општественото дејствување. Оригиналноста на Шуц во однос на разбирање на општественото дејствување се должи на специфичниот начин на кој ја разбира временоста. Прашањето кое Шуц го поставува е дали општественото дејствување е детерминирана од мотивите кои се проекција на поединецот во иднината и настојувањата проекции да ги актуализира или, пак, општественото дејствување е детерминирана од минатите доживувања и искуства на поединците. (Schutz, 1967)

Според Шуц не постои никаква разлика помеѓу почетниот мотив за влегување во општествено дејствување и крајниот исход од општественото дејствување, што значи дека мотивите се веќе оформени како резултат на минатите искуства и доживувања на поединците, а не се непознати очекувања од иднината. Ваквиот начин на разбирање на општественото дејствување и го дава префиксот на рационална бидејќи крајниот исход од општественото дејствување не е неочекуван и непознат, туку е определен благодарение на минатите искуства. На пример, поединец А бара пенкало од поединец Б во тој случај исходот од акцијата е познат, поединецот Б ќе му го позајми пенкалото на поединецот А бидејќи многу пати до сега тоа го направил. Поединецот А нема да му побара пенкало на поединецот Б ако нема основани очекувања дека поединецот Б ќе постапи на начин определен со изрекување на барањето. Според Шуц општественото дејствување не е вид на интерсубјективно дејствување како што тврди Хусерл.

Доживувањето на другиот не може да се сведе само и единствено на перцепција на другиот преку телесноста на која се манифестираат одредени карактеристики според кои другиот го препознаваме како свесно суштество кое би реагирало и би се однесувало во одредени ситуации исто како нас самите. Емпатијата не може да биде

единствено објаснување за доживувањето на другите смета Шуц. Наместо тоа постојат одредени екстра-емпириски фактори кои учествуваат во доживувањето на другиот. А тоа го покажува според Шуц и Сартровиот пример на друг кој ни е туѓ, чие присуство ни создава чувство на тесност, нелагодност и непријатност. Искуството може да го објасни како одреден перципиран објект го доживуваме како друг свесен субјект, но не може да го објасни потеклото на нашето настроение кон него како загрозувач на нашето автентично место во светот. (Sartr, 1983) Шуц го критикува Хусерл и за недостаток на одговор на прашањето во кој момент субјективно искуство преминува во интерсубјективно дејствување? Ако интерсубјективното дејствување е само модификација на субјективно доживување или искуство на друго свесно суштество тогаш во што се состои разликата на тоа доживување кое одредува да стапиме во општествено дејствување со едни, а со други не? Зошто стапуваме во општествено дејствување сродна со колеги а со случајни минувачи на улица не стапуваме во интеракција? Шуц смета дека општественото дејствување не може да се третира единствено како интерсубјективно дејствување, туку и како конструкт кој постојано се создава преку дејствувањето на субјектите со што субјективните форми на знаење преминуваат во објективни форми на знаење. Објективните форми на знаење се услов за можност субјектите да стапат во општествено дејствување. Но општественото дејствување според Шуц е отворена за креативни импулси и создание на субјектите, па заради тоа не е линеарна туку циклична форма со која субјектите интерактираат. Со таквиот начин на разбирање на општественото дејствување, Шуц ја отвора перспективата на општествениот конструктивизам кој го во теоријата го претставуваат Бергер и Лукман.

1.1. Општествениот конструктивизам во контекст на теоријата за општествено дејствување

Општествениот конструктивизам се заснова на тврдењето дека сите искуства се субјективни, но тие добиваат објективна форма во оној момент кога субјектите ќе се обидат да го рационализираат своето искуство и со тоа ќе понудат форма или модел на кој другите ќе се придржуваат. Тоа обично се случува преку јазикот кој е производ на субјективното искуство што се концептуализира, па именува и пренесува на другите. Услов општествените актери да остварат општествено дејствување е да ги познаваат

алатките за трансфер на смислите, симболите и значењата. Симболите и значењата се врзуваат за субјективно искуство, но тие не се производ само на еден субјект, туку на заедница од субјекти која ги прифаќа значењата, смислите и симболите како конвенција. Претставниците на општествениот конструктивизам ги прифаќаат и тезите за конвенционалната природа на јазикот наспроти натуралистичка, бидејќи според нив значењата не се фиксни поради тоа што произлегуваат од неменливите карактеристики на објектот на означување, туку се референти на субјективните искуства кои се именуваат по конвенција. (Blanchard, 2015) Поради тоа значењата варираат од еден субјект до друг, иако два субјекти употребуваат ист знак. Знакот јаболко има различни значења за два различни субјекти, што е доволен доказ според општествените конструктивисти дека значењата се произволни конструкти кои реферираат на искуствата на субјектите, а не на објектот кој ги предизвикува искуствата.

Од друга страна јазикот е систем на кодови кои го определува начинот на кој субјектите ќе пристапуваат и ќе ја доживуваат реалноста. Такви примери даваат Сапир и Ворф во прилог на докажување на познатата Сапир-Ворфова хипотеза во социолингвистиката. Согласно оваа хипотеза јазикот на Хопи-Индијанците нема именки кои реферираат на субјект на доживување, конструкцијата на речениците на Хопи-Индијанците не е субјект-предикатна што укажува на тоа дека тие го разбираат светот како флуks на постојани дејства. (Vorf, 1979) Учејќи го јазикот на Хопи-Индијанците се открива и нивната перспектива и начин на кој секој поединечен член од општеството го доживува светот. Според тоа може да се заклучи дека општествените конструктивисти се согласуваат дека општественото дејствување е заснована на општествени актери кои имаат мотиви, желби, свест, идеи и доживувања. Но општественото дејствување не е само дејствување во кое се експресираат субјективните доживувања, туку и дејствување со кое се формираат објективни знаења што се пренесуваат, прифаќаат и го детерминираат начинот на кој општествените актери како субјекти доживуваат, се однесуваат и дејствуваат, бидејќи се придржуваат до објективните форми на знаење преку кои ги искажуваат или реферираат на субјективните. Без објективните форми на знаење субјектите не би можеле да влегуваат во општествено дејствување и да се разбираат меѓусебно.

Општествениот конструктивизам, како и феноменологијата не го поставува прашањето што постои, туку ги истражува епистемолошките основи кои влијаат на реалноста. Општествениот конструктивизам и феноменологијата имаат една заедничка точка, а таа е фокусот на прашањето како знаеме, а не што постои. Заради тоа нивната имплементираност е голема во епистемологијата и социологијата на познание.

2. Што е општествен свет?

Во периодот кога се основа социологијата, најчесто поставувано прашање е што е општеството и кои се неговите карактеристики? Диркем е првиот социолог кој го дуализира светот на природен или физички и општествен свет. Општествениот свет според Диркем е *causa sui*, што значи дека нема поврзаност во физичкиот свет и е целосно независен од него. Можноста општествениот свет да се редуцира на физички свет е непостоечка, бидејќи општествениот свет, според Диркем е автентичен и причина за сопственото постоење. Диркем не го реконструира општествениот свет, па затоа и не одговора на прашањето дали е составен од општествени актери, од општествено дејствување, од колективитети и сл. Но говорејќи за колективна свест Диркем имплицитно тврди дека предмет на истражување со цел да се познае општествениот свет е тип на свест (идеи, значења, мотиви, смисли, симболи) која не е поединечна туку колективна. До Диркем ниту еден автор не говори за колективна свест. Свеста во литературата се дефинира како субјективна, интерна и поединечна. Дури и кога се прават обиди да се структурира свеста за неа се говори како за субјективна, но субјектот е универзално претставен во описите за субјективната свест. Колективната свест е тип на свест која не е субјективна, туку напротив објективна. Во објективната свест се претставува и артикулира субјективната свест. И покрај тоа што во феноменологијата Диркем не е често цитиран овој однос помеѓу субјективната и колективната свест како објективна врши големо влијание врз Шуц. Теоријата на Диркем се заснова врз учење за општествената реалност како сума на општествени факти. Општествените факти се поинаков тип на факти на кои не може да им се пристапи со класичните методи на природните науки. (Durckheim, 1982) Епстеин тврди дека за Диркем општествените факти не се епифеномен на природните и поради тоа не смее да се применуваат мерки за тестирање на вистинитоста на социолошките докази што се применуваат во природните науки. Сепак, со теоријата за општествени факти и покрај тоа што внесува

методолошко релевантни прашања во литературата како и феноменолозите Диркем не се вклопува во генералното феноменолошко учење за флуидниот и менлив карактер на општествениот свет. Диркем се вклопува во статичките општествени теории со учењата за законитостите на општествениот свет, додека феноменолошките теории се приклонуваат на динамичките стурии во социолошката теорија.

Следбеник на учењето за општествени факти како специфичен тип на факти, поради што не може да бидат редуцирани на физичките факти е Џорџ Серл. (Searle, 1995) Серл говори за институционални факти како посебен тип на општествени факти. Институционалните факти се објективни знаења кои ги интернализираат субјектите со што се претвораат во субјективни значења (перспектива на мотивациона теорија) со што понатаму се врши промена во реалноста, благодарение на промените во поединечните однесувања на субјектите и начинот на кој тие пристапуваат во општествено дејствување. Така на пример, бракот е институција за која се пропишани правила според закон или религија, а кои правила се однесуваат на начинот на кој брачните партнери треба да се однесуваат еден кон друг. Пред да се стапи во брак, партнерите немаат обврска да ги почитуваат тие правила, па нивниот однос е целосно ослободен од брачните правила и е поинаков. Во моментот кога партнерите решаваат да стапат во брак тие ги прифаќаат правилата на брачната заедница и се однесуваат во согласност со нив. Но вистинската промена во реалноста не се случува со почетокот на промена во однесувањето на брачните партнери, туку во моментот кога на определено место (општина на пример, или црква) во определено време, во присуство на надлежен авторитет (свештено лице или матичар) со исполнување на дузина законски услови (маж и жена, на возраст не помала од 18 години, со доброволен пристап) се прогласува брачна состојба. Институциите не вршат промена во реалноста само преку промена на однесување на оние кои ќе ги прифатат институционалните правила, туку и преку директно менување на состојбите во реалноста при изведба на некој пропишан акт или ритуал.

2.1 Општествениот свет како конструкт на општествено дејствување

Шуц, Бергер и Лукман поставуваат поинакво разбирање на општествениот свет што е најрелевантно за феноменолошката парадигма во социологијата. При конституција на теоријата за општествен свет, Шуц е изложен на директно влијание од претставниците на Кантовата школа (нео-кантијанците) Рикерт, Дилтај и Винделбанд, но и од основачот на феноменологијата Едмунд Хусерл. Имено Шуц го прифаќа тврдењето дека општествениот свет е поинаков тип на реалност од физичкиот свет и поради тоа постои разлика во начните пристапи кон општествениот и физичкиот свет. На прашањето во што се состои разликата помеѓу општествените науки и природните, Шуц го наоѓа одговорот во делата на нео-кантијанците. Според нив општествените науки се науки за човекиот ум, додека природните науки го изучуваат она што човечкиот ум го познава. Општествените науки имаат епистемолошка примеса, додека природните се занимаваат повеќе за она што е и имаат онтолошки примеси. Поведен од овој критериум за разлика помеѓу природните и општествените науки, Ајнштајн ќе заклучи дека единствената онтолошка наука е всушност физиката, со што се потврдува дека критериумот за разлика помеѓу општествените науки и природните е прифатен и од страна на природо-научниците. Освен во однос на природата на предметот со кој се занимаваат, природните и општествените науки се разликуваат и во однос на научните судови, но и начинот на докажување на нивната вистинитост. (Beyer, 2016) Кога податоците се организирани во термини на апстрактни закони станува збор за природни науки, а ако се во насока на разбирање на поединечните однесувања, кои се зависни од значењата тогаш станува збор за општествени науки. На пример: *Водата мрзне на температура под 0 степени по Целзиусовата скала*, е природонаучен суд, додека судот: *Работниците поведени од мотиви на одмазда поради добиениот работен отказ им ги оштетиле канцелариите на работодавците*, е поинаков тип на суд. Втората разлика помеѓу природнонаучните и судовите на хуманистички да но за општествените судот не држи општествените науки се однесува во постапката на докажување на вистинитоста. Така на пример, природнонаучните судови се во основа математички прикажливи и универзални како што е примерот $2+2 = 4$. Овој суд не може да застари и има апсолутно важење без разлика на тоа дали го пресметува Американец или Европеец, Марсовец или жител на Земајата, во 2 век пред наша ера или во 21 век.

Но судот: *Сегашниот крал на Франција е ќелав*, е зависен од временскиот и просторен контекст. Доколку овој суд бил изречен во 17 век кога Франција имала крал, условите овој суд да е вистинит се поголеми отколку овој суд да е изречен во 21 век кога Франција има републиканско уредување.

Иако ги прифаќа сите критериуми за разликување на општествениот свет од природниот кои се согледливи преку научниот пристап Шуц не запира туку се осврнува на моделот на интерпретативна наука кој го поставува Вебер. Шуц се согласува со Вебер дека основната компонента на општествениот свет е општествено дејствување, која не смее да се разгледува изолирано од општествените актери. (Schutz, 1967) При тоа она што е значајно е фокусот на социологот кој треба да биде во мотивите (внатрешните состојби) на општествените актери со цел да се разбере општественото дејствување во целост. Ова тврдење Шуц го рedefинира, но ја прифаќа композиционалноста на општествениот свет. Ако улогата на социологот треба да е толкување на внатрешните состојби на општествените актери, тогаш според Шуц тоа е недоволно за разбирање на општественото дејствување, бидејќи социологот не може да ги знае внатрешните состојби без да има исказ од прво лице во однос на нив, бидејќи тие не се достапни за опсервација. Ако социологот е активен учесник во општествено дејствување во тој случај тој нема да успее да ја изгради објективната перспектива и да ги примени идеал-типовите за толкување на општественото дејствување, бидејќи нема да успее да ја изгради теориската дистанца. Во обата случаја, и социологот како надворешен набљудувач и социологот како активен учесник во општествено дејствување се случува грешка во поглед на примена на идеал-типовите и објективизација на знаењата и податоците собрани при ангажманот на социологот. Шуц забележува дека проблемот е во начинот на кој Вебер ги разбира идеал-типовите. Имено, нивната примена е многу подолга одошто Вебер можел да ја претпостави.

Идеал-типовите не се само алатка со која се служи социологот со цел да го организира своето знаење добиено преку неговото учество во општествено дејствување, туку тие се применуваат и на секојдневно ниво. Така на пример, кога добивам писмо од пријател, читајќи го писмото јас немам предвид ништо освен збир на букви (знаци) кои при нивно перципирање повикуваат значење. Сепак, за да се создаде тоа значење не е неопходно во тој момент да го перципирам физичкото присуство на

мојот пријател, туку со помош на буквите кои се објективно средство за пренесување на субјективно искуство јас применувам идеал-типови со цел да го разберам искуството и внатрешната состојба на мојот пријател. (Huserl, 1975) Вебер во социологијата внесува перспектива на прво лице, одосно за релевантни ги зема сведоштвата на прво лице, на поединци кои доживуваат и искусуваат. Сепак, Шуц смета дека тоа не е кристална перспектива на науката од прво лице (first person science) бидејќи е помешана со перспектива на науката од трето лице (third persons science) поради начинот на кој се дефинира улогата на социологот како интерпретатор на мотивите на лицата на сведоштво и примена на идеал-типовите за објективизација на нивните субјективни искуства.

Со примена на идеал-типовите социологот веќе прави интервенција и перспективата престанува да биде перспектива на прво лице, туку станува перспектива на социологот, односно на интерпретаторот. Од друга страна Шуц се спротивставува и на начинот на кој Вебер ја разбира општественото дејствување и основите за нејзиното фундаирање. Шуц тврди дека социологот не може да влезе во умот на другите и да ги осознае нивните искуства, па затоа и не треба да се занима со собирање на сведоштва од прво лице кои не може да ги објективизира и направи пристапни во науката.

Според претставниците на општествениот конструктивизам, Бергер и Лукман, во разбирањето на Вебер и Шуц за општествен свет како композиција од општествено дејствување, постои опасност општествениот свет да се разбира како амалгам од бесконечно многу општествени акции кои се случуваат паралелно. Согласно Бергер и Лукман, општествениот свет не е збир од партикуларни општествени дејства, туку разбирањето на општествената реалност најнепосредно е достапна преку општественото дејствување но не како изолирано дејствување и процес кој може да се следи од лабораторија. Општественото дејствување е перманентен процес на создавање и пресоздавање во кој мора да се учествува за да се разбере општествената реалност. Според Бергер и Лукман успешен социолог не е оној што постојано ја опсервира општествената реалност од дистанца во изолирана средина, туку оној кој секојдневно ги следи општествените случувања, ги коментира и споделува неговите доживувања со другите, гради општествени релации со другите, ги изучува институциите на општеството следејќи ги нивните правила. (Berger and Luckmann, 1991,

pp. 205-211) Во секој поединец се крие социолог, но разликата е во тоа што социологот ја доживува општествената реалност не како спонантанитет и задача, туку како организација во која се кријат кодови кои треба да се осознаат. Фројдовски кажано социологот, според Бергер и Лукман го освестува општественото несвесно. Импликацијата од тезите на Бергер и Лукман и општествениот конструктивизам, генерално земено, се дека академската средина неправедно го чува суверенитетот на обучуваните социолози да се занимаваат со општествената реалност. Општествената реалност не е фиксна, туку жива материја која се создава и доживува, а не пасивно реципира. Задача е на социологот да биде активен во создавање на општествениот свет, да придонесува во неговите промени, а не да ја искривува општествената реалност изучувајќи ја и претставувајќи ја како статична маса. Во заклучокот од *Општествената конструкција на реалноста* авторите се повикуваат на Марксовото разбирање на задачата на социологот чија задача е да се инволвира во општеството и него да го менува. (Berger and Luckmann, 1991) Бергер и Лукман ја рedefинираат задачата на социологот во споредба со начинот на кој се разбира задачата на социологот кај Вебер и го кристализираат начинот на кој Шуц ја разбира улогата на социологот имплицитно поставена преку критиката кон Вебер.

3. Феноменолошка интерпретација за карактеристиките на општествениот актер

Претставниците на феноменолошката школа во зародиш, го изедначуваат субјектот со познавателни и дејствени моќи со општествен актер. Хусерл смета дека ако се разгледаат сите манифестации на субјективното дејствување ќе се дојде до улогата на субјектот како општествен актер, при тоа општественото дејствување во тој контекст се разбира како интересубјективно дејствување. Од друга страна, пак, Вебер смета дека ако прво го поставиме прашањето што е актер како дел од општествено дејствување, што пак, основна единица на општествениот свет, ќе дојдеме до одговорот дека општествениот актер е субјект кој спознава и дејствува. Но што е прво во каузална линија? Дали актер кој прво познава па дејствува, или актер кој дејствувајќи спознава? Во теоријата на Хусерл примарно е познанието. Според Хусерл субјектот прво познава и доживува а потоа реагира и дејствува. (Huserl, 1975) Во теориите на Бергер и Лукман на

пример, објективните форми на знаење кои се институционализираат несомнено водат потекло од субјектите. Практично тие се форма на организација и манифестација на субјективните искуства. Но сепак, откако ќе ја преминат границата на субјективност и станат објективни тие стануваат и модел кој го организира и посредува дејствувањето помеѓу субјектите. Така на пример, кога еден субјект ќе му соопшти на друг дека надвор врне, и двата субјекти имаат различно искуство со дождот, но објективната јазична форма со која се реферира на некој забележан акт од страна на свеста дозволува двајцата соговорници да ги зближуваат и исразуваат своите искуства. Значи, според Бергер и Лукман општествениот актер прво е дејствен субјект а подоцна станува и познавателен субјект учејќи ги значењата, смислите и симболите преку јазикот. (Berger and Luckmann, 1991)

Импликацијата од ова тврдење е дека познанието на објектите е посредувано од смислите и значењата кои ги стекнуваме бивајќи дел од една заедница. Без смислите и значењата како поединци (его) не би имале пристап кон објектите на познанието. Ако општествениот актер се разбира како субјект, тогаш општественото дејствување во овој контекст би се разбирала како интерсубјективно дејствување. Според Мерло-Понти интерсубјективното дејствување е независно од објективните структури, слободно и креативно. Ваквиот начин на разбирање на интерсубјективното дејствување произлегува од специфичниот начин на разбирање на субјектот. Според Мерло-Понти прв контакт на субјектот со објектот не се случува во сензацијата, туку во перцепцијата. Перцепцијата е спонтана и неусловена организација на сетилното искуство, поточно на податоците кои на субјектот му стануваат достапни преку сетилата. Мерло-Понти смета дека дури и разликата помеѓу сетилни и разумски операции треба да се надмине, бидејќи најнепосредно единствено ни е перцепцијата. (Merlo-Ponti, 1968) Разбирањето на перцепцијата како спонтан и неусловен акт за организација на познајните податоци Мерло-Понти го презема од претставниците на гешталт психологијата. Преку внесување на перцепцијата како клучен елемент во разбирање на субјект-објект релацијата Мерло-Понти ги напушта толкувањата и теориските поставки на феноменолозите кои се приврзаници на трансценденталниот идеализам. Според Мерло-Понти перцепцијата е можност директно да се поврземе со светот, чувствувајќи го и доживувајќи го. Светот се доживува како природна средина, а не како туѓа целина надвор од нас која треба да се

обмислува и толкува. Мерло-Понти се дисанцира и од емпиризмот и од интелектуализмот, сметајќи дека двете стојалишта премолчено внесуваат јаз помеѓу познајното и постојното. Интелектуализмот според Мерло-Понти е скриен емпиризам бидејќи се фундира на емпириски претпоставки и се докажува на емпириски темели. Според Мерло-Понти перцепцијата е акт на чиста рефлексија. Со ваквото тврдење Мерло-Понти деклинира од разбирањето на перцепцијата во контекст на трансцеденталниот идеализам, како акт кој го организира искуството преку примена на смисла, значења и вредности кои се усвоена алатка со која субјектот му пристапува на познајниот објект. Согласно Мерло-Понти телото е единствениот објект кој е постојано присутен во перцептивното поле. Поради тоа телото го доживуваме како медиум преку кој се изразуваме и праќаме сигнали на светот. Телото е вратата помеѓу интерниот и екстерниот простор. Телесниот простор според Мерло-Понти е оригинален облик на интенционалност. (Merleau-Ponty, 1958) Со ова тврдење тој се спротивставува на класичното разбирање на улогата на телото во обликување на интенционалноста кое е застапено помеѓу феноменолозите. Хусерл смета дека телото е само претстава на интенционалноста, односно, дека е медиум во кој интенционалноста се материјализира при контактот со надворешниот свет. Но Мерло-Понти смета дека телото не е медиум за демонстрирање на интенционалност, туку самото телесно изразување е веќе интенционалност. Согласно оваа идеја на Мерло-Понти интенционалноста не постои пред нејзиното отелотворување или изразување. Интенционалноста и експресијата на интенционалноста се истовремени. Еден од мотивите за изнесување на ова тврдење е обидот да се избегне проблемот на дух во тело (ghost in a machine), што е традиционален и перенијален проблем во филозофијата на умот. Мерло-Понти увидува дека толкувањето на духот како посебна супстанција која се наоѓа во телото го повлекува проблемот на дуализмот на супстанции што е присутен кај Декарт. (Merleau-Ponty, 1968) Освен што е проблем изнесување на оправдувања за постоење на две супстанции, проблематичен е начинот на кој тие коегзистираат. Еден од можните одговори е тие да соработуваат како што тврди и Декарт, но невозможно е да се определи точката во која се случува соработката помеѓу духот и телото, односно точката во која духот преминува во тело или обратно. (Husserl, 1975) Друг можен одговор е дека тие постојат паралелно, или дека воопшто не соработуваат што не може да го оправда интенционалното движење на раката кога се обидуваме да го досегнеме пенкалото, на

пример. Една варијанта која навлегува во солипсистичка замка е онаа според која целото тело е редуцирано на осети или претстави (Беркли и Шопенхауер). Но оваа варијанта не може да објасни како е можен трансфер на искуства и успешна комуникација со други. Последната натуралистичка варијанта на објаснување е дека духот е епифеномен на телото и сите духовни феномени се редуцираат на објаснувања кои се должат на видливите елементи на телесноста. Впрочем ова варијанта Мерло-Понти најмногу ја критикува поради низа од тврдења кои би можеле да го доведат во сродна релација со неа. Имено Мерло-Понти тврди дека телесноста е облик на интенционалноста и дека на телесната интенционалност не и претходи ментална. Во тој случај телесноста би била единственото место на кое интенционалноста се случува и телесноста е основната единица преку која треба да се разгледува интенционалноста. Но Мерло-Понти говори и за невидлива видливост во дејствувањето на субјектот со друг субјект. Невидлива видливост е сфера која субјектите ја перципираат кај друг субјект иако тоа не им е дадено во видливото поле со сетилното око. (Merlo-Ponti, 1968) Така на пример, она што со обичен јазик го нарекуваме интуиција, симпатија, емпатија и сл. е одраз на специфична врска која ја создаваат субјектите а која не е редуцибилна на она што може да се забележи на нивните тела како акт на експресија. Иако вешто ги избегнува замките во кои запаѓа објаснувајќи го односот на субјектот и објектот на познанието, како и односот на духот и телото преку проблемот на интенционалност останува нејасно каде се лоцира потеклото на емпатичката врска ако телесноста е изворниот облик на интенционалноста? Мерло-Понти ја избегнува и бихевиористичката приказна за врската на субјектот со објектот на познание, па со тоа и на однесување и дејствување. Според Мерло-Понти телото и перцепцијата се пасивни и активни истовремено. Субјектот не познава па дејствува или обратно туку тој процес е цикличен и се одвива симултано. Со таквото тврдење Мерло-Понти се приближува на конструктивистичките тврдења за светот како општествен конструкт бидејќи е во фаза на постојно настанување и создавање. Единствена разлика е во тоа што конструктивистичките теории (Бергер и Лукман) му даваат предност на субјектот кој преку дејствување го осознава објектот, додека Мерло-Понти тврди дека не постои каузална врска помеѓу субјектот и објектот, ниту временски едно му претходни на друго.

3.1 Останати составни делови на општествениот свет

Во претходните поглавја како една од главните тези се провлекуваше тезата дека општествениот свет е различен од природниот свет и дека неговата основна компонента е општественото дејствување. Таа струја на автори во социологијата ја застапуваат Диркем, Вебер, Шуц, Бергер и Лукман. Поради тоа може да се заклучи дека феноменолошката парадигма во социологијата генерално земено, орбитира околу двете горе споменати тврдења. Сепак во феноменолошката школа од нејзиниот зародиш, па сè до приврзувањето на Шуц кон неа, отсуствува тврдењето дека општествениот свет е специфичен и автентичен и дека тој не може да се редуцира на она што се нарекува натуралистички свет. Тоа е резултат на фактот што Хусерл и Мерло-Понти не се занимаваат опсежно и сериозно со прашањата за другоста, комуникацијата, културата и сл. Хусерл единствено ги истражува дометите на трансценденталниот идеализам при што говори за интерсубјективно дејствување, при што се надоврзува на теми како јазик, општество и култура. Мерло-Понти пак се занимава најпосветено со прашањата за јазикот и уметноста како форми на автентична ескпресија, додека резервирано и пристапува кон прашањата за другоста, интерсубјективното дејствување, општеството и општествениот актер. Заедничката претпоставка која што ја имаат Хусерл и Мерло-Понти е дека светот е еден и негова поделба на општествен и природен свет е фалсификација на реалноста. Меѓутоа разминувањето помеѓу овие два табора во феноменологијата се должи на тоа што Хусерл и Мерло-Понти се ограничуваат на онтолошките претпоставки додека другиот табор на теоретичари не ја негира таа онтолошка претпоставка туку ја дефинира улогата на науката и научниот метод во формирање на знаења за постоечкото. Диркем, Вебер и Шуц не тврдат дека светот (како онтолошка единца) е еден и единствен туку дека начинот на кој ги познаваме стварите (антрополошка и прагматичка гледна точка) е различен и повлекува потреба од различно пристапување кон различни објекти на познание.

Може да се забележи дека Хусерл често пати спомнува три термини за кои не ја објаснува причината, ниту критериумот за нивна диференцијација. Сепак според контекстот во кој се употребуваат може да се говори за ствар, предмет и објект како компоненти на она што Хусерл го нарекува свет.

1. Стварта е онтолошката компонента на светот, најмалата градбена единка од која светот како единство е составен. И покрај тоа што Хусерл не се осврнува на прашањето за она што е, туку за начинот на кој тоа е во однос на познавателот сепак не ги отфрла реалистичките онтолошки претпоставки. Тоа значи дека Хусерл не негира експлицитно дека надвор на нас постои свет кој ни се прикажува на непосреден и транспарентен начин или дека постои синтетичка врска помеѓу познавачот и светот во однос на изгледот на стварите. Хусерл дури ја задржува и тивко провлекува таа реалистична претпоставка за свет кој постои надвор од границите на нашето познание, но тврди дека тоа не е докажлива претпоставка, бидејќи ние немаме модус да докажуваме тврдење кое се однесува на ствари за кои не можеме да тврдиме ништо повеќе од она што ни е дадено во свеста во форма на слика. Хусерл не негира дури ниту дека менталната слика која е присутна и регистрирана од страна на свеста е претстава на стварта, но тоа само го потврдува ставот на Хусерл дека стварта не е директно дадена и дека сè што може да се тврди за стварта е она што е достапно како содржина на свеста. Мотивот на Хусерл е избегнување на метафизички претпоставки и фундаирање на научниот метод на цврсти темели, на темели на она што може да се докажува како тврдење за нешто друго. Меѓутоа сфаќањето на Хусерл за знаењето потврдува дека тврдењата за нешта кои се податливи за докажување не се однесуваат на стварта директно туку на други посредништва (знаци и значења). Во *Логички истражувања* Хусерл го дефинира значењето преку теоријата за интерферални системи. Интерфералните системи се сложени односи помеѓу пропозициите, а пропозициите се она за што се говори во една декларативна реченица, или она што е изречено со едно тврдење. (Husserl, 2001) Пропозициите реферираат на содржините на свеста. Содржините на свеста се ејдетски прикажани, но тоа не значи дека Хусерл остава простор за онтолошки дуализам (ствар-идеја). Напротив тој смета дека само во однос на внатрешен критериум може да се разликуваат објективните и вон објективни ментални слики (фантазми). Тоа значи дека Хусерл отфрла можност да му бидат имплицитно вметнати онтолошки претпоставки за дуализам бидејќи вон објективните слики и објективните слики не ги разликува по тоа што едните имаат мошта во реалноста, а другите немаат, туку во однос на нивната

внатрешна содржина. Една од главните критики кои му се упатуваат на Хусерл во поглед на оваа идеја е преку прашањето како може субјект кој халуцинира да препознае халуцинација од реална идеја кога во моментот на халуцинација сите халуциногени идеи изгледаат реално? Хусерл го задржува својот став со тоа што смета дека сепак не постои надворешен вреднувач на субјектните идеи, освен ако некој не прави попис на идеите преку сведоштво од прво лице и ги споредува. Со тој одговор потврдува дека критериумот е внатрешен и е зависен од идеите, а не од нивната адекватност кон стварите. Поради тоа го предлага методот на дескрипција кој се применува на тој начин што се изнесува или материјализира содржината на идејата. Она што се опишува е содржината на идејата, а не стварта директно. Хусерл тврди дека реченицата е материјализација на пропозиционален акт како основна единица на свеста. Секоја реченица е составена од пропозиционални и непропозиционални делови (номинални, лични имиња), но и пропозиционалните и непропозиционалните делови се интенционални. Интенционалноста е главна одлика на свеста со што и се дава големо, дури и креативно значење во формирање на идеите. Својство на интенционалноста пак, е селективноста и редуktivноста. Интенционалните акти од сите сетилни содржини задржуваат само неколку кои создаваат идеја или пропозиција.

2. Предметноста Хусерл ја разбира преку теоријата на значењата која е изложена во *Логички истражувања*. Хусерл смета дека логиката според доменот на интерес може да се подели на две сфери и тоа општа и специфична логика. Општата логика се занимава со одделување на смислени реченици од бесмислени. Додека специфичната логика се занимава со определување на конзистентноста на смислените реченици. Дали речениците се смислени или бесмислени потребно е испитување на интуицијата и интуитивната имагинација, бидејќи интуицијата и интуитивна имагинација се две когнитивни постапки за субјективно исполнување на значењето. (Husserl, 2001) Тие се спонтани акти кои настануваат во моментот на перцепција или репродукција на искусвени податоци, а нивната функција во обичен јазик ја согледуваме со тврдење дека нешто ни звучи логично или нема никаква логика. Сите значења имаат индексна

и пропозиционална содржина. Само пропозиционална содржина има во значењето на следниот исказ: $2+2$ е 4. Додека индексната содржина на значењето е зависна од контекстот и временските и просторните услови. Така на пример, кога ќе се изјави: *Јас сум тука*. Значењето на ова реченица е индексно бидејќи за да може субјективно да се исполни потребни се сознанија за оној која ја изговора и за местото на кое се реферира. Сепак индексните значења се менливи поради менливиот карактер на нивната предметност, додека пропозиционалните содржини се статични и помалку менливи. Хусерл не одговора на прашањето како индексните содржини кои се карактеризираат со сингуларност (перцепција на јаболко) се поврзуваат со интенционалност (задржување на јаболко во перцепција)? Единствено Хусерл дава одговор дека индексните содржини се резултат на интенционално искуство кое се случува во хоризонт од можни искуства кој е вистински во сите можни светови и кој одговара на можниот тек на искуството. На пример, кога перципираме табла независно од тоа од кој агол ќе застанеме да ја погледнеме, знаеме дека гледаме предмет кој се нарекува табла. Со цел да го опише индексното искуство Хусерл го предлага динамичкиот метод. Динамичен метод е ментална датотека во која сите моменти на индексното доживување се фиксираат со што судовите од типот: *Вчера беше четврток и вечерва е петок* имаат смисла (се исполнуваат логичките и априори критериуми) бидејќи без разлика на тоа што еден ист објект (недела) се менува, сепак искуствата врзани со објектот се сумираат во една единствена претстава за објектот (одделните индексни искуства се задржуваат во една претстава со што е можна унификација на предмет кој континуирано го конституира својот идентитет). Останува нејасно дали значењата се производ на директна референција или пак се продукт на екстра-ментална способност да се претпостават конкретни предмети како дел од објективна реалност која ни е дадена во искуството? И двете крајности се во игра.

3. Објект се користи како термин само во дијадична и дијалектична врска со субјект на познание. Со однос на тоа што филозофијата на Хусерл во голем дел се потпира на тезите на трансцеденталниот идеализам, за Хусерл е значајно да ги оддели чистите субјективни моќи од објективните моќи. Чистите субјективни

моќи се во главно неемпириски, додека објективните моќи се прашање на искуство. Со оглед на тоа дека она што е дадено во перцепцијата е само објект на познанието, субјективните моќи се прашање на метафизичка интервенција во начинот на кој се разбира субјектот. Природата на објектот според Хусерл е чисто идејна, бидејќи неговото постоење може да се тврди само на ниво на свест.

Присуство на терминот ствар се забележува и во делото на Мерло-Понти но со поинаква смисла од она што се среќава кај Хусерл. Разликата во начинот на кој се разбира стварта се состои во објаснување на начинот на кој таа се перципира. Имено според Хусерл стварта се познава како единечна целина од различни квалитети. Ова тврдење во нововековната филозофија потекнува од Бекон, а се задржува сè до Хусерл. Бекон смета дека стварите се разложливи на својства а со помош на познавање на нивните својства ние ќе можеме да ја менуваме стварта интервенирајќи во промена на нејзините својства. Така на пример, едно од својствата на златото е ковливост, сознанието дека златото е ковливо ни помага да го обработуваме сировиот метал кој се наоѓа во природа и да го користиме во различни намени. Познавајќи ја природата човек доаѓа до стадиум да се издигне над неа и целосно да ја владее. Хусерл се придржува на традицијата која ја заснова Бекон. Според Хусерл стварта е партикуларна и се појавува во интуицијата и интуитивната имагинација како единечна слика и слика за едно нешто кое може да се разложи на квалитети. Но обединувачката основа на квалитетите го дава значењето на стварта како единечна целина. Мерло-Понти тврди дека стварта не се познава (перципира) како единечна, туку се перципира целина. Ова тврдење Мерло-Понти го прифаќа од претставниците на гештalt психологијата. Така на пример, кога субјектот перципира неколку точки обележани на табла во форма на квадрат, тој не ја перципира секоја точка како засебна појава туку го перципира квадратот како појава што е целина од начинот на кој точките се позиционирани една во однос на друга. (Merleau-Ponty, 1958) Мерло-Понти го напушта тврдењето за перцепција на стварта како сингуларна појава, тој смета дека субјектот перципира холистички односно ја забележува целината како ствар а дури подоцна по принцип на реконструкција ги познава поединечните ствари кои се дел од конституција на целината. Но стварите не се познаваат како поединечни ствари, туку во релација со други ствари и како компоненти

на една перцептивна имагинација. Само перцептивната имагинација е единечна појава, стварите кои ја чинат имагинацијата се познатливи релациски.

Според Шуц стварта е комплексен збир од осноси. Ова тврдење се среќава и кај Мерло-Понти со таа разлика што Мерло-Понти ја разбира стварта преку перцептивната имагинација. Имено Мерло-Понти смета дека перцепцијата спонтано ги организира сетилните податоци со што произведува изглед на ствар како комплексен збир од осноси. Согласно Шуц стварта не се познава надвор од општествениот и културниот контекст во кој познајниот субјект припаѓа. Имено, субјектот е дел од структурата на ние односи. Тоа значи дека за воопшто да може да доаѓа во контакт со стварта мора прво да изгради свест за припадност во одредена заедница во која се социјализира. Преку социјализација субјектот на познание (или поединецот) ги учи значењата и смислите, односно ја усвојува симболичката решетка која го гради неговиот светоглед. Според Шуц, его не е стабилна структура која се соочува перманентно со ти (односно со не-јас), ниту егото е исход на постојано соочување со ти, туку и јас – ти односите и јас како целина се резултат на припадноста во ние-свет. Со ова тврдење Шуц се спротивставува на претставниците на трансцеденталниот идеализам чија претпоставка е дека обединувањето на различните идеи во една свест е показател за стабилна структура која има обединувачка моќ и која временски претходи на идеите и објектите на познанието. Освен од тезите на трансцеденталниот идеализам, Шуц отстапува и од тврдењата на Вебер според кој една општествено дејствување може да се гледа како јас – ти односи која подоцна преминува во ние односи. (Schütz, 1966) А поединецот доаѓа до сознание за јас (его) во моментот на соочување со другоста која кај Вебер е претставена само како ти. Шуц тврди дека конјункција од јас-ти односи не може да произведе заеднички свет или ние свет (We world). Во сукцесивниот ланец од односи на прво место се наоѓа ние свет кој комплексната, независна и објективна структура од односи која интернализирајќи се, станува јас структура, додека потеклото на другоста Шуц не го лоцира во ти кое Хусерл го разбира како не-јас. Другоста е она што не е дел од заедничкиот свет (ние свет) или она што на поединецот му е туѓо поради отсуство на практики и контексти со него. Пример другост на поединецот не му е секој што го среќава движејќи се на улица бидејќи при неговата прошетка може да се сретне со пријател што го доживува како свој или близок. Но другост на еден Европеец му е Хинду, особено ако

не е запознаен доволно со културата и религијата на Хиндусот. Според тоа, другоста не може да се изведе од чисто емпириските форми на перцепцијата, коренот на другоста е многу подлабок. Другоста не е производ на субјективноста, туку напротив на објективноста која преку интернализација станала субјективноста. Исто така Шуц тврди дека мостот помеѓу ние и јас не е директен, туку е посредуван преку мене односот. Со тоа се потврдува дека субјектот Шуц го разбира како реципиент, а дури потоа преку развоен процес станува агент кој произведува модалитети на реалноста. Стварта е она што е прикажано во доживеалиците на стварта повеќе отколку во значењето за стварта, бидејќи субјектот (поединецот) секогаш тргнува од тоа дали стварта е дел од светот каде што припаѓа (ние свет) и е дел од полето на мене, или пак, е другост поради отсуството на практиките поврзани со стварта во ние светот.

4. Структура на општественото дејствување

Мерло-Понти тврди дека општественото дејствување е спонтанно и креативно, таа не следи ригидни правила и поради тоа можно е да дојде до промена или иновација во начинот на кој актерите дејствуваат меѓусебно. Од друга страна Хусерл и Шуц сметаат дека општественото дејствување е подложно на следење на обрасци. Хусерл смета дека општественото дејствување е тип на интерсубјективно дејствување кое е возможно поради емпатичкото искуство на субјектот. Тоа значи дека субјективното искуство ги воспоставува обрасците на интерсубјективното дејствување. Шуц смета дека тие обрасци се објективни, а по нивна интернализација се применуваат од страна на поединецот при стапување во општествено дејствување со друг поединец. Но без разлика на тоа дали авторите тврдат дека општественото дејствување е спонтанитет или пак следи одредени обрасци тоа не имплицира дека авторите го негираат тврдењето дека општественото дејствување има структура. (Schutz, 1967) Според Хусерл општественото дејствување како интерсубјективно дејствување е структура од емпатичко и емпириско искуство на субјектот. Имено, откако субјектот во когнитивното поле ќе забележи присуство на друг субјект по линија на спонтанитет се евоцираат искуства и доживувања со одредена ситуација кои се дел од минатото. Услови за остварување на интерсубјективно дејствување се: првично искуство со друг субјект, емпатија и акумулација на субјективни искуства во слична или иста ситуација. Услов да се случи емпатија е субјектот да забележи дека другиот субјект има исти карактеристики

како него бидејќи манифестира преку однесувањето показатели за постоење на свест и внатрешен свет од искуства. Значи, прво субјектот го доживува другиот субјект како субјект (а не објект) поради препознавање на свесност и можност за искусување. (Huserl, 1975) Сепак, таквото препознавање според Хусерл не се врши по закон на рецепција и интерпретација на она што е видливо во однесувањето на другиот субјект туку по закон на проекција. Имено субјектот се става во чевлите на другиот и се обидува преку своето искуство и знаење да го интерпретира неговото однесување. Субјектот буквално се бара и препознава себе и своето искуство во однесувањето на другиот субјект. Втора фаза откако субјектот ќе успее да се препознае себе во друг субјект е прашање како би се однесувал во иста ситуација во која се наоѓа другиот субјект. Тоа прашање евоцира емпатичко искуство. Во втората фаза првичното искуство (сетилно) преминува во емпатичко искуство. Откако субјектот ќе успее да се стави во позицијата на другиот, тој го применува искуствениот капитал во интер-субјективната акција. Така на пример субјектот А забележува движење во точка Б, се приближува до точка Б и сфаќа дека тоа движење е интенционално и произведува одредени знаци. Според тоа субјектот А заклучува дека движењата ги произведува субјект кој е како него. Поради тоа се обидува да ги препознае значењата на испратените знаци. Тој обид завршува успешно поради минато искуство што го има субјектот А. Употребувајќи ги истите знаци субјектот А имал намера да соопшти дека е во опасност. По аналогија заклучува дека субјектот Б ги користи тие знаци или нив слични со цел да покаже дека е во опасност. Субјектот А забележува дека субјектот Б е во вода, но не знае да плива. Покрај субјектот Б се наоѓа јаже со кое може да се искачи на брегот. Субјектот А поведен од слично искуство во минатото го советува субјектот Б да го прифати јажето и да се искачи на брегот. Овој пример покажува дека интер-субјективното дејствување е возможно врз база на субјективните искуства. Според Хусерл нема простор да се тврди постоење на објективни форми според кои субјектите се водат во текот на нивното заемно дејствување. Структурата на општественото дејствување Хусерл смета дека треба да се бара само во искуствата, доживувањата и свеста на субјектите кои ја чинат интерсубјективаната акција. Почеток на интер-субјективното дејствување е во субјектите, а не во институциите или правилата кои имаат објективно важење.

4.1 Интерсубјективноста и животниот свет

Од гледна точка на прво лице фундаментот на интерсубјективноста е во емпатијата. Хусерл ја дефинира емпатијата како можност да се ставиме во „чевлите на другите“, односно да се обидеме да ги погледнеме нештата низ перспективата на другиот. Хусерл го ревидира учењето за интерсубјективноста чиј фундамент е емпатијата, односно претпоставката на субјектот за внатрешните настроенија на друг субјект кој по екстериоризираните карактеристики (однесување) дава впечаток дека има внатрешна свест и можност да влегува во интерсубјективно дејствување. Имено според Хусерл интерсубјективноста е пат до свест за себе во прво време и објективноста во второ време. Услов за можност на самосвеста е субјектот да се обиде да го пронајде своето место во објективниот свет односно да се гледа себе како објект. Субјектот се гледа како објект само во контакт со друг субјект. Контактот со друг субјект го отвара хоризонтот на претпоставки дека другиот субјект на мене гледа како на субјект (објект на познание) кој припаѓа во објективен и независен свет. Со тоа чисто јас кое е способно за емпириски когнитивни активности и емпириското јас преминуваат во персоналноста. Персоналноста е ставот со кој поединецот пристапува кон светот и кон другите луѓе, се однесува во секојдневниот живот и го презентира начинот на кој се ракува, мисли или се облекува. Благодарение на интерсубјективното дејствување чистото епистемичко јас преминува во индивидуа која ги препознава кај себе и ги конституира своите трајни карактеристики и се труди да го фиксира својот идентитет. За разлика од Хусерл кој во одредени сегменти од своето творештво интерсубјективноста ја фундаира на доживување или на искуство со другиот, Мерло-Понти смета дека интерсубјективноста е чисто интуитивна релација помеѓу субјектите. Таа е пред-рефлексивна и е иманентна карактеристика на чистото јас. Со цел да ја разбереме релацијата на субјектот со другиот субјект во кој субјектот А се доживува преку таа релација како објект ќе го искористам примерот на Сартр во кој стварите за нас преминуваат во ствари за другиот. Имено преку интерсубјективноста стварта за нас која е другиот субјект ја отвора можноста да заклучиме дека сме ствари по себе односно дека имаме постоење во објективниот свет. (Beuer, 2016) Стварта по себе преминува во ствар за друг бидејќи сфаќаме дека другиот субјект нè перципира како ствар за него.

Со менување на статуси на стварта преку интерсубјективна релација Сартр го објаснува феноменот на алиенација. Интерсубјективноста е и пат до објективниот свет според Хусерл. Тоа значи дека објективниот свет не е даден пред интерсубјективноста, туку се конституира благодарение на интерсубјективниот чин. Така на пример, кога влегуваме во интерсубјективно дејствување ние имаме претпоставки дека насоките кои му ги определуваме на другиот субјект од типот на: *Движи се десно кон вратата*, се разбрани од другиот субјект. (Husserl, 2001) Но, таквата претпоставка не се базира на сознанието дека другиот субјект споделува исто внатрешно искуство како нас, туку дека моето искуство и неговото искуство се поттикнати од определен корелат во стварноста. Оваа реалистичка претпоставка е измешана со примеси на трансценденталниот идеализам бидејќи корелатите на искуството се контингентни објекти и се дел од реалните можности. Тоа значи дека Хусерл го избегнува тврдењето за постоење на вечна и неменлива природа уредена според законитости и по сила на нужност туку смета дека објектите се менливи и минливи во зависност од рефлектирачкиот епистемички субјект и неговите диспозиции. Од друга страна Хусерл говори за плуралитет од можности во однос на обликување на објектите. Објектите може да се појават на различни начини и ниту еден начин не е сосема извесен, но постојат начини кои се реални. Реалните можности се најчестите и најповторливите доживувања на објектите. Но во приказната за реални можности се остава простор најчестите појавувања на објектите да се предизвикувани од некој корелат. Во плејадата од можности, Хусерл смета дека единствена актуалност е субјективното доживување на објектот. Споделувањето на искуства во интерсубјективното дејствување дава оправдување за претпоставката за реалните можности објектот на кој се реферира да не е само дел од идејниот систем на говорникот (субјект) туку да е поттикнат од корелат на свеста и да се појавува на сличен начин во свеста на со-говорникот. Значењето на интерсубјективноста е тесно поврзано со значењето на животен свет (life world). Животниот свет според Хусерл не е само прост збир од субјекти кои се способни или остваруваат интерсубјективно дејствување. Животниот свет е свет на заедништво што се гледа во изразената способност поединците да имаат реална можност за интерсубјективно дејствување доколку припаѓаат на иста култура или јазична заедница. Поради тоа животен свет кој е во прво време е свет на секојдневието, односно на објекти кои се разбираат како дел од природното опкружување станува домашен свет (home

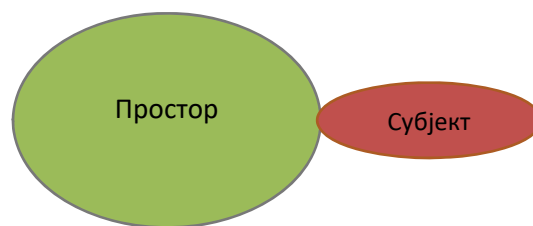
world). Животниот свет се заснова на искуства кои се постојано присутни во свеста на субјектот, односно искуства кои не се – невообичаени. Поради тоа животниот свет се разбира и како природно опкружување низ егоцентрична перспектива, односно објектите кои ги поттикнуваат искуствата на субјектот се претпоставува дека припаѓаат во светот на природното опкружување. Сепак, како резултат на интерсубјективно дејствување ние доаѓаме до заклучок дека релацијата со одредени субјекти е исполнителна додека со други е неостварлива. (Husserl, 2001) Критериум за тоа е припадност во заеднички свет и споделување на заедничко опкружување кое е воплоотено во системот од значења и норми споделувани од културата и јазикот. Според тоа дали споделуваме ист систем на значења со други субјекти нив ги категоризираме како припадници во домашен свет или припадници во туѓ свет. Во таа смисла животниот свет ги вклучува и нормите и стандардите за интерсубјективно дејствување од кои пак произлегува концепцијата – нормалност. Првото значење на животен свет е од егоцентрична перспектива бидејќи светот се разбира како опкружување (surrounding или environment) или она што е околу јас, како нулта точка во просторот. Во второто значење животниот свет е свет во кој поединците припаѓаат и просторот не е надвор од јас, туку јас (или субјектот) е дел од еден заеднички простор. Шуц смета дека животниот свет е збир на значења кои се врска на субјектите со објективниот свет. (Schutz, 1967) Според него, значењата не се идејни претстави на објективните својства, туку се можен начин на кој објектот нам ни се прикажува. Значењата се објективизираат преку културата и јазикот а субјектите ги усвојуваат значењата припаѓајќи во заеднички свет. Значењата не се производ само на субјективните искуства со објектите туку се резултат и на објективните норми кои ги обликуваат субјективните искуства. Припадници на различни културни заедници споделуваат и различни системи од значења, тоа повлекува и разлика во однос на начините на разбирање на објективните својства. Тоа покажува дека објективните својства не се фиксни и транспарентни за претставување преку значењата, туку дека се варијабилни и индексни. Тие не се извлекуваат преку директен субјективен контакт на поединците со објектите, туку во хоризонтот од можности се појавуваат само одредени карактеристики на објектите што е условено од културните норми и правила кои го обликуваат и нормираат субјективното искуство. Шуц зафаќа само еден сегмент од значењата за животен свет кој ги открива и споделува Хусерл, со што освен што природниот свет го именува како објективен, статус на

објективен му доделува и на заедничкиот свет изграден со посредство на системи од значења инкорпорирани во културата и јазикот. Исто така Шуц смета дека заедничкиот свет (култура и јазик) има креативна улога во однос на природниот свет, бидејќи влијае врз начинот на кој ги рефлектираме објектите од природниот свет. Како секој феноменолог Шуц исклучителна важност припишува на субјективното искуство исклучувајќи можност знаењата да се докажуваат надвор од субјективните доживувања и искуства. Сепак ако Хусерл тврдеше дека субјективните искуства се регулирани со помош на а priori капацитети кои се иманентна способност на чистото јас, Шуц тврди дека социјалните фактори се клучни во обликувањето на нашите доживувања и искуства. Под социјални фактори се подразбира целокупното искуство на поединецот со друг поединец како и механизмите на интериоризација на важечките правила и норми.

4.2 Спацио-темпорални елементи на општественото дејствување

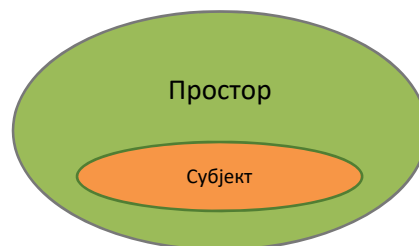
Придржувајќи се на традицијата на Кант, Хусерл смета дека времето и просторот се субјективни капацитети. Времето е производ на активностите на интерната временска свест, додека просторот е производ на спацијалната свест. Времето и просторот се начини на кои субјектот го организира искуството. Мерло-Понти го прифаќа тврдењето на Хусерл дека времето и просторот се елементи на свеста, па поради тоа се субјективни. Но Мерло-Понти смета дека телото е уточиште на просторноста поради тоа што е перманентен дел од перцептивното поле на субјектот. (Merleau-Ponty, 1968) Мерло-Понти не ги користи термините инертна временска или просторна свест бидејќи својата теорија ја базира на перцепцијата како когнитивен чин преку кој се бележи присуство. Имено, телото како постојан дел од перцептивното поле е изложено на контакт со другите спацијални сегменти. Ако според Хусерл објектите се надвор од субјектот бидејќи се појавуваат во простор кој субјектот го организира како опкружување, според Мерло-Понти просторот е универзален и тој го опфаќа и субјектот, бидејќи во перцепцијата телото кое сообраќа со другите објекти во просторот е дел од истиот простор поради што е и овозможен контактот со објектите. (Merleau-Ponty, 1958) Оние објекти во просторот кои се поприсутен дел од перцептивното поле и почесто сообраќаат со телото се дел од секојдневието на поединецот или дел од она што се нарекува животен свет. Покрај тоа што Мерло-Понти го ревидира учењето на Хусерл за

спацијалната свест, сепак не внесува суштински промени како што тоа го прави Шуц. Шуц смета дека просторот не е екстензија на субјективноста и со самото тоа не е чисто субјективна сопственост. Просторните одредници стануваат дел од објективен корпус со кој субјектите се служат во текот на општественото дејствување. Поради тоа што постојат објективни просторни одредници општествените актери се способни да стапуваат во општествено дејствување и да ги разбираат просторните термини како – лево, десно, горе, доле, на 10 метри и слично. Дури и да се прифати тврдењето дека извориштето на спацијалната свест е во субјектот, сепак просторноста и разбирањето на просторноста воопшто ги надминува границите на субјективноста бидејќи се објективизира во текот на општественото дејствување. Просторните одредници се спој на субјективното искуство и објективните параметри кои го регулираат субјективното искуство (на пример, институционални сообраќајни правила, јазични одредби и сл.)



Слика бр. 1

Илустрација на Хусерловото разбирање на просторот



Слика бр. 2

Илустрација на начинот на кој Мерло-Понти го разбира просторот

4.2.1 Темпорални елементи на општественото дејствување

Хусерл тврди дека временската свест ги произведува временските одредби на искуството, но и дека временската свест, како што ја определил Бергсон, може да се дефинира како траење. (Бергсон, 2009) Сепак Хусерл се соочил со критиките за тврдењето дека времето е траење бидејќи тоа не може да ги објасни временските модуси (минато, сегашност и иднина) кои се несомнено присутни како атрибути на нашето искуство. Поради тоа, Хусерл се обидува временоста да ја раздели на временски модуси и да ги определи сегашноста, иднината и минатото. (Хусерл, 2004) Според него свеста го регистрира присуството на појавите како Сега, односно како оприсутена сегашност. Секој когнитивен чин е во сегашно време односно се случува во временската одредница – Сега. Така на пример, кога гледаме воз ние во основа интенционално регистрираме феномен кој се појавува во свеста – сега. Кога се сеќаваме на белешките од состанок одржан пред неколку дена, чинот на сеќавање се случува сега а не во моментот кога белешките се запишани и состанокот одржан. Кога замислуваме како ќе изгледа нашата венчавка од соништата, чинот на замисла се случува сега, а не во временскиот период во кој венчавката ќе се одржува, што значи дека ако временоста се определи како организациска мрежа на идеи, когнитивните акти кои ги бележат идеите се случуваат сега. Но ако временоста се сфати како атрибут на искуствата, тогаш можеме да зборуваме за искуства кои се случиле, се доживуваат или ќе се случат. Хусерл забележува дека когнитивните чинови на меморија кои тој ги нарекува *ретенција* и *репродукција* имаат нераскинлива врска со временскиот модус-минато. (Стојмановиќ, 2017) Така на пример, една мелодија е составена од повеќе тонови, доколку временоста е перманентна сегашност, тогаш ние во секоја единица време ќе забележуваме само еден тон кој ќе се појави во нашето сведоштво и нема да имаме осврт кон претходните, бидејќи тие веќе треба да се надвор од опфатот на нашето искуство и поради тоа нема да можеме да ја слушнеме мелодијата. Иако Хусерл нагласува дека репродукцијата и ретенцијата се демант дека времето е константна сегашност, туку дека таквиот пример го потврдува ставот на Бергсон дека времето е континуум и дека не може да се раздели на темпорални модуси. Од друга страна, пак доколку ја исклучиме можноста да се говори за модуси на временост како воопшто искуствата ги категоризираме во минати, сегашни и идни? Овој проблем како и многу други во филозофијата остануваат

неразрешени, но сепак исчекор и придонес во насока на нивно расветлување даваат Мерло-Понти и Шуц. Мерло-Понти смета дека временоста не е чисто траење, туку дека постојат оправдувања за временоста да се говори преку модусите на временост – минато, сегашно и идно време. Ако временоста е траење, тогаш не би можеле во рамки на една перцептивна слика да ги забележуваме нејзините членови, односно не би можеле да имаме осврт кон поединечни нешта. Целата наша когнитивна активност би била слика која постојано се плете и создава одново и одново. Задржувањето на поединечните нешта од сликата покажува дека тие може да постојат пред или после појавата на некоја друга единечна ствар, односно да се појавуваат во минато или во иднина во релација со една фиксирана појава. Поради тоа Мерло-Понти ќе каже дека кога се случува перцепција, тогаш се соединуваат минатото, сегашноста и иднината бидејќи се перципира сега со вклучување на минато искуство кое ја обликува перцепцијата и нашиот природен став кон појавите и се отворени очекувањата за појава на некој објект кој сè уште не е присутен во перцепцијата. (Merleau-Ponty, 1958) Шуц најмногу се задржува на карактеристиките на темпоралната свест и временоста воопшто. Според Шуц и временоста како и просторноста не се чисто субјективни карактеристики, туку преминуваат во објективни преку јазичните одредби за временост што општествените актери ги употребуваат во текот на општественото дејствување. (Schutz, 1967) Шуц го критикува на иманентен начин и разбирањето на времето како траење што се среќава кај Бергсон. Тој смета дека не е можно во исто време да се говори за траење или континуум и меморија како дел од т.н творечка еволуција. Ако има меморија тоа значи дека постои врска со минатото без разлика на тоа што таа врска не е прекината, односно е перманентно течење. Од исклучителна важност според Шуц е временскиот модус – иднина. И покрај тоа што минатото искуство се акумулира и го обликува сегашното и идното искуство како што смета Мерло-Понти, сепак во рамките на општественото дејствување се покажува дека општествените актери имаат осврт кон иднината. Ваквото тврдење е вградено во мотивационата теорија која Шуц ја презема од Вебер, а потем и ревидира. Имено, општествен актер А стапува во општествено дејствување со општествен актер Б на тој начин што го предвидува неговото однесување откако ќе се започне општественото дејствување. Наместо мотивираност од (motivation by) како што сметаше Вебер, општествените актери дејствуваат во насока на мотивирање заради (because motivation). (Veber, 1967) Тоа значи дека актерите не го

користат само минатото искуство и знаење за да препознаат што е тоа што го мотивира другиот општествен актер да се однесува на сообразен начин, туку дека актерите веќе предвидуваат како ќе се одвива општественото дејствување и пред да почне. Шуц со тоа ја напушта и бихевиористичката парадигма според која стимул произведува реакција, а реакцијата стимул и на тој начин се случува општествено дејствување, туку смета дека општествениот актер воопшто не го следи однапред однесувањето на другиот актер со цел да донесе одлука како да го моривира другиот актер на одредено однесување. Според Шуц тоа е предрефлективен чин и неговиот почеток е независен од искуството. Шуц не го лоцира потеклото на општественото дејствување ниту во чистите логички форми, туку во интериоризираните капацитети кој субјектот ги прифаќа како резултат на објективните сили кои стануваат објективни преку институционализација на субјективните доживувања.

5. Феноменолошки концепции за јасвото

Ставовите на феноменолозите за јасвото се зависни од начинот на кој тие го објаснуваат времето, односот на субјектот и објектот, просторноста, релацијата помеѓу душата и телото, како и конститутивноста или даденоста на опкружувањето. Хусерл е прв автор од таборот на феноменолозите кој го поставува прашањето за јасвото. Оваа тема е особено третирана во *Картезијански медитации* каде што Хусерл коментирајќи ги позициите на Декарт ги поставува темелите на феноменолошкото разбирање на јасвото. Според Хусерл постои разлика помеѓу чистото јас и емпириското јас. (Huserl, 1975) Чистото јас е независно од емпириските акти. Тоа единството на субјектот и објектот во перцепцијата. Од друга страна може да се заклучи дека чистото јас е дело на трансценденталниот субјект и неговите а priori моќи, бидејќи Хусерл останува верен на Кант и во поглед на разбирање на чистото јас. Емпириското јас е остварливо преку субјективните доживувања. Услов за реализирање на емпириското јас се раздвојување на границите на субјектот и објектот, односно согледување на границите помеѓу она што се појавува и она на што појавата се појавува. Хусерл говори и за чисто јас наспроти човечко јас сметајќи дека разликата е во тоа што чистото јас се фундаира на феноменолошка редукција и природниот став, додека човечкото јас се фундаира на хабитуалноста, личниот став и животниот свет како опкружување. (Huserl, 1975) Имено, чистото јас е интерниот простор и перцепцијата на стварите кои се оприсутуваат во

внатрешниот простор. Објектот и субјектот во чистото јас не се карактеризираат со строга меѓусебна раздвоеност. Телото и душата се соединети во остварување на функциите на чистото јас. Преку апстракција на телото и негово одделување на душата, односно посматрањето на когнитивните акти како независни се конституира човечкото его. Човечкото его е процес на дестилација на психичкото и субјективното од телесното и објективното. При конституција на човечкото јас објектите се посматраат како независни цели. Телото и душата се разделени во поглед на разбирање на телото како експресија на психичкото и како врата кон светот на стварите. Ова разбирање на релацијата помеѓу телото и душата ја поставува Морис Мерло-Понти. Според него јас се разбира како постојана присутност или континуум на перцепцијата. Во перцепцијата телото и душата се соединети, но телото е поставеноста кон светот, телото се однесува кон другите нешта во просторот. Чистото јас се дефинира и преку когнитивните чинови бидејќи тоа е јас сигнализирано од рефлексија што доаѓа од објектите. Чистото јас е творба на поставеноста на субјектот кон објектот во онаа смисла како кога се вели дека објектот го посакуваме, нè привлекува, нè одбива и слично. Во однос на разбирањето на јасвото преку темпоралноста, Хусерл тврди дека јасвото е еднакво со иманентното време, односно е континуум, а не случка или збир на партикуларни настани. Јасвото е постојан проток на свеста и перманентно оприсутување на појавите. Јасвото во овој поглед се самоконституира преку оприсутување на појавите во свеста, во иманентното време. Хусерл смета дека чистото јас не се објективизира, тоа не е дел од стварите. Чистото јас не е рефлексија на субјектот кој рефлектира, ниту е самосвест која се апстрахира од чистата свест. Чистото јас е едно живеење односно начин на познавање и присуствување во опкружувањето (*habitus*). Хабитуалноста се разбира како разлика помеѓу бидување и имање, при што хабитуалноста е повеќе имање одошто бидување бидејќи се поставува на основата на она што мене ми се случува а не на основата на она што јас сум надвор од она што го имам како карактеристика. (Huserl, 1975) Со цел да се разбере хабитуалноста потребно е да се набројат и разликата која Хусерл ја поставува помеѓу природниот и личниот став. Природниот став според Хусерл се темели на верување во стварноста, додека личниот став се темели на односот кон опкружувањето (животниот свет) и кон другиот. Верување во стварноста е предкогнитивна поставеност и обезбедува услови за случување на познанието. Природниот став е грубо речено нашата поставеност во светот како нешто кое постои без сомнение, како она што е тука

постојано, како природна поставеност и константна присутност која се појавува на извесен начин. Сепак според Хусерл природниот став не е исто што и природа. Природата е концепција која зависи од личниот став и животен свет. Животниот свет Хусерл го дефинира како перцепирани својства кои се збогатени со интерпретации од културата, науката и уметноста. Поради тоа може да се заклучи дека науката има влијание во формирање на ставови за природата бидејќи таа е дел од опкружувањето. Природата заклучно со тоа не е изходно место на природниот став туку на науката и перцепцијата на својствата на она што не опкружува. Личниот став е поврзан со животниот свет разбран како опкружување поради придонесот на науката, културата и уметноста во однос на разбирање на другите личности во опкружувањето. Личниот став за разлика од природниот е конструкт и е поставеност која произлегува од историски рамки во однос на опкружувањето. Од друга страна личноста е она јас кое на светот му се претставува преку телесна манифестација на психичкото. На пример, поздравувањето со рака е движење на телото кое манифестира пријателска поставеност кон другиот. Сепак треба да се напомене дека во крајните делови на *Картезијански медитации* Хусерл нагласува дека другиот е дел од емпатичкото доживување, а со тоа и дел од изворното искуство со што деклинира значително од тврдењата за постоење на колективен или објективен дух кој ги уредува општествените односи.

Шуц се фокусира на односот на јас и мене, или преминот на чистото јас во хабитуалност како што тоа го определил претходно Хусерл. Шуц смета дека јас е оперативно во доменот на чистата когниција, додека мене е резултат на односите кои јас ги има со другите. Мене е вушност карактеристиките на јас или личноста, додека јас во смислата која ја поставува Шуц е сплотување на чистото и емпириското јас што ги среќаваме како концепции кај Хусерл. Од друга страна човечкото јас како што го нарекува Хусерл според Шуц е производ на односи со другите бидејќи преку тие односи се апстрахираат својствата на личноста кои се видливи преку телесна манифестација (однесување) при што настанува раздвојување на телото од психичкото и можност психичкото да се апстрахира и разгледува како засебно постоење. Мене, пак, е присвојноста на карактеристики за јас како симбол на индивидуалност кои другите ги аплицираат врз јас преку нивниот однос кон јас како објективно постоење во животниот свет. Шуц не става акцент на чистото и емпириското јас како Хусерл, неговиот интерес

се движи во насока на конститутивноста на јас преку присуството во опкружувањето (животниот свет). Јаство во смислата која ја поставува Шуц е неразделиво единство или индивидуалност и неговата релација кон објективните форми. Односот на јас кон објективните форми ја открива мотивираноста на индивидуата од објектите. На пример, *мене ми се допаѓа одреден објект*, е поставеност на јас во однос на одреден објект. Тоа значи дека определениот објект мене ме мотивира на одредено поставување во однос на него а потем и однесување кон истиот објект. Фокусот на Шуц кон мене, а не кон јас е значаен поради неговата намера да ја усвои и редефинира мотивационата теорија која ја заснова Вебер. Според Шуц мотивационата теорија е значајна да се разбере феноменологијата на општествениот свет. (Schutz, 1967) Шуц е свесен дека мотивацијата не може да се разбере без да се разбере индивидуата како и нејзиниот состав како и својствата на егото кои се конституивни во текот на контактот на егото со објективните форми. Преку релацијата на јас и објектот, се создава мене однос кој е основа на мотивацијата, а мотивацијата пак е основа на концепцијата за општествено дејствување и општествен актер. Со цел да се разбере поставеноста на Шуц во однос на јаството мора да се тргне од Хусерл и поради теминолошките усвојувања, но и поради тоа што Хусерл прв ги исцртал ставовите на феноменолошката школа кон јаството на кои останатите претставници се надоврзуваат со одредени модификации.

Сепак феноменолошките разбирања на јаството се теориски засновани врз начинот на кој се сфаќа релацијата помеѓу субјектот и објектот, просторот и улогата на свеста. Невробиолошките теории имаат поразлично толкување за јаството и свеста. Според невробиолошките теории, свеста е дисконтинуитет бидејќи свесните манифестации на ниво на доживувања што го создаваат и составуваат јаството како единство и континуитет, во основа се импулсни движења низ невронските мрежи во мозокот. Невробиолошките теории ја проучуваат свеста во рамките на објективни манифестации на невронските активности. Овие теории низ структурал-функционалистичка призма ја разгледуваат свеста, поради тоа што процеси во мозочните активности во определена функционална област не се забележуваат во секоја единица од времето се заклучува дека свеста не е континуитет. Феноменолошките теории кои разбирањето за свеста го извлекуваат преку субјективните доживувања и автоперцептибилно дејствување на свеста постулираат сосема спротивни тези од невробиолозите. Поради тоа говорот за

јаство е сосема оправдан во феноменолошки контекст, додека невробиолозите го разнебитуваат концептот за јаство бидејќи, според нив постои само функционално единство, но не и надфункционално и надструктурално летечки субјект кој триумфира над објектот него создавајќи го и обединувајќи го на рамниште на доживувања.

Важно е да се направи разлика помеѓу различните теориски пристапи со цел да се согледа методското подрачје во кое се движи феноменологијата. Од друга страна не треба на феноменолошките теории да се гледа како на грандиозни теории кои го преземаат суверенитетот врз прашањата за свеста и јаството и кои на грандиозен и суптилен начин ги обработуваат наведените теми. Сепак феноменолошката парадигма е една од многуте теориски пристапи кои има свои специфики, јаки страни но и ограничувања.

6. Феноменолошки интерпретации за јазикот

Во *Картезијански Медитации* Хусерл го воочува методолошкиот проблем во примената на феноменологијата, тој методолошки проблем се состои во ризикот феноменологијата да се етаблира на солипсистички основи. (Husserl, 1960) Дескрипцијата на профилот на стварите, односно нивната појавност е речиси не применлива во однос на разбирањето на другиот, ближниот, личноста, друг субјект, туѓинецот и сл. Другиот не може да се постави само во однос на неговата појавност во изворното искуство на егото, неговото постоење се фундаира на поразлични основи кои овозможуваат другиот да го перципираме како суштество кое чувствува, перципира и на кое му сме дел од изворното искуство. Веќе посочивме дека Хусерл, искуството со другиот го лоцира во изворното искуство на егото кое по принцип на аналогија го согледува и проценува актуелното (сегашното) и можното (идното) искуство на другиот. Сепак тоа е не доволно да се објасни потеклото на доживувањето на другиот како ближен или како туѓинец од друга страна. Симпатијата не е доволна да ги опфати сите емоции и диспозиции кои се основа на меѓучовечките односи. На пример, преку симпатијата може да одговориме на прашањето зошто поединците си помагаат помеѓу себе во невоља, но не можеме да ги објасниме чувствата како завист, срамежливост, љубомора и слично. Ставајќи фокус на овие прашања кои се третираат како слабост на феноменологијата Сартр ги поставува темелите на егзистенцијализмот. Имено, според Сартр емоциите како гнев, бес, љубомора, завист и срамежливост не се спротивни на

симпатијата, туку се сродни по основа на чувствување на константната присутност на другиот. (Sartre, *Viće i ništo*, 1983) Сартр смета дека љубомората подобро од сочувството го разбира и турка отаде знаците што другиот ги емитува, преку љубомората според Сартр поединецот преку своето страдање најнепосредно го потврдува постоењето на туѓа и непристапна себност. (Sartre, *Viće i ništo*, 1983) Преку чинот на љубомората на другиот му се дава независно постоење, сосема туѓо и непристапно за нас, но постоење кое има иста тежина и смисла колку и моето. Сартр придонесува феноменологијата да ги прошири дострелите кон второто лице и да ги постави прашањата за изворот на моралот, општеството но и другите сфери кои е невозможно да бидат објаснети со феноменолошкиот метод на дескрипција. Сартр, а подоцна и Мерло-Понти тврдат дека рефлексијата и когнитивната активност која е оперативна при презентација на стварите не може да даде одговор на прашањето како се случува презентација на второто себство односно на другиот субјект. Тоа ќе го наведе Мерло-Понти да ги заснова тврдењето дека искуството со другиот е предрефлективно и предкогнитивно. Спротивно од Хусерл, Мерло-Понти тврди дека познајниот субјект не е пасивен восприемател на однесувањето на другиот што се манифестира преку движењата на неговото тело според кои му се припишува одредена состојба на духот, туку дека во самиот гест на другиот веќе се експресира значењето. Согласно ваквиот начин на разбирање на искуството на другиот Мерло-Понти развива и специфична теорија за јазикот, говорот, значењето и гестот.

6.1 Јазикот како симболичка мрежа во интерпретација на Хусерл

Според Хусерл, јазикот е мрежа од симболи со кои субјектот му пристапува на светот. Хусерл тврди дека стварта не е непосредно достапна во свеста на субјектот, туку таа е презентирана во својата појава. Тоа значи дека постои удвојување на стварта и појавата како што постои удвојување на она што означува (знакот) и она што се означува (означеното), при што знакот е појавата, а означеното е стварта. Според Хусерл означеното ни е достапно само преку знакот односно преку неговата презентација. Од тоа произлегува дека не постои друг начин да се пристапи кон стварта освен преку симболите и знаците преку кои стварта ни се прикажува (ствар за нас). Од една страна јазикот може да се разбере како епифеномен на познанието и како а priori структура која учествува и им дава форма на когнитивните процеси. Од друга страна, Хусерл смета

дека јазикот и културата се пресудни за обликување на животниот свет, особено животен свет сфатен како домашен свет (home world). Јазикот и културата се систем од симболи кои се усвојуваат преку интерсубјективен однос и овозможуваат субјектите споделувајќи заеднички симболи и смисли да произведуваат чувство на припадност во заеднички свет (home world). Недостатокот од јазични и културни сличности придонесува на другите да гледаме како на туѓинци. Јазикот и културата во оваа смисла се збир на поединечни искуства кои постојано се акумулираат и конзервираат во една стабилна структура на односи. Поради тоа, тие во исто време имаат и конвенционална природа, но и се производ на изворните субјективни искуства. (Husserl, 2001) Хусерл деклинира од Кантовата традиција со тврдењето дека јазикот и мислењето не се независни активности на субјектот, туку дека напротив нивната меѓузависност е голема. Мислењето не би било возможно без јазик, како што јазикот не би можел да се користи без процес на мислење. Во таа смисла Хусерл не подвлекува строга граница помеѓу знакот и значењето, бидејќи смета дека во самиот знак се содржи значењето. Ова тврдење е спротивно и на класичното лингвистичко тврдење кое најчесто е застапувано од Сосир, имено дека знакот означува нешто различно од себе. Според Хусерл преку знаците се случува конструкција на значењата која, пак го обликува субјективниот светоглед. Така на пример, Хусерл смета дека науката и културата дистрибуираат значења за светот кој откако субјектите ќе ги прифатат, конструираат одреден светоглед. Тоа значи дека науката и културата, согласно Хусерл имаат улога да го обликуваат светот. Затоа Хусерл ќе рече дека физичкиот свет не е онаков каков што е сам по себе, туку е онаков каков што го гледаат физичарите. Преку интерсубјективни дејства субјектот ги усвојува знаците (јазикот) а со тоа и системот од значења (идеите) и го гради природниот став (natural attitude). (Husserl, 2001) Природниот став е став кон физичкиот свет, додека личниот став (personal attitude) го обележува ставот кон другите луѓе. Со тврдењето дека природниот став е производ на интерсубјективен однос Хусерл потврдува дека светот во целост е творба на интерсубјективни односи кои, пак се фундаираат и овозможуваат преку знаци над кој суверенитет имаат културата и науката. Според Хусерл јазикот разбран како систем од знаци има функција да ги конзервира значењата, а преку нивно усвојување по пат на интерсубјективни односи и да го обликува светот, бидејќи изворот на постоењето на светот се докажува само преку она што е најнепосредно, а тоа е оприсутената појава во свеста на субјектот. Иако Хусерл не

се занимава со јазикот со особено внимание, најрелевантна студија за јазикот е изложена во делото *Логички истражувања* особено во првата и четвртата книга. Доколку се споредат излагањата за јазикот во двете поединечни книги од *Логички истражувања* може да се забележи дека Хусерл во првата книга ги застапува прагматичките тези за јазикот, додека во четвртата ги застапува синтаксичките тези и ги третира најзначајните синтаксички аспекти од јазикот како што се граматичките правила за поврзување на зборовите во целина (реченица). (Husserl, 2001) И покрај тоа што првиот впечаток е дека Хусерл во исто дело застапува различни тези, сепак неговите излагања се комплементарни. Во првата книга од горенаведеното дело Хусерл тврди дека лингвистичкото значење е главно дефинирано во комуникациски контекст со партикуларен фокус на интенционалноста на говорникот. Тоа значи дека значењето се формира преку комуникацијата, а дека во комуникацијата е овоплотување на интенционалноста на говорникот. Интенционалноста на говорникот е когнитивното врзување на појавите регистрирани од свеста и позиционирање во однос на регистрираниот објект. Во четвртата глава од *Логички истражувања* Хусерл тврди дека зборовите имаат значење само доколку се појавуваат во реченица со синтаксички правилен формат. Со тоа Хусерл ги прифаќа граматичките услови за формирање на значењето на сметка на когнитивните. И покрај тоа што се чини дека двете тези се спротивставени, Хусерл успешно ги инкорпорира во теориските достигнувања и традиционалните аспекти во разбирање на формирање на значењата, дури и го дополнува и придонесува за нивен развој, но и акцент става на когнитивните аспекти во формирање на значењето и контекст-зависните во семантичка смисла лингвистички единици. Семантиката на ментални акти се однесува на начинот на кој значењата се врзуваат со менталните содржини, а потем и добиваат лингвистика експресија. Според Хусерл, значењата се „лепат“ за менталните содржини и се формираат без влијание на лингвистичките фактори. Менталните содржини преку интенционалноста на соговорникот се врзуваат со значењата, а говорот или лингвистичките единици служат само за да ги изразат менталните акти веќе претворени во значење. Во четврта книга од веќе именуваното дело, Хусерл пак тврди дека синтаксичките правила го владеат подредувањето на зборовите на правилен начин и со тоа ги претвораат во реченица. Во првиот случај јазикот нема независна онтологија, туку тој ја добива преку својата употреба, а во вториот случај се признава независно постоење на јазични правила од

оној што ги употребува и од ситуацијата во која се употребуваат, а според второто тврдење го детерминираат и начинот на врзување на јазични единици и формирањето на значењата. Хусерл издвојува три фази во поглед на креирање на значења и нивно „лепење“ кон ментални акти и разбирање на јазикот преку неговата употребна вредност. Фазите на формирање на значења се следни:

1. Интимација;
2. Акти кои се во контрапозитивност на кои се лепат значења;
3. Пополнување на актите со значење.

Интимацијата е процес на спојување на значењето со менталните содржини. Со цел да го објасни процесот на интимација Хусерл ја воведува дистинкцијата помеѓу индикација и експресија. Разликата помеѓу индикацијата и експресијата се состои во тоа што експресијата не значи ништо сама по себе, но таа е употребена од некој за да значи нешто во партикуларен контекст. Индикацијата е значењето што збор или друга јазична единица го има без да биде зависен од контекстот на употреба. (Husserl, 2001) Таков е на пример, случајот со формалните – логички значења, математичките значења и сл. Од друга страна експресијата е интимација на значење кое се случува како резултат на припадност на говорникот во одредена ситуација. На пример, извик: *Помогнете ми да ја решам оваа работна задача!* нема исто значење со извикот: *Помогнете ми се давам!*, иако и двете јазични единици индицираат барање на помош. Извикот „помогнете ми“ добива различни значења како резултат на тоа во каква ситуација се наоѓа говорникот. Во овој дел Хусерл го нагласува металингвистичкото потекло на јазикот и затоа ја воведува дистинкцијата помеѓу говор и дискурс поставувајќи прашање кога говорот се претвора во дискурс? Говорот се претвора во дискурс во оној момент кога добива употреба во конкретна комуникациска ситуација и кога е употребуван од конкретен говорник кој е носител на ментални акти и содржини. Дискурсот во прво време е израз на субјективноста бидејќи зависен од интерните когнитивни акти на говорникот, во второ време е експресивен акт бидејќи ги претвора во говорни единици менталните субјективни акти. Втората фаза во процесот на создавање на значењата е воспоставување на спротивни значења. Регистрирање на фактот дека менталните содржини и акти можат да носат сосема спротивни или мноштво на значења е показател

за тоа дека значењата се зависни од ситуациите, а не само од природата на менталните содржини. Оттаму Хусерл смета дека желбата да се комуницира секогаш значи желба да се комуницира за нешто конкретно, што значи дека комуникацијата во прво време, како што и беше посочено во расправата за интимација, има секогаш почетна основа во говорникот и неговата интенционалност. Но, не постои само едно значење кое се врзува за еден збор, туку мрежа од значења која се конструира во различни ситуации. Во овој дел Хусерл го префрла фокусот од односот на менталните содржини со значење кон односот на јазичните единици со објектот. Објектот е единица од перцептивното поле на опфат во кое припаѓаат говорникот и/или соговорникот додека како репер за јазични единици во овој случај Хусерл ги зема зборовите. (Husserl, 2001) Еден збор може да има повеќе значења во различни ситуации; на пример, зборот црвено има различно значење доколку соговорниците се на пешачки премин и доколку се на маса за рулет. Во прва смисла зборот црвено може да значи предупредување на соговорникот за кој сме забележале дека има намера да ја преминува улицата, со намера да посочиме на доведување под ризик на неговата безбедност. Во втора смисла, изговорање на зборот – црвено може да значи експресија на радост поради остварена добивка како резултат на паричен влог на црвено во хазардната игра – рулет. Третата фаза Хусерл ја нарекува пополнување на актите со значење, со што ја нагласува спонтаноста во поглед на формирање на значењата. Тврдењето дека значењата се формираат спонтано е во спротивност со лингвистичките тези дека тие се дадени во структурата на јазичните единици. Постојат два начини на кои се формираат или пополнуваат значењата. Првиот начин е преку директна перцепција на објектот кој се потврдува во комуникациска ситуација и вториот начин е индиректен поради тоа што објектот не е даден директно во перцепцијата. Кога ќе кажеме на пример: *Види го оној постар човек со зелена шапка*, ние алудираме на нешто што е достапно за увид и од страна на соговорникот. Со тоа што објектот е дел од перцептивното поле на соговорниците, значењата што ги добиваат зборовите се фундаираат врз она што соговорниците можат да го регистрираат. Во вториот случај значењата се пополнуваат индиректно и се однесуваат на зборови кои не се перцептивно достапни за соговорниците како на пример, болка. Кога ќе кажеме: *Ме боли како да ме боцка*, во секоја секунда сè посилено се трудиме на соговорникот да му пренесеме дел од нашето искуство кое тој не може да го забележи, ниту да го искуси на непосреден начин. Со тоа Хусерл разликува две групи на зборови и тоа оние кои

добиваат значење бидејќи се искусствено податливи за учесниците во комуникацијата и оние кои добиваат значење на индиректен начин преку објаснувања во кои се користат искусствено податливи зборови бидејќи значењата на зборот болка на пример, не е искусствено податлив за сите соговорници во моментот кога на ментален акт – чувство на болка, се реферира од конкретен соговорник. Во четврта книга од *Логички истражувања* Хусерл, пак ги нагласува синтаксичките корени на семантиката. Прво Хусерл тврди дека зборовите имаат значење само ако се заедно и второ, истите имаат значење само ако се поврзани во целина, или реченица според граматички правила. (Husserl, 2001) Најважната дистинкција во тој поглед што ја наведува Хусерл, а ја прифаќаат и доработуваат и современи автори е дистинкцијата помеѓу зборови кои имаат значење сами по себе односно независно од зборовите со кои составуваат реченица и втората група на зборови ја сочинуваат зборови кои немаат значење сами по себе доколку не се сврзани со други зборови и не градат реченица. Првата група на зборови Хусерл ја нарекува категореме или категорематички зборови, а другата група се нарекува синкатегореме или синкатегорематички зборови. Примери за првата група зборови се: Врне, Сања, коњ, трча, скија, зелено, дебело и сл. Првата група на зборови или категореме ја сочинуваат најопшто земено именки, глаголи, придавки и заменки. Пример за синкатегореме се: *И, или, а, кога* и слично. Втората група на зборови најопшто земено ја сочинуваат прилози и сврзници. Втора дефиниција која Хусерл ја дава за категоремите е дека тие се семантички делови на лингвистички целини (реченици), додека синкатегоремите се семантички моменти (бидејќи немаат фиксни значења) во лингвистички целини (реченици). Иако изгледа дека Хусерл е заглавен на крстопат помеѓу прагматичките и синтаксичките тврдење за јазикот, сепак неговите тврдења не се контрадикторни. Хусерл ја признава композиционалната природа на јазикот и фактот дека помали јазични единици се соединуваат и создаваат поголеми, но во однос на семантиката освен што ги вклучува граматичките правила во создавање на значења, Хусерл ги вклучува и когнитивните и комуникациските правила. Секоја реченица од типот: *Мај е месец во пролет; Гордана е убава; Водата мрзна на температура под нулата*; може да се подведе на синтаксичка формула S е P. Но не може да се тврди по урнекот на претставниците на традиционалната лингвистика дека горенаведените реченици се токени на еден ист тип бидејќи секоја од нив на семантичко рамниште е сосема различна. Семантичките аспекти, според Хусерл, се показател дека и вон

граматичките правила учествуваат во формирање на значењата и дека тие неграматички правила се моќни и многубројни. Поради тоа Хусерл останува верен на когнитивната лингвистика која ќе ја прифати и понатаму разработува во феноменолошки рамки Морис Мерло-Понти.

6.1.1. Имплементација на Хусерл во современи теории за јазикот

Лен Талми поведен од тврдењата на Хусерл тврди дека јазикот е сочинет од два потсистеми првиот е граматички, а другиот е лексички потсистем. Граматичкиот потсистем ги опфаќа правилата на комбинација на зборови и нивно обединување во правилна реченица, додека лексичкиот потсистем претставува систем од зборови кои имаат сопствено значење независно од нивното поврзување со други зборови во реченица (категоремеи). Во однос на начинот на кој се создава значењето на речениците и на зборовите (категоремите), Талми по огледот на Хусерл забележува дека и покрај тоа што значењата на зборовите или речениците може да бидат унифицирани, тие сепак се фундаираат во свеста на говорителот, евоцирајќи кај него појава на одредена когнитивна содржина што значи дека сепак од материјална гледна точка, значењата на зборовите се разликуваат од поединец до поединец. Така на пример, кога ќе се каже: *Куче* и покрај тоа што овој збор има унифицирано значење како категорија независно од негово учество во јазична целина или реченица, сепак во умот на два различни соговорници ќе се евоцираат различни ментални содржини, а со тоа и сфаќања на значењето на зборот: *Куче*. Во умот на првиот соговорник на пример ќе се евоцираат спомени од напад што го доживеал од куче во рано детство, додека во умот на другиот соговорник на пример ќе се евоцира слика од неговото домашно милениче со кое е емотивно силно поврзан. Освен тоа што постои разлика во начинот на кој се сфаќа значењето на еден ист збор од два различни соговорници постои и разлика во однос на однесувањето кое соговорниците ќе го манифестираат или содржината која ќе ја изразат по сфаќање на значењето на еден ист збор. Така на пример, реакција на првиот соговорник може да биде реакција на истраумиран човек кој панично ќе почне да поставува прашање дали можеби некаде во близина се наоѓа некое агресивно куче. Додека вториот соговорник ќе почне да зборува за својот домашен миленик искажувајќи емоции на приврзаност кон него. Додека Лен Талми се обидува да ги нагласи субјективните и когнитивни аспекти во процесот на создавање на значења,

Чарлс Филмор следејќи ја тезата на Хусерл во поглед на формирање на значења забележува дека сепак постојат одредени “комерцијални сили” или општоприфатени значења кои секој поединец ги разбира на единечен начин. Така на пример, кога ќе се каже – „Среда“ секој поединец го разбира значењето на тој збор на еден начин бидејќи е комерцијално и служи поединците да си го организираат времето во временски целини како што е недела. (Talmy, 2018) Исто така зборовите како хипотенуза или клетка кои не се директно зависни од поединечните искуства имаат унифицирани значења благодарение на определбите кои потекнуваат од науката и кои се омасовуваат преку образовните процеси. Филмор смета дека синкатегоремите имаат огромно влијание во формирање на значењата, иако сами по себе, вон нивно учество во реченица немаат значења. Показател за тоа се следните реченици:

1. Тие се венчани и не живеат заедно
2. Тие се венчани ама не живеат заедно

Иако овие две реченици реферираат на две идентични состојби имено дека двајца се венчани е првата состојба, а втората е дека тие не живеат заедно сепак фактот дека во првиот случај сврзникот е искористен сврзникот „и“ а во вториот сврзникот „ама“ покажува дека сепак начинот на кој двете состојби се опишани е различен бидејќи начинот на кој ќе се реферира на двете состојби преку избор на синкатегореми го покажува ставот на говорникот кон двете состојби. (Talmy, 2018) На пример, ако говорникот се изрази на првиот начин тој искажува вредносно неутрален исказ односно само ја пренесува ситуацијата на соговорникот, но вториот исказ ја покажува позицијата на говорникот кон ситуацијата имено укажува на тоа дека соговорникот констатира дека состојбата да се биде венчан и состојбата да не се живее заедно се исклучуваат или дека тие се некомпатиблини. Тоа може да укажува на чудење, неприфаќање на ситуацијата, па дури и нејзина осуда.

Когнитивната лингвистика генерално ги зема предвид различните изрази за еден ист објект, различностите на лингвистичко ниво укажуваат на различности на искуствено ниво, односно во поглед на организација на искуството или позицијата кон објектот кон на субјектот му е даден во свеста. Тезата која ги обединува сите претставници на когнитивната лингвистика на чело со Хусерл е дека семантиката не е само и исклучиво јазична сопственост. Во зависност од екстремноста со која се оди во одбрана на тезите

на когнитивната лингвистика, одредени автори како и Хусерл прифаќаат дека постојат и лингвистички фактори кои ги даваат значењата, но сепак тие, според Хусерл, не се единствени фактори и поради тоа лингвистиката не би требало да биде единствена која би располагала со суверенитет во проучувањето на јазикот. Други автори, како на пример, Филмор сметаат дека нелингвистичките фактори се пресудни во создавањето на значењата, а лингвистичките единици се употребуваат само да ја пренесат или изразат позицијата на говорникот кон објектот на кој се реферира.

6.2. *Јазикот како говор*

Феноменолошките теории за јазикот се вбројуваат во прагматички теории за јазикот бидејќи нивниот фокус е на говорителот наместо класичното сфаќање за јазикот преку кое јазикот се третира како статична и објективна унија. Прагматичките теории на јазикот кои се претставени и преку делата на Мерло-Понти го рedefинираат и општоприфатеното сфаќање за односот помеѓу јазикот и говорот, јазикот и мислата, како и зборот и значењето. За разлика од Сосир кој не ги третира не-лингвистичките фактори и нивната улога врз јазикот, Мерло-Понти смета дека нивното проучување ќе придонесе значајно во поглед на разбирањето на јазичните феномени. Според Мерло-Понти мора да се тргнеме од разбирањето на јазикот како статична и објективна унија и да ставиме фокус на изговорениот збор. Новиот модус во разбирање на јазикот кој го предлага Мерло-Понти повлекува следбеништво и длабоко се инкорпорира во социолошките теории и истражувања а пред сè во етнометодолошките студии кои се базираат врз истражувањата на говорот и изговореното. Според Мерло-Понти најзначајното проучување во однос на јазикот се однесува на релацијата помеѓу зборот и неговото значење. (Merleau-Ponty, 1958) Врската помеѓу зборот и значењето не е надворешна врска која се воспоставува преку асоцијации, туку значењето го населува зборот, а јазикот не е само надворешно исполнување на интелектуалниот процес, туку напротив е во единство со него. Зборот не е независен од изговорот, односно не е независен од говорникот. Според Мерло-Понти зборот не реферира на карактеристиките на објектот директно, туку во него е вселено значењето кое во основа е искуството на субјектот со одреден објект. (Merleau-Ponty, 1968) Значењето освен тоа што го застапува искуството на говорителот, тоа го застапува и односот на говорителот со светот. Мерло-Понти тврди дека говорот е субјективно заземање позиција во светот на

значењата, а значењата пак се единствениот пристап кон стварите. Втората значајна димензија на јазикот која ја разгледува Мерло-Понти е јазикот сфатен како гест, односно она што синтетизирано ќе се нарече јазично однесување. Теоријата за јазично однесување се фундира на тврдењето дека значењето го овоплотува објектот, но и искуството на говорителот со објектот. Јазикот разбран како гест го ориентира говорителот, но и соговорникот кон позиционирање кон објектот преку одредено искуство на говорителот со објектот, а како резултат произлегува значењето. На тој начин говорителот (субјектот) има активно учество во формулација на значењето. Тоа значи дека не само што говорителот го соопштува преку говорот своето искуство со објектот за кој се говори туку и се отвора кон хоризонт на можни искуства и искусувања кое обично е предложено од соговорникот. Значајна дистинкција што ја воведува Мерло-Понти е дистинкцијата помеѓу *parole parlée* (говор со оформено значење) и *parole parlante* (говор како активно формирање на значења). (Merlo-Ponti, 1968)

Мерло-Понти извојува две димензии во поглед на формирање на значењето и неговата говорна употреба. Првата димензија е граматичка и се однесува на усвојување на веќе оформени значења кои се врзуваат за зборот и втората димензија е когнитивна и се однесува на формирање на значења преку говорот. Првата димензија Мерло-Понти не ја разгледува со посебно внимание од причина што смета дека граматиката и чистите лингвистички теории тоа го прават со успешност, но она што тие не го инкорпорираат, имено когнитивните аспекти на значењето и говорењето е дел од истражувачкото внимание на Мерло-Понти. Говорот не е само индивидуална појава, туку интерсубјективна бидејќи во интерсубјективното дејствување субјектите ги споделуваат своите искуства со објектот, но и го прифаќаат туѓите. Во интерсубјективното дејствување се формираат значењата, а не индивидуално. Во комуникацијата говорителите бивајќи отворени кон нов хоризонт на искусувања кои се соопштени од соговорителите создаваат модулации во значењата, а со тоа и модулации во позиционираноста кон објектот за кој се говори. Ова тврдење наликува на тврдењата кои се инкорпорирани во теориите наречени општествен конструктивизам. Општествениот конструктивизам прво го согледува светот преку значењата, а според општествените конструктивисти значењата се во процес на создавање преку комуникација како простор за заедничко искусување. Втората димензија на јазикот што

ја нагласува Мерло-Понти е автентичноста на јазикот, меѓутоа во таа смисла што јазикот се изедначува со говорот. Тоа значи дека јазикот не се разбира како воспоставена целина, туку како производ кој е во постојано настанување. Говорителот го создава светот преку искуствата кои ги претвара во значење за објектите, но тоа и го и прима светот во интерсубјективните активности преку значењата кои ги учи од другите. Разбирањето на јазикот како автентичен производ на интерсубјективното дејствување го прави Мерло-Понти релевантен за социолошките разбирања за јазикот, но и го поставува како појдовен автор за многу школи кои се дел од социолошката теориска поставка како што се теориите за општествениот конструктивизам во однос на јазикот, симболичкиот интеракционизам, етнометодолошките студии, теориите за говорни чинови, но и теориите за комуникативно дејствување застапувани од Хабермас.

Мерло-Понти директно се спротивставува на погледите на Фердинанд де Сосир во однос на јазикот. Појдовната точка на Сосир е тврдењето дека јазикот е независна сфера која треба да се разгледува како статична унија. Активната функција на јазикот се нарекува говор. Но додека јазикот е систем кој постои независно од говорителот, говорот е јазик кој е употребен од еден говорител и тој е специфичен и нецелосен. Говорот е индивидуална појава, додека јазикот е општа. Согласно ваквото тврдење говорот е само еден дел од јазикот или еден орган во јазичкиот организам. Ставот на Мерло-Понти е сосема спротивен од ставот на Сосир. Како и другите феноменолози Мерло-Понти се спротивставува на потребата науките каде што спаѓа и лингвистиката да заземаат суверенитет над еден предмет. Според Мерло-Понти лингвистиката прокламирајќи учења за јазикот произведува нова реалност која се однесува на предметот – јазик и која настојува да приклучи приврзаници кон воспоставениот систем од учења. Јазикот според Мерло-Понти не е само онаков каков што го претставува лингвистиката, а особено не е статична целина. (Merleau-Ponty, 1958) Според Мерло-Понти јазикот не е ништо други освен говор кој го манифестира конкретен говорител. Според тоа јазикот не е систем од знаци, тврди Мерло-Понти, туку е гест. Гестот е обединувачки акт на знакот и значењето. Начинот на кој се разбира односот помеѓу знакот и значењето е во релација со начинот на кој се разбира односот помеѓу мислата и јазикот. Според Мерло-Понти мислата не му претходи на јазикот и таа нема независно постоење без да добие тело. Јазикот е телото на мислата а единството помеѓу јазикот и

мислата е говорот. Според Мерло-Понти, јазикот е говор односно гест на прв место. Јазикот е составен од зборови а зборовите се знаци и значења во исто време. Мерло-Понти се спротивставува на тврдењето дека зборовите се знаци кои означуваат нешто различно од себе. Тој смета дека во моментот кога се изговора зборот всушност се открива значењето, што се однесува до односот на зборот и идејата, Мерло-Понти смета дека зборовите се арбитарни и конвенционални но дека идејата се открива само преку зборот односно откако ќе биде именувана. Така на пример, кога децата учат зборови, тие во исто време го учат и значењето, односно ја усвојуваат и идејата која е содржана во зборот. Тоа значи дека во моментот кога се случува именувањето на идејата таа се открива, односно станува видлива (оприсутена). Дека зборовите се арбитарни и конвенционални знаци докажува фактот дека постојат многу природни јазици на кои еден збор може да се преведе. Сепак, тоа не значи дека мислата е независна од јазикот а дека знаците стојат за означување на универзалните карактеристики на мислата и дека преводот евозможен на мета-лингвистички основи. Секој поединец, според Мерло-Понти, светот го спознава како животен свет (life world) односно како опкружување које е секојдневно дел од неговото перцептивно поле. (Merleau-Ponty, 1958) Животниот свет се конституира преку интерсубјективно дејствување, што значи дека тој се гради преку активно учество на субјектите со воедно нивно интегрирање во постојан систем од значења со кој му пристапуваат на светот. Поединецот може паралелно да говори мноштво јазици, но само еден јазик ќе му биде мајчин јазик, односно јазик со кој му пристапува на светот. Сите зборови од другите јазици ќе бидат само превод или научени знаци супституенти на зборот во кој се содржи значењето или субјективната идеја за која зборот стои. Идејата се открива во јазикот и како јазична единица останува во ретенцијата на говорителот. Идејата не може да биде освестена без зборот. Кога се мисли идејата, таа се мисли како збор. Мерло-Понти особено ја нагласува експресивната улога на јазикот, продолжувајќи ја традицијата на Хусерл. Според Мерло-Понти врската помеѓу мислата и јазикот е клучна за разбирање на когнитивните, но и лингвистичките процеси бидејќи тие меѓусебно се условуваат. Критики Мерло-Понти упатува кон когнитивните научници особено психолози кои прават ригидна разделба помеѓу мислењето и јазикот третирајќи ги како диференцијални когнитивни процеси, а особено се спротивставува на Сосир и Фреге и нивните разгледби на јазикот како чисто лингвистичка појава која е индиферентна од когнитивните акти.

6.3 Јазикот како комуникациска алатка

Феноменологијата во социологија на голема врата влегува токму преку делата на Шуц кој се обидува општествениот свет да го објасни користејќи феноменолошки метод и теорија. Теоријата на Шуц повлекува низа следбеници во социологијата меѓу кои и Хабермас и Серл. Хабермас и Серл сметаат дека Шуц не вложил доволно внимание во третирање на прашањата за јазикот. Хабермас ги одделува главните достигнувања на Шуц во однос на прашањата за јазикот и критикувајќи и дополнувајќи ја, ја гради сопствената теорија за комуникативно дејствување. (Habermas, 1975) Со цел да се разбере придонесот за јазикот во теоријата на Шуц неопходно е да се знае за неговите позиции во однос на општествен и животен свет, како и општествено дејствување. Според начинот на кој Шуц го разбира општествениот и животниот свет може да се заклучи дека јазикот го разгледува преку општествено дејствување (комуникација) во која учествуваат општествени актери (соговорници). Јазикот според Шуц е медиум за остварување на комуникација. Учесници во комуникација се соговорници, односно индивидуи. Прашањето кое Шуц го поставува е како е можно две или повеќе индивидуи со различни желби, мотиви, планови, приоритети и перспективи меѓусебно да се разбираат? Услов за меѓусебно разбирање на индивидуите според Шуц е процес на типизација во кој се доаѓа до разбирање на мотивите за дејствување и однесување на говорникот. Комуникацијата е еден тип на општествено дејствување која се заснова на препознавање на мотивите кај соговорникот. (Schütz, 1966) Во тој поглед Шуц опфаќа и делови од когнитивната лингвистика, но и делови од прагматичката теорија обидувајќи се да ја објасни употребата на јазикот и промените кои ги носи јазичната употреба на семантичко рамниште. Во делот за когнитивна лингвистика Шуц придонесува обидувајќи се да ги разбере процесите и фазите кои се случуваат на интелектуално рамниште во кое се лоцира и потеклото или почетокот на комуникативното дејствување. (Schutz, 1967) Според Шуц постојат три фази во комуникативното дејствување: Прва фаза се однесува на препознавање на карактеристики за одреден тип на комуникација, втора фаза се однесува на усвојување на комуникацискиот тип и негово користење во текот на комуникацијата и трета фаза е очекувањата во поглед на начинот на кој соговорникот ќе се однесува или дејствува согласно воспоставениот комуникациски тип. На пример, двајца поединци се среќаваат во автобус,

комуникацијата почнува на тој начинот што поединецот А ќе забележи дека поединецот Б се наоѓа во негова непосредна близина, дека држи во раката автобуски билет и со тоа заклучува дека е патник и дека често патува на истата релација бидејќи го гледа неколку пати по ред. Сите овие сознанија поединецот А ќе ги искористи со цел да избере тип на комуникација во која има намера да стапи со поединецот Б. Тој тип на комуникација наметнува користење на одреден јазик, односно секојдневен или неформален јазик, но и воспоставени значења согласно типот на комуникацијата. Врз основа на тоа поединецот А нема да го праша поединецот Б, каква е социо-економската состојба во Америка, но може да го праша дали автобуската линија која тие во тој момент ја користат е редовна и дали се забележило доцнење на автобусот во однос на време на тргнување од конкретна локација и пристигнување до конкретна дестинација. Значи втората фаза е утврдување и избирање на комуникацискиот тип, додека третата фаза се однесува на очекување дека поединецот Б на поставеното прашање ќе му одговори со јазик кој заеднички го споделуваат и со значења кои се разбирливи за поединецот А. Тоа значи дека поединецот А предвидува дека поединецот Б ќе му одговори дека во однос на автобуската линија има или нема вообичаено доцнење и ако има колку често тоа се случува и во кои забележани ситуации. Поединецот А нема очекувања дека поединецот Б ќе му даде одговор од типот: *Доколку брзината со која се движи автобусот е 60 км/ч по рамна површина без чести застои доцнењето на автобусот може да биде 2 минути 32 секунди и 45 стотинки*, бидејќи во тој случај комуникацискиот тип кој е избран од страна на поединецот А не е подражаван од страна на поединецот Б со што комуникацијата може да се прогласи како неуспешна. Што се однесува до споделувањето на заеднички значења и потеклото на значењата, Шуц смета дека значењата се специфични за одредени јазични целини како што се речениците, а дека зборовите немаат фиксно туку индексно значење, па според тоа и не може да се третираат како репрезентативи на јазични единици со значења. Шуц, следејќи ја линијата на Аристотел тврди дека единствено речениците имаат значења. (Schutz and Luckmann, 1973) Она што реченицата го искажува се нарекува пропозиција, а пропозициите истовремено го имаат својството да бидат вистинити или лажни. Така на пример, значењето на реченицата *Во Скопје врне* не се наоѓа во начинот на кој зборовите од кои реченицата е составена се сврзани туку во менталната содржина која бивајќи изговорени тие ја предизвикуваат кај соговорникот. Зборовите немаат фиксни

значења, а значењата се овозможени благодарение на комуникациските правила кои се зависни во прво време од условите и опкружувањето и во второ време од говорникот кој ги употребува. Зборовите од типот на јас, ти, тие, овде или таму имаат индексни значења. За да се разбере реченицата: *Јас сум болен*, потребно е да го запознаеме поединецот кој таа реченица ја изговора. Во зависност од релацијата во која сме со поединецот, кај нас се предизвикуваат различни емоции или побуди кои не мотивираат на одредено однесување или дејствување. Ако на пример, горенаведената реченица е изговорена од некој наш близок кај нас ќе се побудат силни емоции и потреба да се активираме и да бараме солуција преку која ќе можеме да придонесеме во насока на подобрување на неговата здравствена состојба. Но доколку таа реченица е изговорена од некој случен поминувач на улица кој ја соопштува својата здравствена состојба на негов познаник, тогаш таа реченица кај нас може да предизвика само моментално сочувство кое нема да е доволно силно да не поттикне на конкретно дејствување или во краен случај изговорената реченица ќе остане скоро незабележана во смисла на поткинување на дополнителни позиционирања и дејствувања. Исто така зборовите како овде, таму, сега, имаат индексни значења. Зборот таму употребен во следната реченица: *Таму е замокот на Дракула* и зборот таму употребен во реченица: *Таму е топло*, има сосема различно значење во двете реченици. Во првата реченица се означува место во Трансилванија каде што се наоѓа добро познатиот замок на Дракула, додека во втората реченица не се алудира на конкретно место, па затоа услов да се разбере втората реченица е разговор помеѓу поединците што претходи на пример, разговор за Сахара или соговорниците да се во физичка близина па да алудираат на место кое е во нивна непосредна близина и е достапно во нивното перцептивно поле. Тврдењето дека зборовите имаат индексни значења го прифаќа и Хусерл, но тој смета дека постои само одреден корпус на зборови кои имаат индексни значења меѓу кои и горенаведените. Шуц смета дека дури и зборовите за кои Хусерл тврди дека имаат фиксни значења, како што се на пример сопствените имиња, се во основа со варијабилно значење. (Schutz and Luckmann, 1973) Иако именката – Сања, секогаш ја врзуваме со еден ист објект на наше сознание, сепак нашата врска со објектот на познанието е варијабилна, односно менлива. Сања понекогаш е предмет на наш восхит, во друго време е предмет на завист, во трето предмет на омраза и слично. Фактот дека позицијата кон објектот кој е именуван или носител на личното име се менува укажува

на тоа дека значењата сепак не се фиксни. Значењата не се врзуваат за објектот, туку за субјективната ментална слика за објектот. По урнекот на Хусерл, Шуц тврди дека значењата се материјална јазична основа која се лепи за интелегибилните субјективни акти. При тоа јазична единица која е носител на значења според Шуц е реченицата или поточно пропозицијата. Речениците, согласно Шуц, имаат значење не поради нивната внатрешна лингвистичка или композиционална природа, туку поради збир од комуникациски правила преку кои се врши компонирање и избор на речениците во зависност од комуникациските услови и говорникот. При тоа комуникациските правила не се ригидни туку се дел од субјективната процена и избор. (Schutz, 1967) Со ваквиот начин на разбирање на комуникациските правила Шуц се разликува од Хабермас бидејќи му дава поголема творечка и авторска моќ на говорителот, да прави проценка на ситуацијата и да ги воспоставува, обликува и прилагодува комуникациските правила. Хабермас, за разлика од Шуц, тврди дека комуникациските правила се неменливи и служат поединците да прифатат заедничка шема која, споделувајќи ја, е предуслов за остварувањето успешна комуникација. Комуникациските правила, според Хабермас, не се творба на субјекти, тие се објективни и го детерминираат комуникативното дејствување на субјектот а не обратно. Со цел да се разликуваат појасно двата пристапа во продолжение ќе биде наведен пример. Секое задоцнување на студентски час по комуникациски правила воспоставени со етички кодекс за студенти, претпоставува извинување заради задоцнување кое во основа ја покажува свесноста за кршење на правилата на функционирање и во второ време објаснување на причината за доцнење со што се оправдува доцнењето бидејќи одредени ситуации ги владеат нашите можности да ги вршиме чесно и доследно нашите должности и обврски. Ако го прашаме Хабермас дали доколку студент влезе на час и не постапи според горенаведените ставки, но наместо тоа се изјасни дека доцни по своја волја бидејќи има слобода да избере дали да доцни или не, ќе има успешен комуникациски процес? Одговорот на Хабермас ќе биде не, бидејќи и покрај тоа што се случува вербална размена помеѓу професорот и студентот не се задоволуваат условите за комуникациската ситуација, туку се произведува нова комуникациска ситуација која е вон условите, правилата и епистемолошките рамки на функционирање. (Habermas, 1975) На истото прашање Шуц би одговорил потврдно бидејќи иако комуникациската ситуација не е вообичаена, комуникацијата не се разбира само како објективна комуникациска ситуација туку преку

аголот на учесниците во комуникацијата. Доколку професорот го разбере актот на студентот како акт на слобода, дури може и да го награди студентот, да ги разбере побудите за таквото однесување дури и да ги оправда. Комуникацијата според Шуц не е целосно посредувана со правила, правилата користат само за ориентација но тие лесно може да бидат сменети и да се предизвика нова комуникациска ситуација како резултат на поединечна одлука правилата да не се следат и тоа да предизвика успешно комуникативно дејствување. Шуц ја разбира комуникацијата како однос помеѓу две или повеќе единки кои минуваат низ мноштво интелектуални и субјективни процеси во текот на комуникацијата. Фокусот на Шуц не е на комуникацијата, туку на учесниците во комуникацијата и нивните карактеристики.

6.3.1 *Јазична функција и лингвистички потсистем*

Теоријата за јазикот која ја предлага Парсонс припаѓа во објективистичките теории за јазикот, иако таа се разликува од теоријата за јазични правила и идеализација која ја застапува Хабермас, а исто така припаѓа во објективистичките теории за јазикот но и онаа теорија која ја предлагаат Бергер и Лукман застапувајќи ги тезите на социјалниот конструктивизам. Парсонс не му посветува големо внимание на јазикот и во тоа е сличност со Шуц, но сепак методот и теориската рамка која ја застапуваат двата автора го детерминира и начинот на кој го разбираат јазикот. Парсонсовото разбирање на јазикот е различно, па дури и опозитно во однос на разбирањето на феноменолозите. Единствена сличност лежи во тоа што феноменолозите го истражуваат јазикот преку јазичните функции и јазичната употреба а функционалистите на чело со Парсонс го третираат јазикот како систем со објективно постоење кој има релевантна улога во општествениот систем. Во првиот случај јазикот се истражува во контекст на оној што го употребува, односно во контекст на говорителот додека во вториот случај јазикот се третира без вклучување на говорителот. Поради тоа се тврди дека Парсонс е претставник на статичките теории за јазикот, според кои основна карактеристика на јазикот е стабилноста и неменливоста. Иако наведувајќи ја статичноста и неменливоста како карактеристики на јазикот, Парсонс се доближува до лингвистичките тези кои ги застапува Сосир. Сепак Парсонс гради оригинална теорија која припаѓа во доменот на социологијата на јазикот. Парсонс смета дека јазикот е општествен потсистем кој има функција да ја одржува стабилноста на општествениот систем поради тоа што јазикот е

збир од правила кој ја регулира комуникацијата помеѓу поединците. (Parsons, 1978) Јазичните правила, според Парсонс, не се согледливи во секојдневната комуникација помеѓу поединците како што сметаат Шуц и Хабермас, тие се институционализирани и делуваат како објективни сили. Парсонс не се занимава со субјективните аспекти во јазикот, ниту смета дека тие се релевантни во проучувањето на општествениот свет. Според Парсонс, специфика на општествениот систем е во тоа што постојат објективни структури кои, вршејќи одредена улога помагаат во одржувањето на стабилноста на генералниот систем. (Parsons, 1978) На овој начин разбран јазикот ги има следните неколку карактеристики: Јазикот не се менува како резултат на субјективни желби, мотиви, потреби. Не постои креативна интервенција во поглед на промена на јазикот. Промени во јазикот се дозволуваат само доколку се случи ослабнување на улогата на некој друг потсистем чија функција парцијално ја заземаат другите потсистеми. Така на пример, ако се случи заслабнување на персоналниот подсистем, тогаш јазикот добива нови димензии претворајќи се во мотивационен јазик и сл. Во многу ситуации каде персоналниот систем е доведен пред крах како што се случаи на војна, болнички лекувања, масовни катастрофи и слично јазикот добива нова улога која се однесува на рехабилитација на персоналниот систем а со тоа на генерално ниво и одржување на генералниот општествен систем. Втора специфика на јазикот според Парсонс е што јазикот не се разбира како говор, ниту како комуникација туку јазикот е општо важечки и заеднички. Неговата улога е интегративна поради што не се признаваат специфики на јазикот во зависност од неговиот корисник, туку Парсонс тврди дека јазикот е единствен, општ и заеднички за сите поради што и ги интегрираа говорителите во еден јазичен систем. Од друга страна, Парсонс не го разбира јазикот како алатка за комуникација што беше случајот со Хабермас на пример, бидејќи неговото разбирање на општеството не се базира на концептите на животен свет, секојдневен субјект, општествено дејствување и општествен актер. Според Парсонс секој поединец по себе е систем кој не се среќава секојдневно со различни аспекти на опкружување, туку е дел од една интегрирана и хомогена структура. (Parsons, 1978) Поединецот не ја создава ниту ја открива средината, туку се адаптира и интегрира во веќе постоечките структури. Со оглед на тоа дека Парсонс не го разбира поединецот како субјект, туку како систем составен од потсистеми во неговата теорија отсуствува и разбирањето на внатрешно и надворешно како и разбирањето за опкружување кое е во зависност од позиционирањето на

субјектот во однос на надворешноста. Структурите кои го сочинуваат општеството не се опкружуваат една со друга туку се во перманентно со-дејствување кое во одредени ситуации Парсонс го нарекува влијание на една структура во однос на друга, а тоа го презентира во познатата шема наречена: *Шема на варијабилности*. Услов да постојат концепти за надворешно и внатрешно е субјект со интерна свест која ги регистрира сите акти и концепт за тело кој во случајот на феноменолозите се разбира како врата кон надворешноста или линија која ги одвојува надворешното од внатрешното. Фокусот на Парсонс е во објективните структури кои имаат функција и кои со-дејствуваат една со друга. Поради тоа, Парсонс смета дека јазикот не е субјективна експресија, ниту дека ги отсликува и артикулира вербално когнитивните процеси, туку смета дека јазикот е објективна структура или институција. Јазичната структура е во сооднос со другите структури, а најголемо влијание има врз персоналниот систем, бидејќи припаѓа во доменот на културниот и општествениот систем. Општествениот и културниот систем имајќи пообемно поле на дејствување имаат и поголемо влијание врз персоналниот систем. Во тој случај поединецот кој се разбира како склоп на персонален и систем на опстојувачки организам (психологистичка и биологистичка парадигма) е обликуван од општествениот и културниот систем каде што припаѓаат и јазичните структури. Поединоставно кажано, според Парсонс, јазикот го обликува поединецот. Ова тврдење е во спротивност со тврдењата на феноменолозите кои потеклото на јазикот, па и на општеството (интерсубјективно дејствување), но и на културата (разбрана како дел од животниот свет) го лоцираат во когнитивните процеси кои се регистрирани од свеста и кои се дел од интерната свест чиј продукт е знаењето. Феноменолозите тврдат дека и кога некое знаење е објективно тоа не значи дека може да се докажува на ниво на објект или дека има важење во однос на објектот, туку дека она што за објектот се знае е појавата која е присутна во свеста на субјектот. За објектот може да се тврди она што се знае во однос на карактеристиките кои му се појавуваат на субјектот. Во објективистичките теории каде што спаѓа и Парсонс знаењето не се разбира преку односот на објектот со субјектот. Напротив, субјектот е целосно исклучен не поставувајќи го прашањето за потеклото на знаењето за објектот туку тргнувајќи од она што за објектот се знае независно од тоа на кој начин се стекнува знаењето. Феноменолозите го поставуваат прашањето: *Како го знам објектот?*, додека структурал-функционализмот го поставува прашањето: *Што знам за објектот?*. Во

овие прашања се формира и појдовната основа која на теориско ниво ги разликува феноменолозите од структурал-функционалистите. (Schutz and Parsons, 1978)

6.4. *Јазикот низ Грајсовата теорија за максимите на доволност и принцип на кооперативност*

Грајс го посматра јазикот низ две димензии. Првата димензија е пропозиционалната димензија, а втората е импликаторната. Пропозиционалната димензија се однесува на она што е изразено во синтаксичко-семантички контекст или поинаку кажано, се однесува на самото значење. Пропозиционалната димензија го опфаќа она што е „кажано“ (said). Импликаторната димензија е релевантна во прагматичките теории и таа се однесува на она што „се кажува“ (saying). Она што се кажува се однесува на скриената порака која е содржана во секоја искажана реченица. Грајс е застапник на теоријата за конверзациона импликација со која се тврди дека постои одреден број реченици кои побивајќи ги максимите за конверзација, упатуваат порака која не може да се извлече од содржината и составот на реченицата. Така на пример, студент замолува професор да му напише препорака за студии на друг универзитет. Професорот го прифаќа барањето и на својот колега во вид на препорака му ја испраќа следната порака: *Џон е вреден студент и добро го владее англискиот јазик. Иако навидум оваа препорака е позитивна и ги истакнува доблестите и квалитетите на студентот кој треба да ја добие препораката, таа крши две максими за доволност. Првата е максимата за квантитет, а втората е максимата за квалитет. Имено пораката која е испратена во форма на препорака е прекуса и содржи мал број податоци за студентот. Со таа забелешка се крши максимата за квантитет. Второ, пораката која е напишана содржи информации кои не се релевантни за студентскиот ангажман и достигнување на студентот. Се очекува дека препораката ќе ги истакне моменталните достигнувања на студентот кои ќе му помогнат да добие повисоки заслуги и привилегии при својот престој на друг универзитет. Наспроти заслугите во пораката се истакнати доблести кои не се важни за интелектуалниот и професионалниот раст и развој на студентот. Со таквата постапка, професорот интенционално ја крши максимата за квалитет со што пренесувајќи пораки кои немаат значење за постигнување на конвенционалниот и посакуваниот ефект*

пренесува сосема поинаква порака. Истата во случајот со Џон нема ни одблиску позитивна тенденција како што изгледа од прва.

Грајс распознава 4 максими на конверзација, имено: квалитет, квантитет, релација и модалитет (или начин на кој нешто е кажано). Со претходниот пример се опфатени максимите за квалитет и квантитет, а што се однесува до максимата за релација, таа се однесува на кажување на работи кои се релевантни во рамките на еден конверзациски контекст. На пример двајца патници во авион седат еден до друг во моментот кога авионот почнува да прави неартикулирани движења и предизвикува турбуленции, во тој случај релевантна информација би била едниот соговорник да му посочи на другиот каде е опремата за спасување, на пример, наместо во тој момент да му се преставува дека е доктор на науки кој работи на универзитет во Кембриџ на пример. Во однос на модалитетот или начинот на кој нешто е кажано, постојат низа примери од секојдневниот живот. На пример, интонацијата, мимиката, гестовите, позицијата на телото, лоцираноста на говорникот и неговата дикција се невербални методи кои значително придонесуваат во пренесувањето одредена порака чие инхерентно и изолирано посматрано значење не е исто со значењето кое го добива во одреден контекст како резултат на начинот на кој е кажана.

Говорејќи за принципот на кооперативност како база на комуникацијата и истакнувајќи ги прагматичките аспекти на јазикот, Грајс се доближува до феноменолозите чие тврдење е дека јазикот е општествено дејствување со кое се врши промена во реалноста. Можноста да се врши промена во реалноста ја потврдува тезата дека реалноста е конституент на општественото дејствување и неговите чинители. Принципот на кооперативност ја втемелува комуникацијата или конверзацијата на мотивите и целите на нејзините учесници. Основното тврдење е дека конверзацијата е општествено дејствување во кое сите учесници имаат однапред поставени цели кои имаат намера да ги реализираат стапувајќи во конверзација. Базичните тврдења во теоријата на Грајс се испреплетуваат и се аналогни на феноменолошките разбирања на јазикот во социологијата, со тој исклучок што феноменолошките теории во социологијата пред сè ги поставуваат прашањата за општествената реалност и општественото дејствување како најзначајни, а дури подоцна го третираат јазикот низ призма на теоријата за општественото дејствување.

7. Јазикот низ призма на институционалните и општествените факти

Во историски контекст теоријата за општествени факти прв ја поставува Емил Диркем кој тврди дека општествените факти се посебен вид на факти кои важат во општествената реалност. (Fishman, 1878) Ова тврдење за постоење на општествени факти го прифаќа и Серл кој покрај општествени факти, во својата теорија воведува и учење за институционалните факти. (Searle, 1995) Во општествени факти спаѓаат заедничкото одење во теретана на пример, додека во институционални факти спаѓаат бракот, крштевањето, парите и слично. Општествените факти, заедно со институционалните факти се дел од општествената реалност. И покрај тоа што терминот општествена реалност е својствен за употреба од страна на феноменолозите, сепак Серл го рedefинира обидувајќи се да ја прикаже целосно структурата на општествената реалност. Теоријата за општествени и институционални факти на Серл претставува мост помеѓу објективистичките и субјективистичките теории, а особено помеѓу теоријата на Парсонс и Шуц. Прашањето кое Серл го поставува е: *На кој начин постојат објективните, односно општествените и институционалните факти?* На ова прашање Серл одговора дека општествените и институционалните факти се онтолошки субјективни, но епистемолошки објективни. Онтолошката субјективност на институционалните факти се оправдува преку лоцирање на нивното потекло во верувањето, односно во интенционалноста на субјектот. Додека епистемолошката објективност на институционалните факти се оправдува со тоа што тие во епистемолошки контекст имаат објективно важење, односно важат за сите, а не само за поединечни субјекти. Серл тврди дека онтолошката позадина на институционалните факти е верувањето во бракот, парите и крштевањето. Тие немаат постоење надвор од умот на оние кои во нивното постоење веруваат. (Серл, 2014) Според Серл можеме да се прашаеме како нешто може да биде објективно ако парите кои ги наоѓам во мојот џеб се пари, а не обично ливче од хартија само затоа што јас верувам дека тоа се пари? Важењето на институционалните факти несомнено лежи во верувањето дека истите, на некаков начин постојат. (Searle, 1995) Но, што се однесува до состојбата пред почетокот на нивното важење, односно пред почетокот на верување во нивното постоење, тие се формираат преку т.н *некаузално агентство*. Тоа значи дека ако поединци во своето

меѓусебно дејствување по пат на договор формираат одредена институција како што е бракот на пример, тоа значи дека по воспоставувањето на договорот останатите членови на општеството ќе поверуваат во потребата за институцијата и ќе склучуваат брак. Некаузалното агентство или воспоставување на договор со кој отпочнува важењето на новиот институционален факт не претпоставува дека секој еден поединец ќе треба непосредно да учествува во договорот и да даде согласност, туку откако по пат на договор помеѓу неколкумина бракот како институција се воспоставува, останатите само веруваат во важењето на таа институција и склучуваат бракови. Така на пример, бракот е институција за која секој поединечно не дава согласност или се договора околку нејзиното важење, брачен пар кој е пред олтар не се прашува дали се приклучува на договорот за основање на бракот како фундаментална општествена институција. Напротив брачните партнери го прифаќаат бракот како институција, верувајќи во нужноста од неговото постоење за општеството и стапувајќи во брак прават промена на нивната секојдневна реалност. Исто така кога купуваме одредени производи во маркет на пример, ние не се сомневаме во тоа дека парите со кои ги обезбедуваме производите имаат важење, не испитуваме - дали парите имаат поинаков состав од другите материјали; - како се прави трансфер на вредности; и - дали парите ја отсликуваат реалната вредност на производот? Нам не ни е потребно знаење од областа на економијата за да веруваме во важењето на парите и нив да ги употребуваме. Впрочем не ни е потребно знаење за институциите воопшто. Серл не случајно, поединечната врска со институциите ја нарекува „верување“. (Searle, 1995) Прво, затоа што верувањето е поконстантна врска со институцијата, а знаењата се менливи и второ затоа што верувањето не бара индивидуален ангажман и потрага, туку претпоставува прифаќање на предвидените услови и прилагодување во однос на нив. Сепак објаснувањето за потеклото на институционалните факти и општествените факти не е доволно ја објасни нивната меѓусебна врска и начинот на кој стануваат дел од општествената реалност. Институционалните и општествените факти се интегрираат во една поширока целина која се нарекува општествена реалност. Но, прашањето е: *Како тоа се случува?* Со цел да ја објасни интеграцијата на институционалните факти, Серл го воведува терминот колективна интенционалност кој е сроден со значењето на терминот колективна свест воведен од Диркем и значење на терминот интенционалност во феноменолошки контекст. Иако феноменолозите сметаат дека интенционалноста е

чисто субјективна, а со тоа и индивидуално, Серл смета дека интенционалноста може да биде и колективна и дека колективната интенционалност е сосема нов квалитет кој се разликува во потполност од индивидуалната интенционалност. Така на пример, индивидуалната интенционалност се изразува со термините: *Јас намеравам* (I intend), додека колективната интенционалност се изразува со термините: *Ние намераваме* (We intend). При тоа колективната интенционалност не е редуцибилна на индивидуална интенционалност. Исказот: *Џон и Тери шетаат*, во овој контекст не се разбира како поединецот „Џон“ во конјункција со поединецот „Тери“ шетаат, односно тоа не значи дека поединецот Џон шета и дека поединецот Тери шета, туку дека тие шетаат заедно. Заедништвото во тој пример, е сосема нов квалитет кој не може да се изведе од сингуларните дејства на двајца поединци. Додека феноменолозите тврдат дека интенционалност и актот се индивидуални и дека нужно е преминот да се случува од индивидуалната интенционалност кон колективна интенционалност и на тој начин го објаснуваат и потеклото на колективната интенционалност, претставниците на објективистичките теории сметаат дека колективната интенционалност е почетната основа од која се рафинираат и структурираат поединечните интенционалности и акти. Така на пример, во реченицата: *Тери и Џон шетаат*, феноменолозите би заклучиле дека овој чин на заедништво е составен од субјективната интенција Џон да го врши дејствувањето на шетање и интенцијата субјектот Џон да го врши дејствувањето на шетање во присуство со друг објект на негова интенција, имено субјектот „Тери“.

Објективистите, пак, би забележале дека шетањето како заедничко дејствување се случува и дека тоа ги следи правилата на вршењето на тоа дејствување, бидејќи не воспоставува цел каде треба да се стигне, темпорално е неограничено, незадолжителен акт е и исходот од неговото вршење е релаксација и подобрување на здравствената состојба, на пример. Доколку се зачне во структурата на шетањето како дејствување откако прво ќе се детектираат правилата кои го моделираат однесување и дејствувањето на поединците, дури тогаш ќе се наведат поединците кои во овој случај само го манифестираат дејствувањето кое е веќе предвидено со правилата за вршење на дејствувањето – шетање. Серл се обидува да го одговори прашањето за односот на индивидуалната и колективната интенционалност и сведувајќи ја колективната интенционалност на индивидуална. Ако согласно феноменолошките студии

интенционалноста е индивидуална тогаш колективните чиновници како што е другарувањето треба да се сфатат како когнитивни елипси на: *Јас мислам дека ти мислиш дека јас мислам* (наместо мислам може да се стави и друга диспозиција како намеравам, сакам, се надевам и сл.). Со тоа што секогаш ќе постои субјект како единица на анализа во чија свест ќе се случуваат промените и позиционирањата во однос на актите. Сепак, Серл не е задоволен со феноменолошката интерпретација на интенционалноста и смета дека интенционалните елипси не се доволно објаснување кое ќе го даде одговорот на прашањето како може да се користи заменска форма ние кога се говори за заедничко дејствување или корпус од идеи што ги споделуваат две или повеќе единки? Исто така Серл го поставува и прашањето како е можно да постојат форми на изразување како „ние“ кога се говори во име на политичка партија или верска организација, на пример? (Searle, 1995) Со овие прашања Серл го критикува феноменолошкото разбирање на интенционалноста, цврство бранејќи го ставот дека колективната интенционалност е сосема нов квалитет кој е нередуцибилен на индивидуалната интенционалност. Сепак постојат два проблеми кои Серл не ги предвидува и не се осврнува на нив во неговата теорија. Првиот проблем е оправдување на постоење на партикуларните интенции и вториот проблем е постоењето на псевдо-колективни интенции. Серл освен тоа што тврди дека индивидуалните интенционалности се различни од колективните интенционалности, не ја објаснува ниту нивната структура, ниту го појаснува односот на партикуларните интенционалности со колективните. Од друга страна, се забележува и феноменот на псевдо-колективни интенционалности кои од критичарите на Серл се дефинирани како индивидуални интенционалности, во суштина, кои преку јазичен формат се кријат и прикажуваат како колективни интенционалности. Така на пример, кога претседател на одделението бара одложување на тестот по математика во име на целото одделение, тој ја користи својата позиција и исказот кој покажува колективна интенционалност иако во основа тоа е само интенција на претседателот на одделението кој не бил доволно подготвен за тестот по математика. Од друга страна, ниту изјаснувањето на секој ученик од одделението поединечно не ја претставува колективната интенционалност, туку интенционалноста на секој ученик поединечно. *Во кој момент се случува преминот од колективно кон поединечно или обратно?* е прашањето на кое Серл не успеал да одговори.

Серл прави разделување на заедничкото (togetherness) од колективното. Според Серл, заедничкото ги зема предвид и индивидуалните интенционалности, така на пример во рамки на еден оркестар за симфонијата да биде коректно изведена треба секој музичар да го отсвири својот дел на коректен начин. (Searle, 1995) Свирењето на симфонијата во рамки на оркестар е заеднички акт на музичарите, а во структурата на музичарите е секој музичар кој свири само на инструментот за кој е задолжен и за кој има знаење и вештини. Но оваа состојба на заедништво Серл ја нарекува пост-колективна состојба на заедништво. Додека предколективната форма воопшто не ја вклучува индивидуалната интенционалност. Предколективната состојба е форма во која оркестарот треба да ја изведува симфонијата или замисла за тоа како симфонијата треба да биде изведена без разлика на тоа кој музичар ќе свири на местото на харфа, кој на местото на флејта, а кој на местото на виолина. Предколективната состојба е одраз на колективната интенционалност, иако за реализација на актот на колективна интенционалност е потребно создавање на постколективна состојба во која индивидуалните интенционалности треба да се доведат во заедништво. Според Серл, колективната интенционалност е значајна да се разбере настанувањето на општествениот факт, но и институционалниот факт кој е спаѓа во подмножеството на општествените факти. Веќе беше напоменато дека институционалните факти се постигнуваат во однос на договор кој ја изразува колективната волја. Така на пример, донесување на закон во Собрание ја изразува волјата на колективитетот и покрај тоа што за негово донесување е потребно да се согласи просто мнозинство од пратеници (на пример $60+1$). Преостанатите пратеници кои не се согласуваат со донесувањето на законот не ја претставуваат или одразуваат колективната волја бидејќи по изгласувањето во Собрание, законот ќе биде донесен и ќе важи за сите подеднакво (и за оние кои се изјасниле потврдно за негово донесување и оние кои гласале против негово усвојување). Овој пример покажува дека колективната интенционалност не секогаш ја вклучува индивидуалната, дури понекогаш и конфликтот помеѓу колективната и индивидуалната интенционалност оди во прилог на колективната бидејќи колективната интенционалност ја надвладува индивидуалната. Откако законот ќе биде донесен како израз на колективна волја, тој треба да биде прифатен. Само прифаќањето на законот и неговото имплементирање во практичните сфери од животот и дејствување на поединците е показател дека законот постои. Надвор од неговото

спроведување во сферата на дејствување и неговото прифаќање единствено место каде што законот ќе постои е хартија, која е сосема неважечка. Релевантноста на Серл во социолошките теории се состои во неговите напори за формирање на експланаторна теорија во која ќе се објасни потеклото на општествениот свет, неговите карактеристики, неговата структура, но Серл придонесува и критички да се разгледа методологијата на општествените науки. Прашањата што Серл ги поставува се релевантни во областа на методологијата, социологијата на познанието но и социологијата на јазикот. Јазикот е многу значајно поле на истражување за Серл; во прво време тој го разгледува јазикот во контекст на прагматичките теории за јазикот поставувајќи ја теоријата за говорни чинови, а потоа во подоцнежните истражувања кои се објавени во делото *Општествена реалност* (Social Reality), јазикот го разгледува како алатка преку која се врши промена на општествената реалност. (Searle, 1995)

Јазичните форми според Серл ја структурираат општествената реалност, одредени зборови како што се молитви на пример, кажани во определено време, на определено место и од определени луѓе имаат моќ да направат промена во општествената реалност. Таа промена може да биде, на пример: *Осветување на домот*. Пред изговорањето на јазичните форми факт кој може да се констатира е - дека домот на семејството Халборт на пример, е неосветен, но по изговорањето на определени молитви и вршење на одредени ритуали настанува нова состојба, односно може да се констатира нов факт, а тоа е дека домот на гореспоменатото семејство е осветен. Промената што настанува во реалноста Серл ја распознава на два начина. Првиот начин е преку настанување на нов факт веднаш по извршувањето на ритуалот: *Осветување на домот* на пример, и вториот начин е преку менување на однесувањето и дејствувањето на поединците кои партиципираат во новонастанатата состојба во општествената реалност. Сепак Серл поголема предност му дава на првиот начин на кој се менува реалноста одошто на вториот сметајќи дека дури и да не се забележи промена во однесувањето на учениците во новонастанатата состојба во општествената реалност, институционалниот факт ќе има важење. Така на пример, ако еден брод се именува како бродот на *Кралицата Елизабета*, независно од тоа дали патниците на бродот ќе го нарекуваат со неговото доделено име, или ќе најдат друга асоцијација за истиот брод па ќе го нарекуваат: *Големiot брод* или *Синиот брод*, сепак името на бродот и понатаму ќе биде брод на

Кралицата Елизабета. Прашањето кое Серл не успева да го одгатне, иако го насетува, е односот на општествените факти со институционалните. Не ретко се случува институционалните факти да не се совпаѓаат со општествените факти како гореспоменатиот случај. Бродот ќе се именува со определено име, но тоа име нема да биде употребувано од патниците за меѓусебно разбирање, туку сосема поинакво. Во овој случај недостасува моментот на прифаќањето на доделеното име и институционалниот факт има важење, но нема никаква употреба. Дали овој случај покажува дека сепак општествените факти и моментот на имплементација на институционалните факти е позначаен одошто настанувањето на институционалниот факт? Серл не дава екстензивен одговор на ова прашање, но сепак смета дека институционалните факти треба да бидат прифатени и да се верува во нивното важење за да може тие воопшто да направат промена во општествената реалност.

8. Креирање на симболичкиот свет преку јазикот

Бергер и Лукман имаат значителен придонес во имплементирање на феноменолошката парадигма во рамките на социологијата на познанието. Хусерл, Мерло-Понти и Шуц имаат извршено силно влијание врз Бергер и Лукман а постојат и прашања, како што се прашањето за институционалноста и односот на објективните и субјективните сили, кои се среќаваат и кај други автори како на пример, Парсонс и Серл. Бергер и Лукман не се типични феноменолози бидејќи насоката на истражување која тие ја следат не е во правец субјект кон објект, туку во правец од истражување на објективните сили кон нивните субјективни манифестации. (Berger and Luckmann, 1992) Претпоставката над која лежи теоријата на Бергер и Лукман е дека објективните сили кои се дел од општествениот свет се всушност, институциите. Институциите постојат во облик на правила и норми кои се имплементираат од страна на поединците и го обликуваат нивниот секојдневен живот и начин на дејствување. Процесот во кој институционалните правила се интимизираат и имплементираат во сферата на секојдневното дејствување на поединците, Бергер и Лукман, ја нарекуваат *хабитуализација*. (Berger and Luckmann, 1992) Хабитуализацијата се согледува во однос на менување на однесувањето, но и насоките и начините на поединечното дејствување. Со цел да дојде до хабитуализација, поединецот прво прави легитимација на институционалните правила односно нив ги прифаќа и ги интернализира

(повнатрешнува). На тој начин, пропишаните правила, на пример, стануваат дел од внатрешниот ориентир на поединецот. Што се однесува до структурата на општествената реалност, според Бергер и Лукман, општествената реалност е составена од поединци. Поединците се во основа субјекти кои вршат когнитивни или познајни дејства што се одразуваат во начинот на нивното однесување и дејствување. Однесувањето е манифестација или експресија на субјектот која е насочена кон екстерното опкружување, додека дејствувањето Бергер и Лукман го разбираат како когнитивен напор да се изврши промена која е насочена кон одреден објект или збир на определени објекти.

Вршејќи легитимација на институционалните правила поединците прифаќаат одредена улога. Улогата претставува отелотворување на објективните правила и субјективно дејствување и живеење во согласност со нив. На пример, војничката професија е институционализирана со збир од правила и норми кои поединецот што ја извршува војничката професија треба да ги исполнува. Кога поединец се промовира во војник тоа значи дека војничката професија се населила во функционирањето и живеењето на конкретен поединец, на пример Џон, но и дека Џон како поединец играјќи ја улогата војник добива нови карактеристики. Услови да се извршува војничката професија се да речеме, смиреност, воздржаност и храброст. Овие карактеристики Џон може да ги има и пред да биде промовиран во војник, но откако ќе почне да ја врши војничката професија тие карактеристики ќе бидат повпечатливи и позабележителни кај Џон. Значи, војничката професија како збир од правила и норми откако ќе се прифати да биде вршена од страна на Џон или некој друг конкретен поединец, таа го обликува поединецот изразувајќи ги неговите субјективни карактеристики или, пак вметнувајќи му сосема нови карактеристики. Разбирањето на Бергер и Лукман во однос на интернализација на институционалните правила и нивно претворање во улоги кои се играат е применлива во секојдневниот живот на секој поединец. (Berger and Luckmann, 1992) На пример, кога се аплицира за работно место се испраќа презентација на вештини со кои апликантот располага и при што се наведуваат сите релевантни улоги кои поединецот ги играл во минатото. Не е веродостојно во документот да се напише дека поединецот поседува одредени карактеристики и вештини со кои субјективно се идентификува, доколку тие не се директна последица од вршењето дејност во рамки на

конкретна улога која поединецот ја одигрувал пред моментот на неговото аплицирање за ново работно место. Исто е и со обуките за започнување на работата кои имаат за цел да развијат нови вештини и да истакнат карактеристики кај потенцијалните вработени. Преку обуките дури иако психолошкиот профил на поединецот е дека е интровертна личност, со слабо развиени комуникациски вештини, доколку позицијата бара поединецот да се прикаже како екстровертен, мотиватор и комуникативен тогаш поради повикот на улогата поединецот ќе ги манифестира тие карактеристики и покрај тоа што субјективно не се идентификува со нив. Најеклатантен пример за преземање на улогите е образованието и воспитанието.

Преку образованието се формираат профили за работа во одредена дејност и во конкретни професии, додека при воспитанието се насочуваат поединците во преземање семејни, пријателски, роднински улоги и слично. Прашањето кое останува неодговорено е како настануваат институциите и на кој начин се врши трансфер на улоги? Како и Серл, Бергер и Лукман сметаат дека институциите се формираат преку договори помеѓу поединци кои стануваат институција бидејќи повлекуваат следбеништво од останатите, кои го прифаќаат и веруваат во постоењето на институционалното правило. Интегрирањето во институцијата се врши спонтано и тој стадиум на спонтано интегрирање во институцијата е пред-теориски и пред-когнитивен стадиум. (Berger and Luckmann, 1992) Сепак кога се случува институционално фијаско, односно кога поединците покажуваат непослушност кон одредена институција или не ги прифаќаат нејзините правила, постои корпус од методи преку кои се случува легитимацијата заради одржување на опстанокот на институцијата. Методите со кои се легитимира институцијата со цел нејзино одржување е објаснување на потребата од институцијата и оправдување на нејзиното постоење преку примери за нејзина имплементација. Објаснувањето е теориски дел од легитимацијата при што се користат аргументи и логички оправдувања на потребата од институцијата, додека оправдувањето е постапка со која, преку примери од имплементација на институцијата или применување на институционалните правила во практичниот живот, се покажува важноста од опстојување на институцијата. На пример за бракот, современите социолози тврдат дека е институција на залезот. Статистиките покажуваат дека поединците не веруваат во оваа институција и ретко се одлучуваат да склучат брак.

Наместо тоа расте бројот на вонбрачните заедници и на домаќинствата кои бројат по еден член. Со цел да се обезбеди легитимација на оваа институција, веќе не е доволно потпирање кон пред-рефлексивните и пред-теориските механизми за легитимирање, туку потребно е да се обезбедат објаснувања и оправдувања за потребата од постоење на бракот. Во таа смисла објаснување би било: *Бракот игра клучна улога во обезбедување на економска сигурност како на партнерите, така и на новонастанатите членови на семејството. Кога повеќе поединци придонесуваат во едно домаќинство, тоа домаќинство е попрогресивно. Додека методот на оправдување би бил следен:*

Во 1980 година од страна на социолог Смит (ова име и сите податоци се избрани да бидат послужат како пример со цел подобро разбирање на методот на оправдување заради легитимирање) се правени фокус групи со 50 семејства од Калифорнија при што е заклучено дека децата кои се родени во брак се поуспешни во прифаќање на различни општествени улоги од професија до семејни улоги од деца кои не се родени во брак и не живеат во семејства со два родитела. Наспроти тоа децата кои не се родени во брак имаат поголеми склоности кон девијантни однесувања како што се однесувања поради наркоманија, алкохолизам, учество во хазардни игри, проституција и слично.

Потеклото на објаснувањата и оправдувањата несомнено во голем број случаи потекнува од науката. Во таа смисла Бергер и Лукман заклучуваат дека науката не е вредносно-неутрална и сосема објективна како што научните кодекси тоа го предвидуваат. Напротив науката во голем број случаи се инструментализира и врши потреби кои се од општествен карактер како што е потребата за легитимација на определени институции. Во процес на легитимација на институциите се одделуваат четири фази од кои три веќе беа споменати, но со цел појасно нивно разделување ќе бидат повторно наброени. Првата фаза на легитимација не се состои од објаснувања, оправдувања и не подразбира подетални знаења во врска со институцијата. Обично во оваа фаза се употребуваат одредени традиционални искази како што се: *Луѓето стапуваат во брак затоа што отсекогаш така било, или пак, Дел од нашата традиција е да се склучува брак.* Втората фаза е објаснување при која фаза се создаваат приказни, илустрации, митови и легендии чија цел е да објаснат зошто поединците

стапуваат во брак што подразбира дека треба да продолжат да стапуваат во брак бидејќи целта на објаснувањето е да се рехабилитира институцијата која е пред крах. Третата фаза е оправдувањето (justification) при што се наведуваат примери од практичниот живот со цел да се доближи институцијата до поединците и да се разбере како нормална, потребна дури и во одредени примери како горенаведениот пример за оправдување и нужна. Четвртата фаза од легитимацијата на институцијата е создавање на симболички свет. Во оваа фаза освен што се продлабочуваат значењата кои се врзуваат за институцијата, се креираат и нови значења. Во оваа фаза институцијата се поставува на нови темели, добива нови облици и карактеристики, бидејќи целта на создавањето на симболичкиот свет е да ја одржи институцијата и да ја добие легитимацијата и по цена на тоа да се направат измени или дистрибуција на нови значења. На пример, ако традиционалното сфаќање на бракот е дека тоа е заедница помеѓу еден маж и една жена, или хетеросексуална, моногамна заедница во современието многу држави се одлучуваат да ја прошират дефиницијата за брак, па така бракот не е само хетеросексуална заедница, туку може да е и хомосексуална заедница. Во одредени општества кои се уредени по шеријатско право, бракот може да е заедница помеѓу еден маж и четири жени. Таквото проширување на дефиницијата за брак произлегува од нововоспоставените општествени потреби, како што е признавање на хомосексуалните врски, ширење на концептот за права и слободи, либертаријанските идеи, или едноставно поголемиот број на женско население во однос на машкото население поради што е изнајден модус бракот да опфаќа неколку жени кои ќе склучуваат брак со еден маж. Во фазата на симболичен универзум се случува највисокото ниво на легитимација бидејќи новонастанатите значења се материјализираат преку визуелни предмети или веќе постоечките значења добиваат на сила бивајќи имплементирани во сите сфери од живеењето на поединците. Поединците во секојдневниот живот се опкружени со секаков тип симболи кои им го одредуваат местото во заедницата, со кои се идентификуваат и кои им помагаат полесно да ги прифатат улогите кои општеството за нив ги подготвува. На пример, кога некој поединец носи амулет со крст, покажува припадност кон христијанска верска заедница и таа припадност му носи определено место во заедницата. Тој може да е повеќе почитуван во кругот на своето семејство кое има свештенички корени и сл. Исто така, носењето на маички со ликови на познати личности покажуваат дека поединците се идентификуваат

со приказната на познатата личност, се мотивираат од таа приказна или, пак се заинтересирани од неговото дело. Ако некој носи маичка со лого/симбол Iron Maiden, тој преку визуелни симболи се позиционира во однос на другите, кои откако ќе го препознаат тој симбол може да му се приближат и да се спријателат со него поради споделувањето на заеднички интерес за музика, или можат да избегнуваат комуникација поради различните стилови на живот. Првото ниво на создавање на симболички универзум се однесува на случки од секојдневен живот, додека второто ниво при создавање на симболички универзум се однесува на специфички ситуации во кои се случува распад на поединец или заедница. Такви примери се: смрт на близок, болест и слично. Според Бергер и Лукман, општеството наоѓа начини како да ги означи или им даде смисла на тие животни ситуации. (Berger and Luckmann, 1992) На пример, кога поединец ќе умре, се случуваат низа ритуали при погребување на покојникот. Свештеничките молитви, палењето свеќи и служењето пченица претставуваат симболични чинови со кои се подготвува подобар посмртен живот на покојникот. Бергер и Лукман сметаат дека најзначаен симболички систем е јазикот. Тие тврдат дека јазикот е најзначаен во обезбедување на комуникација лице во лице. Со тоа тврдење Бергер и Лукман откриваат нова диманзија на јазикот и го дефинираат своето специфично разбирање на јазикот во однос на другите теории. Ова тврдење, според француските лингвистичари Белон и Мињо е опозитно од тврдењето на Сосир и другите лингвистичари кои јазикот го сметаат како симболички систем не осврнувајќи се на аспектите од неговата употреба. (Белон и Мињо, 2004) Според Бергер и Лукман јазикот е значен симболички систем, но само низ неговата употреба. Со тврдењето дека јазикот е значаен дел од лице во лице комуникацијата, Бергер и Лукман истакнуваат дека јазикот е најзначаен во интерперсоналната комуникација, што е својствено за претставници на микро теориски пристап кои тврдат дека општествената реалност е согледлива во секојдневниот живот на општествениот актер. Јазикот има функција да го дефинира и изразува сето она што поединците го среќаваат во секојдневниот живот, односно во општествената реалност. Бергер и Лукман тврдат дека јазикот има сопствени правила на употреба и дека правилата кои се својствени за јазикот на еден поединец или група не може да бидат применети од страна на различни поединци или групи. Јазикот е автентичен израз на начинот на кој поединците живеат. Преку јазичните анализи може да се дојде до фундаментални сознанија за општествената реалност. Исто

така, Бергер и Лукман тврдат дека јазикот не е статичен симболички систем во кој тешко доаѓа до промени. (Berger and Luckmann, 1992) Напротив, промените во јазикот се многу почести одошто може да се предвидат. Во секојдневниот живот поединците се соочуваат со различни животни случки. Согласно тоа дека функцијата на јазикот е да им даде смисла на тие случки и таа смисла да ја изрази, доколку животната ситуација е и ново искуство за поединецот тој наоѓа начини јазикот да го внесе во ново значенско поле. Јазикот согласно тоа им служи на поединците не само да ги осмислат и изразат светогледите и ситуациите од секојдневниот живот, туку и нив да ги разбираат и да се ориентираат при функционирањето во секојдневието. Дека јазикот не е статичен, туку менлив и погоден за симболичка дополна, показател е поезијата. Поемите на авторите го изразуваат начинот на кој авторот се справува со ситуации од секојдневниот живот. При тоа постои збир од значења кои еден збор ги добива во секој нареден стих. Согласно Бергер и Лукман постојат три фундаментални својства на јазикот. Прво својство на јазикот е симболиката, односно можноста преку јазикот да се разбере светот во кој припаѓаме. Второто својство е флексибилноста на јазикот што се согледува во можноста јазикот да добива нови значења и да се стави во функција на објаснување на нови искуства и животни ситуации на говорникот. Третото својство на јазикот се состои во автентичната употреба бидејќи според Бергер и Лукман јазикот кој го употребуваат два поединца се разликува помеѓу себе, како што се разликува и јазикот кој го користат две групи и тоа не само во правила на употреба туку и по значењата што стојат за секоја јазична единица. Јазикот е автентичен израз на поединечното искуство, но и показател за начинот и капацитетот со кој поединецот се бори да го осмисли секојдневието.

8.1. Критика на тероријата за јазик на Бергер и Лукман

По втората светска војна, интересот за Јапонија и јапонската култура станува се поголем на западот. Западната цивилизација пројавува интерес за вредностите, технолошкиот напредок, но и културата на живеење на Јапонците. Во тој домен се развива интересот за таоизмот, а потем и Зен техниките кои се применуваат во секојдневното живеење. Алан Вотс во делото *Патот на Зенот* забележува дека постојат разлики но и сличности во начинот на живот на западниот човек и на човекот кој живее според принципите на Зенот. (Вотс, 2006) Сличностите во начинот на живот настануваат во текот на лични или општествени кризи, цивилизациски декаденции,

појава на сомнеж во науката и знаењето (што е феномен во современата западна наука), но и во однос на јазикот. Вотс забележува дека начинот на размислување на човек кој живее по стандардите на Зенот е сосема различен од начинот на размислување на човек од западот. Прво, истражувајќи го јазикот може да се заклучи дека таоистот или будистот не употребуваат заменски форми или именки кои укажуваат на цели единици или стабилни идентитети. Фромата на јазично изразување е во основа глаголско, бидејќи начинот на кој будистот на пример, го разбира светот е процес. Според будистот не постои стабилна онтолошка единица, ниту стабилен идентитет, па затоа именувањето се избегнува освен во случаи кога за полесна ориентација се фиксира корпус на искуство во референцијална единица. За разлика од будистот, кој ги избегнува именските форми сметајќи дека се е процес и тоа процес на настанување, мислител од западот се служи со именките имајќи за цел полесно да го организира сложеното искуство. Разликата помеѓу будистот и мислителот од западот се согледува и во јазичните форми преку кои се реферира на временско дејствување. Мислител од западот смета дека извесно е само она што се случува *Сега* и што е регистрирано од субјективната свест, минатото нема никаква епистемолошка основа освен ако не се случи ретенција или репродукција која ги прикажува искуствата секогаш во сегашно време. (Вотс, 2006) Бидејќи како што е веќе погоре истакнато ние и кога се сеќаваме, се сеќаваме сега а не вчера. Зен будистот или таоистот, напротив, сметаат дека сегашноста е потполно неизвесна бидејќи сè што може да се забележи сега е во процес на настанување и промена. Тоа што се менува нема фиксен идентитет и не може да биде осознаено. Фиксен идентитет имаат само работите кои се случиле во минатото бидејќи истите ги знаеме онакви какви што биле и ништо не може да го смени фактот дека тие биле токму такви. Разликата во сфаќање на идентитетите и темпоралноста е согледлива на ниво на јазик, меѓутоа разлика се забележува и во начинот на кој се сфаќа релацијата помеѓу јазикот и мислата. Според западниот мислител, мислата и јазикот се линеарни, односно мислата се дефинира како внатрешен говор, додека јазикот се дефинира како говор со кои се прави достапен внатрешниот говор. Зен мислителите сметаат дека јазикот и мислата се сосема различни процеси и дека јазикот е недоволен да ја опфати и прикаже комплексноста на искуството и внатрешниот живот. (Вотс, 2006) Според западниот мислител значајно е да се говори, бидејќи говорот ја артикулира мислата, но и обратно мислата ја структурира јазикот.

Западниот мислител му дава големо значење на јазикот и дозволува јазикот да ги обликува неговите искуства. Додека мислител од Зенот повеќе претендира да молчи и да не го контаминира своето искуство со јазични форми. Алан Вотс смета дека последица на овој атрибут на западните, односно Зен мислителите, е тоа што западните мислителите бивајќи во јазични енклави, се во мисловни енклави. (Вотс, 2006) Западниот мислител, според Вотс, не си дозволува да го запознае светот и другиот кој не припаѓа под неговото јазично и културно небо, бидејќи поради начинот на мислење и живеење, тој му е целосен странец. Поради тоа настанува феномен за кој во литературата веќе долго се говори, имено западоцентризмот во западната цивилизација. Западоцентризмот, впрочем, во ера на глобализација според Хери Кисинџер ќе донесе нови геополитички состојби, како што е, на пример, подемот на кинеската економија и влијанието на Кина преку пазарот поради отвореноста на Кинезите и начинот на кој го разбираат светот и живеат. (Кисинџер, 2014) Тезата која ја застапува Кисинџер при овој заклучок е тезата за односот на капитализмот и духот на протестантската етика која ја застапува Макс Вебер во истоименото дело. Зенот се прифаќа како нова форма на живеење поради интересот кон јапонската култура по Втората Светска војна, но и поради глобализациските сили, соочувањето со нови култури и потребата да се изнајде начин тие да се разберат на иманентен начин. Сличности помеѓу Зенот и западната култура не се малубројни. А најголема сличност Зен учењето има токму со феноменолошката теориска и методолошка парадигма. Сличностите се состојат во начинот на кој се разбира светот и тој онтолошки се фундира. Зен будистите, како и феноменолозите сметаат дека субјективното искуство е единственото поле на дофат во кој се случува етаблирањето на светот. Надвор од тоа регистрирано поле не може да се тврди постоење. Поради тоа, Зен будистите се обидуваат преку различни техники да го обликуваат искуството или, пак да се обидат да го разберат, сметајќи дека преку разбирање на субјективното искуство ќе стасаат до вистината. Иако односот на субјектот со светот кое е фундаментално стојалиште според кое Зенот е сличен со феноменолошката парадигма, сепак постојат непремостливи разлики. На пример, феноменологот тврди дека искуството е спонтано организирано во поими, додека Зен ученикот тврди дека организацијата на искуството е лага, или резултат на надворешно влијание. Доколку поединецот успее да се ослободи од тоа влијание и да го отфрли конвенционалниот начин на функционирање ќе успее да дојде до вистината (на пример,

нирвана). Дури со цел да се дојде до нирвана некои ученици користат мантри и медитации. Мантрата претпоставува повторување на неколку стихови во ист ритам со цел да се отстрани влијанието на јазичните сили врз организација на искуството. Повторувањето на иста јазична единица подолго време преминува во ослободување од внатрешниот говор кој е постојано присутен, но и од значењето на изговорената реченица бидејќи после неколку повторувања во еден ритам субјектот не се насочува кон сфаќање на значењето. Медитацијата е поинаква техника од мантрата бидејќи таа почнува со тишина, а не со повторување на јазична единица. Во делото *Патот на Зенот* Алан Вотс забележува дека јазикот го обликува и нашиот секојдневен живот и е заслужен за дистрибуција на општествените улоги. (Вотс, 2006) Како Бергер и Лукман тој тврди дека јазикот е симболичко ниво преку кои се случува легитимација на општествените случувања. На пример, зборот „татко“ зад себе носи одредени значења. На пример, тој е човекот кој оди на работа, купува чоколади, чита приказни пред спиење и нè учи да свириме пијано. Ова значење на зборот – „татко“ кое се пренесува преку воспитание и образование, бивајќи усвоено ќе го детерминира однесувањето на поединецот по негово прифаќање на улогата татко. Сепак според Вотс, Бергер и Лукман се задржале само на начинот на живот и функција што јазикот ја има во западните општества. Во рамки на Зен будизмот, зборовите со кои се означува роднинство, пријателска релација и слично се редуцирани, а поединецот се прикажува како поединец чие постоење е независно од улогите кои тој ги игра во секојдневниот живот. При тоа личните имиња со кои се означува поединецот, се само конвенција зад која не стои сфаќањето дека носителот на името е стабилна основа која се презентира на очекуван начин и носи фиксни карактеристики. Според Зен учениците, оној Џон од вчера не е ист со оној Џон денеска бидејќи претрпел промена при настанување и движење како сеопшт онтолошки принцип.

9. Јазикот низ теоријата на говорни чинови

Теоријата за говорни чинови спаѓа во прагматичките теории за јазикот, според што е слична со феноменолошките теории за јазикот. Најзначаен претставник на теоријата за говорни чинови е Џон Остин преку делото *Како да се дејствува со зборови* Остин забележува дека одредена група на реченици не може да се сметаат како искази и дека филозофите неправедно ја запоставуваат таа група на зборови. (Остин, 2014) Додека

реченицата: *Кралот на Франција е ќелав*, може да се смета за исказ бидејќи искажува или констатира одредена фактичка состојба која може емирски да се верификува, реченицата: *Дали кралот на Франција е ќелав?* - не може да се смета за исказ. Поради тоа, Остин укажува на потребата овие две различни групи на зборови да се именуваат и определуваат различно. Сепак, покрај стандардните примери на реченици кои не се искази – како императивни или прашални реченици, постои и тип на реченици кои наликуваат на искази, но сепак не искажуваат ништо за фактичката состојба. Такви примери се: *Ја земам за жена*; *Го кршевам овој брод Елизабета*; *Се обложувам дека утре ќе вrne*.

Според Остин, филозофите неправилно сметале дека таквите реченици искажуваат нешто за интерните состојби на говорителите и ги нарекувале експресивни реченици. (Остин, 2014) Но Остин тврди дека овие реченици не се експресивни, бидејќи со нивното искажување нешто се прави, а со тоа и врши промена во фактичката реалност. Во гореспоменатото дело, Остин тврди дека интерните состојби кои се смета дека ги искажуваат речениците се всушност фиктивни, со што Остин се разликува од феноменолозите. Феноменолозите напротив тврдат дека улогата на јазикот е пред сè експресивна и дека јазикот е одраз на субјективните, внатрешни состојби. Но, Остин тврди дека намерата на говорителот е клучна изговорената реченица да биде валидна. Внесувајќи го концептот на намера, Остин се доближува до теориите на Вебер и Шуц и нивното евидентирање на намерата како клучна во дејствувањето што се согледува преку мотивационата теорија. Првата група на реченици со кои нешто се искажува Остин ја нарекува **декларативи**, потем забележувајќи дека овој назив не е кореспондентен, го избира и употребува називот – **констативи**. Втората група на реченици, имено реченици при чие изговорање нешто се прави (дејствува), се нарекува – **перформативи**. Клучната разлика помеѓу констативите и перформативите е во тоа што констативите го имаат својството да бидат вистините или лажни, додека перформативите не се делат на вистинити и лажни, туку на успешни или неуспешни. Успешни перформативи преку кои успешно се извршува чинот на обложување или крштевање на пример, а неуспешните перформативи се оние во кои постои грешка на две рамништа. Првото рамниште е во однос на активирањето и второто во однос на примената. Услов перформативите да бидат успешни се: соодветност на околностите, совпаѓање на намерата на говорителот

со чинот на дејствување и соодветни личности кои учествуваат во дејствувањето. На пример, при чинот на венчање младоженецот изговорајќи ја реченицата: *Ја земам* треба тоа навистина да го мисли, односно да го има како намера и тоа е првиот услов за успешност на перформативот. Вториот услов е кореспондентност на околности, односно таа реченица да ја изговори пред матичар. Третиот услов е тоа да е некој затворен објект (свадбена хала или матична служба) согласно законот за склучување на граѓански брак. Доколку сите од овие услови поединечно се исполнети, процедурата на венчавање може да се прогласи за успешна.

Остин прави набројување на условите кои треба да се исполнат со цел процедурата да се прогласи за успешна:

1. Мора да постои прифатена конвенционална процедура што има одредена конвенционална последица, при што таа процедура го вклучува искажувањето на одредени зборови од определени личности во определени околности;

2. Конкретните личности и околности во даден случај мора да бидат соодветни за иницирањето на конкретната процедура;

3. Процедурата мора да биде извршена од сите учесници точно и целосно;

4. Процедурата да биде употребена од личности кои имаат определени мисли или чувства за воведување во дејствување;

5. По исполнување на процедурата, учесниците мора навистина да се однесуваат така (на пример, како што се однесуваат сопружници).

Процедурата може да биде неуспешна доколку не е активирана или доколку не е спроведена. На пример, доколку матичарот не дојде во закажаниот термин за венчавање, процедурата не може да биде активирана. А грешка во спроведувањето на процедурата би се однесувала на непочитувањето на принципите на однесувањето кои ги определува процедурата, на пример, кога венчаните не се однесуваат како сопружници. Во однос на определување на значењето на јазичните единици, Остин разликува три димензии. Имено локуторна, илокуторна и перлокуторна димензија на речениците. (Остин, 2014) Локуторната димензија, го опфаќа традиционалното разбирање на значењето. Според локуторната димензија значењето на реченицата се

состои во самата конструкција на реченицата. За воопшто таа да има значење треба да е синтаксички коректна. Второ, услов реченицата да има значење е да искажува нешто во однос на фактите кои се емпириски податливи (пропозиција). Со исполнување на овие два услова може да кажеме дека реченицата има значење, иако начинот на кој се определува значењето од стана на Остин е слично со верификационистите кои прават поделба на речениците на смислени и бесмислени според тоа дали се податливи за верификација или не.

Втората димензија во определување на значење на речениците е перлокуторната сила. Имено перлокуторната сила на реченицата го мотивира агентот на определено дејствување. Така на пример, кога поединец ќе рече: *Затвори ја вратата!* Дејствувањето на поединецот Б на кој реченицата му е упатена ја претставува перлокуторната сила на исказите. Учењето за локуторната и перлокуторната сила на исказите е демаркациона линија помеѓу учењето за знаењето и дејствувањето кој го застапуваат Вебер и Шуц особено. Обидувајќи се да го откријат потеклото на дејствувањето, Шуц и Вебер создаваат теорија за значењето и јазикот во кои според нив се состојат механизмите за мотивирање на другиот за одредено однесување и дејствување. Сепак Остин оди чекор понатаму и воведува термин: *илокуторна сила* на исказите. Со ова подрачје на истражување Остин а потем и Серл, кој го прифаќа учењето на Остин, утврдуваат дека не само што зборовите имаат моќ да иницираат дејствување, туку имаат моќ и да ја менуваат реалноста.

Според Серл тоа е специфичен тип на реалност, имено општествена или институционална реалност, што е пандан во однос на разбирањето на општествениот свет од страна на феноменолозите. Илокуторната сила го опфаќа оној тип искази и говорни чинови што прават промена во реалноста, како што се перформативите.

Во однос на претходниот пример, тоа е последицата од дејствувањето на поединецот Б, имено - затворената врата. (Серл, 2014) Соединувајќи ги овие три димензии во определување на значењето на речениците, поточно на перформативите, Остин разликува и неколку типа на перформативи. Тоа се:

- Вердикативи или правни чинови со кои се донесува пресуда како резултат на сторено дејствување. Пример за вердикативи се: ослободува, осудува, утврдува и сл.
- Втората група на перформативи се – егзерцитиви преку кои се врши донесување на одлука за или против одредена насока на дејствување. Примери за егзерцитиви се: назначува, деградира, уназаддува, отфрла и сл.
- Следен тип на перформативи се комисивите со кои се врши обврзување на говорителот за одредена насока на дејствување. Примери се комисиви се: ветува, обврзува, склучува договор, презема и сл.
- Во групата на перформативи спаѓаат и бихевитиви и експозитиви. Преку бихевитивите се вклучува идејата за реакција кон однесувањето на други луѓе и судбини и на ставови и изразувања на ставови за нечие минато однесување или моментално однесување. Пример за бихевитиви се: се извинува, се заблагодарува, жали, пофалува, изјавува сочувство и сл. Бихевитивите, Остин ги дели во други подгрупи, во согласност со нивната цел и намена.
- И последниот примерок од перформативи кои ги препознава Остин се експозитивите преку кои се искажуваат гледишта, аргументи и употреба на референци. Пример за експозитивите се: прифаќа, поттикнува, спори, инсистира и сл.

Џон Остин е првиот автор кој се занимава со опис и класификација на речениците. При тоа неговото значење во феноменолошки контекст е големо бидејќи покажува како јазикот е поврзан со дејствувањето, но и менувањето на фактичката состојба во општествената реалност. Со учењето за перформативите Остин дава теориско светло врз учењата за мотивите и општественото дејствување кон кое се придржуваат и Вебер и Шуц. Од друга страна, Остин застапува учење за општествена реалност и нејзина структура во чии состав јазикот има клучна улога кое е разјаснување и имплементација на учењата за општествениот и животниот свет застапувано од феноменолозите. Истовремено, Остин како најзначаен претставник на прагматичките теории за јазикот добива заслужено место во феноменолошките истражувања кои се приклонети кон прагматичките аспекти на јазикот, покрај тоа што ги овозможуваат и аспектите на когнитивната лингвистика.

10. Јазикот низ теоријата на комуникативното дејствување

Хабермас го усвојува сфаќањето на Вебер и на Шуц за општествениот свет како композиција од општествени актери и општествени акции. Освен во општествениот свет, во областа на дејствувањето се вбројува и односот на поединецот кон ствари или ентитети од природата. Поинаку кажано комуникативното дејство согласно разбирањето на Хабермас има поголем обем од општественото дејствување, бидејќи општественото дејствување го опфаќа само односот на поединецот со друг поединец или општествен актер. Со цел да се поврзе теоријата за комуникативно дејствување застапувана од Хабермас со феноменолошките теории и да се согледа директниот однос на Шуц врз Хабермас, ќе бидат разгледани само микро теориските аспекти. Според Хабермас, комуникативното дејствување е посредувано од јазикот, а значењата како јазични компоненти се услов за можност на комуникацијата. Комуникативното дејствување Хабермас го разбира преку мотивационата теорија која прв ја претставува Вебер, а потем ја усвојува и модифицира Шуц. Општествен актер А делува кон општествен актер Б, мотивирајќи го да манифестира одредено однесување, поради што општественото дејствување има целно-рационален карактер. Имено комуникација помеѓу општествените актери А и Б не би се случила доколку општествениот актер А не цели да го мотивира на дејствување општествениот актер Б. Општественото дејствување е и рационална поради тоа што општествениот актер А го предвидува однесувањето и дејствувањето на општествениот актер Б. На прашањето *Како се случува предвидувањето на начинот на однесување и дејствување на општествениот актер кој го мотивираме* Хабермас одговора дека предвидувањето се случува благодарение на јазикот, поконкретно благодарение на значењата кои се инсталирани во јазичните форми. Според Хабермас значењата не реферираат на својствата на предметот, ниту на самиот објект кој го означуваат, туку произлегуваат од ситуацијата во која се користи одреден збор како носител на значење или од оној што го употребува. Така на пример, зборот „пари“ според Хабермас не може да има конкретно значење освен ако не се употреби во одредена комуникациска ситуација. Зборот „пари“ добива различни значења во зависност од оној кој го изговора тој збор и ситуацијата во која се изговора. Така на пример, доколку поединецот кој го изговора

зборот „пари“ е некој за кого имаме сознание дека е богат и дека заработува многу пари, можеме да го разбереме значењето на зборот пари како дел од секојдневието на поединецот, бидејќи парите се обележје преку кое тој се презентира во јавноста. Но доколку поединецот што го изговара зборот „пари“ е питач, тогаш овој збор добива сосема друго значење, имено со изговор на зборот пари, питачот укажува на тоа дека пари му се потребни да преживее или дека има потреба од туѓа помош. Услов да се разберат значењата е искуството кое ние го имаме во однос на оној кој ги употребува семантичките единици. Искуството се стекнува по пат на комуникација, која може да биде во директен и индиректен облик. Во однос на претходниот пример тоа значи дека ние не мора да остваруваме вербална комуникација лице во лице ниту со милионерот, ниту со питачот; доволно е да ги забележиме надворешните карактеристики со кои тие се презентираат, како што се облека, вредни предмети и сл. Од друга страна, според Хабермас, значењата се формираат во историски контекст. (Habermas, 1975) Ниту едно значење не се формира чисто субјективно, туку е резултат на историско искуство со други субјекти во кои заеднички се формираат и пренесуваат значењата. Така на пример, услов да го разбираме питачот како бос, изнемоштен човек, со валкана облека, седејќи на јавно место со раката испружена пред себе треба да имаме претходно искуство со таква ситуација. По ваквото искуство соопштено во комуникација по конвенција уследува терминот - питач. Во продолжение, именката питач ќе се врзува со комплексот на впечатоци и искуства кои сме ги имале во минатото. Впрочем јазичните единици според Хабермас ни служат со цел да го организираме искуството, како сопственото така и искуството на оние со кои комуницираме. Јазикот освен тоа што е потребен да се организира субјективното искуство и поредокот на животниот свет, Хабермас определува уште една функција на јазикот, имено дека јазикот е предкомуникациска форма. Со цел да го разберем значењето на однесувањето на другиот нам ни е потребен јазик, а без да го разбереме однесувањето на другиот, не би можеле да воспоставиме комуникација. Така на пример, ако поклонот од 90 степени на таоистот не го сфатиме како длабока почит и наклонетост, не би можеле да возвратиме на тој гест и со тоа да оствариме успешна комуникација. Херменевтиката во однос на значењата во однесувањето на другиот бара, однесувањето на другиот, да биде протолкувано од страна на публиката за да е успешно. Иако со однесувањето поединецот искажува намера да се прикаже пред публиката (термини кои Хабермас ги

прифаќа од Гофман) на одреден начин, не значи дека ќе постои кореспонденција помеѓу намерата на поединецот и начинот на кој ќе се протолкува неговото однесување од публиката. Кореспонденција помеѓу намерата и толкувањето од публиката има само доколку споделуваат заеднички животен свет.

Хабермас има автентично разбирање на животниот свет според кое децидно се определува улогата на јазикот. Согласно Хабермас, животниот свет е тоталитет од значења и симболи кои ги споделуваат групите. Значењата и симболите се фосили во јазична форма кои ја обезбедуваат комуникацијата помеѓу поединците и општествениот свет.

11. Други социолошки теории за јазикот

Феноменолошките теории не се единствени во кои интересот за јазикот и проучувањето на јазикот се опсежни. Постојат и други социолошки теории кои ги третираат прашањата за јазикот преку ним својствениот пристап. (Fishman, 1978) Специфични разбирања на јазикот се среќаваат во функционалистичките теории, во интеракционистичките теории и во теориите на Фуко и Бурдје кои имаат неколку заеднички точки. Од таборот на функционалистите Никлас Луман го разбира јазикот како автопоетичен систем. (Luhmann, 2001) Тоа значи дека јазикот има независно постоење од сите други системи, а негова главна карактеристика е тоа што може да се самоодржува и самосоздава. Автопоезата како карактеристика на јазикот, разбран како систем е контрарно од разбирањето на јазикот од страна на феноменолозите. Феноменолозите како главна карактеристика на јазикот ја истакнуваат улогата на креативноста на субјектот во негово создавање и обликување при употреба, а воедно сметаат и дека јазикот е зависен од оној што го употребува. Надвор од употребата и од оној што го употребува, јазикот, според феноменолозите, нема постоење. Поради тоа и феноменолошките теории се вбројуваат во прагматичките теории за јазикот. Ако според феноменолозите јазикот претставува медиум со кој субјектите ги разменуваат своите искуства, Луман тврди дека функцијата на јазикот не е да биде медиум помеѓу поединците, туку поединците имплементирајќи го јазичниот систем можат да стапуваат во меѓусебна комуникација. Феноменолозите тврдат дека јазикот во хронолошка

смисла следува по субјективните искуства. Дури и да се прифати тврдењето дека постојат објективни јазични форми, сепак нивното постоење не е независно од субјектите, туку истите служат да го организираат субјективното искуство и да се мешаат со него. Луман, пак тврди дека хронолошки јазикот е пред поединечните манифестации на јазични вештини. Во поединечните говори не постои исказ за субјективно искуство, туку мимезис на јазичните системи. Јазичните системи добиваат имплементација, но не и онтолошка основа откако ќе бидат усвоени (според феноменолозите – интернализирани).

Според интеракционистите, пак, јазикот има развојна димензија. Интеракционистичката школа ги прифаќа тврдењата на претставниците на развојната теорија за јазикот – Пијаже, а особено Виготски. Пијаже е првиот кој преку експерименти покажува дека јазикот се развива паралелно со мислата и дека неговиот развој е составен од неколку фази. (Pijaže, 1968) Ова тврдење кое го воведува Пијаже во теориите за јазикот го прифаќа Виготски дополнувајќи го со теза дека сепак, општествените фактори имаат голема важност во поттикнувањето на развојот на јазикот. (Vigotski, 1977) Пијаже се свртува само кон интерните когнитивни капацитети на поединецот кои спонтано се развиваат преминувајќи од една во друга фаза согласно возраста, додека Виготски забележал дека покрај интерните когнитивни капацитети потребно е и интеракција на поединецот со други поединци. Теоријата на Виготски е вистинита бидејќи бројни антрополшки примери го потврдуваат тоа, а еден од најпознатите е примерот за близначките Амала и Камала. Тие пораснале вон општеството и биле изолирани од интеракција со други луѓе, и дури и откако биле пронајдени и социјализирани, не успеале да развијат јазички вештини. Неколку фактори се значајни да се развијат јазичките вештини; според Виготски, првиот фактор е когнитивните внатрешни капацитети (детето да е способно за говор), втор фактор е влијанието на социјалната средина и интеракцијата и трет услов е развивањето на јазичните вештини да се случи до определена возраст. Тоа значи дека дури и првите два условия да бидат исполнети, ако детето не ги развие до определена возраст јазичките вештини, нивното создавање нема да може да се оствари во подоцнежните години. Тоа е причината зошто Амала и Камала не развиле јазички вештини иако биле подложени на процес на социјализација. Симболичкиот интеракционизам како еден од

најпознатите и највлијателните социолошки теории се фундира врз тврдењето дека јазикот е развојна вештина и дека услов да се развијат јазичните вештини е токму изложеност на процес на социјализација. (Ташева, 2003) Преку учење на јазикот поединците ги учат и симболите и ги прифаќаат општествените улоги. Симболичкиот интеракционизам е сроден со феноменологијата во тврдењето дека јазикот е развојна вештина и дека неговиот развој е зависен од другите когнитивни акти како што е мислата на пример. Разликата лежи во тоа што интеракционистите го сфаќаат јазикот како статична структура што само се имплементира на индивидуално рамниште, додека феноменолозите сметаат дека јазикот не само што влијае врз обликување на субјективните карактеристики, но тој е и производ на субјективните креативни моќи.

Теориите на Бурдје и Фуко се разликуваат од феноменолошките теории по неколку основи. Фуко смета дека говорот е дискурс, но за разлика од феноменолозите според кој дискурсот е одраз на субјективноста, Фуко тврди дека дискурсот е камуфлажа за субјективноста. Според Фуко субјективноста е празна, таа е само манифестација на дискурс и други епистемолошки карактеристики кои се стабилни структури во кои поединците се интегрираат откако врз нив ќе биде извршена моќ. (Фуко, 2010) Фуко смета дека стабилните структури како што е и дискурсот се одржуваат благодарение на инструментализирана моќ која се појавува во облик на држава, државен орган и цели системи на надзор и казнување. Теоријата на Фуко за моќта е блиска до разбирањето на државата од Вебер. Вебер тврдеше дека државата е единствената која има монопол врз инструментите за моќ. Според Вебер монополот врз средствата за демонстрација на моќ е базична карактеристика на модерната држава. (Veber, 1967) Според Бурдје јазикот е дискурс, а дискурсите се хабитуални облици. (Bourdieu, 1992) Тоа значи дека дискурсот секогаш го одредува хабитусот на поединецот кој го манифестира конкретниот дискурс. На пример, џентлменскиот дискурс е облик на однесување, ставови, перцепции, убедувања и гестови кои како готови обрасци ги прифаќа поединецот, а тие обрасци откако ќе бидат имплементирани, се согледуваат во секојдневниот начин на неговото функционирање. Така на пример, концептот за џентлменство историски се поврзува со витешката поезија, но и создавањето на идејата за романтична љубов. Овој концепт го симболизира џентлменството во одредени гестови, размислувања, убедувања, ставови, говор, држење на телото и сл. Услов за

поединец да се претстави како џентлмен е да ги манифестира карактеристиките кои се инфилтрирани во значењето на концептот за џентлменство. Градењето на концептот значи и одреден образец кој во готова форма го прифаќа поединецот живеејќи и дејствувајќи на начин кој образецот го предвидува. Бурдје, исто како и Фуко смета дека субјективноста нема онтолошко покритие; таа е производ на научниците кои имаат намера да го објаснат изворот на когнитивните акти и комуникативните дејства. (Bourdieu, 1992) Теориите на Бурдје и Фуко се сосема спротивни на феноменолошките теории бидејќи феноменолозите како појдовна точка го земаат учењето за субјектот. Најважната релација според феноменолозите е релацијата помеѓу субјектот и објектот, за која Мерло-Понти прв увидел дека е специфична бидејќи границите помеѓу субјектот и објектот се бришат. И додека за објектот ништо не може да се тврди само она што е очигледно, одосно е предмет на наша перцепција и свесно регистрирање, субјектот за феноменолозите е извесен бидејќи субјектот е оној кој е присутен во сите операции. Заради тоа честопати субјективноста се докажува и преку свеста разбрана како континуум. После феноменолошките теории, теориите на Фуко и Бурдје воведуваат ново тврдење кое се однесува на релацијата субјект – објект. Имено, тие сметаат дека како што не може да се тврди ништо за објектот освен она што е достапно во појавата, така не може да се тврди ништо ниту за субјектот, бидејќи и субјектот е производ на структури кои поединците само ги претставуваат и се интегрираат во нив. Наведените социолошки теории имаат бројни приврзаници и историски се протегаат од зародишот на социологијата, сè до денес. Токму наведените социолошки теории потврдуваат дека прашањата за јазикот се и отсекогаш биле актуелни и привлечни за социолозите.

12. Заклучок

Социологијата на јазикот е интердисциплинарно подрачје на социологијата и лингвистиката. Иако често се случува во литературата да се прави едначење помеѓу социологијата на јазикот и социолингвистиката, сепак станува збор за одделни и по неколку основи различни научни подрачја. Разликата се состои во тоа што предмет на проучување на социолингвистиката е јазикот, додека предмет на проучување на социологијата на јазикот е општеството и влијанието на јазикот врз општествените

појави. Социологијата на јазикот го посматра јазикот како еден од општествените феномени, поради тоа социолозите јазикот го дефинираат во прво време како дејствување или акт кој предизвикува видлива промена, потем и како говор и однесување, а најпосле социолозите на познанието го дефинираат и како когнитивен акт кој претходи на општествениот акт. Социолингвистиката е дисциплина која се проучува во рамките на лингвистиката, додека социологијата на јазикот спаѓа во социолошките научни подрачја. Според тоа социолингвистичарите се занимаваат со прашањето: *Дали и кои општествени фактори влијаат врз јазикот?*. Додека социолозите го поставуваат обратното прашање, имено: *Дали и како јазикот влијае врз општествените промени?*. (Корубин, 2005) Овие прашања произлегуваат од различниот фокус на изворот на интересот кај социолозите и лингвистичарите. Лингвистичарите во фокусот го ставаат јазикот и го третираат како предмет над кој влијание може да имаат општествените процеси, преку што се оправдуваат одредени јаични промени. Така на пример, мултилингвизмот е појава која лингвистиката ја објаснува преку општествените влијанија. Фактот дека во различни заедници, општества и држави се зборуваат различни национални јазици покажува дека општествените влијанија го структурираат јазикот. Пример е Сапир-Ворфовата хипотеза со која се покажува дека покрај тоа што јазичните системи на Хопи индијанците и Европејците се различни поради конвенционално избирање на јазични единици со кои се организира и предава искуството, тие се различни и по самата граматичка структура, како што се именките или предметите и глаголите или природите во реченицата. Премисата на која се гради лингвистиката е дека постојат јазични структури кои се универзални и кои се предмет на изучување на лингвистиката. (Бугарски, 2011) Поради тоа лингвистичарот не ги проучува сите партикуларни јазици, туку јазикот и јазичните карактеристики кои се заеднички за сите партикуларни јазици. Посимплифицирано кажано, лингвистиката го проучува јазикот општо. Наспроти премисата на лингвистиката, социологијата на јазикот почнува онаму каде што лингвистиката веќе не може да даде одговори. Социолозите инсистираат на прашањето: *Од каде потекнува разликата помеѓу јазиците?*. Ако одговорот е во општествените влијанија, тогаш кои се тие влијанија и каква е релацијата на јазикот и општеството? Истражувањата на социологијата на јазикот одат во неколку правци според кои и се вршат поделби на јазикот. Основната поделба, позната во социологијата на јазикот е на дескриптивна и динамичка социологија на јазикот.

Дескриптивната социологија на јазикот се занимава со истражување на ставовите за јазикот, ги опишува процесите за создавање на јазикот и механизмите за негово одржување или конзервирање. Додека динамичката социологија на јазикот ги истражува промените во јазикот и факторите кои влијаат некои јазици да бидат поизложени на промени и побрзо промените да се случуваат во тие јазици во споредба со други. Пример за дескриптивна социологија на јазикот е истражувањето преку анкетен метод којшто го спроведува социологот со цел да ги испита ставовите на испитаниците во врска со јазичните влијанија поради процесите на глобализација. Втор пример за дескриптивна социологија на јазикот е спроведување на истражување од страна на социолози со длабинско интервју во однос на стручните лица и кодификаторите на националните јазик. На пример, ако некој социолог го интервјуирал Блаже Конески како кодификатор на македонскиот литературен јазик, тоа истражување праѓа во доменот на дескриптивниот јазик. Динамичката социологија на јазикот, пак, ги истражува влијанијата преку кои доаѓа до промена во јазикот. Под влијание на процесите и промените на глобално ниво што современите социолози го именуваат со *Глобализација*, националните јазици се менуваат сè почесто. Дури и како еден од индексите на глобализација се вбројува усвојување на познати именки низ целиот свет кој се однесуваат на популарни личности, производствени и продажни брендови, видео игри, телевизиски програми. Социологијата на јазикот го третира јазикот како општествена појава, па поради тоа ги истражува границите и допирните точки на колективниот и индивидуален јазик. Пример за колективен јазик е литературниот јазик кој е заштитен со правопис и граматика и кој се користи од сите поединци во една држава особено во јавните и државните институции. Друг пример за колективен јазик е јазикот кој го говориме во градот од каде доаѓаме. Иако овој јазик не е инкорпориран во правно важечки документи, сепак се користи од жителите на ист град. На пример, во училиште поединците зборуваат на литературен јазик, но со нивното излегување на улица почнуваат да говорат на локалниот јазик, на пример кумановски, гевгелиски, тетовски и слично. Сите видови на колективитети имаат специфични јазични карактеристики, но и на индивидуално рамниште јазиците се разликуваат. Индивидуалните специфики на јазикот во литературата се нарекуваат феномен на идеосинкразија. Иако ова истражување ги опфаќа прашањата за социологијата на јазикот, тоа не може да се подведе под теориските истражувања кои се однесуваат само на прашањата кои се

фундаментални за социологијата на јазикот. Со оглед на тоа што истражувањето е од теориска природа, резултатите може да се користат и во социолошките теории, но и во социологијата на познанието. Прво, бидејќи се прави синтеза од социолошките теории кои го поставуваат прашањето за јазикот и го обработуваат во специфичен теориски контекст и второ, бидејќи се третираат прашања за начинот на кој јазикот е поврзан со другите когнитивни процеси и како говорот како еден од когнитивните феномени придонесува за етаблирање на фундаментална општествена врска. Истражувањето дава придонес во микротеориските пристапки бидејќи ги третира феномените од секојдневниот живот и општествените врски кои вклучуваат мал број на поединци.

Зошто феноменологијата е значајна во третирање на социолошките прашања за јазикот во теориско истражување? Феноменолошката парадигма во социологијата не брои многу приврзаници, но таа прави историски мост помеѓи класичните социолошки теории и современите теории, но и прашања кои се актуелни во социологијата на познанието. Најпознатиот претставник на феноменолошката парадигма во социологијата е Шуц. Шуц ги прифаќа стојалиштата на феноменолозите, со особено внимание кон Хусерл и Мосрис Мерло-Понти, но ја инкорпорира и обработува теоријата на Вебер. Од Хусерл и Мерло-Понти, Шуц го прифаќа разбирањето на општествениот свет и интересубјективната активност како основна градбена единка на општествениот свет, додека од Вебер го прифаќа учењето за мотивираното дејствување и општественото дејствување. Иако се чини дека во рамките на социологијата Шуц стои како осамен претставник на феноменологијата, сепак неговото дело *Феноменологијата на општествениот свет* е влијателно што го потврдува и фактот дека е појдовна точка на неколку современи социолошки теории. Еклатантен пример за влијанието на Шуц врз современите автори се Бергер и Лукман како претставници на општествениот конструктивизам. Хабермас исто така го цитира делото на Шуц и се повикува токму на теориите на Шуц во определувањето на клучните концепти во теоријата за комуникативно дејствување. Феноменолошките теории ја нагласуваат улогата на поединецот во конституцијата на општествениот свет. Поединецот во феноменолошки теории се разбира како субјект кој е способен за когнитивно дејствување. Она што е предмет на когнитивното дејствување на субјектот е објект. Специфично за феноменологијата е што воведува автентично разбирање на објектот во епистемолошки

и онтолошки контекст. Имено феноменологијата го разбира објектот како појава која е регистрирана од субјектот. Појавата е во основа смислата што објектот ја добива, а што субјектот ја спознава разбирајќи ја. Феноменолозите не се занимаваат детално со когнитивните акти како што се осет, перцепција, апстракција и други операции. Иако се чини дека Мерло-Понти ги базира сите когнитивни процеси само на перцепцијата, начинот на кој ја разбира перцепцијата е поинаков од класичното разбирање на перцепцијата. Идејата за перцепцијата како основен когнитивен акт е производ на намерата Мерло-Понти да ја истакне невидливата граница помеѓу субјектот и објектот која се чини ригидна во прикажувањата на другите феноменолози. Според Шуц, основата на објектот се состои во разбирање на смислата на неговата појава. Од таа причина произлегува интересот на феноменолозите за проучувањето на јазикот, симболите, знаците, смислите и значењата. Феноменолошките теории спаѓаат во подрачјето на социологијата бидејќи се занимаваат со прашања кои се релевантни за социологијата, како што се на пример - комуникација, општествен свет, методологија на општествени науки. Феноменолозите освен тоа што воведуваат нови теориски интереси во социологијата, праваат и методолошки пресврт кој е кохерентен со барањата произлезени од новата теориска поставка. Феноменолозите го свртуваат интересот кон секојдневниот живот на поединците, а не кон девијациите или општите обрасци на дејствување кои се статистички повторливи. Секојдневниот живот на групите според феноменолозите е неправедно фалсификуван со научничката потреба да се апстрахираат искуства и да се произведуваат објасненија кои не ја опфаќаат целината од случување на секојдневно рамниште. Истовремено феноменолозите сметаат дека социологот треба да е непосреден учесник во случувањата бидејќи неговата примарна цел треба да е нивно разбирање, а потем објаснување, опишување и класификација. Освен тоа што феноменолошките теории имаат специфични разбирања за јазикот, истите имаат и автентични разбирања во однос на општеството, но и кога станува збор за улогата на социологијата. Тие се иновативни и креативни, но сепак остануваат незабележани во многу научни средини. Придонесот на овој труд е свртување на вниманието кон феноменологијата и нејзините дострели во социологијата, но и бројните одговори на прашањата за јазикот. Преку разбирањето на феноменологијата се овозможува разбирање и на другите социолошки теории, бидејќи феноменологијата има низа допирни точки со теориите на Гофман, Мид, Кули, Гарфинкел и Хабермас.

Покрај по линија на сличност со други теории и спротивните теории од феноменологијата стануваат разбирливи со нејзино спознавање. Ако на пример, функционалистичките теории се спротивни на феноменолошките теории, тоа значи дека услов да разбереме во што се состои спротивноста е да ја познаваме пред сè феноменолошката теорија. Во рамките на социологијата, феноменолошката теорија има силно влијание бидејќи расправа за релевантни прашања во социологијата и дава одговор на мноштво прашања кои се поставуваат во социологијата. Феноменологијата ги изместува границите на класичната социологија и нуди сосема нов пристап во проучување на општеството. Како и другите современи теории, феноменологијата прави декомпозиција на постојните бази врз кои е изградена социологијата. Оттаму и нејзината сличност со деконструктивизмот, реконструктивизмот, структурализмот и други постмодерни теории.

13. Библиографија

Alfred Schutz and Thomas Luckmann. (1973). *The structures of the life world*. Northwestern University Press.

Alfred Schutz and Talcott Parsons. (1978). *The Theory of Social Action*. Indiana University Press .

Barber, M. (2018, February 27). *Alfred Schutz* . Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/entries/schutz/>

Beyer, C. (2016, November 1). *Edmund Husserl* . Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/entries/husserl/>

Blanchard, T. (2015, April 28). *Social Epistemology*. Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/>

Bourdieu, P. (1992). *Šta znači govoriti*. Zagreb: Naprijed.

Cohen, S. M. (2008, November 13). Grice: "Logic and Conversation".
Повратено од
<https://faculty.washington.edu/smcohen/453/GriceLogicDisplay.pdf>

Downing, L. (2011, 19 January). *George Berkley* . Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/entries/berkeley/>

Durkheim, É. (1982). *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*. New York: The Free Press .

Epstein, B. (2018, March 21). *Social Ontology*. Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/entries/social-ontology/>

- Fishman, J. A. (1878). *Sociologija jezika : interdisciplinarni društvenonaučni pristup jeziku u društvu*. Sarajevo: Svjetlost.
- Habermas, J. (1975). *Saznanje i interes*. Beograd : Nolit .
- Hatfield, G. (2014, January 16). *Rene Descartes*. Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/entries/descartes/>
- Hjum, D. (1983). *Rasprava o ljudskoj prirodi*. Beograd : Veselin Masleša .
- Husserl, E. (1975). *Ideja fenomenologije*. Beograd: BIGZ.
- Husserl, E. (1975). *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Husserl, E. (2001). *Analyses concerning Passive and Active Synthesis*. Springer .
- Husserl, E. (2001). *Logical Investigations* (Vol. 1). New York and London: Routledge.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations*. The Hague, Boston, London: MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS.
- James Bohman, William Rehg. (2014, August 4). *Jurgen Habermas*. Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/entries/habermas/>
- Kant, I. (1984). *Kritika čistog uma*. Zagreb : Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Kim, S. H. (2017, November 27). *Max Weber*. Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/entries/weber/>
- Klein, J. (2012, December 7). *Francis Bacon*. Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/entries/francis-bacon/>

- Luman, N. (2001). *Društveni sistemi : osnovi opšte teorije*. Novi Sad : Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Merelau-Ponty, M. (1958). *Phenomenology of Perception*. London and New York.
- Merleau-Ponty, M. (1963). *The structure of behavior* . Boston: Beacon Press.
- Merlo-Ponti, M. (1968). *Oko I Duh*. Beograd : Vuk Karadžić.
- Nietzsche, F. (1998). *On the Genealogy of Morality*. Hackett Publishing Company.
- Parsons, T. (1978). *Action Theory and the Human Condition*. New York: Free press.
- Perer L. Berger, Tomas Luckmann. (1992). *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb.
- Petrović, G. (1955). Engleska empiristička filozofija : Odbrani tekstovi filozofa. In *David Hume* (pp. 119-142). Zagreb: Matica Hrvatska.
- Pijaže, Ž. (1968). *Psihologija inteligencije* . Beograd : Nolit .
- Ricer, Dž. (2011). *Savremena sociološka teorija I njeni klasični koreni*. Beograd : Službeni glasnik.
- Ritzer, G. (2001). *Explorations in Social Theory*. SAGE publication .
- Rohlf, M. (2016, January 25). *Immanuel Kant* . Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/entries/kant/>
- Sartr, Ž. P. (1983). *Biće i ništo*. Beograd: Nolit.
- Sartr, Ž. P. (1983). *Mučnina*. Zagreb : Naknadni Zavod Matice Hrvatske .
- Schütz, A. (1966). *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*. Nijhoff.: The Hague.

- Schutz, A. (1967). *The phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press.
- Searle, J. (1995). *The construction of the Social Reality*. London: Penguin .
- Talmy, L. (2018). *The Targeting System of Language*. MIT University Press.
- Toadvine, T. (2016, September 14). *Maurice Merleau-Ponty*. Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty/>
- Veber, M. (1967). *Privreda i društvo*. Beograd: Prosveta .
- Vigotski, L. (1977). *Mišljenje i govor*. Beograd : Nolit.
- Vorf, B. (1979). *Jezik, misao i stvarnost*. Beograd: Beogradsko izdavačko-grafički zavod.
- Weber, M. (1949). *The methodology of the social science* . Glencoe : Free Press.
- Zahle, J. (2016, Mart 21). *Methodological Holism in the Social Sciences* . Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/holism-social/>
- Бергсон, А. (2009). *Творечка еволуција* . Скопје: Аз-буки.
- Беркли, Џ. (2003). *Расправа за принципите на човековото познание* . Скопје .
- Бугарски, Р. (2011). *Јазик*. Скопје: Еин-Соф.
- Вотс, А. (2006). *Патот до зенот*. Скопје: Лист .
- Декарт, Р. (1998). *Метафизички медитации*. Скопје.
- Кисинџер, Х. (2014). *За Кина*. Скопје: Арс Ламина.
- Корубин, Ј. (2005). *Социолошки теми за јазикот*. Скопје: Филозофски Факултет.

- Кристијан Белон, Ксавиер Мињо. (2004). *Комуникација*. Скопје: Логос – А.
- Лок, Џ. (2005). *Есеј за човековиот разум*. Скопје: Аз-буки.
- Марковски, С. (2013). *Хиерархиска еволуција на свеста*. Скопје: Академски печат.
- Остин, Џ. Л. (2014). *Како да се дејствува со зборови*. Скопје: Арс Студио.
- Рикер, П. (2006). *Во школата на феноменологијата*. Скопје: Магор.
- Серл, Џ. Р. (2014). *Преоткривање на умот*. Скопје: Ars Studio.
- Стојмановиќ, М. (2013). *Неколку филозофски перспективи за времето (дипломска работа)*. Скопје: Филозофски Факултет: Институт за филозофија.
- Ташева, М. (2003). *Социологија*. Скопје: Филозофски Факултет.
- Трајковски, И (2005). *Современи социолошки теории*, Скопје: Филозофски Факултет.
- Фуко, М. (2010). *Археологија на знаењето*. Скопје: Слово.
- Хусерл, Е. (2004). *Предавања о феноменологији унутрашње свести*. Сремски Карловци и Нови Сад: књижара Зорана Стојановића.