

Душан Маринковић

Одсек за социологију, Филозофски факултет – Универзитет у Новом Саду
dusan.marinkovic@ff.uns.ac.rs

„Епистемолошка скромност“ Питера Л. Бергера: против ортодоксије

У овом раду аутор се бави социологијом Питера Л. Бергера (Peter L. Berger), анализирајући концепт „епистемолошке скромности“. Заступа се мишљење да је Питер Бергер један од ретких социолога који је у својој „епистемолошкој скромности“ био спреман да се одрекне некада стратешки важних хипотеза на којима је деценијама грађена модерна социологија. У том смислу, „епистемолошка скромност“ је служила као борба против социолошких ортодоксија разних врста. Такође, мада никада није припадао главним токовима америчке социологије, а посебно не њеном универзитетском естаблишменту, већ пре маргиналним бочним линијама европске „емигрантске“ социологије, Бергер, као и његови коаутори, били су *деца свог времена*. Поред тога, у раду се истичу и оне фундаменталне хипотезе којих се Питер Л. Бергер никада није одрекао, а изнете су у коауторском ремек-делу са Томасом Лукманом *Друштвена конструкција стварности*.

Кључне речи: Питер Л. Бергер, Томас Лукман, епистемолошка скромност, социологија знања, друштвена реалност

„Epistemological Modesty“ of Peter L. Berger: Against Orthodoxy

In this paper author enquire sociology of Peter L. Berger through the concept of „epistemological modesty“. It is considered that Peter L. Berger is one of the few sociologists who, in his „epistemological modesty“, was willing to give up some of the strategically important hypotheses on which modern sociology has been built for decades. In this sense, „epistemological modesty“ has served as a struggle against sociological orthodoxy of various kinds. Also he never belonged to the main streams of American sociology, and to the university establishment in particular. He rather belonged to marginal lines of European „immigrant“ sociology, but Berger and his co-authors were *children of their time*. This paper also emphasizes those fundamental hypotheses which Peter L. Berger and Thomas Luckmann never gave up, and these hypotheses are found in *The Social Construction of Reality*.

Key words: Peter L. Berger, Thomas Luckmann, epistemological modesty, sociology of knowledge, social reality

Увод

Прошло је више од педесет година откако је објављена Бергер-Лукманова *Друштвена конструкција стварности* (Berger and Luckmann 1966) – дела које је наговестило потребу за ревитализацијом једне дуго маргинализоване социолошке дисциплине са изразито европским призвуком. Био је то један од ретких приступа у *новој* социологији знања који је свесно ставио у заграде историјско наслеђе и развојну хронологију ове дисциплине. То је готово једино новије дело социологије знања које не креће *увек* испочетка: оно не сумира релативно кратку историју ове дисциплине, оптерећену различитим епистемолошким, филозофским и социолошким наслеђима. Из аргументација *Друштвене конструкције* уклоњена су (сувишна) имена. Није то чин социолошке дрскости. То је „епистемолошка скромност“ која је отворила простор за много прецизније и јасније разумевање традиционално сумњиве претпоставке о томе да су људска знања (на одређен начин) друштвено условљена. Уклоњене су „епистемолошком скромношћу“ и друге баријере: не постоји никаква хијерархизација која би вредносно квалификовала или класификовала знања, јер социологија знања (као вредносно неутрална дисциплина) бави се оним што људи у неком времену и простору прихватају као знање. Повратком свакодневици као врхунској друштвеној стварности уклоњена је препрека која је дуго времена социологију знања ограничавала на посебна, изолована и специјализована знања. Постављајући у средиште свакодневице здраворазумско знање, Бергер-Лукман нису тиме одузели знању његову друштвеност. Управо супротно: здраворазумско знање не почива на неком *разуму* који је природно дат пре или изван друштва. Здраворазумско знање је оно које је друштвено условљено. Да би се уопште и могло говорити о *разуму*, он управо мора бити друштвено конструисан. Он је друштвени производ.

Намера овог рада није критичко преиспитивање социологије Питера Л. Бергера. Исто тако, ово није ни општи преглед вредности и доприноса његове социологије у контексту развоја социолошке теорије током последњих пет деценија. Овде се пре ради о покушају да се једна интелектуална биографија разуме преко концепта „епистемолошке скромности“ – као врсте интелектуалног поштења. То је образложено у првом делу рада. Други део рада посвећен је *времену* у којем је настајала и *утицајима* који су обликовали Бергерову социолошку мисао. Иако је Бергеров дисциплинарни социолошки идентитет тројако конструисан: социологијом религије, социологијом знања и социологијом модернизације (плурализма и глобалне економске културе), у трећем делу рада биће образложено зашто се управо социологија знања може сматрати основним оквиром који контекстуализује све друге теме. На неколико места у раду је наглашено да социологија Питера Л. Бергера никада није припадала главним токовима америчке социологије, али је неоспорно била производ свог времена. Но упркос томе, или управо захваљујући „епистемолошкој скромности“ коју је захтевао од сопствене социологије, он се данас с правом може сматрати једним од последњим социолошких класика.

„Епистемолошка скромност“ као део интелектуалне биографије

У једном од својим интервјуа Питер Л. Бергер (Berger 1997) – сада већ класик социолошке мисли – позвао се на синтагму „епистемолошке скромности“ Адама Селимана. Бити „епистемолошки скроман“ је једноставна особина која краси искрене истраживаче. То значи „да верујете у одређене ствари, али сте скромни што се тиче тврдњи о њима. Можете бити верник, а ипак, при томе рећи: ‘Нисам потпуно сигуран’. Мислим да је ово фундаментална гранична тачка. Нагињем ка одређењу теолошког либерализма у смислу да сам на једној страни ове граничне тачке, пре него да сам у границама било којег специфичног уверења“ (Berger 2003, 141; Berger 1997). И као што је Рајт Милс истраживачима у друштвеним наукама препоручивао „социолошку имагинацију“ као неопходан алат за увид у *ширу историјску сцену* смисла људског живота; као методолошки инструмент који ће у ускомешаној друштвеној свакодневици разоткрити чињеницу да људи „често свесно искривљују слику свог друштвеног положаја“ (Mils 1964, 9–10), тако је и „епистемолошка скромност“ једна „болна поука, док је у много чему дивна“ (Mils 1964, 9–10). Она је неопходна мера опреза која штити од опасности великих система мишљења, од теоријских ортодоксија разних врста и „методолошког фетишизма“ (Berger 2002). „Епистемолошка скромност“ штити од доминације бирократизованих методолошких процедура над богатством друштвеног живота. „Епистемолошка скромност“ је свест да постоји „средина између фанатизма и релативизма“ (Бергер 1997). Коначно, „епистемолошка скромност“ штити од опасности олакших дедукција (Fuko 2012a, 105) у којима се губи сингуларност (Ven 2014) и бледи разумевање зашто конкретни људи у конкретним друштвеним и историјским оквирима раде одређене ствари; зашто се не може изговорити било шта у било ком историјском контексту; зашто је људски (друштвени) свет и све што је у њему произведено једина врхунска реалност, те како је могуће да управо оно што је *наш* производ ствара *нас*. Можда и најважније, „епистемолошка скромност“ је облик критике и није само одлика критичке социологије, већ је израз личног интелектуалног поштења према ономе што је изговорено. Изнад свега, интелектуално поштење које произилази из „епистемолошке скромности“ је спремност да се изгуби све што је уложено – уколико се покаже да су хипотезе биле погрешне.

Управо је Питер Л. Бергер један од ретких социолога који је у својој „епистемолошкој скромности“ био спреман да призна и да се одрекне некада стратешки важних хипотеза на којима је деценијама грађена модерна социологија као *социологија модерности*. Иако никада није припадао главним струјама америчке социологије, а посебно не њеном научном и универзитетском естаблишменту Харварда, Колумбије или Чикага, већ пре маргиналним бочним линијама заборављене европске „емигрантске“ социологије (Berger 2013a, 12), Бергер није могао да избегне време у којем је живео, као ни да буде у потпуности отпоран на идеје које су га окруживале – јер „Бергер и његови коаутори били су деца свог времена“ (Pfadenhauer 2013,

xix). Но он је, за разлику од већине водећих теоретичара са социолошког Олимпа структурал-функционализма или марксизма, био спреман да призна да оно што је некада изгледало као велико обећање модерне – да ће бити изграђена наука о друштвеним променама на коју ће моћи да се ослоне предвиђања и даљи правци развоја глобалног друштва – данас више личи на „банкротирано предузеће“ (Berger 2006, 191). У својој „епистемолошкој скромности“, која је водила (само)маргинализацији, Бергер је признао да „поклања оскудну пажњу ономе у шта су укључени људи из исте дисциплине, и усуђујем се да кажем да ми је комплименат узвраћен. То је сасвим у реду“ (Berger 2006, 191). Управо је Бергер са својим коауторима (пре свега Томасом Лукманом, Хенсфридом Келнером и Бригитом Бергер) признао да они нису били спремни да антиципирају све оне промене које ће се дешавати у „на терену“ (Berger 2013a, 12), у стварном животном, практичном свету. Али, додаје Бергер, то их признање „није учинило мање маргиналним“ (Berger 2013a, 12). Питер Бергер је био тај који је признао да стратешке социолошке хипотезе више не функционишу на очекивани начин, те да је очигледно да оне ни у самом почетку нису биле пажљиво постављене; да је методолошки фетишизам закривио поглед на стварност, те да се, очигледно, у постављању стратешких хипотеза за развој након Другог светског рата социологија више ослонила на стара просветитељска обећања: о нужној прогресивности рационалности и размађијавању света, као и на даљи развој капитализма и глобализације модерности. Једно речју, на стару научну политику.

Требало је бити „епистемолошки скроман” и интелектуално поштен да би се признало да културни преокрет из шездесетих и седамдесетих година двадесетог века није био очекиван. Уместо прећутно очекиване интеграције у друштвени и културни систем који је створен након разарања у Другом светском рату, генерације рођене током ратних година и у поратном периоду почеле су да се буне. Свакако, није то први пут у историји да млади више не следе старије и њихове традиције, вредности и норме. Но историјски је преседан, који социологија није могла да предвиди, то да ће се генерације, за чију су будућност гинули њихови очеви, побунити против света који је створен за њих. Дакле „како је могуће да су се неки од најпривилегованијих људи на Земљи, уистину у историји, насилно побунити против истог друштва које им је омогућило такву привилегованост?“ (Berger 2006, 191–192). Било је сасвим очекивано да генерација одрасла без рата, у историјски никада снажнијем технолошком узлету, са свим слободама и привилегијама које је пружао послератни западни свет, са све либералнијим приступом образовним институцијама, са новим медијима и животним стиловима – прихвати тековине за које се гинуло. Али – они су побуњеници! Не само против државе и политике, против естаблишмента који је отпочео нове ратове у Азији и Јужној Америци, већ против устаљених друштвених и културних пракси – против „старих” институција које одржавају „стари поредак”: против конвенционалног облачења и стандарда пристојности; против досадне средњокласне свакодневице у предграђима; против ритуалних недељних одлазака у локалну цркву; против моногамних бракова и моногамне сексуалности; против малограђанских породичних ритуала; против живота

везаног за осмочасовни рад; против друштвених, расних, етничких и сексуалних неједнакости; коначно – и против старе, истрошене уметности. Није то била само побуна против *неких*, већ и побуна против *нечијих* рутина и норми. „Шта је пошло напак?“ – пита се Бергер (Berger 2006, 192). То је питање постављено тек *post factum* када је постало очигледно да младалачка бунтовничка поткултура поседује снагу за дубље друштвене промене (видети: Hebdidž 1890; Hall, Jefferson [1975] 2003, видети и Spasenić 2015). Иако се талас младалачких побуна гасио већ средином седамдесетих, социологија није приметила да се иза прогресивне побуњеничке сценографије, прекривене новом музиком, медијима и плурализацијом животних стилова, рађала неолиберална (а заправо неоконзервативна) политика која ће озваничити своје стратегије у сутону побуњеничких таласа крајем седамдесетих године са Маргарет Тачет и Роналдом Реганом. Управо ће та нова политика својим дивергентним тактикама *институционализовати и културно и политички* „касне шездесете“ (Berger 2006, 193)¹.

Вероватно стога што је историјски, политички и друштвени производ рационализованог европског Запада, социологија је своју стратешку теорију модернизације видела као повлашћену географију. Модернизација, са свим својим претпоставкама – то је географско питање западне хемисфере. Није за ову повлашћену друштвену, културну, привредну и историјско-географску ограниченост мање крива олака генерализација оних Веберових претпоставки о рационализацији Запада: „да су на тлу Запада, и само овде, наступиле културне појаве које су се ипак – како барем себи радо замишљамо – одвијале у правцу развоја од универзалног значаја и важења“ (Veber 2011, 9). Требало је бити интелектуално поштен као Питер Бергер и признати да су ове дубинске претпоставке, као „претпоставке домена“ (Gouldner 1970, 29–35), функционисале у позадини оних ставова који су изнети у његовој сопственој скици за теорију модернизације, пре свега у *Бескућном уму (Homeless Mind: Modernization and Consciousness)* (Berger, Berger and Kellner 1973). Стандардна социолошка парадигма модернизације, ограничена на Запад, није видела успон азијских и пацифичких привреда. „Као што сам тврдио неко време, овде се ради о другом случају капиталистичке модерности, очигледно од великог интереса унутар феномена... али и од снажнијег значаја са становишта теорије модерног друштва. Једноставно речено, Јапан је значајан за наше разумевање, не толико због њега самог, колико због нас. Опет, нико то није очекивао“ (Berger 2006, 194). Поново је социологија *post factum* посматрала како се на глобалном нивоу уздиже привреда једне Кине, са базичним неповерењем у могућност да један комунистички политички систем може да изгради растућу капиталистичку привреду. Економске реформе које је покренуо Денг Сјаопинг, готово у исто време када и Тачер и Реган (Harvi 2012, 13), дуго су времена остале у сенци преокупације западних теоретичара кинеском унутрашњом политиком. Социолошка теорија модерности морала је значајно

¹ За дебату о „шездесетим“ више видети: (Hunt 1999; Førland, Korsvik and Christophersen 2010; Agar 2008; Lemert 1988). Такође, видети и претпоставку о „дугим шездесетим“ (*long 1960s*) које трају од средине педесетих до средине седамдесетих (Agar 2008, 567).

да се модификује западним концептима модерности. Иако ће касније тврдити да су многи од појмова који су изнети у *Бескућном уму* у контексту теорије модернизације „изненађујуће примењиви“ на савремену модернизацију и глобализацију, јер „rekli смо да модерност долази у ‘пакетима’ који садрже обрасце понашања и свести“ (Berger 2002b, 11), Бергер је истовремено био спреман да призна да ревизија концепта модернизације мора подразумевати увођење нових појмова, као што су „локализација“ и „хибридизација“ (Berger 2002b, 10) у културним контекстима.

Упркос важности дела *Бескућни ум*, Бергер и његови коаутори не би се могли назвати тврдим заговорницима класичне теорије модернизације, нити то чини фундаменталну окосницу њиховог социолошког идентитета. Било је потребно много више храбрости да се призна погрешка у хипотези о секуларизацији – а тиме се већ дубоко залази у Бергеров идентитет као социолога религије. Дакле, „теорија за коју се чинило да је добро постављена у 1950-им и 1960-им била је такозвана *теорија секуларизације*. Укратко, она поставља тврдњу да модернизација са собом нужно носи опадање значаја религије у људском животу, како у друштвеним институцијама, тако и у појединачним свестима“ (Berger 2006, 196). Његово рано дело *Свети балдахин (Sacred Canopy)* (Berger 1969) управо на тај начин и одређује секуларизацију: „као процес у којем су сектори друштва и културе уклоњени од доминације религијских институција и симбола“ (Berger 1969, 107). Тачно је да је Бергер као и већина других социолога религије „подржавао тезу о секуларизацији“ (Pfadenhauer 2013, 55), али је исто тако тачно да је он био један од првих социолога религије који је био спреман да призна да генерализација веберијанске хипотезе о *размађивању света (Entzauberung der Welt)*, која је била стални пратилац теорије о модернизацији, мора да се редифинише. Ретко који социолог је био спреман да призна чињеницу да социологија није могла да антиципира обнову религијских идеја и њених друштвених утицаја упркос модернизацији, урбанизацији, индустријализацији и глобалним технолошким променама. Бергер за ову слабост социологије наводи и веома прихватљив разлог, који многи други не би прихватили. Наиме „социолози су имали тешких проблема да се помире са снажним религиозним карактером савременог света. Било да су политички на левици или не, они болују од идеолошких повеза на очима када се ради о религији, те због тога постоји склоност да се погрешно објасни оно што не може бити објашњено“ (Berger 2006, 197). Поново је, дакле, социологија прибегла старој методолошкој замци „приписивања“ – старом проблему социологије знања (Čajld 2015) – генерализовања и олакхих дедукција. С обзиром на то да је садржај глобализације заправо *модернизација* (Gidens 1998), сасвим је очекивано да се модел *размађијаног* западног света примени или припише и на све остале делове света. Било је потребно још једном бити „епистемолошки скроман“ и признати, као што је то учинио Бергер – чак и по цену сопственог идентитета – да социологија мора да мења фундаменталне осе од којих је сачињена. Иако у својој раној фази бављења социологијом религије није могао да изађе из доминантног оквира хипотезе о секуларизацији, касније ће констатовати да грешка није проистацала једино из општеприхваћене хипотезе, већ и из

неразумевања плурализма као коегзистенције различитих погледа на свет и вредносних система (Berger 2013b, Berger, Luckmann 1995, Berger 2014, ix, Berger 2016a). Јер уколико модерност нужно подразумева плурализацију животних светова и погледа на свет, онда је било потребно управо то уградити у фундаменталне хипотезе социологије религије. Признао је Бергер: „модерност не води нужно секуларизацији“ (Berger 2013b, 20). Хипотезу о секуларизацији требало је ревидирати у контексту умножавајућег плурализма.

Коначно, како је било могуће да се пред социолошким очима за веома кратко време уруши читав један политички и привредни систем који је деценијама одржавао биполарну структуру света? Готово стихијски колапс „совјетског царства и светска криза социјализма постављају изузетан изазов социолошком разумевању модерности“ (Berger 2006, 198). Са немалим закашњењем, социологија је посматрала велику трансформацију с краја осамдесетих година двадесетог века.

„Шта ови случајеви откривају о ономе што данас задаје бол социологији? Може се указати на четири симптома: ограниченост, тривијалност, рационализам, те идеологија. Сваки од њих је парализујући. Њихова комбинација је била смртоносна. Ако се погледа опус великих класичних социолога, на челу са Максом Вебером и Емилом Диркемом, подсећамо се Веслијеве изреке: 'Свет је моја парохија'. Мали број социолога би то данас могао да каже, а они који кажу веома често одају незгодан недостатак историјске дубине“ (Berger 2006, 199).

Свакако, треба истаћи и оно чега се Питер Бергер никада није одрекао. То су све оне фундаменталне хипотезе изнете и образложене у коауторском ремек-делу са Томасом Лукманом *Друштвена конструкција стварности* (Berger, Luckmann 1966, 1992). Питер Бергер јесте био социолог религије, али изнад свега он је био посвећеник једне маргинализоване дисциплине – социологије знања (Berger 2015; Marinković, Ristić 2015). Због чврсте повезаности две дисциплине, социологије религије и социологије знања и, што је још важније, њихове неодвојивости код Бергера, који религију интерпетира у кључу социологије знања (Wilson 1969, 426), постојала је опасност да старе тезе о секуларизацији угрозе темељне поставке његове социологије знања. Но то се ипак није догодило. Упркос томе што је ово дело доживело многобројне научне, али и политичке интерпретације са којима се Бергер-Лукман нису слагали (Pfadenhauer 2013, xix), основне идеје *Друштвене конструкције* за њих су остале важеће (Berger 2016, Luckmann 2014); „нас двојица, као што смо недавно поново закључили, мењали бисмо веома мало у књизи, уколико бисмо је поново писали“ (Berger 2013a, 12). Управо у контексту социологије знања која се појавила као „друштвена конструкција стварности“, име Питера Бергера трајно ће остати повезано са Томасом Лукманом. Биће то „једно име“ Бергер-Лукман. Биће то један важан социолошки догађај; покушај да се обнови маргинализовано европско наслеђе социологије знања, као и да се оно још једном врати из филозофије у просторе социологије; да се од једног „вечитог“ хибрида епистемологије и социологије, идеологије и здравог разума, марксизма, феноменологије и историзма, људско

знање ситуира у своју врхунску реалност – свакодневицу друштвеног живота. Бергер-Лукманов социолошки идентитет трајно ће се ослањати на социологију знања. Од једне непретенциозне намере, која такође припада духу „епистемолошке скромности“, Бергер-Лукманова социологија знања преобратила се у неочекивани глобални утицај и успех² (Berger 2016b; Lukmann 2014). Но пре него што буду изложене претпоставке о томе шта је *ново* у једној *новој социологији знања*, треба се осврнути на две димензије које су чиниле могућом Бергерову социологију, а то су *време* и *утицаји* на њен настанак и развој.

Време и утицаји: још једна европеизација америчке социологије

Већ је раније напоменуто да је Бергерова социологија неоспорно била производ свог времена, али и то да се она развијала изван главних токова америчке социологије, на маргинама великих америчких парадигми шездесетих година. Она се није ослањала ни на традицију ране америчке социологије (Marinković 2010), нити на неку од истраживачких традиција развијаних у триједру естаблишмента Харвард–Колумбија–Чикаго. Постоје, свакако, и приближавања неким типично америчким теоријама, као што је то случај са симболичким интеракционизмом, етнометодологијом или социјалном драматургијом. Но одмах треба нагласити да Бергерова социологија никада није могла да се подведе под ове теорије. Шта више, Лукман је, по Бергеровим речима, био критички настројен према овим (етнометодолошким) „провинцијалним ортодоксијама“ (Berger 2011). Иако је етнометодологија инспирисана и развијана управо на шицовским (Afred Schutz) појмовима као и Бергерова (посебно видети: Schutz, Luckmann 1973, Šic 2012), он сам никада у њој није видео значајан теоријски допринос, изузев интересантних емпиријских истраживања (Berger 2011, Eberle 2012). По много чему, Бергерова социологија није припадала географији у којој је настајала. Она је доминантно европска, а најмање америчка. Мада се за сваку социологију може рећи да је европска у својим коренима, те да су главне социолошке идеје у Сједињене Државе стизале или „Луфтхансом“ (немачки утицаји) или „Еир франсом“³ (француски утицаји), Бергерова социологија доминантно је остала „емигрантска“. Интелектуална традиција на којој је грађена Бергер-Лукманова социологија интегрише идеје кључних имена социологије класичног периода: Макса Вебера, Емила Диркема, Карла Маркса, али и филозофске антропологије Арнолда Гелена, Херберт Мидовог симболичког интеракционизма (који такође има европске корене), те коначно и најважније – феноменологију Алфреда Шица. Микела Фаденауер ће

² Године 1998. Међународна социолошка асоцијација је *Друштвену конструкцију стварности* прогласила петом најзначајнијом социолошком књигом двадесетог века.

³ Алузија на Бергерову критику француског постструктурализма као моде у Сједињеним Државама (видети више: Berger 2006, 201).

приметити да се у заснивању Бергер-Лукманове социологије, поред ових утицаја, могу видети и извесни елементи структурал-функционализма (Pfadenhauer 2013, 1). Уколико је таквих утицаја и било, они су се односили на социологију религије раног периода, али Бергер се од функционалистичке теорије брзо удаљио (Wilson 1969, 426). Ипак, уколико би требало да се издвоји један главни утицај, што представља опасност од редукционизма, то би ипак био утицај Макса Вебера. Бергер ће то и сам признати: „у мојим годинама нисам више шампион ортодоксија, изузев веберијанизма“ (према: Pfadenhauer 2013, 2). Та „веберијанска ортодоксија“ преваходно се односи на ону врсту интелектуалног поштења и „епистемолошке скромности“ коју познајемо као *вредносну неутралност*, али ту се Веберов утицај на Бергер-Лукманову социологију не завршава. Врхунски веберијански теоријски постулат који стоји у средиштву њихове социологије гласи: „[Али] за социологију (...) као и за историју управо је та узајамна повезаност *значања* делања предмет схватања“ (Veber 1976, 9; Pfadenhauer 2013, 2), као што је средишњи методолошки постулат њихове социологије (методолошки) индивидуализам и номинализам. Бити доследан веберијанској социологији не мора да представља никакву посебну „ортодоксију“. Много већу опасност по конзистентност теоријског концепта представља укрштање других традиција које су засноване на другачијим или чак опозитним претпоставкама. Управо то је случај са Бергер-Лукмановом социологијом знања чија је фундаментална оса сачињена од два супротна пола – она је веберијанско-диркемовска. Да се не ради о веберијанској ортодоксији говори и чињеница да је Бергеру веберијански приступ више служио као „корисни баланс дикремовској“ (Berger 1963, 145) традицији спољашње принудности друштвене стварности, а не као „свети текст“.

Није то први покушај европеизације америчке социологије. Интелектуална биографија социологије у Сједињеним Државама од својих је почетака европска. Исто важи и за каснији парсонсовки структурал-функционализам и за његов опозит у облику (америчког) микроинтеракционизма (Херолда Гарфинкела и Ервинга Гофмана) током шездесетих година. Међутим, у интеракционизам диркемовска социологија може само да унесе забуну. Он је супстантивно веберијански (и шицовски). Могућа је и другачија стратегија која не подразумева искључивање супротних традиција, већ њихово превазилажење, што је случај са развојем Парсонсове социологије која је у почетку веберијанска, а касније, у својој структуралној фази, диркемовска (видети: Gouldner 1970, Marinković 2003, Marinković 2006). По томе је Бергер-Лукманова социологија (знања) заиста посебна. Она на једноставан и непротивречан начин уклапа веберијански номинализам и интерпретативну методологију са диркемовским методолошким нацртом о спољашњој објективности (и реификацији) друштвеног света. Али ни у својим средишњим језгрима Веберова и Диркемова социологија нису чврсте „ортодоксије“. Тако Вебер од социологије захтева и разумевање субјективних делања, али и објашњење друштва у свом историјском и узрочном току. Чврстина диркемовског спољашњег, чињеничног, објективног света попушта оног тренутка када он изговара: „Свет постоји све дотле док је он за нас

представа“ (Durkheim [1909] 1982). Дакле, Бергер-Лукманова социологија (знања) није саграђена ни на каквим Вебер-Диркемовим теоријским „ортодоксијама“. Она пре личи на Мебијусову траку: она је површина у коју се две стране стапају у једну *логички непротивречну* целину (Berger 1963, 149). То је површина која елиминише традиционалне социолошке дихотомије појединац/друштво; субјективно/објективно; интерпретативно/чињенично. Дакле, синтетизовати Веберове и Диркемове претпоставке у дијалектичко јединство потакнуто Марксовом антропологијом и Шицовом феноменологијом (Berger, Luckmann 1992, 31, Berger, Berger 1976, 9), заиста је могло другим социолозима тог времена да изгледа као покушај еклектицизма „неспојивих“ претпоставки. Ако и јесте еклектицизам, онда је „Бергер показао изворни еклектицизам и склоност синтези рафиниране врсте“ (Wuthnow at al. 2010, 21). У том смислу, они који би једнострано сврстали Бергерову социологију у веберијанизам или неовеберијанизам не би потпуно били у праву. Такође, постоје уверења да, за разлику од Јиргена Хабермаса, Мери Даглас и Мишела Фукоа, који су успели да створе „школе мишљења“, Бергер то није урадио на традиционалан начин. Са великим опрезом се може рећи да постоји „бергеријанство“ (Wuthnow at al. 2010, 21), али се он вероватно са том квалификацијом не би сложио – јер подсетимо: постоји „епистемолошка екромност“ Питера Л. Бергера. Коначно, рећи да постоји „бергеријанство“ није исто што и рећи да постоји теорија Питера Бергера. Уколико је Мишел Фуко могао за себе да каже да није утемељио никакву теорију (моћи) (Fuko 2010, 342–343), слично би се могло рећи и за Питера Бергера. Он је као социолог, примећује Фаденауер, играо три улоге: „као теоретичар модерног живота, аналитичар модерне религиозности и емпиричар глобалне економске културе“ (Pfadenhauer 2013, xii). Као и код Фукоа, код Бергера пре постоји *аналитика*: знања у свакодневном животу; религије у модерном свету; културе у глобализованом свету. Нема никакве велике Бергерове социолошке теорије која би подсећала на систем; која би га трајно лоцирала у „границе било којег специфичног уверења“ (Berger 2006, 141). Тако историјски развој саме социологије пре треба схватити као „корак у развоју перспективе (угла гледања)“ (Berger, Kellner 1991, 31), а не као позитивистички пројекат развоја теорије. У томе је још једна врлина „епистемолошке скромности“.

Бергер-Лукманова социологија знања: излаз из идеолошког лавиринта

*Свако друштво представља један
подухват стварања света.*

(Berger 2015, 469)

С правом се може рећи да је социологија знања представљала трајну преокупацију Питера Л. Бергера. Она стоји у средишту целокупне његове социологије, без обзира на то да ли је реч о истраживањима религије, о истраживањима модернизације или глобалне културе. Све кључне теме којима се бавио контекстуализоване су у оквире *социологије знања* (Wilson

1969, 426). Но покушаји младог социолога - који започиње своју каријеру на њујоршкој Новој школи за друштвена истраживања - да се важна теоријска и методолошка питања истражују у кључу социологије знања деловали су европски. Сувише европски за америчко окружење шездесетих година. У времену када се у америчкој социологији одвијају борбе између доминантне структурал-функционалистичке парадигме и израстајућих алтернативних „микро“ парадигми у сенци (етнометодологије и социјалне драматургије) које радикално мењају *сентименте* младе генерације социолога (Gouldner 1970, 37–40); када се изнова преиспитује значај марксизма у (америчким) радикалним критичким теоријама; те када постструктуралистичка мода „слеће“ на престижне америчке универзитете Еир франсом – Бергер се враћа једној маргинализованој „субдисциплини“, „социолошкој фусноти у историји идеја“ (Berger 2011) – *социологији знања*. Неоспорно је да су многа велика имена америчке социологије била повезана са социологијом знања. Но исто тако је тачно да су Роберт Мертон, Рајт Милс, Алвин Гулднер и Талкот Парсонс улазили у ову европску „субдисциплину“, али и брзо излазили из ње. У Сједињеним Државама социологија знања је остала маргинална дисциплина „и на њу се још увек често гледа као на неприлагођени европски увозни производ за који се занима неколицина колега са благо ексцентричним интересовањима за историју идеја“ (Berger 2015, 466). Уз то, изграђивати своју социологију на социологији знања која је више веберовска, диркемовска, шицовска и мидовска, а мање манхјамовска и марксистичка, био је велики искорак. Вратити се поново Веберу (када америчком социологијом кружи питање „ко још данас чита Макса Вебера?“), који никада није припадао главној већ споредној струји у социологији знања; вратити се Диркему, који је заслужан за успостављање многих социолошких дисциплина али не и социологије знања под тим именом – заиста се чинило маргиналним. Дакле, када се Бергер-Лукманова књига *Друштвена конструкција стварности* појавила 1966. године већ је „постојало широко незадовољство дугом хегемонијом структурал-функционализма и уског позитивизма у свакодневним праксама већине социолога“ (Berger 2013, 12). Када је први пут објављена, књига је била „у духу културне атмосфере, *zeitgeist*, тог времена“ (Berger 211). Колико год да је у наредним деценијама ова књига доживела успех и постала незаобилазни класик светске социологије, она је, заправо, у својим намерама била неамбициозна. У том смислу, може се рећи да је она такође припадала једној врсти „епистемолошке скромности“ Бергер-Лукмана.

Наиме, основне дијалектичке хипотезе на којима је саграђена *нова* социологија знања Бергер-Лукмана нису припадале (очекиваној) Манхјамовој парадигми (Manhajt 1978, Manhajt 2009) *тоталног појма идеологије*, као ни његовој главној поставци да је „социологија знања (...) систематизација сумње која се у друштву испољава као нејасна несигурност и неизвесност“ (Manhajt 1978, 50). Бергер-Лукманова социологија знања била је епистемолошки скромнија у својим захтевима. Она је покушај да се знање ситуира управо тамо где му је једино право генеричко место: у конкретни животни људски свет међусобних интеракција; у свет производње друштвеног живота или, како би то назвали Бергер-Лукман: у свет *друштвене конструкције* нама

једино доступне реалности. Стога се „социологија знања интересује за једну ширу дијалектику, која је са тим проблемима повезана – ону која настаје у односу друштвене структуре и ‘светова’ у којима појединци живе, односно, за разумљиве организације стварности у оквиру којих појединачна искуства могу да буду смислено интерпретирана“ (Berger 2015, 469). И као што се Мишел Фуко усудио да каже да је *истина од овог света, у њему је произведена* (Fuko 2012b, 132), тако и Бергер-Лукман знање враћају друштвеном свету као једином могућем свету. Али то није свет нејасне и неодређено лоциране (манхајмовске) друштвене условљености знања, као ни Маркова (2015) претпоставка о условљености знања (свест као надградња) производним односима (материјална база). Није то ни социологија знања као потрага за *истином* (Stark 1991; Znanjecki 2015, 317). Није то ни старо релативистичко бреме социологије знања, нити оно што су касније други препознали као *конструктивизам*, јер „ми нисмо конструктивисти“ – јасно ће ставити до знања Бергер-Лукман (Berger 2011). Они су „развили своју теорију за социологију знања у експлицитној контрадикцији према релативизму“ (Pfadenhauer 2013, 93), па стога и даље од њених централних поставки у Шелеровој (Šeler 2015) и Манхајмовој социологији знања.

Ако постоји стално постављано питање Бергеру и Лукману: *шта је ново у новој социологији знања* (McCarthy 1996, Pfadenhauer 2013, 107), онда је то управо излаз из старог релативистичког и идеолошког лавиринта. Бергер-Лукманова социологија знања је у својој „епистемолошкој скромности“ захтевала од ове маргинализоване дисциплине повратак здраворазумском знању (*commonsense knowledge*) какво затичемо у свакодневном животу. За многе класичне социологе и социологе знања овај би захтев био на граници *банализације* важних социолошких питања, али је исто толико банална чињеница да је социологија своју врхунску реалност (*paramount reality*) (како би то рекао Алфред Шиц) „баналног“ свакодневног живота неоправдано касно открила (више видети: Inglis 2005). Требало је много више, у заснивању нове социологије знања, послушати Зимелову поуку да је „чак и најбаналнија спољашњост живота израз ширег друштвеног и културног поретка“ (Simmel, према: Inglis 2005, 2)⁴, а мање захтев за заснивање *нове епистемологије*: „ми из социологије знања искључујемо епистемолошке и методолошке проблеме који су мучили обојицу аутора од којих је потекла“ (Berger & Luckmann 1992, 29). Управо то сугерише „епистемолошка скромност“ и окамовска једноставност главне дијалектичке (веберовско-диркемовске) хипотезе изнете у *Друштвеној конструкцији стварности*: „Друштво је људски производ. Друштво је објективна реалност. Човек је друштвени производ“ (Berger & Luckmann 1992, 82). Ако је основна хипотеза тако постављењена, онда нема ничег чудног у повратку људског знања врховној реалности свакодневног живота јер: „наша је теза, дакле, да се социологија знања мора бавити било

⁴ У оригиналу стоји: „all the most banal externalities of life finally are connected with the ultimate decisions concerning the meaning and style of life“ (Simmel 1950, 412); „Поново можемо рећи да су најбаналније површности живота на крају крајева блиско повезане са коначним одлукама које се тичу значења и стила живота“ (Zimel 2008, 283).

чиме што се у неком друштву прихвата као 'знање', без обзира на крајњу ваљаност или неваљаност (по било којим критеријумима) таквог 'знања'... Другим речима, тврдимо да се социологија знања бави анализом друштвене конструкције стварности“ (Berger & Luckmann 1992, 17). Излазак из старог идеолошког лавиринта социологије знања и повратак знању у свакодневном друштвеном животу истовремено је представљао захтев за променом традиционалног теоријско-методолошког карактера социологије знања. *Нова социологија знања* схваћена је као „део емпиријске дисциплине социологије“ (Berger & Luckmann 1992, 29), а то значи да се она мора бавити „свим оним што се у друштву прихвата као знање“ (Berger & Luckmann 1992, 29). Ипак, тај несвакидашњи захтев који је стављен пред једну европску теоријску област, дуго времена оптерећену историзмом и релативизмом, није био никакав позитивистички пројекат. Управо супротно. То је пре био покушај да се социологија знања приближи једној себи сродној истраживачкој области која је мидовска у својим темељима – социјалној психологији (Berger 2015).

„Будући да је тако, социологија знања се пре свега мора позабавити оним што људи у својим свакодневним, не- или пред-теоријским животима 'знају' као 'стварност'. Другим речима, средишње жариште социологије знања пре мора бити здраворазумско 'знање', него 'идеје'. Управо то 'знање' твори ткиво значења без којег ниједно друштво не би могло да постоји“ (Berger & Luckmann 1992, 30).

По свему судећи, једна од важнијих историјских грешака класичне социологије знања и јесте била у томе што је граничне линије тражила у епистемологији и филозофији, а не, као социолошка дисциплина, у социјалној психологији која је својом истраживачком традицијом могла много одређеније и прецизније да лоцира друштвену условљеност знања у институционалним оквирима људских интеракција. „Социјална психологија је била у могућности да покаже на који начин је субјективна стварност индивидуалне свести друштвено конструисана“ (Berger 2015, 466). Чак и пре него што је *Друштвена конструкција стварности* објављена, Бергер је већ понудио такав емпиријски нацрт једне *микросоциологија знања* (Berger & Kellner 1964; Luckmann & Berger 1964). Јер једино се *институционални свет може доживљавати као објективна друштвена реалност* (Berger & Luckmann 1992, 81), а институције нису ништа друго него оно што људи примарно стварају у својим узајамним интеракцијама како би оспољили, реификовали и учинили релативно трајним, извесним, разумљивим и стварним свој свет.

Закључак

Ако се класични социолог може одредити као онај „чији рад заузима централно место међу социолошким идејама свог времена“ (Pfadenhauer 2013, xii), онда је Питер Бергер неоспорно социолошки класик. На извештан начин, његова је социологија била и „социологија неприпадања“, пре свега простору и академском амбијенту у којем је настајала. Постоји у његовој социологији

нешто што је *old fashioned*; изузимајући Макса Вебера, ту нема „светих“ имена и „светих“ текстова; нема много референци; из главних аргументација углавном су уклоњена имена; његов је стил једноставан, неоптерећен помодним појмовним конструкцијама; коначно, нема много самосталних научних радова које потписује Питер Л. Бергер. Његова је социологија углавном ко-ауторска, а његови сарадници – као и он – европски имигранти у Сједињеним Државама. Овај биографски моменат није мање важан, јер је сама његова социологија изразито *биографска*, те се видљиви и намерни недостатак историјског у његовој социологији надомешта биографском перспективом.

Грађена на Шицовим и Вебер-Диркемовим коренима, Бергерова је социологија (знања) понудила нову дијалектику „неспојивог“, у којој је стара социологија видела трајни расцеп *methodenstreit-a*. Због свог еклектичког карактера Бергерова је социологија, а то посебно важи за социологију знања, омогућила бројне интерпретације, како научне тако и политичке и шире културне. Неки су у њој видели још једну европеизацију (америчке) социологије, неки су у хипотези о *конструкцији стварности* видели корене успона разних врста конструктивизама. Други су опет у *конструкцији* видели и тражили легитимитет за политичке *re-конструкције* друштва. Без обзира на многоструке и разнородне утицаје на којима је грађена, као и на различите утицаје које је сама изазвала, више по моделу *неантаципираних последица*, Бергерова социологија остаје аутентични израз једне интелектуалне биографије „неприпадања“ – дубоко инспирисане „епистемолошком скромношћу“.

Коришћена литература

- Agar, Jon. 2008. “What Happened in the Sixties?” *The British Journal for the History of Science* 41(4): 567–600.
- Berger, Peter and Kellner, Hansfried. 1964. “Marriage and the Construction of Reality: An Exercise in the Microsociology of Knowledge”. *Diogenes* 46: 5–22.
- Berger, Peter, L. 1963. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. New York: Penguin Books.
- Berger, Peter, L. 1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter, L. 1997. “Epistemological Modesty. An Interview with Peter Berger.” October 29, 1997.
https://www.christiancentury.org/article/epistemological-modesty_
Pristupljeno 17.01.2019.
- Berger, Peter, L. 2002a. “Whatever Happened to Sociology?” Pristupljeno 5.10.2018.

<https://www.firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology>

- Berger, Peter, L. 2002b. "The Cultural Dynamics of Globalization." In *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, ed. Peter L. Berger and Samuel Huntington, 1-16. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Berger, Peter, L. 2011. *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore*. New York: Prometheus Books.
- Berger, Peter, L. 2013a. "Reflections on the Twenty-Fifth Anniversary of The Social Construction of Reality." In *The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger*, ed. Michaela Pfadenhauer, 11–15. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Berger, Peter, L. 2013b. "Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle." In *The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger*, ed. Michaela Pfadenhauer, 33–45. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Berger, Peter, L. 2014. *The Many Altars of Modernity*. Boston and Berlin: de Gruyter.
- Berger, Peter, L. 2016a. "Peter Berger on The Failure of The Secularization Hypothesis." Pristupljeno 15.10.2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=62zSU-U9GGE&t=374s>
- Berger, Peter, L. 2016b. "Interview with Peter L. Berger on The Social Construction of Reality." Pristupljeno 15.10.2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=Da1qN5QOSPM&t=1374s>
- Berger, Peter, L. and Brigitte Berger. 1976. *Sociology: A Biographical Approach*. New York: Penguin Books.
- Berger, Peter, L. i Hensfrid Kellner. 1991. *Sociologija u novom ključu*. Niš: Gradi-na.
- Berger, Peter, L. and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London and New York: Penguin Books.
- Berger, Peter, L. and Thomas Luckmann. 1992. *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb: Naprijed.
- Berger, Peter, L. and Thomas Luckmann. 1995. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Giltersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Berger, Peter, L., Berger, Brigitte and Hansfried Kellner. 1973. *The Homeless Mind*. Harmondsworth: Penguin Books.

- Berger, Piter, L. 2003. „Epistemološka skromnost – Intervju sa Piterom L. Bergerom.” *Žurnal za sociologiju* 1: 135–141.
- Berger, Piter, L. 2006. „Sociologija: povlačenje poziva?” *Žurnal za sociologiju* 4: 191–202.
- Berger, Piter, L. 2008. „Desekularizacija sveta: opšti pregled.“ U *Desekularizacija sveta: oživljavanje religije i svetska politika*, ur. Piter L. Berger, 11–30. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Berger, Piter, L. 2015. „Identitet kao problem sociologije znanja.“ U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 465–477. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Čajld, Artur. 2015. „Problem pripisivanja u sociologiji znanja.” U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 206–224. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Durkheim, Emile. [1909] 1982. “The Contribution of Sociology to Psychology and Philosophy.” U *The Rules of Sociological Method*. S. Lukes (ed.), 236–240. New York: Free Press.
- Eberle, Thomas, S. 2012. “Phenomenological Life-World Analysis and Ethnomethodology’s Program.” *Human Studies* 35(2): 279–304.
- Førland, Tor Egil, Trine Rogg Korsvik and Knut-Andreas Christophersen. 2010. “Protest and Parents: A Retrospective Survey of Sixties Student Radicals in Norway.” *Acta Sociologica* 53 (3): 229–245.
- Fuko, Mišel. 2010. „Strukturalizam i poststrukturalizam.” U *Mišel Fuko: spisi i razgovori*, 314–351. Beograd: Fedon.
- Fuko, Mišel. 2012a. „Predavanje od 14. januara 1976.” U *Mišel Fuko: Moć/znanje*, 97–112. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, Mišel. 2012b. „Razgovor sa Mišelom Fukoom.” U *Mišel Fuko: Moć/znanje*, 113–134. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Gidens, Entoni. 1998. *Posledice modernosti*. Beograd: Filip Višnjić
- Gouldner, Alvin, W. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Book.
- Hall, Stuart and Tony Jefferson (eds.). [1975] 2003. *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. London: Routledge.
- Harvi, Dejvid. 2012. *Kratka istorija neoliberalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Hebdiž, Dik. 1980. *Potkultura: značenje stila*. Beograd: Rad.
- Hunt, Andrew. 1999. „When Did the Sixties Happen? Searching for New Directions.” *Journal of Social History* 33(1): 147–161
- Inglis, David. 2005. *Culture and Everyday Life*. London and New York: Routledge.

- Lemert, Charles. 1988. "Future of the Sixties Generation and Social Theory." *Theory and Society* 17(5): 789–807.
- Luckmann, Thomas and Peter Berger. 1964. "Social Mobility and Personal Identity." *European Journal of Sociology* 5 (2): 331–344.
- Luckmann, Thomas. 2014. "50th Anniversary Social Construction Thomas Luckmann." Pristupljeno 15.10.2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=ObEsOZxslfE&t=232s>
- Manhajm, Karl. 1987. *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
- Manhajm, Karl. 2009. *Eseji o sociologiji znanja*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marinković, Dušan i Dušan Ristić. 2015. „Sociologija znanja – marginalnost i borba za disciplinarni identitet.” U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 11–28. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marinković, Dušan. 2003. *Refleksivna sociologija Alvina Guldnera*. Novi Sad: Visio mundi.
- Marinković, Dušan. 2006. *Konstrukcija društvene realnosti u sociologiji*. Novi Sad: Prometej.
- Marinković, Dušan. prir. 2010. *Rana američka sociologija, 1892–1914*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marks, Karl i Fridrih Engels. 2015. „Proizvodnja društvene svesti.” U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 29–51. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- McCarthy, Doyle, E. 1996. *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*. London and New York: Routledge.
- Mils, Rajt. 1946. *Sociološka imaginacija*. Beograd: Prosveta.
- Pfadenhauer, Michaela. 2013. *The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Schutz, Alfred and Thomas Luckmann. 1973. *The Structures of the Life-World*. London: Heinemann Educational Books.
- Šeler, Maks. 2015. „Formalni problemi sociologije znanja.” U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 145–161. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Šic, Alfred. 2012. *Problem društvene stvarnosti*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Simmel, Georg. 1950. "Metropolis and Mental Life." In *The Sociology of Georg Simmel*, ed. Kurt H. Wolff, 409–424. New York: Free Press.
- Spasenić, Jelena. 2015. "The Significance of Serbia's Recent War-Ridden Past for Young People's Identity Perceptions." *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* 63(2): 317–336.

- Stark, Werner. 1991. *The Sociology of Knowledge*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Books.
- Veber, Maks. 1976. *Privreda i društvo* (tom I). Beograd: Prosveta.
- Veber, Maks. 2011. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Ven, Pol. 2014. *Fuko: kao mislilac i kao čovek*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Wilson, John. 1969. "The De-Alienation of Peter Berger." *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 52 (4): 425–433.
- Wuthnow, Robert, James Davison Hunter, Albert Bergesen and Edith Kurzweil, 2010. "The Phenomenology of Peter L. Berger." In *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*, eds. Robert Wuthnow and James Davison Hunter, 21–76. London and New York: Routledge.
- Zimel, Georg. 2008. „Metropolis i duhovni život.” U *Georg Zimel 1858-2008*, prir. Dušan Marinković, 280–290. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Znanjecki, Florijan. 2015. "Sociologija i teorija znanja." U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 314–328. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.