

Studija nastavlja razmišljanja sažeta u knjizi *Masovna kultura* i u kasnijim naučnim radovima. To je nastavak didaktičkog procesa, u koji se uključuje kao forma pomoćnog nastavnog sredstva, ali ne i zamjene neposredne i žive riječi predavača. Jer, u skladu sa jednom od ovdje razvijanih koncepcija, neposredni simbolički kontakt neformalnog karaktera ima poseban značaj u procesu sporazumijevanja ljudi i u njihovom uzajamnom djelovanju.

Na oblik predstavljenog problema sociologije kulture znatan utjecaj imalo je učešće autorice u dva istraživačka tima. S obzirom na dvojni karakter predmeta, koji usko povezuje humanističku problematiku kulture sa njenim sociološkim aspektom, dio studije koji obuhvata analizu pojma kulture i kriterijume izdvajanja njenog opsega jeste rezultat učešća u radovima naučnog tima koji je istraživao temu *Poljska nacionalna kultura, njene razvojne tendencije i percepcije*. A inspiracija za predstavljenu konceptualizaciju sociološkog pristupa kulturi i pokazivanje rezultata istraživanja veze između kulture i društvene strukture proistekli su iz učešća u istraživanju teme *Preobražaji u strukturi socijalističkog društva*.

Samo je jedno poglavlje iz ove studije bilo ranije objavljeno, 13. poglavlje. Ali, pošto je knjiga nastavak prethodnih istraživanja, pojavljuju se u njoj dijelovi ranije objavljenih članaka, a sa *Masovnom kulturom* dijeli polazište. Priložena bibliografija sadrži potpuni opis bibliografskih pozicija koje fusnote navode u skraćenom obliku.

Opseg priložene bibliografije pokazuje da je studija pokušaj predstavljanja glavnih savremenih pravaca analize kulturnih oblasti, koji odgovaraju ovdje predloženom modelu poimanja simboličke kulture kao cjeline. Međutim, knjiga je, prije svega, izrasla iz tradicije poljske sociologije kulture i njenim podsticajima sam dužna zahvalnost. Posvećujem je sjećanju na Juzefa Halasinskog i Stanjislava Osovskog.

Decembar, 1979.

Antonijina Kloskovska

* Iskorišćeni su opširniji dijelovi članaka: "*Razvoj koncepcije kulture u poljskoj sociologiji*", Sociološki pregled 1968, broj 2 i "*Proces simbolizacije i društvena interakcija*" u knjizi *Društvo i moralnost*, zatim članak "*Koncepcija kulture u shvatanjima Karla Marksa*", Filozofske studije 1968, broj 1. Poglavlje XIII pojavilo se u knjizi *Marksizam i procesi društvenog razvoja*, red. Vesolovski, Varšava 1979.

I. IZDVAJANJE SOCIOLOGIJE KULTURE I POJAM KULTURE

Za razvoj sociologije u XX vijeku karakteristične su dvije međusobno povezane tendencije: sve veća uloga empirijske orijentacije, koja vodi sve većem širenju kvantitativno i tematski određenih istraživanja, i sve veća specijalizacija, koja se izražava u raslojavanju sociologije i izdvajanju niza subdisciplina, od kojih se neke i unutar sebe dijele. Drugi fenomen možemo da prihvatimo kao rezultat prvog. Zajedno sa pojavom i razvojem pojedinih problemskih empirijskih istraživanja teško je bilo održati jedinstvo discipline i opšti karakter njene orijentacije koja je bila karakteristična za period stvaranja velikih socioloških sistema u epohi Spensera i Konta.

Kasniji predstavnici empirijski orijentisane sociologije bili su voljni da te sisteme svrstavaju u kategoriju prosocioloških teorija, koje su u sklopu društvene filosofije. Kamen međaš tog pravca razvoja sociologije bila je Dirkemova teorija, koja je zadržala ambiciju i razmah velikog teorijskog sistema opšteg karaktera, ali je istovremeno naznačila pravce i pokazala primjere subdisciplinarnih specijalizacija, određujući njene predmetne osnove i pokazujući primjere realizacije empirijskih istraživanja koja je započinjao ili inspirisao sam Dirkem.

Sociološke oblasti koje je izdvojila dirkemovska tradicija kodifikovane su tematski u časopisu "*Annee Sociologique*", koji je na nekoliko desetina godina odredio interesovanje francuske sociologije. Naravno, to nije bio krajnji domet tih interesovanja, niti specijalizacije u "nefrancuskoj" sociologiji, a prije svega u anglosaksonskoj. U ovoj posljednjoj glavno polazište nisu bile teorijske inspiracije, nego praktički društveni problemi koji su se pojavljivali u toku empirijskih istraživanja, često neposredno povezanih sa organizacionom, administrativnom i karitativnom djelatnošću.² Brojne discipline, kao što su sociologija grada i sela, sociologija omladine,

¹ E. Durkheim et al, *Essays on Sociology and Philosophy*

² Kao primjer socioloških radova koji su rezultat povezivanja praktične djelatnosti i istraživanja mogu poslužiti *The Polish Peasant in Europe and America* VTomasa (W. Thomas) i F. Znanieckog (F. Znaniecki), ekološka istraživanja čikaške škole i brojna druga američka proučavanja u meduratnom periodu.

delinkvencije i prava, sociologija porodice i vaspitanja, imale su bar dje-limično u tome izvorište. Možemo da govorimo i o dvojnomo, pa čak i o višestranom rodoslovu mnogih od tih oblasti.

Različitim putevima formirali su se, na primjer, sociologija prava L. Petrazickog, koja je izrasla iz poljsko-ruske tradicije, američka sociologija delinkvencije i devijacije ili dirkemovsko interesovanje za pravo kao element društvene solidarnosti i mehanizma društvene kontrole.

Dirkemov podsticaj imao je poseban značaj za izdvajanje sociologije kulture kao subdiscipline u sociologiji. Njegov registar posebno važnih predmeta socioloških istraživanja obuhvata, između ostalog, religiju, moral, nauku, vaspitanje, prosvjetu, jezik, umjetnost. Sve te oblasti sačinjavaju elemente opsega fenomena kojima treba da se bavi sociologija kulture. Ali, to ipak ne znači da kod Dirkema možemo naći formulu koja eksplicitno govori o izdvajanju sociologije kulture kao posebne oblasti, kao sinteze tih elemenata, odvojene od ostalih glavnih oblasti sociološke specijalizacije. Oblast koju je Dirkem definisao kao istraživanje kulture obuhvatala je, prije svega, antropološke studije primitivnih društava.

Sociologija kulture će ovdje biti tretirana kao posebna oblast sociologije, koja se izdvojila u procesu specijalizacije vezane za razvoj empirijskih istraživanja, koji je doveo do raščlanjivanja cijele oblasti. Ali određivanje karaktera tako shvaćene sociologije kulture iz određenih razloga nije lako, kao ni određivanje oblasti subdisciplinarnih socioloških specijalnosti koje se odnose na druge predmete istraživanja, npr. na selo, grad, industriju, rad, na određene starosne grupe ili društvene procese.

Teškoće u definisanju sociologije kulture proizlaze, prije svega, iz mnogoznačnosti samog pojma kulture, iz njegovog širokog i nekoherentnog opsega, iz posebno naglašenog vrednujućeg stava, koji se odnosi na fenomene obuhvaćene tim pojmom i iz raznolikosti tih stavova. Svi navedeni aspekti zahtijevaju analizu, koju će biti teško ograničiti samo na jedno poglavlje i zaokružiti koherentnom teorijom. Svi ti aspekti uzajamno višestruko djeluju u raznim oblastima kulture sa sociološkog gledišta, pa se, dakle, moraju uzimati u obzir u analizama koje slijede, kao i u analizama brojnih problemskih istraživanja. Vezani su, prije svega, za osnovne teorijske i metodološke probleme sociologije kulture. Također se odnose na opšte, teorijske i metodološke osnove cijele sociologije, koje zbog toga moraju da budu predstavljene na način koji će dozvoliti da se objasne glavne pretpostavke ovdje prihvaćenog prilaza sociologiji kulture.

Mnogoznačnost je karakteristika kulture od samog početka uvođenja te riječi u humanistiku. Već je Herder u predgovoru za *Misli o filosofiji istorije* napisao: "Ne postoji nešto što je više neodređeno od riječi kultura."³ To je jasno ako se uzme u obzir da su se poimanje i koncepcije koje su se na kulturu odnosile pojavile više vijekova prije uvođenja samog termina. To potvrđuje ciklus studija posvećenih problematici kulture u istoriji evropske filosofije od antičkog doba do početka racionalističke misli prosvjetiteljstva.⁴ Te studije pokazuju, prije svega, raznovrsnost filosofskog prilaza kulturi, od krajnjeg Platonovog idealizma i hrišćanske tomističke misli, do Bekonovog naturalizma i Montenjevog relativizma.

Prihvatajući potrebu i značaj sličnih analiza koje se odnose na kulturu *avant la lettre*, tj. prije primjene u naučnoj literaturi termina koji je definiše, ne smije se potcijeniti važnost izdvajanja kulturne problematike u filosofskoj i naučnoj refleksiji kroz uvođenje i širenje pojma koji se posebno odnosio na kulturu. Naravno, to nije bilo djelo individualne naučne invencije, nego dug istorijski proces, u kojem su se pojavile brojne propozicije individualnih stvaralaca u raznim epohama.

Najtemeljitiju, iako ne potpunu, analizu tog procesa sadrži knjiga A. Krebera i K. Klakhona objavljena 1952. godine.⁵ Autori počinju analizu podsjećanjem na uzgredno upotrijebljenu Ciceronovu sintagmu *cultura animi* u *Raspravama u Tuskulu*, izlažući etimologiju tog termina. Sistematska analiza se odnosi, prije svega, na XVIII vijek, koji je u naučnoj literaturi evropskih zemalja donio širenje pojma kulture ili istovjetno shvaćenog pojma civilizacije.

Ne vraćajući se tim dijelovima njihovog rada, već iskorišćenim na drugom mjestu, vrijedi se zadržati na koncepcijama dvojice mislilaca kojima Klakhon i Kreber ne posvećuju posebnu pažnju. Riječ je o Pufendorfu i Herderu. Pufendorfovo djelo *De iure naturae et gentium* (1688) objavljeno je sto godina prije Herderovih *Misli o filosofiji istorije* (1784-1791). U oba djela poimanje kulture sadrži probleme koji su još i danas aktuelni u naučnim i opštim diskusijama i koji zahtijevaju jasne formulacije u uvodu u svaku sociološku analizu kulture.

³ J.G.Herder, *Misli o filosofiji istorije*, tom 1, str. 4

⁴ *Istorija filosofii i voprosi kulturi*

⁵ A.L.Kroeber, C. Kluckhohn, *A Critical Review of Concepts and Definitions*. Istoriji termina "civilizacija", koji u romanskoj tradiciji djelimično ima isti smisao kao i pojam kulture, pažnju posvećuje grupni rad pod redakcijom L.Fevra (Febvre). Uporedi sa diskusijom o ovim radovima: A.Kloskovska, *Masovna kultura. Kritika i odbrana*.

Pufendorfova teorija predstavlja pravac racionalističkog razmatranja stanja i zakona prirode, ali, ipak, u poređenju sa brojnim koncepcijama koje idealizuju to stanje, za njegovu teoriju su karakteristični empirijska orijentacija i realizam. Prirodno stanje, koje se najizrazitije iskazuje u slici ponekad nađene djece vaspitavane izvan utjecaja ljudskog društva, određivao je Pufendorf suprotstavljajući ga kulturi. A u nju je ubrajaao sve pronalaskes i uređaje koji se primjenjuju u ljudskom životu, dakle: odjeću, jezik, običaje, umjetnost, a prije svega cijelu organizaciju civilizovanih građanskih društava "kroz čije je formiranje ljudska vrsta uvedena u okvire određenog poretka".⁶

Ta prva definicija kulture ima karakter kvantitativne definicije, samo djelimično vrednujući, kvalifikativni. Ali, dalje Pufendorf uvodi Ciceronov termin *cultura animi*, koji se odnosi na moralni postulat, u okviru čovječanstva univerzalan, o racionalističkom karakteru kulture. Kultura duha, koja je moralna obaveza čovjeka, zasniva se na tome "da odluke koje se odnose na njegove obaveze budu donesene pravilnim putem, da sudovi i mišljenja o problemima koji izazivaju njegovo interesovanje budu pravilno formirani i da nagoni njegovog duha budu regulisani i upravljani pomoću principa pravednog razuma".⁷

U Pufendorfovim razmišljanjima o kulturi, koju on ponekad definiše kao *Universum vitae humanae cultum*, izdvajaju se nekolike oblasti kulture, među kojima je najizrazitija, sfera društvene organizacije i moralne obaveze, racionalistički obilježena. U Pufendorfovom djelu se prepliću kontradiktorne tendencije deskriptivnog i vrijednosnog prilaza kulturi, a u Herderovoj društvenoj filosofiji još se više kristalizuju.

Herder upotrebljava pojam kulture mnogo svjesnije i misaonije od Pufendorfa. Pojavljivanje kulture smatra za etapu evolucionog procesa bitka povezanog sa rađanjem ljudske vrste. Herderova razmišljanja o kulturi, sa sociološkog stanovišta važna i široka, mogu se sintetizovati i sumirati ovako: kultura je univerzalna karakteristika ljudi kao vrste. Najbliže čovjeku su životinjske vrste, ali tek ljudske biološke crte, zasnovane na raznolikosti, bogatstvu instinkata, na posebnim anatomske i fiziološkim odlikama, stvaraju potpuno dovoljnu osnovu kulture. Kultura razmatrana sa genetskog gledišta ostvaruje se putem tradicije - prenošenjem kulturnih

⁶ S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium* (libri octo), knjiga II, odjeljak 2, paragraf 1

⁷ Isto, knjiga II, odeljak IV, paragraf 1

dostignuća između jedinki i pokoljenja. Organskom prilazu tradiciji odgovara sposobnost preuzimanja naslijeđenih elemenata. Kultura predstavlja poseban isključivo ljudski aparat prilagođavanja na sredinu, zahvaljujući kojem čovjek dominira nad životinjskim svijetom koji ga okružuje, a ta prilagođenost se ostvaruje u borbi, u permanentnom sporu protivurječnih interesa i stremljenja vrste ka samoodržanju. Posebnu ulogu u sveukupnoj kulturi igra jezik: "umijeće izražavanja ideja pomoću zvukova, označavanja predmeta pomoću glasova i umijeće vladanja svijetom pomoću riječi koja teče iz usta". Od jezičkog umijeća začeo se čovjekov razum, "božanska umjetnost ideje, majka svih umjetnosti".⁸

Evolucionističke osnove koncepcije kulture kod Herdera zahtijevale su da se prihvati univerzalnost tog fenomena u okviru ljudske vrste. Opštost ne isključuje njenu raznolikost, raznovrsnost, pa čak i gradaciju i u okvirima jednog društva, zajednice, kao i na ljestvici istorijskog razvoja čovječanstva. Jer, Herderov stav nije naturalistički, nego istoricistički. Razlika između prosvijećenih i neprosvijećenih naroda, kulturnih i nekulturnih, nije, po njemu, razlika u suštini, nego jedino u stepenu. Na taj način Herder je uspio da pomiri opisni, nekvalifikativni, karakter pojma kulture kao instrumenta naučne spoznaje humanističkih fenomena, sa ocjenom istorijski promjenljivih i raznolikih oblika kulture izraženih u istoriji čovječanstva. Širina poimanja i umijeće razlikovanja aspekata kulture bez vrednovanja i koji ne podliježu vrednovanju daje Herderovoj koncepciji posebno mjesto u osamnaestovjekovnim pokušajima stvaranja filosofije kulture. U tim pokušajima dominira selektivno i apsolutno vrednujuće tretiranje kulture. Selektivnost se ogleda u uvrštavanju u kulturu samo pojedinih oblasti ljudske djelatnosti, prije svega onih koje će kasnije u filosofskoj terminologiji teorije kulture biti nazvane manifestacijama duhovne kulture. U njemačkom rječniku Johana Adelunga kultura je definisana kao sublimacija i usavršavanje moralnih i umnih sposobnosti čovjeka. U rječniku Francuske akademije taj termin se odnosi na ljudsku umnu i umjetničku djelatnost (*Soin qu'on prend des arts et de l'esprit*). Taj pojam slično upotrebljava i razumije Volter.⁹

U Poljskoj se termin "kultura" našao nešto kasnije u leksikografiji. Ne bilježi ga još ni Lindeov rječnik (1807-1814), koji također ne bilježi ni

⁸ J.G. Herder, *Misli o filosofiji istorije*, str. 161

⁹ Uporedi: A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture*, kao i PH. Chombart de Lauwe, *Image de la culture*.

odrednicu "civilizacija" kao imenicu. Ipak, Lelevel u svom *Predavanju iz opšte istorije* (1822-1824) formuliše mišljenje važno za interpretaciju smisla tog pojma i piše: "Informacije o kulturi trebalo bi da budu suština istorije."¹⁰ Istorija kulture kao dio istorije "koja priča" treba da obuhvata, po Lelevelu, istoriju religije, morala, običaja, društvene organizacije, fizičkog i umnog rada, nauke i umjetnosti. Treba istaći široki opseg i opisni, vrijednosno neutralni karakter pojma kulture, koji istovremeno - slično kao i u Herderovom prilazu - ne isključuje hijerarhiju stadijuma razvoja, već pos-tulira i istraživanje procesa usavršavanja prihvaćenog za odliku kulture koja se ostvaruje u njenoj istoriji.

Počevši od druge polovine XIX vijeka razvijala se specijalistička nauka o kulturi, koja je na početku imala glavnu osnovu u etnologiji kao novoj grani uporednih istraživanja primitivnih zajednica. Najčešće (i do danas) citirana definicija koja u tome ima izvoriste je formulacija Edvarda Tejlora u njegovom djelu *Primitivna kultura* iz 1871. godine: "Kultura i civilizacija su složena cjelina, koja obuhvata znanje, nauku, vjerovanja, umjetnost, pravo, moral, običaje i sva druga umijeća i navike koje je stekao čovjek kao član društvene zajednice".¹¹

Tejlorova definicija u svom prvom dijelu ima karakter nabiranja. Nabrojani elementi kulture imaju prilično jednorodan karakter. Ali, drugi dio definicije, koji uopšteno opisuje prirodu kulturnih fenomena, stvara okvire koji dozvoljavaju da se u nju uključe najraznovrsnija i osnovna društvena umijeća i ljudske navike, dakle, način rada i organizacije zajednica, koje je u gore navedenoj definiciji uvrstio i Lelevel. Dakle, Tejlor razumije kulturu neselektivno i bez vrednovanja. Kriterijum po kome jedne elemente ubraja u njene okvire, a druge, opet, izdvaja, nije pozitivna ili negativna ocjena ljudske djelatnosti i stavova, već jedino naučen, stečen i društveni karakter kulture. Ako se to uzme u obzir, Tejlorova definicija može biti prihvaćena kao prototip one vrste definicija koja će u našim razmatranjima biti nazivana globalnom antropološkom definicijom kulture.

¹⁰ J.Lelevel, *Predavanje iz opšte istorije*. Lelevelova tačka posmatranja predstavlja okretanje od političke i vojne istoriografije koje doprinose herojskoj interpretaciji istorije. U njoj se mogu vidjeti anticipacije novijih tokova istoriografije, koji istoriju prilagođavaju retrospektivnoj verziji kulturne antropologije. Uporedi: H.S.Hughes, *History as Art and as Science: Twin Vistas on the Past*.

¹¹ E.Telor, *Primitive Culture*

Kreber i Klakhon su, na osnovu analize sto šezdeset osam antropoloških definicija kulture, predložili tipologiju, izdvajajući šest opštih vrsta: 1. Definicije koje nabrajaju, a primjer je, djelimično, i Tejlorova definicija; 2. Istorijske definicije, koje naglašavaju nasljedstvo, tradiciju kao mehanizam kulture i koje je definišu kao dostignuće; ovdje pripada u poljskoj sociologiji najpoznatija definicija S. Carnovskog; 3. Normativne definicije, koje naglašavaju imperativne funkcije kulture - tu možemo uvrstiti shvatanje kulture T Parsonsa; 4. Psihološke definicije, koje ističu psihološke mehanizme u formiranju kulture, ulogu procesa učenja i funkcije prilagođavanja; toj vrsti odgovara već opisani Herderov prilaz kulturi; 5. Strukturalističke definicije, koje naglašavaju cjelovitost svake kulture, sjedinjenje njenih elemenata koje dobija oblik sistema; njihovo prih-vatanje najčešće je povezano sa prelaženjem od analize kulture uopšte na karakterizaciju kultura pojedinih društvenih zajednica; najbolji su primjer *Obrasci kulture* R. Benedikt; 6. Genetičke definicije, opet, naglašavaju društvene izvore kulture, shvaćene kao proizvod društvene koegzistencije i dio sredine koji je stvorila kultura; elementi takvog prilaza mogu se naći u drugom dijelu Tejlorove definicije.

Već primjeri navedeni kao ilustracije vrsta definicija pokazuju da te definicije treba tretirati jedino kao idealne tipove, koji dozvoljavaju da se sredi, klasifikuje ogromna masa literature o kulturi, imajući u vidu jedino određene aspekte teorijskog stanovišta pojedinih autora. Te vrste ne mogu biti prihvaćene kao osnova klasifikacije, jer definicije koje odgovaraju jednoj vrsti susreću se vrlo rijetko. Bile bi nepotpune i ne bi bile u stanju da adekvatno predstavljaju složeni karakter fenomena kulture.

Dobra strana Kreberove i Klakhonove tipologije je to što nam skreće pažnju na nekoliko vrlo važnih aspekata moguće analize kulture. Ali, ne daje ključ kojim bi bila određena sama osnova kulturnih fenomena, kojim bi se mogao izdvojiti načelni termin koji bi odgovarao raznim teorijama što se odnose na suštinu kulture. Tim problemima se autori bave u narednim poglavljima svog rada. A svaki od njih uzimao ih je u obzir u svojim brojnim individualnim radovima. Njihova zajednička analiza odnosi se na raniju fazu razvoja antropologije kulture, na sredinu XX vijeka i kon-centriše se, prije svega, na anglosaksonske teorije. Od početka šesdesetih godina počeo je u svjetskoj antropologiji da se razvija novi pravac, koji je nalazio inspiraciju u sociologiji nauke i jezika, a koja je, opet, bila pod utjecajem fenomenologije i evropskog strukturalizma. "Starija" antropologija

kulture donijela je, ipak, određen fond znanja i pojmova, koji treba prihvatiti kao pravilno polazište za sociološku teoriju kulture.

Na tom fondu zasniva se opšta antropološka karakteristika kulture koju je formulisao Mardok. Obuhvata slijedeće definicije: Kultura je naučena; navike koje ulaze u njene okvire formiraju se pod utjecajem iskustva. A to iskustvo ima društveni karakter. Dakle, kultura se stiče putem društvene transmisije. Posljedica tog je zajedništvo kulture u okviru širih ili užih društvenih cjelina. Kultura ima ideacijski karakter, tj. prihvaćena je kroz norme i obrasce. Postoje ipak grupne navike, koje nemaju ekvivalent u obliku svjesno prihvaćenih zakona i principa. Kultura predstavlja aparat podmirivanja ljudskih potreba, ali je, također, instrument kočenja impulsa. Podliježe promjenama prilagođavanja, čiji je karakter različito određen u raznim teorijama. I, na kraju, je integrisana kultura. Ona ima oblik sistema, koji ipak treba shvatiti kao otvoren, usmjeren ka integraciji, koju nije dostigao u potpunosti.¹²

U osnovi ovakvog razumijevanja kulture stoji pretpostavka da je kultura djelo čovjeka, proizvod raznih oblika njegove društvene djelatnosti. U skladu sa definicijom Herskovic, analizirajući kulturu otkrivamo uvijek ljude koji reaguju, koji se ponašaju na određen način. I tek istraživač kulture, zapravo, reificira forme svojstvene tom ponašanju, "daje im konkretan karakter, objektivizuje i stavlja u određen oblik individualno iskustvo ljudi koji žive u zajednici, u određenom vremenu".¹³

Dominantno stanovište u antropologiji kulture zasniva se na relaciji odnosa kulture i čovjekove djelatnosti u društvu. Jasno je da upravo ovakvo stanovište posebno odgovara sociološkom shvatanju kulture. I ako se bar to uzme u obzir, ono se približava marksističkom shvatanju kulture. U sovjetskoj etnografiji, filosofiji kulture i sociologiji mogu se naći brojni primjeri definicije kulture u kojima je osnovni termin "čovjekova djelatnost".¹⁴

Marks, opet, u svojoj koncepciji ljudske jedinice smatra da je jedan od njenih osnovnih faktora "ljudski svijet", dakle, cjelokupna kultura, čiji

¹² A.L.Kroeber, C. Kluckhohn (*Culture*) oslanjaju se na članak G.E.Murdocka *The Cross-Cultural Survey*.

¹³ M.Herskovits, *Man and His Works*, str. 28

¹⁴ C.G.Arzakanian, *Kuljura i civilizacija: problema teorij i istorij*; A.I.Arnoldov, *Socialism i kuljura*, E.A.Baler, *Pejemsvenost v razvitij kuljuri; Hudožestvenaja kuljura. Ponjatija. Termini*, red. L.N.Dorogova

učesnik-satvorac je čovjek shvaćen ne kao apstraktan primjerak biološke vrste, nego kao odraz društvenih odnosa.¹⁵ Treba ipak istaći da pojam globalne kulture nije karakterističan za Marksov misaoni aparat. Čini nam se da je pravilno da se za marksizam rezerviš taj pojam u užem smislu, koji će u daljim razmatranjima biti glavni predmet sociološke analize. Ali, Marksova teorija nesumnjivo sadrži osnove za umjereni redukcionizam, koji objašnjava da se kultura i u užem, kao i u globalnom, antropološkom shvatanju odnosi na djelatnost, iskustva i aspiracije čovjeka kao društvene jedinice. Te osnove iziskuju širu analizu u slijedećim poglavljima, kada budu predstavljene ontološke i metodološke pretpostavke sociološke teorije kulture i odnos pojmova kulture i društva.

Prilikom pregleda definicija i opštih koncepcija kulture utvrđeno je da u savremenoj antropologiji kulture, koja predstavlja, prije svega, njenu "stariju" verziju, dominira shvatanje da se kultura odnosi na ljudsku djelatnost i ponašanje. Na primjer, Linton jednu od svojih mnogobrojnih definicija sažima u tvrdnji: "Kultura je konfiguracija naučenih ponašanja i rezultata tih ponašanja, čiji su sastavni elementi zajednički članovima date društvene zajednice i prenose se unutar nje."¹⁶

Ipak, većina određenja ima složen karakter i uvodi u definiciju kulture pojmove normi i obrazaca, vrijednosti i simbola. Kao primjer može da posluži definicija koju su zajednički stvorili Kreber i Parsons. Oni definišu kulturu kao "prenesene i stvorene sadržaje i obrasce vrijednosti i drugih simboličkih sistema, koji formiraju ljudsko ponašanje i, također, proizvode (*artefacts*) kao rezultate ponašanja".¹⁷

Dakle, definicija sadrži pojam ponašanja; podrobna analiza njenih ostalih termina, kao što su uzori, vrijednosti i simbolički sistemi, dozvolila bi, također, da se proširi na činoe ljudske djelatnosti u bilo kom širokom i stvarno biheviorističkom značenju. U novijoj antropologiji kulture, koja se ponekad naziva i "spoznajna antropologija", interesovanje istraživača je okrenuto, prije svega, ka sferi značenja i simbola. Razmatranje tog dijela kulture i za njega vezanih orijentacija biće predmet drugog dijela ove knjige. Razumijevanje kulture isključivo kao sfere značenja i simbola ovdje je, ipak, odbačeno. U skladu sa stanovištem "starije" antropologije, evropske etnografije i sovjetske filosofije kulture, smatra se neophodnim

¹⁵ K.Marks, F.Engels, *Njemačka ideologija*; M.Frichand, *Čovjek, humanizam, moralnost*

¹⁶ R.Linton, *Kulturološke osnove ličnosti*, str. 45

¹⁷ A.L.Kroeber, T.Parsons, *The Concepts of Culture and of Social Systems*, str. 583

II. KULTURA I PRIRODA. OD ONTOLOŠKOG DO METODOLOŠKOG PRILAZA

Suprotstavljanje kulture prirodi predstavlja jedan od najstarijih i najčešćih načina njenog opisa. To suprotstavljanje je implikivano u Ciceronovoj definiciji i vezano je za etimološku genezu termina koji se odnosio na obrađivanje zemlje i za stariju od tog termina grčku sofističku tradicionalnu suprotnost između onoga što u društvenom životu potiče od prirode i onoga što ima izvor u ugovoru. Izrazito je formulirano u koncepciji Pufendorfa, za koga je to suprotstavljanje princip izdvajanja kulturnih fenomena, koji su u kontrastu sa bijedom i surovošću prirodnog čovjekovog stanja. Slično shvatanje zastupa Herder, koji u kulturi vidi izvor čovjekove dominacije nad životinjskim vrstama koje, opet, dominiraju nad čovjekom svojom fizičkom snagom i spretnošću, sposobnošću.

Kada je suprotstavljanje oba pojma oštro i jednoznačno, neizbježno se nameće pitanje o izvorima kulture. Oba citirana pisca iz doba racionalizma i prosvjetiteljstva smatrala su da u objašnjavanju kulture treba posegnuti za transcendentnim kategorijama. Obojica su nazivali kulturu darom providjenja. Ipak, ta metafizička kategorija pojavljuje se u njihovim spisima kao pomoćno objašnjavajući pojam. Aktivnost samog čovjeka i karakteristika postignuta putem evolucije anatomske-fiziološke odlike, prije svega u zrelijoj i šire razvijenoj Herderovoj analizi, čini se da u okviru njihove teorije pružaju potpuno zadovoljavajuća tumačenja geneze kulture.

Metafizički argumenti religijskog karaktera, koji se pojavljuju u djelima oba spomenuta autora, mogli su da budu odbrana od vjerske cenzure njihove epohe, ali mogli su da budu i manifestacija tradicionalnog retoričkog stila. Ipak, i u slijedećim vijekovima javljali su se pokušaji ontološkog razgraničavanja kulture od prirode, koji su kulturi pripisivali metafizički karakter. U filozofskim teorijama XIX vijeka takvo stanovište pojavljivalo se u imperativnom kategoričnom obliku, prije svega onda kada se odnosilo na izdvojenu oblast nazvanu duhovnom kulturom. Najbolji primjer takvog shvatanja kulture su, prije svega, radovi Alfreda Vebera.

²⁷ A.Weber, *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, također uporedi: A.Kloskowska, *Masovna kultura*.

U kasnijim sociološkim teorijama kulture metafizički iskazi pojavljuju se rijetko u tako izrazitom obliku. Ipak se pojavljuju u marginalnim formulacijama, koje se, najčešće, odnose na ontološki karakter kulturnih fenomena. S obzirom na to, čini se poželjnim objašnjenje i tog aspekta socioloških pojmova o kulturi. Čak i najrigoroznije pretpostavke pozitivističkog stanovišta ne štite istraživača od izleta u pravcu ontološke problematike, kada za sebe samog želi da na potpuniji način odredi orijentaciju svoje teorije, a također i onda kada analizira kulturu kao sferu vrijednosti i razmatra njene funkcije u iskustvu ljudi. Dakle, ne čineći ontologiju i teoriju spoznaje centrom svojih interesovanja. Sociolog treba, također, da bude pripremljen da da odgovore na osnovne pretpostavke teorije svih fenomena društvenog života ili njihovih odabranih oblasti.

U prethodnom poglavlju ponašanje i ljudska djelatnost dehnisani su kao osnovni termini prihvaćeni u ovom radu. Rečeno je, također, da inter-nalizovani oblik kulture, koji se izražava u raznim manifestacijama ljudske svijesti, predstavlja njen neodvojivi aspekt. U skladu sa takvim stanovištem i spoljne djelatnosti, koje se oblikuju u otkrivene obrasce kulture, kao i njihova osviješćena strana, povezane su nerazdvojivo sa materijalnim, fizičkim fenomenima bitka.

Na početku formulisanja svoje teorije društveno-ekonomskih fenomena Marks je, polemišući sa metafizičkim koncepcijama hegelovske ljevice, koje su se odnosile na svijest, i sa Foerbahovim aistorijskim materijalizmom, odredio svoje pretpostavke s obzirom na ove pojmove.

Glavna Marksova zamjerka Foerbahu odnosi se na njegovu nesposobnost da pomiri materijalizam sa istorizmom. A za Marksa istorija je predstavljala realizaciju kulture - naravno, u širokom razumijevanju tog pojma: realizaciju ljudskog svijeta kao transformacije prirodne sredine, a prije svega kao prelaženja od prirodnog načina podmirivanja potreba do oblika proizvodnje karakterističnih za civilizaciju. "Svako pisanje istorije mora da polazi od tih prirodnih osnova i njihove modifikacije kroz vijekove, u toku istorije, koju uzrokuje ljudska djelatnost."²⁸

Izvor kulturnih fenomena Marks je, dakle, jednoznačno definisao. Isto tako jednorodno i konsekvantno shvaćen je bio njihov materijalistički, tzv. fizički, realan karakter. Brišući dihotomiju između kulture i prirode, koju je zastupala idealistička filozofija, Marks je ipak bio daleko od naturalizma u

²⁸ K.Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*; K.Marks, F.Engels, *Njemačka ideologija*, str. 21

poimanju kulturne stvarnosti. U svojim polemikama sa materijalističkim naturalizmom, pišući o istorijskoj prirodi, koja je rezultat preoblikovanja sredine, koje su vršila sva ljudska pokoljenja redom, sklon je, čak, humanizovanju prirode.

Marks je, dakle, formulisao stanovište koje posebno odgovara sociološkoj interpretaciji kulture. Poslije više od sto godina mnogi elementi tog stanovišta široko su prihvaćeni, čak i na područjima koja nisu pod utjecajem marksizma.

Nijedan savremeni teoretičar ljudskog razvoja koji trezveno, realno rasuđuje ne može da odbaci ili da zaobiđe prirodu kao osnovu društveno-kulturne ljudske stvarnosti. To ne čini ni hrišćanski istraživač procesa hominizacije - Tejar de Sarden; on naziva ljudskim paradoksom nevjero-vatan preobražaj osnovnih sfera života, koji teče zajedno sa malim, po njegovom ubjeđenju, morfološkim skokom, koji odvaja čovjeka od njemu u hijerarhiji evolucije najbližih čovjekolikih životinja.

Kada Sarden definiše konsekvence takvog skoka u oblasti svijesti, u njegovim formulacijama zapaža se eho vjerovatno Paskalove misli. Istovremeno se približava pojedinim Marksovim formulacijama, koliko je to moguće za mislioca dijametralno suprotnih ontoloških pretpostavki. "Ljudska nadređenost zasniva se na refleksiji. Sve drugo ima sekundarni značaj. Refleksija čini od čovjeka predmet sam za sebe. Čovjek ne samo zna, već poznaje sebe; ne samo zna, već zna da zna."²⁹

Po Marksovom shvatanju, ljudska svijest nije, naravno, na glavnom mjestu u odnosu na druge oblike djelatnosti, a prije svega u odnosu na rad. A sam rad je, opet, definisan u vezi sa sviješću o njegovim zadacima i svrsishodnosti. A suprotstavljanje čovjeka životinji izrazito se zasniva na isticanju čovjekove sposobnosti za refleksijsku samosvijest i društvenu spoznaju: "Tamo gdje postoji neki odnos, postoji on za mene, životinja se ne 'odnosi' ni prema čemu i uopšte se ne odnosi. Za životinju ne postoji njen odnos prema drugima, ne postoji kao odnos."³⁰

Ljudska svijest pod utjecajem društvene uslovljenosti, u dugom procesu istorijske evolucije i na početku, vrlo je ograničena u svom opsegu i obliku. Na početku, skok koji se dešava u toj oblasti između čovjeka i životinjskih vrsta najbližih čovjeku nije veliki i odgovara prirodnim anatomskim i fiziološkim promjenama.

U savremenoj nauci tvrdnja o genetskoj povezanosti kulture sa prirodom je opšteprihvaćena u ravni ontološke interpretacije. Naglašava se čak i prosvijećena hrišćanska misao. Teza Tejara de Sardena o transcendentnom izvoru i cilju bitka kao o tački Omega, koji je istovjetan sa početkom, jedino je pratilja naučnog tumačenja prirodnog, evolucionog procesa hominizacije, ali to tumačenje ne zamjenjuje. Dakle, u osnovi sociologije kulture nalazi se stanovište u skladu sa kojim kultura proističe iz ljudske prirode kao vrste u filogenetskom smislu, to znači da kultura čovječanstva, razmatrana iz perspektive antropogeneze, kroz beočuge koji vode do vrste *homo sapiens* i kroz faze njene istorije, ne može da ima drugi izvor nego prirodu vrste koja se oblikuje. Stotine hiljada godina njenog kumuliranog iskustva udaljavaju od tog prvobitnog izvora svako sljedeće pokoljenje ljudi koji društveno žive, postavljajući između njihove prirodne opremljenosti i naturalnog svijeta prirode vještačku kulturnu sredinu.

U ontogenezi čovjeka kao društvenog bića, kao pojedinca, sve više raste uloga socijalizacije, prenošenja i prihvatanja kulturne tradicije koje je Herder nazvao drugim, ponovnim rađanjem čovjeka. U ontogenezi se, dakle, kultura ne rađa jednostavno iz prirode, kao spontani odgovor organizma na prirodne izazove. Put ljudske jedinice do konkretne kulture, jednog od brojnih, pluralistički shvaćenih oblika kulture čovječanstva, ne može biti prihvaćen kao potpuno prirodan proces, iako se ostvaruje i kroz prirodne fizičke i psihičke mehanizme.

Teorije koje priznaju zavisnost kulture od prirode, odlikuju znatne razlike, a često čak i kontradikcije u interpretaciji povezanosti te dvije oblasti. Kao primjer stanovišta kontradiktornih u osnovnim tezama mogu da posluže funkcionalizam Malinovskog i prvobitna verzija psihoanalize koju je razvijao lično Frojd, a koja se razlikuje u mnogo čemu od interpretacije kulturističkog pravca koji zagovaraju njegovi učenici i sljedbenici.

Po Malinovskom, kultura predstavlja poseban ljudski oblik, ljudsku formu podmirivanja primarnih i sekundarnih, kao i integracionih potreba, a njihov izvor se nalazi uglavnom u nagonima organizma (glad, žeđ, potreba za disanjem, snom, aktivnošću i odmorom, seksualni nagon). Zato, po njemu, "svaka teorija kulture mora da počne od organskih potreba čovjeka".³¹ U svim kulturama postoje trofazni ciklusi života, koji obuhvataju nagon, aktivnost koju je on izazvao, i postignuto stanje podmirjenja.

²⁹ E Teilhard de Chardin, *Le phenomene humain*

³⁰ K.Marks, F.Engels, *Njemačka ideologija*, str. 32

³¹ B.Malinovski, *Naučna teorija kulture*, str. 56

Karakter aktivnosti, a čak i jačina potrebe razlikuju se u društvenim uslovima zavisno od stvorene kulture, koja predstavlja, u skladu sa tom teorijom, vještačku sredinu, koja daje čovjeku, prije svega, sredstva za podmirivanje potreba. Svaka kultura je funkcionalna, pa čak, kako se može zaključiti iz definicije Malinovskog, na svoj način eufunkcionalna, tj. djeluje u određenim uslovima optimalno u odnosu na potrebe.

Krajnje različita je interpretacija kulture kod Frojda. I on razumije kulturu kao odgovor na djeinstvo nagona, a, u stvari, glavnog nagona, libida. Ali, uloga kulture nije u optimalnom podmirivanju potreba, nego u represiji nad prvobitnim potrebama - prije svega putem mehanizma superega, pod utjecajem sistema moralne kontrole - i davanjem surogata, nedovoljnog i nesavršenog podmirjenja u obliku umjetnosti, u nauci, religiji. Kultura nosi osjećanje nelagodnosti (*das Unbehagen*), kultura je, prije svega, snaga koja koči, zadržava, a ne ostvaruje prvobitne i autentične nagone prirode. Razne forme, oblici kulturne djelatnosti izazivaju redukciju jačine nagona. Zahvaljujući tome, ti oblici mogu da štite od neuroza, pa čak i psihoza i sprečavaju nekontrolisano pražnjenje agresije, koja bi značila povratak stanju prirode kako ga vidi Hobs. Po Frojdu, u suštini, kultura ipak predstavlja izvor patnje i čini ljude isto toliko nesrećnima, koliko i posljedice pražnjenja destruktivnih nagona koje sprječava.³²

Frojdovi pogledi na odnos kulture i prirode ulaze u oblast filosofije i ne mogu biti podvrgnuti naučnoj verifikaciji. Sličan karakter imaju opšte teze funkcionalne teorije kulture Malinovskog. U mnogim antropološkim radovima činjeni su pokušaji da se tom odnosu pripiše karakter empirijskih teza, a istovremeno da se one sistematski predstavje.

U traganju za odlikama koje razlikuju kulturne fenomene od prirodnih, tj. od neposredno uslovljenih prirodom, najčešće se nabrajaju slijedeće odlike, koje su međusobno u opoziciji: priroda se odlikuje univerzalnošću, kultura - raznovrsnošću specifičnih svojstava; prirodna djelatnost je spontana, kulturne su regulisane na normativan način; to što je prirodno odlikuje se apsolutnošću, a kulturno je relativno i mora ili može da se razmatra u vezi sa drugim oblastima fenomena koje je objašnjavaju u odnosu na prirodu.

Svi izloženi stavovi o suprotnosti kulture i prirode ipak izazivaju ograde. Mogu se navesti argumenti koji ograničavaju njihovu opravdanost. U

teorijama antropologije kulture posvećeno je mnogo pažnje upravo problemu univerzalnosti kulture, zbog njegovog meritornog i metodološkog značaja. Mardok, na osnovi obimnog empirijskog materijala, nabrojao je po abecednom redu oko dvije stotine kulturnih fenomena, čije je postojanje definisao kao opšte u svim ljudskim zajednicama. To su, između ostalog, takvi fenomeni kao: higijena, jezik, srodstvo, porodica, vaspitanje, vlast.

Slično shvatanje tog problema zastupao je i Parsons, koji je ipak smatrao neophodnim ograničenje opsega univerzalnosti kulturnih faktora pomoću uvođenja kriterijuma razvojnih stadijuma, u okviru kojih je moguće utvrđivanje univerzalnosti. Najniži stadijum razvoja u njegovoj kvalifikaciji obuhvata religiju povezanu sa magijom, jezik i društvenu organizaciju na principu srodstva. Za najviši stadijum karakteristične uni-verzalije su ekonomija i birokratija.

Uvodeći u pojam univerzalnosti kulture istorijsko ograničenje, Parsons ide korak naprijed u pravcu koncepcije društveno-ekonomskih formacija, naravno, bez prihvatanja svih teorijskih implikacija koje iz toga proizlaze. Univerzalije, koje je on izdvojio, imaju, dakle, ograničeni opseg, ali predstavljaju čvrsto određene tipove društvenih uređenja. A univerzalije koje je nabrojao Mardok odnose se na opšte oblasti društveno-kulturnih fenomena. Te oblasti mogu, dakle, biti prihvaćene kao univerzalne, ali način na koji su regulisane različit je i može da da argumente zagovornicima teze o relativizmu, a ne kulturnom univerzalizmu.

Klakhon, razmatrajući problem kulturnih univerzalija, pošao je drugim putem. Potražio je detaljno određene odlike kulture, npr. moralne norme, čiji karakter je identičan u svim ljudskim društvima. Kao jednu od tih normi naveo je princip zaštite života članova sopstvene grupe. I tu je normu morao ipak da ogradi određenim užim principima. Mnogi autori su smatrali da su univerzalne odlike kulture određene vrste zabave i igara. Toj grupi pripadaju Kajoa, Hojzinga, Mur i Anderson. Levi-Stros priznavao je tabu rodoskvruća za apsolutno opštu, detaljno određenu kulturnu normu.³³ Osnovne koncepcije strukturalizma Levi-Strosa, bolje od te pojedinačne teze, pokazuju njegovi stavovi o problemima kulturnog univerzalizma.

³² Naročito uporedi: S.Frojd, *Kultura kao izvor patnje*; od istog autora - *Budućnost jedne iluzije*. U: *Čovjek*.

³³ G.E.Murdock, *The Common Denominators of Cultures*; X.Parsons, *Evolutionary Universals in Society. Sic et Non*; C.Levi-Strauss, *Les structures elementanes de la parante*; J.Huizinga, *Homo ludens*

Karakteristično je da su Levi-Strosove koncepcije počivale na lingvističkim teorijama. S gledišta problema koji ovdje analiziramo srodne su koncepcijama Čomskog, a to opravdava poređenje stanovišta ova dva autora. Čomski je razvio tezu o opštosti osnovnih pravila gramatike, proizašlih iz jedinstva i univerzalnosti mehanizma koji generiše sve prirodne jezike. Taj mehanizam je definisao kao jezičku kompetenciju, koju je smatrao urođenom i svojstvenom ljudskoj vrsti.

Levi-Stros također vidi u jezičkim fenomenima univerzalne odlike, koje smatra za odraz opšte strukture ljudskog uma. Po Levi-Strosu, svaka kultura je svojevrsna kombinacija elemenata izabranih iz bogatog materijala psihofizičkih mogućnosti čovjeka. Ti elementi se djelimično razlikuju u pojedinim kulturama, ali zakoni njihove kombinacije su univerzalni za razne kulturne sisteme: za jezik, za sistem srodstva ili za ekonomsku razmjenu.

Taj princip je u *Strukturalnoj antropologiji* bio postavljen kao hipoteza, da bi u tomovima *Mitologika*, koji su uslijedili, bio kategorično formulisan. Opseg primjene tog principa Levi-Stros je proširio na sve oblasti kulture. Ipak, jedna oblast je bila predmet empirijske analize: mitovi Indijanaca obje Amerike.³⁴ Levi-Strosova teorija ide u pravcu stvaranja zajedničkog koda, drugim riječima, sistema pravila, zakona koji su svojstveni svim kulturnim fenomenima. Ujedinjenje da je takav zadatak opravdan počiva na premisi da je zajednička univerzalna osnova cjelokupne kulture neosviješćena struktura ljudskog uma. To stanovište je izrazio Levi-Stros, tvrdeći da neophodan "učesnik" u lingvističkim debatama treba da bude ljudski um.³⁵

Levi-Stros i Čomski upotrebljavaju, dakle, isti termin da bi definisali izvorište univerzalizma oblasti kulture koje istražuju. Engleska riječ *mind*, a još više termin *esprit*, koji Levi-Stros upotrebljava u francuskoj verziji svojih studija, može da se tumači ili psihološki i naturalistički, ili ontološki mentalno, sa idealističkim primjesama. Obojica se djelimično priklanjaju tom prvom tumačenju, a sigurno ga ne isključuju. Levi-Stros definiše strukturu mozga kao biološku osnovu jezičkog sistema. Čomski, opet, dozvoljava mogućnost objašnjavanja mentalnih fenomena pomoću poznatih fizioloških i fizičkih procesa.³⁶

³⁴ C. Levi-Strauss, *Mythologiques. Le cru et le cuit; Du miel aux cendres; L'Origine des manières de table; L'Homme mi*

³⁵ K. Levi-Stros, *Strukturalna antropologija*, str. 133

³⁶ Isto, str. 159; E. Leach, *Levi-Strauss*, str. 126; H. Gardner, *The Quest for Mind*, str. 242 i dalje

Slično tumačenje može biti prihvaćeno kao potvrda univerzalnog karaktera prirodnih uslovljenosti kulture i njenih manifestacija. Ali, ako je opseg utjecaja tih uslovljenosti previše proširen, cijela koncepcija dobija naturalistički karakter u prilazu društveno-kulturnim fenomenima i može da izazove negodovanje. Definisanje kulturnih sistema kao odraza neos-viješćene strukture ljudskog uma, uz istovremeno priznavanje ogromne raznovrsnosti kulturnih rješenja problema ljudskog bića, moglo bi da dovede do nekog oblika rasizma. Poznato je da je Levi-Stros odlučno odbacivao takvo stanovište. Ali, u polemici u kojoj je pokušavao da u istoriji pokaže izvorišta složenih i raznovrsnih oblika kulture, njegova argumentacija nije bila dovoljno produbljena i ubjedljiva.³⁷

Iste primjedbe izaziva i naturalističko, kao i racionalističko tumačenje opšte jezičke kompetencije u teoriji Čomskog. Oba autora vrše redukciju kulturnih fenomena, do procesa koji se dešavaju u individualnoj psihi. Protiv takvog stava bile su usmjerene Marksove kritičke primjedbe na Foerbahovu definiciju ljudske suštine ("neki apstraktum svojstven pojedinačnom individuumu"). Levi-Stros antropolog, dakle predstavnik društvenih nauka, češće od Čomskog poziva se na utjecaje društva na pojedinačne ljude. U uvodu u *Antropologiju i sociologiju* Marsela Mosa piše, na primjer, da društvena struktura ostavlja pečat na ljudskoj jedinki. Ali, ta formulacija potiče iz njegovog ranijeg perioda. Slične toj formulaciji, brojne opaske u kasnijim radovima o društveno-istorijskoj uslovljenosti kulture nisu dosljedne osnovnoj tezi strukturalizma o ulozi uma i njegove neosviješćene strukture. Ta osnovna teorijska premisa, koja govori o univerzalizmu koji je osnova svake kulture, podliježe modifikacionim ograničenjima zbog Levi-Strosovog bogatog empirijskog znanja, ali ipak nije sa tim znanjem čvrsto i konsekventno povezana.

Analogna situacija je i u slučaju Čomskog, čije je lingvističko znanje podređeno filozofskoj tezi u osnovi teorije koju razvija i kasnije, posebno u djelu *Language and Mind*.³⁸

³⁷ K. Levi-Stros, *Rasa i istorija*. U tom novijem radu Levi-Stros prije podvlači raznorodnost nego univerzalnost kulture, dok njegovi izvori ukazuju bilo na izolaciju ljudskih zajednica ili, u slučaju njihove blizine, na težnje ka manifestacijama etničke posebnosti svakog društva.

³⁸ N. Chomsky, *Language and Mind; Lingvistika i filozofija*; J. Lyons, *Chomsky; J. Green, Psycholinguistics. Chomsky and Psychology*

U perspektivi koju otvara njemački "historicism" vraća se već spomenuta distinkcija *kulture* i *civilizacije*, ali ta se dva pojma više neće razmatrati unutar evolucionističke koncepcije, odnosno kao faze samorazumljivog napretka, već kao povijesne kategorije ili idealni tipovi za tumačenje posebnih povijesnih procesa. U tom sklopu termin *civilizacija* ima pretežno negativne konotacije.

Ferdinand Tönnies (1855-1936) je u svom djelu *Zajednica i društvo* objavljenom 1887. istaknuo *zajednicu* kao formu karakterističnu za predindustrijska društva i zasnovanu na *organskoj volji* (*Wesenwille*), to jest na predominaciji prirodnih veza blisko povezanih s biološkim životnim nagonom, užitkom i nesvjesnim supstratom osjećaja i pamćenja. Temelj je zajednice obitelj kao cjelina zasnovana na međusobnim razumijevanju i solidarnosti svih njezinih članova. Tönnies zajednici suprotstavlja *društvo*, kao formu karakterističnu za urbano-industrijska društva, koja se temelje na *ugovornoj volji* (*Kurwille*), to jest na odnosima umjetnog tipa koji počivaju na ugovoru i pravu, na instrumentalnoj racionalnosti i načelu konkurencije. U društvu prevladava utilitarna proračunatost i špekulacija, obiteljska solidarnost prepušta mjesto individualizmu i grupnom ekonomskom interesu, dok stabilno kućanstvo prepušta mjesto nestabilnom supružničkom paru. U toj se perspektivi *Kultur* poima kao životni izraz supstancijalnih vrijednosti koji su karakterizirali zajednicu, dok se termin *Zivilization* odnosi na novi poredak koji je svojstven društvu. Kultura se, dakle, preobrazila u civilizaciju koja označava *sumrak kulture* (usp. Tönnies, 1887).

Analogno tome, prema Oswaldu Spengleru (1880-1936) termin *Kultur*, shvaćen kao *civitas*, odnosno kao životni i stvaralački moment neke kulture vezan uz *organske* ili *nagonske* dimenzije, suprotstavlja se terminu *Zivilization*, kao momentu koji označava propast nekog kulturnog ciklusa, njegovu konačnu i sutonsku fazu, u kojoj prevladava apstraktna misao i *anorganska* dimenzija obilježena prevlašću tehnike, svemoći novca i dominacijom mase. U tom smislu Spengler razvija svoje tumačenje *propasti Zapada* koje, nudeći cikličku viziju povijesti, označava kraj jednosmjernog poimanja povijesti kao napretka. (usp. Spengler, 1922).

Distinkciju između *Kultur* i *Zivilization* preuzima i Alfred Weber (1868-1958) u problematičnim terminima oko njezine znanstvene vjerodostojnosti, ali još uvijek u kontekstu u kojemu se devetnaestostoljetna evolucijska koncepcija čini već potrošenom (usp. Weber, 1935). Nastavljajući dalje u istom smjeru Max Horkheimer (1895-1973) i Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) razvit će svoju radikalnu kritiku prosvjetiteljstva kao i analize oblika otuđenja koje karakteriziraju suvremeno društvo potrošačkog tipa (usp. Horkheimer-Adorno, 1947, 1956; Adorno, 1951).

U sklopu kompleksnog povijesno-kulturnog iskustva, koje je ovdje naznačeno, razvoj etnologije, kulturne antropologije i sociologije u drugoj polovici XIX. i tijekom XX. stoljeća uvelike je pridonio produbljivanju značenja *kulture*, presudno određujući porast naše svijesti o premoćnom utjecaju što ga na naš način osjećanja, mišljenja i djelovanja vrše kulturne predodžbe.

Prije nego li se okrenemo srži problema koje postavlja odnos društvenih struktura, oblika svijesti i kulturnih modela i prije nego analiziramo razne sociološke

teorije kulture (v. 2. poglavlje) korisno bi bilo pokušati općenito razumjeti kako se kultura ukotvljuje unutar egzistencijalnog iskustva ljudskog bića. To će nam promišljanje, naime, dati osnovnu smjernicu i ključ za razradu različitih pitanja što ih postavlja sociologija kulture.

2. Kultura kao supstitut nagonskog determinizma

Tko god si postavi zadaću promatranja društvene stvarnosti odmah će se naći pred beskrajnim nizom djela što ih je počinio velik broj pojedinaca, odnosno pred *događajima* koji se u vremenu i prostoru proizvode na ireverzibilan način: jednom počinjena, takva djela više ne možemo promatrati kao da se nikada nisu dogodila. Pokušavamo ih neposredno protumačiti stavljajući ih u odnos s nama bliskim značenjima: ako nekog radnog dana mnoštvo pojedinaca izlazi na ulicu, tada pomišljamo da su se uputili na radno mjesto, i ako konstatiramo da su ti pojedinci odjeveni na određeni način mi tu činjenicu povezujemo s njihovom profesijom, modom, temperaturom i tako dalje. Ipak, promatrano se ponašanje ne čini lako shvatljivim: to su individualni čini koji se mogu razumjeti samo u odnosu s posebnim motivima koji pokreću pojedince i čije posljedice ne moraju biti u prvi mah očite, kao što je to slučaj osobe vođene religioznim idealima koje mi ne dijelimo, kulturnim tradicijama koje ignoriramo, strastima i emocijama koje su nam daleke itd. Problem se još više komplicira ako iz obiteljskog prelazimo u nama nepoznat svijet: to je, primjerice, normalno stanje u kojem će se naći etnolog ili kulturni antropolog kad krene promatrati društveni život tzv. "primitivnih" zajednica, koje se u potpunosti razlikuju od onih u kojima je rođen.

Ono što ovdje prvenstveno želimo pokazati je kako ljudsko djelovanje za nas postaje razumljivo samo ako ga dovedemo u odnos sa značenjem, bilo da se ono veže uz neke manje ili više svjesne subjektivne namjere ili motivacije djelovanja nekog društvenog aktera, ili se pak značenje shvaća kao pozivanje na kulturne obrasce i pravila koji pripadaju društvenom kontekstu u kojem se to djelovanje odvija. Ipak, prva poteškoća nastaje iz činjenice da nije uvijek lako ustanoviti na koje se to značenje djelovanje doista odnosi. Spoznati unutarnje motivacije tuđeg djelovanja vrlo je teško budući da ni sam pojedinac često nije svjestan motiva koji ga pokreću. Zato se danas radije razmatraju kulturološki definirane vrijednosti i kodificirana pravila koja usmjeravaju djelovanje, nego što se poseže za unutarnjom motivacijom (v. 2. poglavlje, 4. paragraf).

Stoga u pitanju ljudskog djelovanja nikada ne možemo pribjeći pretjeranim generalizacijama, jer iskustvo pojedinaca varira od slučaja do slučaja i ovisno o vremenu, prostoru i posebnim događajima koji su prethodili svakoj biografskoj osobnoj povijesti.

Drugačije postupamo u promatranju životinjskog djelovanja, bilo izdvojenih jedinki bilo kolektiviteta (krda, stada, mravinjaka, košnice itd.). Premda je i tu riječ o našem naporu da uspostavimo odnos nekog ponašanja sa značenjima koja bi nam se učinila vjerojatnima, značenja ne tražimo u subjektivnoj motivaciji ili u kulturnim obrascima promatranih jedinki, već se oslanjamo na paradigme funkcionalnog tipa (problemi preživljavanja, samoobrane, razmnožavanja i tako da-

lje) i na strukture genskog koda (nagone). U tom slučaju naše interpretativne greške dugujemo nedostatnom poznavanju stvarnih mehanizama koji određuju ponašanje životinja, ali kad ih ispravno prepoznamo, te ćemo spoznaje moći primijeniti i na druge slične načine ponašanja. Iako je istina da i u životinjskom svijetu postoje neka ponašanja koja su tijekom kontingentnih iskustava *naučena*, i time nesvodiva izravno na determinizam genetskog tipa, pozivanje na životinjsku *kulturu*, kojim se ponekad koriste etolozi, treba shvatiti u prenesenom ili metaforičkom smislu, jer je oblikovanje iskustva u životinje drugačije naravi od one koja karakterizira ljudska bića i uvijek je pretežno uvjetovano automatizmom genetsko-nagonskog tipa.

Poseban odnos koji se u društvenom svijetu uspostavlja između djelovanja i značenja vrlo je složen upravo stoga što je nagoni mehanizam u ljudskom biću, iako nije posve nestao, postepeno slabio te ga je gotovo u potpunosti zamijenio splet kulturnih modela i usmjerenja, koji dubinski utječu na psihi pojedinaca (potrebe, osjećaji, spoznaje, emocije, itd.)

Postojanje *svijesti* predstavlja prekid *neposrednog* odnosa s vlastitim prirodnim bićem koje karakterizira ljudsku individuu. Bez obzira na tumačenja procesa koji je do toga doveo, ostaje činjenica da je individua biće koje je *svjesno da postoji*. Ta je svijest svojevrsni lom u neposrednoj prirodnosti koji je prepreka jednostavnoj spontanosti. Bez podrške kulturnih obrazaca koje usvaja od samog rođenja, ljudsko se biće ne zna ponašati (usp. Crespi, 1982, 1994a). Zbog toga je Arnold Gehlen (1940) mogao govoriti o čovjeku kao o "oslabljenoj životinji", koja se mora oslanjati na kulturne predodžbe i obrasce kako bi se orijentirala. Ti obrasci, budući su nastali sedimentacijom iskustvenog nasljeđa u kolektivnom pamćenju ili u tradiciji, olakšavaju (*Entlasten*) problem znanja o ispravnom ponašanju, pa se ne mora svaki puta početi *ex novo*. Zbog toga se kultura, životnim poretcima koje karakterizira samosvijest javlja kao *društveni* supstitut nagonskog determinizma, iako kultura, zbog razloga koje ćemo uskoro vidjeti, ne uspijeva na jednako intenzivan način reproducirati njegov automatizam.

Kultura ima funkciju *simboličkog posredovanja*: jezik, predodžbe stvarnosti, mitološke priče, religija, umjetnički izrazi, vještine, znanost, filozofija, pravni sustavi, obrasci ponašanja i tako dalje predstavljaju razne oblike preko kojih se prenose odnosi s našim Sebstvom, s drugima i sa stvarima.

Imati svijest o sebi znači biti svjestan našeg bivstvovanja u svijetu, ali i mogućnosti da nas ne bude, odnosno da umiremo, što znači da postavljamo problem smisla života: tko smo, odakle dolazimo, kamo idemo, što je ispravno činiti, što nas čeka poslije smrti? Pred takvom složenošću stvarnosti koja nas okružuje i složenošću našeg egzistencijalnog i društvenog iskustva, kultura u različitim povijesno-društvenim situacijama daje niz objašnjenja i predodžaba, odnosno *određujućih* značenja i obavlja temeljnu funkciju *redukcije složenosti*. To znači da ona od beskonačnih mogućnosti djelovanja i iskustva odabire neke specifične obrasce ponašanja koji variraju ovisno o vremenu i prostoru.

Jedan od razloga zbog kojih se kulturni oblici mijenjaju ovisno o vremenu i kontingentnim društvenim situacijama vezan je upravo uz činjenicu da kultura, kao *redukcija*, nikada ne uspijeva u potpunosti iscrpiti složenost stvarnosti i iskus-

tva. Kao što ćemo kasnije bolje vidjeti (v. 5. poglavlje), kultura je, u svojoj relativnoj autonomiji, spremište iskustava na osnovu kojega misaone i stvaralačke sposobnosti pojedinaca razrađuju nove izražajne forme. Učestalo se mijenjaju povijesno-društveni uvjeti ili se pojavljuju novi individualni i kolektivni zahtjevi, čemu kultura mora prilagoditi vlastita tumačenja i preinačiti vlastite odgovore, nudeći nova značenja koja bolje odgovaraju potrebama trenutka. To objašnjava zašto kultura nikada ne uspijeva u potpunosti reproducirati automatizam biološkog determinizma, iako i ona teži *apsolutizaciji* svojih izražajnih oblika i svojih pravila, sve do granice kada postaje gotovo drugom *prirodom*. Na primjer, kulturno pravilo koje zabranjuje spolne odnose između osoba iste obitelji, odnosno *tabu incesta* koji je prisutan u gotovo svim poznatim društvima (usp. Lévi-Strauss, 1947, 66-67) gotovo je izgubilo svoj karakter kulturne tvorbe. Ono je procesom socijalizacije toliko interiorizirano da ga se doživljava kao nešto prirodno, odnosno da se zdravo za gotovo uzima sve do točke kad izaziva osjećaj spontane odbojnosti spram samog čina i težak osjećaj krivnje kod počinitelja. Pa ipak, kao što dokazuju brojni slučajevi kršenja spomenutog tabua, to ne sprječava da i toliko apsolutizirano pravilo može biti stvarno prekršeno.

Kultura kao supstitut nagonskog determinizma ne obavlja samo funkcije usmjeravanja pojedinca, već i utemeljuje one uvjete *predvidljivosti* koji su osnovno sredstvo uspostave bilo kakvog *društvenog poretka* (usp. Weber, 1922, I, 20). U stvari, društvo se temelji na nizu zajedničkih pravila koja dopuštaju djelovanje u odnosu na djelovanje drugih, tako da se različita pojedinačna djelovanja koordiniraju na osnovi principa *uzajamnosti očekivanja*, odnosno na osnovi one društvene situacije koja se definira kao *dvostruka kontingencija*. Dvostruka kontingencija znači da se ja zbog svojih očekivanja da će se drugi ponašati na određeni način, uvijek nalazim pred onim što drugi očekuju od mene (usp. Parsons, 1951b; Luhmann, 1984, 207).

Prisutnost zajedničkih pravila, bez obzira na to definiramo li ih na osnovu kodeksa ili nekog formalnog zakona (pravnih normi, prometnih pravila ...) ili na osnovi običaja i navada djelatnih u specifičnom društvenom kontekstu (tradicionalni načini djelovanja, pravila dobrog odgoja itd.), s jedne strane *obvezuje* naše ponašanje, a s druge pak *olakšava* naše međudnose. Stoga je očito da svoju funkciju osiguravanja predvidljivosti sama kultura preuzima to više što se pravila čine *prirodnijima*, odnosno to više što ih promatramo kao spontana, bez svijesti o tome da je riječ o *kulturnim* pravilima, to jest da su ustanovljena odabirom koji je uvijek *konvencionalan*.

Moglo bi se reći da se funkcija kulture postiže po cijenu jedne paradoksalne solucije: kao redukcija kompleksnosti, svaki oblik određenosti značenja i pravila može biti samo *djelomični* proizvod izbora na osnovi potreba kontingentnog tipa. Kao da su se članovi društva, na osnovi složenog kolektivnog iskustva, dogovorili da će u obzir uzeti određene vrijednosti, norme i načine ponašanja, kao neupitne: da bi se dobio taj krajnji rezultat treba zaboraviti upravo na kontingentni i konvencionalni karakter određenosti tih značenja i smatrati ih *apsolutnima*.

U takozvanim *primitivnim* društvima, a i u velikom broju *predmodernih*, nedostatak svijesti o specifičnosti kulturne dimenzije pogodio je takvoj apsolutizaciji

ji: ono što su uspostavili tradicionalni autoriteti teško bi bilo predmetom diskusije. Rast svijesti o kulturi koja je, kao što smo vidjeli (v. 1. dio ovog poglavlja) karakterizirala modernu i suvremenu epohu, razvio je naš kritički duh i učinio još težim zaborav konvencionalnog karaktera pravila, uz posljedično slabljenje naših društvenih poredaka uslijed povećane razine nepredvidljivosti ponašanja i složenosti društvenih sustava kao takvih.

Tako još više dolazi na vidjelo napetost koja po sebi karakterizira odnos između oblika kulturne određenosti, kao redukcije kompleksnosti s jedne strane, i neodređenosti koja proizlazi iz same složenosti ljudskog iskustva i djelovanja, s druge.

Refleksivna dimenzija koju tvori samosvijest, i koja narušava prirodnu neposrednost i spontanost, dovodi do toga da čovjek, kako bi djelovao u društvenom smislu ili bio usmjeren na koordinaciju kakvu iziskuje uzajamnost očekivanja, mora takorekuć postati *uvjeren* u stanovita pravila i stanovite obrasce koje prihvaća. To se zapravo odvija od samog početka svačijeg života, kroz svakodnevne odnose s odraslima, s jezikom i oblicima odgoja; svim elementima koji čine takozvani *proces socijalizacije* (v. 3. poglavlje, paragrafi 4., 4.1., 4.2.)

Ipak, ljudska individua, budući da nije programirana nagonskim determinizmom poput životinje, uvijek može odbiti prilagodbu značenjima i pravilima društva kojemu pripada. Imati svijest o sebi istodobno znači biti u mogućnosti *identificirati se* s određenim oblicima značenja (npr. s društvenim definicijama identiteta) i *negirati* te iste oblike. Zato je *plastičnost* ljudskog ponašanja beskrajno veća od onog životinjskog, kao što je neizmjereno viši i njegov stupanj *nepredvidljivosti*.

Kako bi se bolje shvatili problemi koji nastaju iz odnosa prema kulturi i prema njezinoj funkciji u društvu, sada bi trebalo dublje promotriti prirodu odnosa između ljudskog *djelovanja* i *simboličko-normativnih* oblika *posredovanja*.

3. Djelovanje i simboličko posredovanje: smisao i značenje

Ranije smo rekli kako svako djelovanje kao takvo za nas postaje shvatljivo samo osloncem na značenje koje ga usmjerava, bilo da to značenje *pripisujemo* djelovanju drugih, bilo da na njega ukazuje sam akter kao na objašnjenje *namjere* svog djelovanja (što ipak ne znači da objašnjenje nužno mora iscrpiti složenost značenja njegovog djelovanja: npr. može biti riječi o nesvjesnim motivima, ili o fenomenu samozavaravanja, itd.).

Ovdje je važno utvrditi da je odnos prema značenju, to jest intencionalnost djelovanja kao izraz samosvjesnih pojedinaca, konstitutivni element samog pojma djelovanja. No sada se javlja teškoća koja se tiče mjesta značenja spram djelovanja. Naime, ako nema djelovanja bez značenja, mogli bismo zaključiti da *značenje prethodi djelovanju*.

To u *praksi* potvrđuje činjenica da se svatko rađa unutar nekog već oblikovanog društvenog konteksta i unutar specifične kulture koju mu odrasli prenose putem jezika, prehrane, izražavanja osjećaja, odgojnih pravila, interpretativnih priča o životu i svijetu, definicije uloga i tome slično. Tek nakon toga, vlastitom

razradom prenesenih mu značenja i istodobnom primjenom ranije spomenute sposobnosti negacije, svjesni pojedinac može mijenjati značenja kako bi proizveo nova.

Načelno ipak moramo priznati da *djelovanje prethodi značenju* jer ono ne može imati drugog izvora do samog djelovanja, odnosno egzistencijalnog iskustva subjekata i njihove sposobnosti da stvore oblike simboličkog izraza.

Na koji način možemo razriješiti to protuslovlje?

U filozofskoj tradiciji Zapada, pogotovo od Descartesa do Kanta, taj se problem rješavao tako da se svijesti pripisivala temeljna funkcija. Svijest se zapravo pojavljuje obdarena izvornom evidencijom o svom identitetu, kao neposredna prozirnost vlastitog samoiskustva i kao i princip racionalnosti. Bila je to sama svijest kao živo jedinstvo, svejedno je li shvaćena kao individualna svijest ili kao transcendentalna subjektivnost vezana uz duhovnu strukturu koja je zajednička svakoj pojedinačnoj svijesti kako bi proizvela značenja. Na taj je način uspostavljen prioritet *spoznajnog* momenta pred egzistencijalnom stvarnošću.

No, ta je postavka u moderno doba radikalno dovedena u pitanje polazeći od kritike što su je konceptu neposrednosti svijesti uputili autori poput Marxa, Nietzschea, Freuda i Heideggera. Istaknuto je, naime, da je odnos svjesnog pojedinca prema samome sebi od početka posredovan kulturnim oblicima i da je identitet svijesti u velikoj mjeri proizvod jezika i značenja koja, u svakom konkretnom povijesno-društvenom kontekstu, pridonose definiciji subjektiviteta. Sama ideja individuuma varira od razdoblja do razdoblja i od jednog kulturnog oblika do drugog.

Svijest se, utoliko što je zasnovana na pamćenju, konstituira unutar narativnih formi koje daju koherentnost po sebi heterogenim elementima, odnosno putem *racionalizacija* koje, odstranjujući primjerice neizvjesne pobude, uistinu reduciraju kompleksnost iskustva same svijesti. Sukladno tom stajalištu, refleksivna dimenzija svijesti pojavljuje se unutar društveno-povijesnog svijeta koji je kulturalno već definiran. Tako je prioritet koji se tradicionalno pripisuje *spoznajnom* momentu svijesti kao samoodređujuće racionalnosti sada nadomješten priznanjem prioriteta *ontološke* dimenzije, što znači da je konkretno pojedinačno biće od početka *bačeno u faktičnost* već danoga svijeta. Subjektivna se svijest stoga ne javlja kao temeljno načelo već kao sposobnost *razrade* značenja i *identifikacije* s uspostavljenim određenjima, ali zbog razloga na koje smo već ukazali, i kao sposobnost *odnaka* ili njihove *negacije*.

Tu temeljnu dvoznačnost odnosa svijesti i kulture Georg Simmel je protumačio kao *tragični* odnos: "Vibrirajućem, neumornom životu na bilo koji način stvaralačke duše, koji se razvija u bezgraničnost, suprotstavlja se njezin čvrst, idejno nepromjenjiv proizvod s neugodnim povratnim efektom fiksiranja te životnosti, štoviše njezina ukrućivanja; često se čini da stvaralačka kretanja duše umiru u svojem vlastitom proizvodu" (Simmel, 1911, 193). Ako se kultura kao objektivizirani proizvod čini poput okamine nasuprot životnosti duha, duh ipak, da bi se ozbiljio, mora proći kroz kulturu koja je i izvor neiscrpnog obogaćivanja. (usp. *ibid.*, 212).

Kultura se uobličuje kao baština sedimentiranih iskustava, predodžaba i vrijednosti prenošenih putem jezika, pisanih tekstova, spomenika itd. koji tvore in-

dividualno i kolektivno *pamćenje*. Kao što je podvukao Maurice Halbwachs (1925), francuski sociolog koji je možda dao najsustavniji prilog proučavanju kolektivnog pamćenja, sadržaji pamćenja, odnosno "skup slika prošlosti koje neka društvena grupa čuva i prepoznaje kao značajne elemente svoje povijesti" (Jedlowski, 1989, 75) rezultat su stalne selekcije i rekonstrukcije same prošlosti, koja teče polazeći od iskustava sadašnjosti.

Stoga se, u tom kontekstu, svijest ne pojavljuje kao prvotni izvor smisla, već kao *aktivni princip* sposoban selekcionirati i razrađivati prethodno dana značenja. Međutim, upravo prisutnost tog aktivnog principa, koji se manifestira kao sposobnost odmak od prethodnih objektivacija ili kao njihova negacija pokazuje kako fenomen svijesti ima svoj korijen u samom životu, ili, još točnije, u postojanju kao prvotnom početku koji *daje smisao*.

Praveći razliku između *smisla* i *značenja* možemo se osloniti na izvorni smisao kao samu složenost egzistencijalne situacije koja prethodi svakoj određenoj redukciji značenja. Smisao kao takav nikada nije iscrpljen svjesnim kulturnim značenjima koja ga s vremena na vrijeme pokušavaju interpretirati: on ostaje, tako reći, u pozadini aktivnosti proizvodnje izraza, koja je temelj konkretnih kulturnih oblika. Zbog toga, kada kažemo da *djelovanje prethodi značenju*, pozivamo se na dimenziju prvotne egzistencijalne otvorenosti, unutar koje se djelovanje pojavljuje *prije* bilo kakve refleksivne aktivnosti. A kada kažemo da *značenje prethodi djelovanju* tada smo upućeni na konkretnu, kulturnim pamćenjem obilježenu društveno-povijesnu situaciju u kojoj se društveni akteri nalaze od samog rođenja.

Čini se da je na taj način razriješeno prividno protuslovlje između dviju tvrdnji koje su jednako istinite, ali koje se pozivaju na različite aspekte.

Treba ipak podvući, s onu stranu prividno apstraktnog karaktera onoga što je do sada izneseno, kako je za sociološku teoriju kulture korisno zadržati razliku između djelovanja i kulture: ta razlika omogućuje da se shvati kako je, s jedne strane, djelovanje pod bitnim utjecajem kulture i kako je, s druge, djelovanje aktivni princip koji, korijeneći se u egzistencijalnom smislu, može preobraziti kulturne oblike, negirajući objektiviziranu određenost značenja kako bi stvorilo nova (v. 5. poglavlje, 1. paragraf). U tom se kontekstu također shvaća kako su društveni akteri istovremeno *proizvod* kulture svoga društva, ali i *aktivni izvor* proizvođenja uvijek novih kulturnih oblika.

To objašnjava dubinski razlog zbog kojeg je kultura, shvaćena kao skup formi simboličkog posredovanja prisutnih u određenom društvenom kontekstu istodobno garancija kontinuiteta s prošlošću, baština povijesnog pamćenja i stalno mijenjajuća ekspresivna stvarnost.

Termin *smisao*, korišten na prethodni način ne treba miješati sa *zdravim razumom* koji pak upućuje na skup općeprihvaćenih i samorazumljivih značenja spoznaja (pravila, navika, uvjerenja i tako dalje) i koja, tako reći, tvore kulturni supstrat našeg društvenog bivstvovanja. Zdravi je razum "nerefleksivno snalaženje koje prati naš svakodnevni život i neposredno umijeće razlučivanja pomoću kojeg obično tumačimo stvari oko sebe i ponašanje osoba" (Jedlowski, 1995, 10). Dok

pojam *smisla* upućuje na kategoriju filozofskog tipa, pojam *zdravog razuma*, na empirijskoj razini, označava jednu od tvorbi sustava značenja.

4. Pluralnost kulturnih oblika

Prethodno bismo trebali razjasniti još jedan aspekt kulture, odnosno propitati može li se skup kulturnih oblika koji postoje u nekom određenom društvu smatrati koherentnim *sustavom* značenja, ili *složenom realnošću* u kojoj međudjeluju heterogeni elementi i različite razine.

Ni u ovom slučaju nema jednostavnog odgovora. Naime, nema sumnje da je u bilo kojem konkretnom povijesnom društvu uvijek moguće utvrditi prevladavajuće forme predodžaba, vrijednosti, normativnih načela i obrazaca ponašanja kojima je svojstvena relativno međusobna koherentnost. U tom bismo slučaju mogli govoriti o *dominantnom* kulturnom sustavu što bi nam, primjerice, dopustilo izdvajanje nekih karakterističnih crta europske srednjovjekovne i renesansne kulture. No, moramo priznati da takvim postupkom činimo stanoviti izbor: pribjegavamo nekoj vrsti simplifikacije koja može biti korisna na interpretativnoj razini kako bi se naglasili neki relevantni aspekti, ali koherentnost koju obznanjujemo često je usiljena u odnosu na daleko raznolikiju stvarnost.

U sociologiji kulture neki autori naglašavanju unitaristički element jedinstva, dok drugi, naprotiv, stavljaju težište na heterogenost kao značajku kulturnih oblika u istom društvenom kontekstu. Na primjer, u minulom je stoljeću prevladavala tendencija da se kultura promatra kao ideja ili duh vremena (*Zeitgeist*), kao osnova za obilježavanje specifičnosti određenog razdoblja i određenog društva. Ta je tendencija u stvari privilegirala razvijenu kulturu elita tadašnjeg društva, zanemarujući, primjerice, oblike narodne kulture koji su se temeljili na tradicionalnijim uporištima (usp. Münch-Smelsers, 1992, 4).

U kulturnoj antropologiji krajem XIX. i početkom XX. stoljeća, autori poput Edwarda B. Taylora (1832-1917) i Roberta H. Lowiea (1883-1957) naglašavali su elemente koji su zajednički svakoj kulturi kao koherentnom i integriranom skupu elemenata (usp. Tylor, 1871). Isto tako, u evolucionističkom vidokrugu, Lewis H. Morgan (1818-1881) i Friederich Engels (1820-1895) preuzeli su jedinstveno načelo kulture povezano sa svakim stadijem društvene evolucije, čime je uspostavljen odnos između određenog stupnja tehnologije i određenih oblika religijskog iznaza, određenih običaja i normativnih poredaka.

U sociologiji je pak Emile Durkheim (1858-1917) isticao načelo unifikacije kulture unutar obrazovnog sustava svakog društva (v. 3. poglavlje, paragraf 4; 4.1; 4.2). Pitirim Sorokin (1889-1968) povezivao je različite aspekte kulture u jedinstveno organizacijsko načelo, razvijajući tipologiju iznutra koherentnih kultura (v. 2. poglavlje, par. 2.4). Na sličan način je Ruth Benedict (1887-1948) razlikovala integrirane kulture prožete jednom dominantnom idejom (primjerice "apolo-nijskim" ili "dionizijskim" karakterom) i kulture koje su, naprotiv, očitovalе visok stupanj nekoherentnosti (usp. Benedict, 1934). Talcott Parsons je u svakoj kulturi izdvajao globalno dominantni sustav vrijednosti. (usp. Münch-Smelsers, 1992, 6-13; v. 2. poglavlje, 2.3. paragraf)

U jednoj novijoj analizi problema američki je sociolog Neil Smelser predložio da se pojam kulture razmatra kao interpretativni ključ promatrača, a ne kao puki opis empirijske stvarnosti. Veća ili manja važnost koherentnosti u različitim kulturama velikim bi dijelom ovisila o primijenjenoj konceptualnoj shemi, ovisno o tome žele li se pokazati zajednički elementi ili razlike. To ne znači da je korištena konceptualizacija nužno arbitrarna i da ne vodi računa o empirijski utvrdivim aspektima, već da treba imati na umu narav selektivnog postupka koji je sadržan u svakom obliku analize društvene stvarnosti. (usp. Münch-Smelser, 1992, esej 22).

U sociologiji kulture osobito od sedamdesetih godina, sve se više naglašava raznolikost narav kulturnih značenja prisutnih u određenom društvu i mnoštvenost njihovih izvora. Dok je Talcott Parsons kulturu poimao kao sustav vrijednosti i relativno koherentnih normi (v. 2. poglavlje, paragraf 2.3), kasnije je, ponajviše zbog utjecaja sociologa Pierrea Bourdieaua (v. 2. poglavlje., par. 4.5) i antropologa Clifforda Geertza (1973) došlo do uočavanja različitih poredaka kulturnog iskustva, ovisno o tome prevladava li u njemu tradicija, zdravi razum, znanost, ideološke komponente, religija ili umjetničke forme. Ti različiti poretci u pravilu koegzistiraju u istom društvenom kontekstu, a mogu biti i u međusobnom sukobu: društveni im akteri s vremena na vrijeme pribjegavaju, ovisno o trenutačnim potrebama i praktičnim problemima koje trebaju riješiti. Kultura se stoga pojavljuje kao viševalentni, diverzificirani i često nehomogeni sklop predodžaba, kodova, tekstova, rituala, obrazaca ponašanja i vrijednosti, koji u svakoj određenoj društvenoj situaciji tvore skup *resursa* čija je specifična funkcija različito definirana ovisno o trenutku. Zato se kultura može definirati kao skup *javno raspoloživih* simboličkih formi preko kojih pojedinci iskušavaju i izražavaju značenja (usp. Keesing, 1974), odnosno kao *kutija alati* (*tool kit*) ili *registar* koji sadrži simbole, priče, rituale i svjetonazore što ih pojedinci, odabirući različita sredstva utvrđivanja vlastitih pravaca djelovanja, mogu koristiti u posebnim i promjenjivim okolnostima. (usp. Hannerz, 1969, 186; Swidler, 1986, 273; vidi 2. poglavlje, paragraf 4.6).

Pluralitet izvora kulturnih modela i često nekoherentan karakter onih koji se smatraju "kulturnim sistemima" naglašava i američka sociologinja Diana Crane, koja predlaže distinkciju između *zabilježene* (*recorded*) i *nezabilježene* (*unrecorded*) kulture. Prva obuhvaća sve dokumentirane forme kulture (pisane tekstove, filmove, proizvode ljudske ruke, elektronske medije) koje se koriste u različitim područjima znanosti, tehnologije, zakonodavstva, obrazovanja, umjetnosti i razonode. *Nezabilježena* se kultura pak odnosi na stavove, vjerovanja, zajedničke vrijednosti koje u manjoj ili većoj mjeri mogu naći svoj izraz u registriranim formama kulture (usp. Crane, 1994, 2).

U tom se kontekstu uobličuju i raspravljaju razlike, na koje ćemo kasnije naići, između *dominantne kulture* i formi *kontrakulture* ili *subkulture* (katkad označene i terminom *kultura siromaštva*) ili *manjinske kulture*; između *elitne kulture* i *popularne* ili *masovne kulture*, između *klasne kulture* i *kulture pokreta*, u kojima ponajviše dolaze do izražaja činjenice vezane uz dob (*mladenačka kultura*), spol (*ženska kultura*), etničko podrijetlo (*etnička kultura*) i tako dalje.

Jedno se posebno područje označava i izrazom *materijalna kultura*, kojeg je ponajprije koristila francuska škola *Anala* (usp. Bloch, 1939; Braudel, 1967), a po-

tom su ga preuzeli brojni antropolozi i sociolozi (usp. Sahlins, 1976; Lefebvre, 1974; Mukerji, 1994). Taj se izraz zapravo odnosi na razne kulturne tvorbe koje zadobivaju autonomnu objektivnu opstojnost, kao što su posude, zanatski proizvodi, tehničke naprave, nastambe, javne građevine, putne i gradske strukture, transportna sredstva, oblici prehrane, vojno-obrambene strukture, vrtovi, sustavi vodoopskrbe, oblici *designa* predmeta itd.

5. Odnos teorije i istraživanja

Kao što proizlazi iz dosad spomenutih različitih koncepata, teorijska dimenzija ima važnu ulogu u definiranju područja sociologije kulture. No, ta je uloga u stalnom odnosu s dimenzijom društvenog istraživanja.

Kao što ćemo kasnije bolje vidjeti, sociološka spoznaja, iako pretežno usmjerena na empirijsko promatranje socioloških fenomena, ne može mimoći teorijske elaboracije, odnosno one konceptualne paradigme koje usmjeravaju istraživanje, te povremeno naznačuju kriterije na temelju kojih se odabiru elementi razmatranja. Suočena sa složenošću zbilje, spoznaja se ne ispostavlja kao jednostavan, neutralni odraz objektivnih činjenica, već kao aktivna intervencija stvaranja posebnog *gledišta* s kojeg se ta zbilja proučava. Prema tome, predmet proučavanja ipak ne postoji neovisno od usvojene teorijske perspektive, već ga je ona u stanoovitom smislu oblikovala, budući da svaka znanost proučava posebne *odnose* među elementima, kao i *sustave odnosa*, selektivno ih utvrđujući ovisno o preuzetom spoznajnom zahvatu.

S druge strane, kao što to pokazuje sociologija spoznaje (usp. Crespi-Fornari, 1998) svako znanje nastaje iz bliskog odnosa s konkretnim socio-kulturnim kontekstom, s potvrđenim tradicijama u znanstvenoj zajednici kojoj i sam znanstvenik pripada kao i s njegovim životnim iskustvom. Teorijska razrada crpi svoje prve konceptualne elemente iz okružja zdravog razuma, kao i iz prethodnih, vremenski susljednih teorijskih promišljanja.

Teorija je skup pretpostavki i postulata, definicija i deskriptivnih iskaza koji, logički međusobno povezani, tvore opću konceptualnu shemu iz koje se potom izvode *hipoteze*, odnosno specifične prosudbe o odnosima među *varijablama*. Pod posljednjim se terminom misli na pojedine faktore koji se utvrđuju na temelju teorije i koji se mogu izravno *provjeriti* na empirijskom planu.

Kad teorija, kako u sociologiji tako i u drugim empirijskim znanostima, zadobije prije svega instrumentalnu funkciju usmjerenu na promatranje, sama se teorija može smatrati općom pozadinskom hipotezom podložnom stalnim revizijama na osnovi iskustava izravnog promatranja fenomena. Posrijedi je, dakle, bliski odnos između teorije i empirijskog istraživanja, utoliko što prva usmjerava drugo, koje pak pridonosi definiciji prve, u stalnom kružnom odnosu. Zbog toga se valjanost neke posebne teorije mora procjenjivati prema njezinoj sposobnosti da razjasni aspekte relevantne za razumijevanje procesa koji upravljaju oblikovanjem društvene zbilje.