

## KRITIČKA TEORIJA KULTURE

*Ko izbegava kritiku, u stvari, ne želi da zna.*

Karl Jaspers

*Čovek je, u suštini, ono što krije; jedna mala gomila tajni.*

Andre Malro

**Ključni pojmovi:** otuđenje, mogućnosti, kritika, humanizacija, ideologija, teorija, kultura.

**Glavni predstavnici:** Karl Marks, Teodor Adorno, Maks Horkhajmer, Valter Benjamin, Herbert Markuze, Erih From, Ernst Bloh i drugi.

Karl Marks je gotovo čitavog života pisao kritike, ali ih je i trpeo sa raznih strana. Kao naučnik, on ne može da se odrekne determinizma, kao filozofu, stalo mu je do slobode. Kao naučnik, očaran je razvojem proizvodnih snaga, kao humanistu, više ga privlače grčki duh i umetnost nastali u doba slabo razvijenih proizvodnih snaga. Idejama uglavnom poriče samostalan razvitak, a čitav život posvetio je proizvodnji ideja i njihovom širenju. On poziva u revoluciju, iako smatra da je ona neizbežna. Zastupa ideju o moralu uz stav da je ljudsko ponašanje određeno spoljašnjim okolnostima ili nužnošću. Brani ideju da svakom tipu društva odgovara određen tip ideja, uz istovremeno zadržavanje ideje kulturnog napretka. Kao filozof, ne može poreći značaj uloge ličnosti u istoriji, kao naučnika, ličnost ga zanima samo kao nosilac društvenih uloga. Ne može zaobići pojam svrhe, ali prednost daje pojmu strukture. Brojna prašnja osporavanja ne mogu da umanje veličinu i dubinu duha ovoga kritičkog mislioca.

Red je da ponovo otkrijemo Marksa – da ga oživimo iz mrtvila. Duskora se o njemu govorilo i pisalo toliko da je bilo veoma teško prepoznati njegovu izvornu misao u svim mogućim i nemogućim tumačenjima brojnih elegantnih glupaka,

„heroja lažnog mišljenja”, „razmetljivih trgovaca mislima”. Viktor Igo zapisao je u *Jadnicima* ove reči: „Zaboravlja se ono što treba znati, a zna se ono što treba zaboraviti”. Jedan drugi autor dodaje: „Možda pokop kojem prisustvujemo nije sahrana samog marksizma (njegove teorije), nego samo jedne njegove varijante ili jednog zastarelog oblika: one dogmatske forme koja je imala svog papu, svoja mesta hodočašća, i svoj (budući) raj”.<sup>1</sup> To se često dešava: da se nekritički usvoje, sa puno oduševljenja, stavovi nekog mislioca, a potom, isto tako nekritički, odbace sa puno prezrenja.

Šta bi danas trebalo znati, a šta bi zauvek trebalo zaboraviti iz Marksove složene duhovne građevine? Jer njegova misao je neobično slojevita, a svi slojevi njegove misli nemaju istu saznavnu vrednost. To je pre svega jedna *humanistička filozofija* ili pogled na svet u čijem središtu stoji njegovo shvatanje čoveka i teorija otuđenja. Drugo, tu je jedan sloj koji možemo nazvati sloj *racionalno-iskustvenih misli*, u čijem središtu stoji analiza i kritika kapitalističkog načina proizvodnje. Treće, tu je jedan *ideološki* sloj u čijem žarištu stoji interes poniženih i uvređenih (radničke klase), i ideologija ispletana oko toga interesa. Četvrto, u njegovoj misli očigledan je jedan *utopijski* sloj koji se okreće oko ostvarenja budućeg komunističkog društva. I na kraju, u njegovoj misli uočljiv je jedan *književno-umetnički* sloj, koji se ogleda u kristalno jasnim i čistim oblicima duha, koji je bio i ostao nedostižan njegovim sledbenicima.

U ovom predavanju biće reči o Marksovoj filozofiji i kritičkoj misli u meri u kojoj se odnose na razumevanje nauke, religije i umetnosti, dok o njemu kao ideologu, utopisti, vođi itd. neću da mislim: kad marksizam postane ideologija, za mene prestane biti saznavno i moralno zanimljiv.

Temeljna misao kritičke teorije kulture sastoji se u razumevanju sveskolike stvarnosti kao *otuđene* od svojih racionalnih i humanih mogućnosti. Po svojim mogućnostima čovek je bogat kao bog, po uslovima da ih ostvari on je ograničen kao bogalj. Marks kaže: „Čovek je ništa, a morao bi biti sve”. Čovek živi na način koji ne izražava njegove bitne mogućnosti. On je otuđen od sebe, jer ne može da ih ostvari. *Strahovit je raskorak između ljudskih mogućnosti i društvenih oblika ili ustanova u koje je čovek sapet i okovan*. Zato Herman Hese ima pravo da kaže: „Ono što ljudi podrazumevaju pod pojmom čovek, uvek je samo *prolazna građanska nagodba*”.<sup>2</sup>

Jednu mudrost valja imati na umu: ono što bi moglo biti mnogo je vrednije od onoga što trenutno jeste. Lepo kaže Jovan Dučić: „Samo obični ljudi vide onoliko koliko postoji; tvorci vide i ono što ne postoji, a što može postojati sutra, jer inače ne bi bili tvorci”. Pre nekoliko hiljada godina, Konfučije je primetio: „U svakom komadu mramora jedan prekrasni kip čeka da ga neko oslobodi ... Jedan dečak upita vajara: 'Gospodine, recite mi, kako ste znali da je u kamenu sakriven

ovaj divni kip?’” „Za sve druge ljude jedan komad belog mramora jeste samo jedan komad belog mramora, a za njega je u tom hladnom predmetu zatvorena jedna boginja ili jedan sotona, koji traže samo ruku skulptora da te zamisli pusti iz njihovoga kamenog zatočenja u život i u obožavanje”, nastavlja Jovan Dučić. Svaka pojava samo je okamenjen slučaj svojih brojnih mogućnosti, pa i sam čovek. Svaki može biti veći od sebe, svaki može biti kao što je otac njegov nebeski, svestrano razvijena ličnost. Drama čoveka počinje njegovim saznanjem da je od svih mogućih životnih puteva išao samo jednim. Tek tada mu dođe da, poput Emila Siorana, doziva: „Dajte mi jedan drugi svet, inače, sa mnom je gotovo”.

Kritički mislilac, i uopšte stvaralac, stalno upoređuje pojave sa mogućnostima koje su u njima skrivene, zarobljene, zaleđene – i tako ima merilo za *kritiku* sveskolike realnosti. U svetlu promašenih ili neiskorišćenih mogućnosti može se jasno sagledati i oceniti naša sadašnja realnost. Tada se vidi, kao na dlanu, koje su mogućnosti propuštene ili odbačene, a bile su nadohvat ruke, i duhovni ljudi su ih bili svesni. Na jednu ostvarenu dolazi više neostvarenih mogućnosti: obično se ostvari ona gora, i zato nije teško biti prorok. Kada se društvena i kulturna zajednica suoči sa svojim mogućnostima, onda je jasno da je ono što još *ne* postoji bitnije i vrednije od onoga što postoji. *Mogućnosti lebde kao neki san iznad stvari*. „Stvarnost me zanima kao kakva plastična materija; mnogo više pazim na ono što bi moglo biti, beskrajno više, nego na ono što je bilo. Nadnosim se vrtoglavo nad mogućnošću svakog bića i oplakujem sve što poklopac običaja ugušuje”, primetio je Andre Žid. To je pogled na sve(t) bremenit mogućnostima. Halil Džubran u *Proroku* divno primećuje: „Seme skriveno u srcu jabuke voćnjak je nevidljiv”.

Kritička teorija Karla Marksa prezire „uspavani poredak stvari” i slavi *mogućnosti* koje skriva taj postvareni svet. Njegova misao ne može da se uklopi u postojeći način života koji je nametnut, premda izgleda po ukusu vremena. Taj poredak u stvari potiskuje velike mogućnosti boljeg života. Njegova misao ima osobenu moć buđenja za ono što još nije, ali može da bude, ako se uloži neki napor, društveni i kulturni. To je misao koja deluje na duhovno osetljive ljude, dok one trome („lenjo mišljenje”) ostavlja ravnodušnim. Svet navike zamagljuje i sprečava nas da vidimo druge mogućnosti verovanja, mišljenja i delanja. Nadrealisti nas osvešćuju da ne prihvatimo običan život, svakodnevnu rutinu, što kao neka zavesa preko očiju zaklanja naš uvid u drugačiji svet. *Kritika* je misaona operacija najvišeg stepena, jer se ne sastoji samo u poricanju i odricanju od onoga što ne valja, nego i u prihvatanju, razvijanju i unapređivanju onoga što je dobro u postojećoj realnosti: posao kritike je da razluči istinito od neistinitog, zdravo od bolesnog, smisleno od besmislenog. To je normativna i deskriptivna nauka u isto vreme. Dvojica duhovitih, S. Dojč i Dž. Hauard, govoreći o korenitim smernicama sociologije (radical perspectives in sociology), ističu: „Mi znamo gde je sociologija u sadašnje vreme, ali mi jako verujemo da bi ona morala biti negde drugde”.

<sup>1</sup> Žan-Mari Domenak, *Ideje za kraj ovog veka*, Književne novine, Beograd, 1991, str. 35–36.

<sup>2</sup> Herman Hese, *Stepski vuk*, Narodna knjiga – BIGZ – Slovo ljubve, Beograd, 1983, str. 63.

Opasno je biti marksista. Biti marksista znači misliti kritički. Misliti kritički znači upoređivati pojave (činjenice) sa mogućnostima koje su u njima zarobljene. Otkriti te racionalnije i humanije mogućnosti koje su prigušene postojećom organizacijom društva, znači javno upozoriti na nerazumnost i nečovečnost postojećeg poretka pojava (činjenica). Učiniti to znači izazvati protiv sebe sve one koji žive od tog poretka, „od održanja svih beda”. Ako je Marks pisao za ljude koji još nisu tu, on je nužno pisao *protiv* onih koji su tu, bez obzira na to da li su se ovi osećali ugodno ili neugodno u svom otuđenju. On ništa ne smatra čvrstom činjenicom, zatvorenim sistemom, dogmom: svet je otvoren. Ono što je otvoreno po svom biću, nikada ne može biti do kraja obuhvaćeno i shvaćeno nijednom definicijom. *Zamislite: ovo učenje postalo je dogma!*

Kritička teorija kulture ne može biti isključivo teorija o golim kulturnim činjenicama, nego i svest o mogućnostima: ona mora da upućuje na jedan bolji svet, ili nadu da je takav svet moguć. Zato ona ne može biti samo realistična, nego i nadrealistična. Da bi bila istinita, naučna teorija kulture mora da bude u skladu sa činjenicama. Da bi bila etički i estetički vredna, ona ne sme da bude u potpunom skladu sa činjenicama. Teorija kulture ne može u isto vreme da bude i da ne bude u skladu sa činjenicama, osim ako u njoj ima, pored *saznajnog* sloja, još i jedan *vrednosni*: saznajni je u skladu sa činjenicama, a vrednosni upućuje na ono *iznad* činjenica (to jest etičko i estetičko značenje činjenica). Kultura kao sveukupnost simboličkih ili duhovnih oblika u međusobnim odnosima saradnje, sporova i sukoba: na primer sukob prava i morala, nauke i ideologije, filozofije i religije i tako dalje.

Karl Jaspers tačno zapaža: „Ko izbegava kritiku, u stvari, ne želi da zna.” To može biti pojedinac, zajednica ili kultura. Ako se ne mogu kritikovati, ne mogu se ni menjati ni razvijati – samo mogu da se okamene. „Umjetnost se bori protiv postvarivanja tako što omogućuje da okamenjeni svijet govori, pjeva, možda i pleše... Neka lijepo i bude bjekstvo od stvarnosti, ali je i njena najoštrija kritika, koja zbog svoje senzualnosti ima vlastiti radikalni karakter.”<sup>3</sup> Kritika, ako to nije previše potrošena reč, mora da razmiče granice. Ono što je moguće jeste sastavni deo naše stvarnosti, tako često zanemarivan i odbacivan od pozitivističke (empirističke) nauke.

Predmet teorije kulture postoji samo ukoliko ga stvaramo, a stvaranje zavisi od subjekta kulture. Taj predmet nije prirodno dat, on je proizveden. Za razliku od prirodne realnosti, reč je o kulturnoj stvarnosti: umetnička dela, pogledi na svet, duhovne vrednosti i norme. *Na određenom stepenu društvenog i duhovnog (kulturnog) razvoja mi ne moramo brinuti da se naše teorije kulture slažu sa činjenicama, već da stvaramo činjenice (npr. umetnička dela, hramove i sl.) koje će biti u skladu sa našim teorijama.* Ovo prazno vreme zaostaje za racionalnim i humanim mogućnostima

<sup>3</sup> Herbert Markuze, *Estetska dimenzija*, Školska knjiga, Zagreb, 1981, str. 242.

koje čine njegovu istinu. „Kultivirajući predmete čovjek ih stvara kao svoju sliku”.<sup>4</sup> Predmet je njegova biografija, njegovo drugo ja, jer njegov duh živi u predmetu. Iz predmeta možemo očitati puno toga, jer predmetni svet je jezik. Ukratko, predmet je očovečen ili čovek je opredmečen: duhovni život stvari i/li postvoreni život ljudi.

U našoj savremenoj kulturi objektivnim ili nepristrasnim smatraju se isključivo oni stavovi koji su u skladu sa naučnim merilima istine, a ne u skladu sa, recimo, religioznim, etičkim i estetičkim merilima razvoja i napretka. „I dok je srednjovekovni čovek određivao stvarnost na osnovu toga u kojoj meri se ona slagala sa složenim sistemom verovanja, u slučaju modernog čoveka krajnji arbitar je uvek niz činjenica, koje se uvek iznova preispituju ili zadovoljavaju normalno sazdane organizme.”<sup>5</sup> Nauke o čoveku valja osloboditi pojmova koji se tradicionalno koriste za opisivanje stvari, jer se onda i sam čovek postvaruje, pa ne može da sebe ispituje i preispituje s obzirom na svoje mogućnosti. Horizont bića nije ništa drugo do pokušaj da se ljudsko biće upozna sa svojim mogućnostima.

Tomas S. Eliot dobro je zapazio: „Ljudski rod ne može podneti suviše realnosti”. Stvari koje postaju predmet umetničke obrade, ma kako bile prirodne, postaju nešto više i dublje od same prirode: naslikani predmet često je vredniji od stvarnog, a možda i stvarniji u nekom višem smislu! Odvojene obale reke prvo zapažamo našim čulima, a potom ih duhovno povezujemo gradnjom mosta: most je vidljiva strana duha! On ne spaja samo dve obale, nego veoma često i dve različite zajednice i njihove kulture. Oktavio Paz lepo reče: „Reč je most kojim čovek želi da premosti razdaljinu koja ga razdvaja od spoljne stvarnosti”.

## Kultura kao proces humanizacije

Napetost između onoga što jeste i onoga što može biti je pretpostavka napretka kulture. *Samo tako kultura može biti kritika institucionalnog sputavanja čovekovih mogućnosti.* Jer kultura je jedini preostali prostor u kome se može razvijati kritičko mišljenje i duh velikog odbijanja. Ako sredstva usišu ciljeve, onda je i taj jedini preostali prostor izgubljen za kulturu. Izgubljena je ona „arhime-dovska tačka izvan postojećeg, sa koje je to postojeće moglo da se vidi u drugom

<sup>4</sup> Georg Zimel, *Kontrapunkti kulture*, Jesenski i Turk – HSD, Zagreb, 2001, str. 52.

<sup>5</sup> Luis Mamford, *Tehnika i civilizacija*, Mediteran, Novi Sad, 2009, str. 401. „Istina filozofskog suda, valjanost moralnog postupka, lepota umetničkog dela – treba po svojoj suštini da diraju svakog, da se odnose na svakog, da obavezuju svakog. Bez obzira na pol i poreklo, bez štete po svoju poziciju u procesu proizvodnje, individue treba da se potčine kulturnim vrednostima. Oni treba da ih unesu u svoj život, da svoje postojanje prožmu i preobraze njima... Umetnost predstavlja alternativnu istinu postojećeg” (Herbert Markuze, *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, 1977, str. 45 i 242).

svetlu”.<sup>6</sup> „Civilizacija preuzima, organizuje, kupuje i prodaje kulturu; ideje koje po svojoj suštini nisu operacionalne prevode se u operacionalne, i ovo prevodenje nije samo metodološki, nego društveni, čak politički proces”.<sup>7</sup> Normativni pojmovi koji su po svojoj suštini udaljeni ili odmaknuti od realnosti, prevode se u deskriptivne pojmove koji pristaju uz stvarnost kao rukavice na ruke, i tako gube svoju kritičku funkciju – izgubljena dimenzija kulture.<sup>8</sup>

Uzimajući u obzir Markuzeovo razlikovanje između civilizacije i kulture, ovde ćemo proširiti listu razlika.

| Civilizacija            | Kultura                                |
|-------------------------|----------------------------------------|
| Materijalni rad         | duhovni rad                            |
| Radni dan               | blagdan                                |
| Rad                     | dokolica                               |
| Carstvo nužnosti        | carstvo slobode                        |
| Operacionalno mišljenje | neoperacionalno mišljenje <sup>9</sup> |
| Hijerarhija             | jednakost                              |
| Moć                     | saradnja                               |
| Prinuda                 | igra                                   |
| Obrazac                 | otkriće                                |
| Račun                   | mašta                                  |
| Dogma                   | pitanje                                |
| Društveni sukob         | duhovni spor                           |
| Pobeda                  | razumevanje                            |
| Ubeđivanje              | učenje                                 |
| Osujećenost             | radoznalost                            |
| Struktura               | razvoj                                 |
| Sudbina                 | izbor                                  |
| Govor                   | razgovor                               |

<sup>6</sup> Herbert Markuze, *op. cit.*, str. 227. „Kultura svoje vrhunce dostiže kad se ono što jeste podvrgava onome što bi trebalo da bude” (Dragan Koković, *Sociologija kulture*, Akademija umetnosti, Novi Sad, 2004, str. 186.

<sup>7</sup> Herbert Markuze, *op. cit.*, str. 228.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, str. 231. Umesto da nas kultura oslobađa okova, ona nas vraća u okove – porobljava.

<sup>9</sup> Ovim se završava Markuzeovo nabrojanje razlika. Videti navedeno delo, str. 225.

Kultura mora da radi na oslobađanju ključnih ideja iz okova ideologije, koja je sva u službi postojećeg poretka stvari: to znači kritičko odstojanje od postojećeg stanja stvari, napor mišljenja u celoj kulturi. Jezik i govor kulture je *metajezik* i *metagovor*, jer ne pripadaju službenom, odnosno zvaničnom jeziku i govoru, koji samo opravdava postojeće stanje. Jezik i govor kulture jesu priča o nekom drugom, mogućem svetu, u okviru ili krilu ovoga sveta. Kultura je svet iz temelja različit od ovoga: ona je njegovo odricanje i poricanje. Zvanični govor i jezik potiskuju i odbacuju više istine i zrelija značenja. Još je Kant rekao da ne bi trebalo vaspitavati i obrazovati za ovaj nego za onaj svet, za jedan mogući i bolji.<sup>10</sup> Marks je druge ljude podsećao na ono što bi oni *mogli* da budu, ali nemaju volje, snage ili uslova da nešto učine od sebe: da rade na kulturi nepristajanja, kulturi otpora. Volje ima tamo gde se sluti ili vidi mogućnost promene nabolje. Ako to nije slučaj, sledi govor o tzv. unutrašnjoj emigraciji, koju Gotfrid Ben opisuje ovako: „Živeli smo nešto drugo nego što smo bili, pisali smo nešto drugo nego što smo mislili, mislili smo nešto drugo nego što smo očekivali, a ono što je ostalo nešto je drugo od onoga što smo nameravali”.<sup>11</sup>

Kad *kultura* ne govori istinu, kad odustane od istine, množe se svakojake zablude, besmislice i laži jer je nestalo *norme* koja ih je onemogućavala ili držala na uzdi. Jer svaka igra podrazumeva pravila igre. Somerset Mom dobro je istakao: „Spreman sam da život shvatim kao šahovsku igru, u kojoj pravila ne podležu diskusiji. Niko ne može da pita zašto je konju dozvoljen konjički skok, zašto kula može ići samo pravo, ili lovac samo ukoso. Ove stvari se moraju prihvatiti, igra se mora igrati pod tim pravilima: glupo je žaliti se na njih.”

Jedino u kulturi mogu se sresti ideje, verovanja i vrednosti koje pozivaju u bolji svet no što je ovaj postvareni, koji je izdao čoveka. U kulturi se čuvaju uspomene na istinu, slobodu, pravdu i svetost života: ovde se estetika preobražava u etiku. Karl Manhajm to kaže na svoj način: „Biti stražar u inače odveć mračnoj noći”. Marks je istinski mislilac, koji se uzdigao iznad svoje klase, svoje nacije, svoje vere i sebe sama, i koji je umeo i znao da prodre do onoga sloja u svakom čoveku, sloja koji je filozof volje za moć nazvao „ljudsko, odveć ljudsko”. Marks je bio i ostao osetljivo čulo filozofije i društvene nauke, čiji je rečnik uzdigao do ravni umetničkog govora, koji čitaoca uznosi na duhovnu visinu, jer u njemu raste volja za drukčijim životom. Gajio je jasnoću i lepotu misli kao vrlinu – zapuštenu i napuštenu u naše vreme. Umetnik reči za njega bi rekao: „Među pticama on je bio orao.”

Moramo stvarati jezik nepristajanja na svet kakav jeste. Ako to ne činimo, ugušićemo se u zabludama i lažima koje danas caruju u svetu. Ali dobar jezik ne

<sup>10</sup> „Dobro je za neko vreme naći utočište u drugom svetu, pa makar i imaginarnom, i pobeći od nesreće običnog sveta” (Orhan Pamuk, *Druge boje*, Geopoetika, Beograd, 2011, str. 106).

<sup>11</sup> *Problem genija*, Odabrani eseji, Udruženje izdavača i knjižara Jugoslavije, Beograd, 1999.

sme da slobodno lebdi iznad loše stvarnosti, već mora da u sebi istakne merilo za njenu kritiku i popravke. A to merilo, kako je već rečeno, jesu mogućnosti zaleđene u toj stvarnosti. Jer, kako kaže Ernst Bloh, postojeće ne može biti istina. Samo kritička nauka otkriva ono što prikriva konzervativna ideologija. Za Marksa su realnost i mogućnost ontološki jednaki pojmovi. „I ovde osećaj za mogućnost postaje osećaj za stvarnost”, sjajno je primetio Robert Muzil.

Marks je filozofiju razumeo kao stav, kao *etos*, „kao filozofski život u kojem je kritika onoga što jesmo, istovremeno, istorijska analiza granica koje su nam postavljene i iskušavanje njihovog mogućeg prekoračenja. Ne znam da li je potrebno kazati da kritički rad danas još implicira veru u prosvetćenost. Mislim da on uvek zahteva rad na našim granicama, to jest strpljivi trud koji daje oblik nestrpljenja slobode.”<sup>12</sup> Danas živimo krizu poverenja u sutrašnji dan sveta.

Postojeći poredak ustanova skriva istinu i viši smisao: zato istinu i smisao kao bolje mogućnosti treba osloboditi. Od pojma *mogućnosti* Marks je stvorio ne samo antropološko nego i metodološko načelo. U istini saznajemo ono što je u životu nepodnošljivo. Kultura kao prodor onog što je racionalno i humano u ono što je besmisleno i varvarsko: ona slavi ljudsko. U kulturu spadaju sve one ideje, verovanja, vrednosti i norme pomoću kojih čovek razumeva sebe i svet oko sebe. „Kulturu bismo definisali kao proces *humanizacije*.”<sup>13</sup>

Misao vodilja kritičkog pristupa, oko koje se sabiraju i organizuju sve ostale misli, u najkraćem obliku izgleda ovako. Kritička teorija priča o bogatstvu sveta mogućnosti u odnosu na realni ili postojeći svet. Stvarnost se sastoji od onoga što je vidljivo i od onoga što nije vidljivo: vidljivo i nevidljivo zajedno čine stvarnost. Pojave su vidljive, ali mogućnosti skrivene u njima nisu vidljive na prvi pogled. Svaka pojava je samo okamenjen slučaj svojih brojnih mogućnosti. Postojeća stvarnost je kao jedna knjiga: mi se zadovoljavamo otkrićem jedne mogućnosti, a ona sadrži brojne druge. Ono što bi moglo biti mnogo je racionalnije i humanije od onoga što jeste.

Postoji stvarni svet i mogući svet u tom istom svetu – kritička misao povezuje ta dva sveta. Svet kakav trenutno jeste ostaje takoreći u prirodnom stanju, a zaboravlja svoje racionalnije i humanije mogućnosti. Ne bi trebalo odbaciti ideje, verovanja i vrednosti koje još ne mogu da nađu neposredan put u svakodnevni život, jer život se menja, pa može doći vreme kada će ove, od običnog iskustva udaljene ideje, verovanja i vrednosti, pristati uz stvarni život kao rukavice na ruke.

<sup>12</sup> Mišel Fuko, *Spisi i razgovori*, Fedon, Beograd, 2010, str. 432–433.

<sup>13</sup> Herbert Markuze, *op. cit.*, str. 223. „Ko ne veruje u napredak, ne može se boriti za slobodu i pravednost” (Herman Broh, *Misli o politici*, Filip Višnjić, Beograd, 2000, str. 89. „Kad neko umre i za sobom ostavi jedan lep stih, on za toliko nebo i zemlju ostavlja plemenitijima” (Fernando Pessoa, *Heteronimi*, Službeni glasnik, Beograd, 2013, str. 59).

Unutar kritičke teorije društva i kulture postojale su izvesne razlike i mimoilaženja, ali ono što je bilo i ostalo zajedničko svim predstavnicima ove škole mišljenja jeste interes za teorijska pitanja, zatim kritički odnos prema postojećem društvu i kulturi i viziji budućeg. „Ono što jedan čovek zna jeste znanje jednog čoveka, ali već o samom tom čoveku ne zna se sve što bi trebalo znati da bi *njegovo* poimanje stvarnosti bilo prihvatljivo.”<sup>14</sup>

*Određena kao istinska nauka o kulturi, kritička teorija ne može ni o čemu da sudi a da to u isto vreme ne osudi.* Kultura mora, kako je već nagovešteno, da radi na oslobađanju ključnih ideja iz okvira ideologije, koja je sva u službi postojećeg poretka stvari. Ostati osetljiv za mogućnost, koja možda nikada neće biti ostvarena, znači odmaknuti se od postojećeg sistema, biti spreman da se kritičkim okom osmotri taj uspavani poredak stvari, u kome su na ceni samo stvari. Jedan savremeni filozof divno reče: „Sreću valja misliti samo kao izgublenu, kao lijepu strankinju.”<sup>15</sup> Ma kako bila duboka misao nekog mislioca, ona može da ima društvenog uticaja samo ako je usvoje drugi pojedinci i zajednice, i ako postane pokretačka snaga, ako stremljenju, ako se otelovi u normama i ustanovama, položajima i ulogama. *Čovek kulture je večni protestant protiv postvarenog sveta.*

Ako bi društvo bilo umno i razumno organizovano, kritička nauka o društvu ne bi bila potrebna. To što ona postoji, već je samo po sebi optužba društva. Valter Benjamin ističe: „Svaki dokument civilizacije ujedno je i zapis o varvarstvu”. Drugim rečima, čim u jednom društvu postoji nauka o društvu ili kritička svest, to je siguran pokazatelj da ono nije razumno i umno uređeno. Dostojevski je bio u pravu kada je rekao: „Kad bi sve bilo razumno, ništa se ne bi dogodilo.” Racionalno uređenje društva ne može se postići iz prostog razloga što su ljudi ne samo racionalna nego i iracionalna bića. Filozofska antropologija čuva uspomenu na mogućnosti bez čijeg ostvarenja nije vredno živeti. Ima ljudi koji misle i veruju u ono što još ne postoji, ali *može* da postoji, i što ovome što postoji određuje meru i svrhu.

Herbert Markuze, misleći na dominantnu pozitivističku nauku, potvrđuje: „Naučnost kao takva nikada nije garancija za istinu, naročito u situaciji kad istina toliko govori protiv činjenica i skriva se iza činjenica, kao što je to danas”.<sup>16</sup> Ako

<sup>14</sup> Hulo Kortasar, *Školice*, Bata, Beograd, 1993, str. 463. „Književnost pokušava da otvori univerzum, da poveća, makar i malo, zbir onoga što je moguće da ljudska bića vide i shvate, i na kraju, onoga što mogu da budu. Velika literatura odlazi do granica poznatog i trudi se da pomeri granice jezika, forme i mogućnosti, da bi svet mogao da oseća da je veći i širi nego ranije” (Salman Ruždi, *Memoari*, Vulkan, Beograd, 2013, str. 591).

<sup>15</sup> Peter Sloterdijk, *Kritika ciničnoga uma*, CID, Podgorica, 2008, str. 13.

<sup>16</sup> Herbert Markuze, *op. cit.*, str. 88. „Istoriju treba pisati naopačke, kao istoriju onoga što se nije dogodilo” (Vitold Gombrovič, *Dnevnik*, Službeni glasnik, Beograd, 2012, str. 219). „Čovek mora gledati izvan sadašnjosti” (Džozef Konrad, *Očima Zapada*, Prosveta, Beograd, 2006, str. 333). „A reči su, kao što je poznato, veliki neprijatelji stvarnosti” (*Op. cit.* str. 7).

je sve postalo predmet nauke, ništa ne može biti zdravo. Ta nauka može da istinito opisuje taj svet, ali je to istinita slika jednog neistinitog sveta. Prava istina o tom svetu može se saznati ako se napusti taj svet, jer je on zapravo kleveta istine. Kad ovaj svet proglašava svoj otuđeni način života za istinski život, sve naučne istine o tom svetu su samo zablude i laži. Kad su iskvarili svet, dali su ga nauci da ga opiše. Marksizam nije samo misao o otuđenoj stvarnosti, nego pre svega misao koja hoće da menja tu stvarnost.

Marksov stav prema religiji nužno proizlazi iz njegove teorije otuđenja. Bavljenje religijom počeo je sa kritikom religije, to jest od samog početka religija je shvaćena kao oblik otuđenja, i do kraja je tako ostala, u okviru koji joj nije davao nikakve predznake pozitivnog odnosa. Ako je otuđen način života uopšte, onda je svaka svest, pa i religijska, o tom životu nužno iskrivljena i neistinita. Marks ne izriče samo logički sud, nego i moralnu osudu. Marks je pisao: „Mi se isto tako moramo brinuti i za drugu stranu, za teoretsku egzistenciju čoveka, dakle, da religiju, nauku učinimo predmetom naše kritike.”

Istine radi, ovde se mora reći da je njegov sud jednostran, a osuda preterana. On nikada i nigde nije izvršio temeljnu *kritiku religije* (jer je smatrao da je to učinio Ludvig Fojerbah), već samo *kritiku judeohrišćanske tradicije*, koja je samo jedan istorijski oblik religije, koji je on dobro poznao (druge verske tradicije nisu mu bile poznate). Unutar kritike judeohrišćanske tradicije, on je pre svega izvršio *kritiku crkvene ili institucionalne vere*, a ne religije, jer je poznato da se religijski život odvija i izvan religijskih ustanova. I treća stvar: unutar kritike crkvene ili zvanične vere, on je u prvom redu izvršio *kritiku funkcija crkve* u građanskom društvu. Još uže i tačnije: kritikujući crkvu koja je srasla sa državom, on preko kritike zvanične ili javne religije kritikuje zvaničnu ili javnu politiku, što je njemu bio mnogo važniji ali i opasniji zadatak, prividno teorijski, a stvarno praktičan. Sada je posve jasno da *Marks nije kritičar religije, posebno ne hrišćanstva, već kritičar religijske, odnosno hrišćanske ideologije: bog religije i bog religijske ideologije nije isti bog*.

U meri u kojoj *crkvena ideologija* doprinosi očuvanju, moći i razvoju otuđenog društva, ona je nazadna i neprihvatljiva. Ali u meri u kojoj *religija* sadrži kritičke i oslobodilačke naboje – a to se ne može poreći ako se ima obzira prema istini – kritika religije je neumesna. Sam Marks je isticao da je rano hrišćanstvo odigralo revolucionarnu ulogu, što znači da nije bilo oblik otuđenja. Zbog ove razlike između religije i religijske ideologije korenita kritika religije, koja ne vodi računa o njenoj dvostrukoj prirodi, može da zavede. Za Marksa su svi oblici duha u stvari oblici otuđenja, pa religija ne može biti izuzetak. Poslednji zaključak sadržan je u prvoj premisi – logički nužno. Ali to je zaključak koji sledi iz *teorije otuđenja*, a šta kaže lično i kolektivno iskustvo ostaje da se proveri: teorija mora polagati ispit pred činjenicama.

Marksovi iskazi o budućnosti religije nisu zasnovani na iskustvenim činjenicama, što znači da i ne spadaju u naučne iskaze, jer se ne mogu naučno proveriti. Tako dolazi do izvesnog otrežnjenja, jer sav taj govor o religiji kao zabludi, kao iluzornoj sreći naroda, kao opijumu, besmislici, završava stavom da religija mora da odumre. Ovaj stav je zaista velika greška za tako mudru glavu. Očigledno je da religija ne odumire sa razvojem nauke, niti sa promenom društvenopolitičkog sistema, niti pod moćnim glasom kritike, jer su izvori religije mnogo dublji no što se obično misli – o njima može da merodavno priča antropologija kao duhovna disciplina.

Ni Marksovo shvatanje umetnosti ne može izbeći kritiku. Paradoksalno je to što je njegov pogled bio uvek okrenut u budućnost, izuzev kad je reč o umetnosti, jer mi znamo da su se njegov ukus i vrednosno stanovište formirali na starogrčkoj umetnosti. On je, po vlastitom priznanju, držao klasičnu grčku umetnost za *normu i nedostižni uzor*: lepo se vidi kako se i u oblasti umetnosti jedno ograničeno iskustvo i ograničeno gledište smatra *normativnim* i na neki način univerzalnim. Tako se ukus klasične grčke umetnosti uzdiže na ravan norme, ideala. Koliko to može biti i jeste uzaludan i štetan posao pokazuje se čim se te norme primene, recimo, na modernu umetnost. I pošto moderna umetnost ne odgovara tim estetskim normama, ona se ne bi mogla smatrati umetnošću. Stendal je isticao da je od neopravdane kritike još opasnija neopravdana pohvala.

Kultura nije homogena, što znači da ona ne počiva na jednoj temeljnoj pretpostavci u obliku celovitog pogleda na svet. Nju stvaraju različite društvene grupe i pojedinci, sa različitim pogledima na život, zavisno od mesta u društvu i raspodeli moći. Doprinosi kulturi dolaze i od gubitnika i od dobitnika. Sporovi u kulturi imaju neke veze sa sukobima u društvu, premda se u današnje vreme premeštaju iz društva u kulturu. Tako je kultura polje iskazivanja nepristajanja i pobune protiv zvaničnoga kulturnog sistema, koji svoju moć pokazuje na taj način što ga i grupe i pojedinci, koji su poniženi i uvređeni, ipak prihvataju i slede, jer su pod stalnim pritiskom obrazovnog sistema, masmedija, političke propagande, religijskih normi i zvanične kulture uopšte. Ako su ljudi ideološki socijalizovani, onda nema ko da otkrije drugačiji pogled na stvarnost, da kritički misli. Nacionalizam jeste ideologija, koja uspešno ujedinjuje ono što je inače društveno razjedinjeno: klase, slojevi i grupe tada pristaju na sve druge razlike.

Kultura je još jedino mesto gde su vrednosti istine, pravde, dobrote, lepote i svetosti života naše sklonište od otuđenog društvenopolitičkog poretka. Politizacija kulture podrazumeva uništenje tih vrednosti i poništenje identiteta kulture. Zato duhovno osetljivi ljudi jesu čuvari istine i smisla, koji ne dopuštaju da se potisnu, pogaze i zaborave vrednosti bez kojih život nema vrednosti. Tomas Man: „U meni živi ubeđenje da treba da pričam jedino o sebi i da na taj način izrazim epohu i univerzalnost. Bez te vere ne bih se nikada prihvatio truda stvaranja”.

Ako razgovaramo o naučnim, filozofskim i umetničkim pitanjima, političke razlike nam ne znače mnogo: odlično se razumemo u onome što je bitno za nas, premda se ne slažemo u onome što je važno za njih. U politici nema duhovnih problema, tu se sukobljavaju čisti interesi. Zato je Vilijem Fokner, prilikom dodele Nobelove nagrade za književnost, i mogao reći: „There are no longer spiritual problems”. Žan Bodrijar dodaje: „Za smisao više nema nade.” Teraju me da budem za ili protiv, a ja hoću da ostanem načelan i da izbegnem svaku isključivost, jer ona vodi gubitku istine i sužavanju smisla. Spor kulture sa politikom obeležava istorijski put čoveka ka slobodi: ovaj spor jeste obeležje mnogih društava i danas. Kultura je bojno polje, mesto otpora gde se izražavaju, na simboličan način, neslaganja, sporovi i sukobi sa zvaničnim idejama, verovanjima i vrednostima iz kojih se, po pravilu, naziru centri moći i vlasti. Mi ne stvaramo nevolje, ali ih podnosimo.

Vidimo estetičare i etičare bez dovoljno stručnih znanja o društvenim pojavama, ali i stručnjake na sitno koji nemaju pojma, ili uopšte ne mare za lepo i moralno. Ovi drugi su moćni i uspešno rade na zapošljavanju ovih prvih u javnoj službi. Odavno je Jakob Burkhart primetio da Evropi više nisu potrebne izuzetne ličnosti, dovoljni su službenici. Oni su „the most important modern persons” – dobro plaćeni. Herman Broh bi odbio takvu službu rečima: „Nikakav posed mene ne poseduje”. Ako nemam političke volje, ne znači da nemam političke svesti: ne učestvujem u politici, ali mogu da mislim o njoj, kao i o svemu drugom. Ovo izražava Manhajmovu misao o „slobodno lebdećoj inteligenciji” (ali izraz je prvi upotrebio Alfred Veber).

U naukama o čoveku nema više istine kojoj bismo se mogli radovati. Zar se najopštija nauka o društvu ne definiše kao nauka o krizi društva? A kad je reč o izoštrenoj svesti o krizi, najčešće se javljaju neugodne i neugledne istine. Dobro je rečeno da su se „sva naša nova znanja pretvorila u tehnike za pronalaženje nevolja u nama i u svetu. Kao da je stvaranje nevolja postalo opšta navika uma.”<sup>17</sup> U savremenom svetu sve je povezano, pa potres u jednom delu sveta ljulja celinu. Kriza više ne može biti omeđena, delimična, lokalna. Ako je kriza opšta, onda ona nije samo ekonomska i politička, pa se i ne može rešiti samo ekonomskim sredstvima ili političkom odlukom. Kriza je u prvom redu moralna i tiče se sistema vrednosti i normi koje su urušene. Sve je sklono padu, a najviše one vrhovne vrednosti, bez kojih život postaje besmislen. „Novac je bog među robama”, isticao je Marks u *Temeljima slobode*.

Kad god se čovek dovede u krizu, raste interes za samoga sebe. Stanje krize se oseća, ali se ne poznaje. Ono se trpi, ali se ne menja. Nešto obećava, ali suviše plaši. Nosi dašak života, ali tera i u očajanje. Kriza je otvoren proces, i zato se uz

<sup>17</sup> Šire: Voren Sasman, *Kultura kao istorija*, str. 183.

nju veže nada, a ne samo zebnja. Kriza čuva prošla rešenja i skriva buduće odluke. Vreme beznađa i obnova nade idu zajedno. Krizno vreme je mutno vreme, pa ni u glavama ljudi nije bistro: ako misao nije čista, onda su život i poslovi nužno prljavi. U smutno vreme ljudi gube orijentaciju, ali ne i potrebu za njom: društvena nezvesnost doživljava se kao lična nesigurnost. Jedini lek za to jeste u obnovi starog ili stvaranju novog sistema vrednosti i normi kao sigurnog putokaza kroz uzburkani i zbunjeni svet. *Nada dolazi iz kulture*.

\* \* \*

*Metodološka napomena.* Marks je označio prekretnicu u načinu mišljenja o čoveku i njegovoj kulturi. Dok su klasična filozofija i nauka verovala da čoveka mogu definisati do kraja i bez ostatka, on je pokazao i dokazao da to nije moguće. To nije moguće iz sledećih razloga: 1) čovek *nije svestan* velikog dela svoga bića („ne poznajem svoje obale”, glasi stih Ane Ahmatove); 2) čovek se s vremenom *menja*, ima istoriju, a ono što se menja ne može se jednom zauvek definisati,<sup>18</sup> jer kada bismo čoveka definisali iz onoga što on trenutno *jeste*, to bi značilo zanemariti sve ono što bi on *mogao* biti; 3) ono što je *otvoreno po svom biću*, nikada ne može biti do kraja obuhvaćeno i shvaćeno nijednom definicijom, a to su gotovo sve pojave u društvu i kulturi. Ljudski život ne može se bez ostatka zatvoriti u definiciju, što znači da definicija nije opisala i iscrpla sve mogućnosti života.

## Kritička teorija masovne kulture i industrije kulture

Marksova *kritička* misao nadahnjivala je druge mislioce, kao što je Hegelova filozofija uticala na mladog Marksa. On je uskoro postao jedno veliko skladište iz koga se mogu snabdevati odredi i čete različitih interesa. Zajedničko im je da glasaју za istinu i da su spremni na odvažne nade.

<sup>18</sup> „Shvata se potpuno samo što se ne menja i što nas ne menja, mrtva stvar” (Sreten Marić, *O tragičnoj ludi*, Službeni glasnik, Beograd 2008, str. 43). „Živa kultura je stalno u pokretu, stalno se menja. Nema nikakvog razloga da se zbog toga predamo. Mi svoj rad obavljamo svesni tih granica moći avangardizma teorije” (Gajatri Čakravorti Spivak, *Kritika post-kolonijalnog uma*, Beogradski krug, Beograd, 2003, str. 486). Čovek koji je uvredio Budu danas, dođe da mu se izvini sutradan. „Ti si baš neobičan čovek! Jednog čoveka uvrediš danas, a sutra odeš kod nekog drugog da se izvinjavaš” – Buda se u međuvremenu izmenio. U petom veku pre nove ere jedan tip je odbio da plati dug pod izgovorom da on više nije isti onaj čovek kome su pare pozajmljene... Saznanje da se ćelije organizma menjaju svakih sedam godina navelo je jednog muža da kaže: „To više nije ona žena koju sam nekada davno voleo”. „Šta da uradimo kada želimo da opišemo talas? Obično završavamo u stajaćoj vodi” (Isaija Berlin, *Koreni romantizma*, Službeni glasnik, Beograd, 2006, str. 116).

osobito kada predviđa revolucionarno djelovanje koje bi trebalo dovesti do radikalnog nadilaženja kapitalizma, navodi na to da subjektivne elemente klasne svijesti vrednuje kao djelatne sile promicanja društveno-političkih promjena.

## 2. Kultura i društveni sustav

Teorije koje društvene zajednice promatraju kao sustave s vlastitim zakonima, relativno nezavisne od individualnih interakcija, teže naglašavanju pretežno *integrativne* funkcije kulture u stvaranju društvenog poretka. Takva su usmjerenja naročito očigledna u sociološkoj teoriji Emila Durkheima i u *funkcionalističkoj* teoriji Talcott Parsonsa (1902-1979). Nešto manje jednoznačno prikazivanje uloge kulture karakterizira, kao što ćemo vidjeti, i sistemsku teoriju Niklasa Luhmanna (1927-1998).

### 2.1. Društvo kao stvarnost "sui generis" i funkcija kulture

U nastojanju da ustanovi *objektivni* znanstveni kriterij tumačenja društvenih fenomena, neovisan o psihološkim motivacijama pojedinaca, Emile Durkheim je društvo promatrao kao specifičan entitet s vlastitim zahtjevima, koji se nameću pojedincima. Da bi se objasnila neka društvena činjenica, drži Durkheim, treba se pozvati na druge društvene činjenice koje su je *uzrokovale*, odnosno na karakteristike i "opće potrebe društvenog organizma", kao i na *funkciju* te činjenice spram svrhe društvenog sustava kao takvog. Termin *funkcija* što ga koristi Durkheim izveden je iz biologije, odnosno ukazuje na *nužnu aktivnost zadovoljavanja životnih potreba organizma*.

Prema Durkheimu društvo, kao stvarnost *sui generis* koje slijedi vlastite ciljeve, karakterizira dimenzija *prinude*, odnosno činjenica da društvo kao takvo pojedincima nameće vlastite zakone i obrasce. Na toj osnovi Durkheim *društvenu činjenicu* definira kao "načine djelovanja, mišljenja i osjećanja, *izvanjske* individui i koje posjeduju moć *prinude* s kojom mu se individui *nameću*" (Durkheim, 1895, 5, kurziv autorov).

Kako bi se shvatila uloga kulture u Durkheimovoj teoriji valja ponajprije primijetiti da on, govoreći o društvu, prije svega ima na umu utjecaj određene kulture na pojedince: *načine* ponašanja, mišljenja i osjećanja mogu zadati samo uspostavljeni kulturni obrasci, odnosno obrasci ponašanja, definicije uloga, usmjerenja vrijednosti i normi važećih u društvenom kontekstu na osnovi vremenom učvršćene kulturne tradicije.

*Objektivni* karakter društva ne temelji se samo na njegovim materijalnim uvjetima već i na kulturnim tvorbama: normativnim formama i institucijama koje određuju strukturalnu udešenost društvene organizacije, kao i formama koje upravljaju oblikovanjem društvenog okoliša (teritorijalni raspored, načini stanovanja i odijevanja itd.). Ove posljednje dimenzije Durkheim obuhvaća konceptom kolektivnih *načina postojanja*, odnosno istinskih i pravih kristalizacija specifičnih kulturnih oblika (ibid., 11). Durkheim u stvari precizira da se način na koji je neko društvo politički podijeljeno, stupanj sjedinjenosti raznih dijelova društva i vrste obiteljskih i građanskih odnosa, premda im je osnova donekle u fizičkoj prirodi,

mogu shvatiti samo polazeći od normativne dimenzije javnog prava. Isto tako, tendencije neke populacije da se na nekom teritoriju širi ili da se koncentrira u urbanom kontekstu plod su "neke struje mišljenja, kolektivnog pritiska" koji pojedincu nameću takva ponašanja.

Ista Durkheimova definicija *kolektivne svijesti* kao "determiniranog sustava" sačinjenog od skupa vjerovanja i osjećaja zajedničkih većini članova nekog društva (usp. Durkheim, 1893, 101), te i važnost koju on pridaje *kolektivnim predodžbama* kao konstitutivnim dimenzijama društvenog života (usp. Durkheim, 1897, 373), u osnovi upućuju na problem utjecaja kulturne dimenzije na proces konstruiranja društvene stvarnosti.

Ako je istina da su za Durkheima simbolički oblici društveno nastali i da predstavljaju potrebe društva kao autonomnog entiteta, jednako je tako istina i da on, kad dotiče ovo posljednje u stvari misli na kulturalne oblike (predodžbe, norme, obrasce ponašanja) koji ga konstituiraju u njegovoj relativno neovisnoj objektivnosti. Nije slučajno da se Lévi-Straussov strukturalizam, kao što ćemo vidjeti (usp. 3. paragraf ovog poglavlja), mogao izravno inspirirati načinom kojim Durkheim promatra vjerovanja, mitove, religijske koncepcije i moralna pravila kao samodostatne realnosti.

Stvarna važnost što je kulturna dimenzija zadobiva s obzirom na Durkheimovu namjeru da na nepsihološku osnovu postavi analize društvenih fenomena, presudno će utjecati na sklonost mnogih kasnijih teorija da u drugi plan stave dimenziju društvenog djelovanja.

Temeljna postavka Durkheimova poimanja društva objašnjava i ključnu funkciju *integracije* koju ona pripisuje kulturi. U polemici s utilitarističkom teorijom o prirodnom identitetu interesa kao temelju društvenih interakcija, Durkheim smatra da pojedince, ako su prepušteni sami sebi, pokreću isključivo egoistične težnje zadovoljavanja neograničenih vlastitih želja. Stoga se u nedostatku društvene kontrole pojedinci očituju kao tendencijski destruktivne snage društvenog poretka: da bi se društveni poredak utemeljio samo društvo mora svojim članovima nametnuti vrijednosti kolektivne solidarnosti koje promiču koordinaciju djelovanja na osnovi zajedničkih interesa. Te vrijednosti i pravila koja odgovaraju bitnim potrebama mirnog suživota nemaju svoje izvorište u prirodi pojedinaca, već u prirodi društva. U stvari, samo društvo može spoznati svoje prave potrebe i samo ono putem moralne i pravne regulacije, može nametnuti takve načine ponašanja koji će osigurati njihovo zadovoljenje.

Kultura kao skup predodžaba, vjerovanja, vrijednosti i normi ima, prema tome, funkciju uspostave društvene kohezije i suglasja, stabilizirajući sustav kontrole, poduprt *sankcijama* i *nagradama*, koji povremeno usmjerava djelovanje pojedinaca, ograničavajući njihove prohtjeve i utvrđujući konkretne ciljeve kojima moraju stremiti. Jedino se na taj način može ukloniti prirodna logika nasilja i prevladati antagonizam između društvenog autoriteta i individualne slobode. Sloboda se, naime, može doista ozbiljiti samo u društvu, izbjegavajući samorazorne sastavnice sadržane u samoj njezinoj tendencijskoj neograničenosti. Kultura je, prema tome, konstitutivna dimenzija društvene osobnosti pojedinaca, koja se izgrađuje interiorizacijom onih obrazaca i vrijednosti koje su funkcionalne za odr-

žanje društvenog poretka (usp. Durkheim, 1893, 231). Odatle proizlazi važnost koju Durkheim pridaje odgojnim procesima.

U toj perspektivi pojedinci su prije proizvod zajedničkog života nego sile koje ga određuju. Ako se od svakoga od njih oduzme ono što duguju djelovanju društva, dobiveni ostatak nije samo neznatan, već je i jednoličan. (ibid., 329)

Zanimljivo je primijetiti da Durkheim u početku društvenu solidarnost temelji na istim funkcionalnim vezama koje se uspostavljaju u proizvodnoj organizaciji, dok kasnije sve veću važnost za održanje društvene kohezije pripisuje moralnim vrijednostima i dimenzijama poput religijske. U svojem prvom velikom djelu "Podjela društvenog rada" (1893.) Durkheim u osnovi razlikuje *mehaničku* i *organsku solidarnost*. Prvi je tip solidarnosti karakterističan za predindustrijska društva koja još ne poznaju industrijski model podjele rada. *Mehanička se solidarnost* pretežno zasniva na *kolektivnoj svijesti*, odnosno na činjenici da su pojedinci međusobno homogeni, jer dijele zajedničke vrijednosti i pravila, povezujući se na osnovi tradicije.

U modernim društvima u kojima prevladava princip podjele rada, sudjelovanje u tim zajedničkim vrijednostima trebalo bi postati manje važnim, budući se *organska solidarnost* temelji na *funkcionalnim vezama* koje se objektivno uspostavljaju među pojedincima usredotočenima na ostvarenje zajedničkog proizvodnog pothvata. Stoga se na osnovi tog tumačenja podjela društvenog rada pojavljuje kao izvorište strukture koja, ne zasnivajući više solidarnost pretežno na zajedničkim kulturalnim formama, dopušta razvoj individualizma i pluralizma vrijednosti. (usp. Durkheim, 1893, 80).

Kao što pokazuje predgovor drugom izdanju *Podjele društvenog rada* objavljenom 1902., Durkheim je, godinama propitujući napetosti i sukobe nastale u industrijskim društvima, djelomično revidirao svoje prvotno stajalište potvrđujući važnost suglasja o zajedničkim vrijednostima i pravilima i u modernim društvima. Sve veći rast podjele društvenog rada, iako je dao realnu osnovu za stvaranje novih oblika solidarnosti, zadobiva važnost samo ako dođe do izražaja u pravnim i moralnim pravilima, stvarajući primjerice nove institucionalne oblike poput profesionalnih korporacija (usp. Durkheim, 1902). Protivno engleskom sociologu Herbertu Spenceru (1820-1903), Durkheim zagovara tezu da podjela rada u društvu ne smanjuje, već povećava skup pravnih pravila: mada se ona mijenjaju od *represivnih* (zasnovanih na kriteriju jednostavnog kažnjavanja krivca) ka *restitutivnim* (koja se temelje na logici ponovnog uspostavljanja narušene ravnoteže), važnost njihove funkcije ostaje nepromijenjena (ibid., 232; v. 3. poglavlje, 6. paragraf).

Time se potvrđuje funkcija kulture kao glavnog elementa društvene kohezije. Postojeću krizu društva Durkheim tumači kao pojam *anomije*, odnosno manjka kulturalnih vrijednosti i normi primjerenih specifičnoj situaciji, što se potvrđuju u naglim društvenim promjenama ili nenadanim prijelazima iz jednog društvenog konteksta u drugi, kao u slučaju emigracijskih procesa (usp. Durkheim, 1893; 1897).

S obzirom na to da se društvene prilike stalno mijenjaju, društveni se red može održati samo neprekidnim prilagodbama kulturalnih oblika novim društvenim

potrebama. To objašnjava i posebnu funkciju što je Durkheim pripisuje sociologiji kao znanosti koja omogućuje utvrđivanje "prirodnih zakona društvenog razvoja" koji će, kad ih shvatimo, omogućiti formuliranje moralnih i pravnih načela primjerenih stvarnim zahtjevima konkretnih društvenih situacija (Durkheim, 1893, 35).

Integrativna funkcija kulture samu kulturu bitno uobličuje kao načelo *određenosti* nasuprot opasnosti pojave *neodređenosti* koja proizlazi iz individualnog djelovanja (neograničenih želja) ili iz nedostatka prikladnih kulturnih modela u trenutcima brzih društvenih promjena. Durkheimu nedostaje prava teorija o genezi kulture, koja, kao što smo vidjeli (v. 1. pogl., 3. par), ne može biti samo proizvod društvenog djelovanja. Pošto kulturu stalno povezuje sa zahtjevima društva kao takvog, ranije spomenuto poistovjećivanje društva i sustava simboličko-normativnih posredovanja navodi Durkheima da kulturu promatra kao nešto oduvijek dato što se nameće pojedincima. Individualne svijesti tek malim dijelom odražavaju kolektivno strujanje svijesti i zato se ono smatra *izvanjskom* pojedincu, to jest kao da posjeduje vlastitu autonomiju.

Budući da je prirodu pojedinca pojmiio kao bitno asocijalnu, nošenu neograničenim egoističkim prohtjevima, Durkheim kod pojedinca zanemaruje dimenziju koja proizlazi iz potrebe za određenosti, odnosno težnje za potvrdom vlastitog identiteta koju može dobiti samo iz priznanja drugih. Društveni akteri nisu samo izvor neodređenosti, već i izvorište oblika određenosti: kao što smo ranije pokazali (v. 1. poglavlje, 3. paragraf), pojedinci su istodobno potencijalno *asocijalni*, zbog svoje sposobnosti *negiranja* objektivizacija, i potencijalno *društveni*, zbog svoje potrebe za *identifikacijom*. Budući da nije vodio računa o drugom aspektu, Durkheim je sklon podcjenjivanju društvene komponente prisutne u prirodi pojedinca.

Durkheim priznaje da se sva kolektivna svijest ne izražava u određenim oblicima, da postoji kolektivni život "koji je slobodan", jer svakovrsna kolektivna strujanja "teku, dolaze, kruže u svim smjerovima, ukrštaju se i miješaju na tisuću različitih načina, i upravo stoga što su u stalnom stanju kretanja ne uspijevaju sebi dati neku objektivnu formu" (Durkheim, 1897, 355-356). No, taj aspekt on nikada ne veže uz individualne svijesti. Čak se i poimanje situacija *kolektivnog zanosa*, kao iznimnih stanja u kojima se, uz najodređenije forme svakodnevnog poretka manifestiraju i najslobodnije, nikada stanovitog reda lišene sile, (usp. Durkheim, 1912, 307), uvijek svodi na *kolektivne struje* nadindividualnog tipa. I u tom pogledu, dakle, kultura determinira društvene aktere.

Stoga je u Durkheimovoj teoriji teško razumjeti želju za udruživanjem koja bi, prema njemu, trebala biti osnova stvaranja kolektivne svijesti i koja bi trebala objasniti zašto društveni akteri prihvaćaju društvena ograničenja. Čini se da je i želja za udruživanjem u velikoj mjeri kulturni proizvod koji proizlazi iz procesa socijalizacije. (usp. Durkheim, 1893, 21).

U stvari, početno opredjeljenje koje isključuje bilo kakav psihološki element u objašnjavanju društvenih pojava označava jasnu granicu durkheimovske perspektive i opravdava činjenicu da se, unutar nje, funkcija kulture pretežno promatra u odnosu na problem integracije pojedinca u društveni sustav i održanje reda, na-

suprot neredu koji proizlazi iz samog pojedinca ili iz promjene materijalnih uvjeta. Pripisivanje autonomnog samoorganizacijskog načela društvu kao takvom završava tako da se na apstraktni entitet prenose određene značajke koje pripadaju međuindividualnom djelovanju. Tendencija poistovjećivanja društva i kulture priječi da se shvate procesi koji su izvorište proizvodnje kulture, ambivalentni odnos između smisla i značenja ili između djelovanja i kulture (v. 1. poglavlje, 3. paragraf), kao i dinamika koja se uspostavlja između *objektiviziranih formi* kulture i kulture kao *aktivnog* izražajnog *procesa* proizašlog iz iskustva uzajamnih odnosa pojedinaca i njihova odnosa prema materijalnim uvjetima.

Granice Durkheimove teorije kulture mogu se u dobroj mjeri razumjeti u sučeljenju sa sistemskom teorijom Talcotta Parsonsa (v. paragraf 2.3. ovog poglavlja). Kod Parsonsa je, uz utjecaj Durkheima, ipak prisutan i utjecaj funkcionalističkih teorija što su ih u području kulturne antropologije razvila dva autora kojima ćemo se sada pozabaviti.

## 2.2. "Znanstvena teorija kulture"

Engleski antropolog poljskog podrijetla Bronislaw Malinowski (1884-1942) u svojoj knjizi *Znanstvena teorija kulture* definira kulturu kao "integralnu cjelinu koja se sastoji od oruđa i potrošnih dobara, konstitucionalnih statuta raznih društvenih skupina, od ljudskih ideja i vještina, vjerovanja i običaja." (Usp. Malinowski, 1944, 44). Kao "koherentna cjelina" kultura je povezana s biološkom osnovom ljudskog bića i s problemima koje ono susreće u svom odnosu s prirodnim okolišem. Težnja za zadovoljenjem vlastitih prirodnih potreba odvija se preko kulturnog posredovanja koje se može objasniti upravo u funkciji tih zahtjeva. Malinowski zapravo pojam *funkcije* definira kao *aktivnost* kojom se ostvaruje zadovoljenje neke potrebe. (ibid., 46).

Prema Malinowskom, struktura ljudskih potreba ima svoju krajnju osnovu u zahtjevima biološkog preživljavanja, bilo pojedinaca ili vrste, koje svoj izraz nalazi u *primarnim biološkim imperativima*: prehrani, reprodukciji, higijeni, zaštiti od nepogoda i tako dalje. Ti se imperativi zadovoljavaju preko kulturne organizacije ili društvenih institucija koje, sa svoje strane, poprimaju oblik organizama s vlastitim potrebama. Malinowski ih definira kao *izvedene* ili *kulturne potrebe*, kao proizvode sredine koju je čovjek "umjetno" stvorio.

Iz kulturnog i društvenog sustava nastaju pak *integrativni instrumentalni imperativi*, povezani s ekonomskim proizvodnim aktivnostima, društvenim djelatnostima kontrole i obrazovanja te političkim aktivnostima koje su nužne za osiguranje djelovanja institucija, itd.

Simboličke su forme, prema tome, određene *pragmatičkim kontekstom* njihova se funkcija može shvatiti bilo u odnosu prema strukturi prirodnih potreba, ili prema strukturi izvedenih potreba. Jednom uspostavljena kulturna pravila, drži Malinowski, za pojedinca postaju jednako prirođena koliko i mehanizmi nagonskog tipa: "Propust u društvenoj suradnji ili simboličkoj točnosti odmah povlači uništenje ili dugoročnije propadanje u jednostavnom biološkom smislu" (ibid., 127).

Tako Malinowski drži da je, na osnovi etnoloških istraživanja provedenih među domorocima nekih melanezijskih otoka (otočja Mailu i Trobrand) uspio ustanoviti neke univerzalne, znanstveno utemeljene zakonitosti fenomena *kulture*. Ona se, u stvari, pojavljuje kao rezultat determinizma objektivnih faktora koje tvori *biološka* struktura, u svom odnosu s prirodnom sredinom i *društvena* struktura, proizašla iz prve.

U odnosu na stajalište Malinowskog, engleski kulturni antropolog Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) veću važnost pridaje društvenom sustavu kao takvom. Njegova definicija *funkcije* nije strogo spojena s biološkom osnovom, nego je izravno povezana sa strukturom društvene organizacije. Promatrajući funkciju kao "doprinos parcijalne aktivnosti ukupnoj aktivnosti čiji je sastavni dio", Radcliffe-Brown smatra da svaki posebni element društvene stvarnosti treba naći svoje objašnjenje u sklopu aktivnosti kojima je svrha održanje društvenog sustava kao autonomne cjeline (usp. Radcliffe-Brown, 1963, 181).

Radcliffe-Brown češće koristi pojam *društvene strukture* nego pojam kulture, obuhvaćajući njime društvene odnose te pravna, moralna i religijska pravila svojstvena nekom određenom društvenom kontekstu.

Dapače, Radcliffe-Brown, koji je proveo etnološka istraživanja među domorodačkim stanovništvom Andamanskih otoka i u sjeverozapadnoj Australiji, kulturu je jednoznačno protumačio kao fenomen ovisan o objektivnoj osnovi, koju u ovom slučaju tvori struktura društvenog sustava.

Kritika, koja se upućuje jednako krutim funkcionalističkim postavkama obaju antropologa, prvenstveno cilja na to da su željeli uspostaviti odviše uzak uzročni odnos među određenim objektivnim uvjetima i odgovarajućim kulturnim oblicima, ne vodeći računa o načelu *funkcionalne ekvivalencije*. Tim se načelom naime dokazuje da se *ista* biološka potreba ili *isti* imperativ društvenog sustava mogu zadovoljiti unutar *različitih* kulturnih oblika, a da se *različite* strukturalne potrebe ili imperativi mogu zadovoljiti unutar *istog* kulturnog oblika. Stoga stvarni odnos između kulturnih oblika i društvene zbilje treba razmatrati od prilike do prilike i između tih dviju dimenzija nije moguće uspostaviti nikakvu strogu podudarnost.

Osim toga, postojanje nekih kulturnih oblika ne znači nužno da su oni funkcionalni glede aktualnih potreba biološkog ili društvenog tipa: mogu postojati kulturalni oblici iz prošlosti koje preživljavaju u sadašnjosti, a da ne obavljaju istu funkciju koju su u početku imali, a ponekad ustaljeni kulturni oblici mogu postati preprekom ili ograničenjem za potrebe proizašle iz novih individualnih ili kolektivnih iskustava, ili iz konkretnih promjena materijalnih uvjeta.

### 2.3. Kulturni sustav i društveni sustav

U svom ambicioznom pokušaju da razvije opću teoriju društvenog djelovanja, američki je sociolog Talcott Parsons (1902-1979) tumačenje funkcije kulture preformulirao u složeniju i artikuliraniju koncepcijsku shemu. Njegov zahvat preuzima mnogobrojne elemente i od Durkheimove teorije, i od funkcionalizma Malinowskog i Radcliffe-Browna.

Složeni razvoj Parsonsove teorije kulture može se promatrati podijeljen u tri faze: u prvoj, u djelu *Struktura društvenog djelovanja* (1937) Parsons razrađuje prvotni model teorije djelovanja inspirirajući se teorijama Durkheima, Maxa Webera, Vilfreda Pareta i engleskog ekonomista Alfreda Marshalla. U toj se fazi suočava s problemom važnosti kulturne dimenzije u sklopu *voluntarističke* teorije djelovanja i pristupa prvoj definiciji kulture.

U drugoj fazi Parsons razvija svoju opću teoriju društvenog djelovanja, razlikujući tri sustava: sustav *ličnosti*, sustav *kulture* i sustav *društva*. U tom sklopu, pozivajući se na Freuda, Parsons posebnu pažnju poklanja fenomenu *interiorizacije* vrijednosti i pravila te razrađuje teoriju kulture kao koherentnog sustava vrijednosti, normi i simbola komunikacije, analitički različitog kako od društvenog okoliša, tako i od dimenzije ličnosti. Poimanje tog sustava u ovoj se fazi ponajviše ugleda na teorijske modele fiziologa L. J. Hendersona (1935) i biologa Alfreda Emersona (1956), na teoriju homeostaze W. B. Cannona (1932) i kibernetičku teoriju Norberta Wienera (usp. Parsons, 1977, 27). U tom istom razdoblju Parsons razrađuje teoriju o četiri *funkcionalna imperativa* svakog sustava djelovanja, kao i tipologiju *varijabilnih modela* usmjerenosti na djelovanje. Unutar tog teorijskog stajališta sve se više naglašava *integrativna* funkcija kulture.

U trećoj i posljednjoj fazi svog života Parsons je s evolucionističkog gledišta analizirao promjene koje su se dogodile u modernim razvijenim društvima, podvlačeći da ta društva karakterizira fenomen rastuće *diferencijacije* polja značenja. U tom je kontekstu produbio dinamiku *međurazmjene* triju ranije spomenutih sustava, tumačeći kulturu prije svega kao *kodeks*, analogno konceptu korištenom u biološkoj genetici, a i ugledajući se na noviji razvoj lingvistike i semantike, osobito na teoriju *generativne gramatike* Noama Chomskog (1928-)

Promotrimo sada zasebno različite problematske sklopove koji se odnose na kulturu u svakoj od triju spomenutih faza.

U *Strukturi društvenog djelovanja* Parsons nastoji razviti teoriju društvenog djelovanja koja bi bila jednako udaljena kako od *pozitivističkog* determinizma i najslijednih i okolinskih uvjetovanosti, tako i od subjektivizma *idealističkog* tipa: on svoju teoriju definira kao *voluntarističku*, utoliko što ona društvenom akteru priznaje relativnu autonomiju, ne podcjenjujući pritom utjecaj materijalnih, kulturalnih i društvenih uvjeta koji ograničavaju mogućnosti izbora u konkretnoj situaciji u kojoj se djelovanje odvija.

Prema Parsonsu, jedinstvo djelovanja čine četiri elementa: 1) *subjekt* ili društveni akter; 2) *cilj* djelovanja, odnosno buduća situacija prema kojoj je djelovanje usmjereno; 3) sadašnja *situacija* sa svojim posebnim prirodnim i društvenim uvjetima; 4) određeni oblik odnosa među spomenutim elementima, to jest *normativna orijentacija* kao neovisni selektivni faktor, "o kojem je nužno imati svijest kako bi se shvatio tok djelovanja" (Parsons, 1937, 67). Kao što je očigledno i iz određenog karaktera cilja djelovanja i iz normativne orijentacije, kulturna je dimenzija od početka prisutna u parsonsovske definiciji društvenog djelovanja.

Parsons u stvari razvija kritiku instrumentalne racionalnosti utilitarističkih teorija na kojima se zasniva ekonomija, jer te teorije nedovoljno vode računa o nizu kulturnih i psiholoških elemenata prisutnih u djelovanju, koje on želi uključiti

u svoju koncepcijsku shemu. Racionalnost, na koju se pozivaju utilitarističke teorije, slijepo oponaša model znanstvene racionalnosti kao empirijski provjerljive spoznaje situacije. Time se ona pokazuje krajnje redukcionističkom, jer ne dopušta mogućnost izbora drugih kulturnih orijentacija, etičkog ili hedonističkog tipa, koje za utilitarizam, budući da ne odgovaraju znanstvenom modelu, proizlaze iz neželjenih dimenzija djelovanja.

Dok pozitivistička usmjerenost utilitarizma podcjenjuje volunтарističku i kreativnu dimenziju djelovanja, zapostavljaajući vrijednosti i normativne poretke različite od instrumentalne racionalnosti, idealizam teži isključivanju stvarnih prepreka koje ometaju ozbiljenje vrijednosti, poistovjećujući zbilju s idejama. Kritizirajući Durkheima, Parsons primjećuje kako je francuski sociolog sklon tvrdnji da je cilj sociologije "proučavanje sustava ideja vrijednosti *po samima sebi*", dok Parsons te sustave želi proučavati "*u njihovom odnosu spram djelovanja*". (ibid., 553).

Parsons Paretu (1916) priznaje zaslugu da je naglasio temeljnu važnost vrijednosnih elemenata, vezanih uz osjećaje ili "krajnje vrijednosti", odnosno idealnost etičkog ili religioznog tipa, kao i to da je nadišao "atomistički individualizam" utilitarizma, dokazujući kako društveni akteri dijele zajedničke vrijednosti i ciljeve (usp. Parsons, 1937, 569). Iako su slijedili dva različita puta, i Durkheim i Pareto su pokazali kako se konkretni ciljevi djelovanja ne mogu identificirati s "uzročnim potrebama utilitarizma", te se pozivaju na složene spletove odnosa sredstva-ciljevi "koji kulminiraju u relativno integriranim individualnim sustavima krajnjih ciljeva, od kojih je svaki relativno integriran u zajednički sustav." (ibid., 575-576).

Parsons i kod Webera prepoznaje prisutnost teorije o ulozi vrijednosnih elemenata "u obliku kombinacije religijskih interesa, to jest vrijednosnih stavova, u njihovom odnosu prema sustavu metafizičkih ideja". Kod Webera, zapravo, "vrijednosni elementi vrše svoj utjecaj u složenim procesima interakcije s drugim elementima sustava djelovanja." (ibid., 877).

Parsonsovo naglašavanje konvergentnosti triju autora kojima se bavi pokazuje da je on, već u prvoj fazi, sklon poimanju kulture kao kompleksnog i relativno koherentnog sustava značenja, normi i vrijednosti koje usmjeravaju društveno djelovanje, te da društveno djelovanje promatra kao sustav koji čine različiti elementi. Parsons svoju analizu zaključuje definirajući sociologiju kao "znanost koja nastoji razviti analitičku teoriju sustava društvenog djelovanja, na osnovi uvjerenja da se ti sustavi mogu shvatiti u svojstvu *integracije zajedničkih vrijednosti*" (ibid., 943, kurziv moj)

Druga faza Parsonsove misli prvenstveno je usredotočena na razvoj opće teorije djelovanja u kojoj razni elementi utvrđeni u njegovu prvom djelu zadobivaju prikladnu artikulaciju. U toj fazi prevladava koncepcija *sustava* kao integrirane i relativno koherentne cjeline odnosa međuovisnosti različitih faktora. Dinamikom sustava upravlja načelo održanja vlastite ravnoteže, kako u odnosu prema izvanjskoj sredini (prirodnom okolišu, drugim sustavima), tako i u odnosu prema silama koje djeluju unutar samog sustava. Sustav kao takav ima utvrdive granice i vlastite potrebe, različite od potreba svojih tvorbenih dijelova, kojima odgovaraju aktivnosti njihova zadovoljenja, odnosno *funkcije*. U tom kontekstu Parsons podvlači divergencije između *usmjerenosti* aktera i fizičkih i kulturalnih *objekata* na

koje je akter usmjeren: dok su fizički objekti uvijek *sredstva*, kulturalni i društveni objekti mogu biti i *sredstva* i *ciljevi* (usp. Alexander, 1983, 51).

U tekstu *Prema općoj teoriji djelovanja* (1951) Parsons razlikuje tri analitička područja: sustav *ličnosti*, sustav *kulture* i društveni sustav. Svaki se od tih sustava artikulira oko nekog posebnog gledišta ili analitičkog *fokusa*: *sustav ličnosti*, predmet proučavanja *psihologije*, gleda na društvenog aktera kao na sustav s određenim *potrebama* koje treba zadovoljiti, ali koji je istodobno *spособan* dati određene prinose (koncept *needs-disposition*). *Sustav kulture*, predmet analize *kulturne antropologije*, očituje se pak kao relativno koherentan i autonoman skup simbola koji su normativno regulirani i intersubjektivno zajednički (vjerovanja, predodžbe, obrasci ponašanja, vrijednosti, pravila, norme itd.). *Društveni sustav*, predmet analize *sociologije*, na kraju se javlja kao organizacija društvenih interakcija koja se koristi elementima sustava ličnosti i kulture kako bi razriješila svoje funkcionalne probleme.

Unutar sva tri sustava Parsons razlikuje tri razine: osobna očekivanja mogu biti *kognitivnog* tipa, okrenuta *nagradi* i *ocjeni*, *kulturna* usmjerenja mogu biti *kognitivnog*, *procjeniteljskog* tipa i odnositi se na *vrijednosti*, društveno djelovanje može biti *instrumentalno*, *ekspresivno* i *moralno*. Kao što se vidi, upućenost na kulturne modalitete na svim je razinama od konstitutivnog značenja.

Odnosi između triju sustava regulirani su mogućnošću uspostave korespondencije između osobnih potreba, kulturalnih tema i institucionalnih sistemskih struktura. Sustav ličnosti uspostavlja s društvenim sustavom odnos koji je zasnovan na zahtjevu zadovoljenja određenih potreba i na sposobnosti da se oživotvori određena ponašanja što ih traži društveni sustav. S motrišta društvenog sustava susret sa sustavom ličnosti i kulturnim sustavom ogleda se u pojmu *uloge*. Da bi preživio i očuvao vlastiti poredak, društveni sustav traži da društveni akteri na funkcionalan način rade na njegovu održanju, i stoga se njihovo djelovanje mora usmjeravati na temelju modela koji osigurava sustav kulture. *Uloga* je skup obrazaca ponašanja (npr. uloga oca, uloga administrativnog funkcionara, policijskog agenta, liječnika, radnika itd.) koji je artikuliran tako da može zadovoljiti specifične funkcije unutar društvenog sustava kao takvog. Kulturni sustav definira očekivanja od uloge, (*role-expectations*) koja akteri ostvaruju u svojim uzajamnim odnosima na osnovi općih vrijednosnih usmjerenja.

Ovdje je očigledna analogija s Durkheimovom postavkom o problemu društva: i za Parsonsa je osnovni problem održanje poretka društvenog sustava, putem konkretnog djelovanja na osnovi kolektivno prihvaćenih ciljeva. Zajednički ciljevi, jednom institucionalizirani, utemeljuju društvenu solidarnost. Sustav ličnosti, s gledišta društvenog sustava, bitno se očituje kao izvor neodređene energije (djelovanje) koju kultura mora usmjeravati kako bi se ostvarili ciljevi samog sustava: stoga kultura ima pretežno funkciju *integracije*.

U tekstu *Društveni sustav* (1951), koji postavlja temelje Parsonsove strukturalno-funkcionalističke teorije, kultura je definirana kao "modelizirani i uređeni sustav simbola koji su predmet usmjerenja djelovanja, interiorizirane komponente ličnosti pojedinačnih aktera i institucionalizirani modeli društvenih sustava." (Parsons, 1951b). Kulturalni elementi koji tvore modelizirani poredak, posreduju

i reguliraju komunikaciju u procesima društvene interakcije i uspostavljaju uzajamnost očekivanja: kultura "osigurava *standarde* selektivnih usmjerenja i poretka" (ibid.). Pojam *interiorizacije* vrijednosti Parsons izravno preuzima iz Freudove teorije super-ega: sam Parsons primjećuje kako, u tom pogledu, postoje dodirne točke i s Durkheimom, posebno kad je riječ o problemu društvene kontrole putem moralnih autoriteta (usp. Parsons, 1977, 37).

Poimanje kulture kao *sustava* artikuliranog u podsustavima vjerovanja, ekspresivnih formi i vrijednosnih orijentacija naglašava relativno autonoman karakter kulture koja postupa sukladno svojoj unutarnjoj logici i svojoj semantičkoj koherentnosti: ona zapravo sadrži nacrt poretka koji se ne može izravno svesti na motive i usmjerenja društvenih aktera i stoga skup normi i komunikacijskih simbola može ostati analitički različit kako od društvene tako i od psihološke sredine (usp. Schmid, 1992, 92).

Tako je parsonsovska teorija lišena mogućnosti da razvije analizu *geneze* kulture, odnosno procesa kojima se oblikuju određenosti značenja i normativnih usmjerenja. Iako početno tvrdi da je kultura, s jedne strane, proizvod društvene interakcije, a s druge, jedan od faktora koji je određuju (usp. Parsons, 1951b), Parsons je kasnije skloniji da razmatra samo utjecaj već uvriježene kulture na djelovanje pojedinačnih aktera kako bi ih kontrolirala i prisposobila funkcionalnim imperativima sustava.

Bitno integrativna uloga kulture dolazi do izražaja i u konceptualnom modelu koji Parsons koristi za definiranje imperativa sustava. Polazeći od pretpostavke da se neki sustav može analizirati s gledišta njegovog odnosa s *izvanjskim* svijetom, kao i s gledišta zahtjeva koji nastaju iz njegove *unutarnje* organizacije, kako s gledišta raspoloživih *sredstava*, tako i s gledišta namjeravanih *ciljeva*, prema kojima su usmjereni, Parsons utvrđuje četiri *funkcionalna imperativa* ili *preduvjeta* svakog sustava djelovanja: *prilagodba*, koja se tiče cjeline odnosa između sustava i vanjskog okoliša; *postizanje ciljeva* koje se odnosi na potrebu odabira svrha kojima sustav teži, *imperativ održavanja latentnih obrazaca*, koje se odnosi na osiguravanje vrijednosti, značenja i motivacija neophodnih za usmjeravanje djelovanja prema postizanju ciljeva sustava, posredstvom institucionalizacije normi, obrazaca ponašanja i uloga kao i putem mehanizama socijalizacije društvenih aktera koji promiču interiorizaciju takvih normi i obrazaca. Termin *latentan* znači da se određene vrijednosti, jednom interiorizirane, uzimaju zdravo za gotovo i u pravilu djeluju prikriveno u sklopu društvene interakcije. Na kraju, četvrti se funkcionalni imperativ, imperativ *integracije*, odnosi na funkciju usmjerenu k uravnoteživanju različitih elemenata sustava i podsustava u njihovom uzajamnom odnosu, čime se, čak i pomoću sankcija, na međusobno koherentan način usklađuju i kontroliraju pobude koje bi mogle narušiti jedinstvo samog sustava (usp. Parsons-Bales-Shils, 1953).

S obzirom na tako definirana četiri funkcionalna imperativa, funkcija je kulture na specifičan način povezana s imperativom osiguravanja latentnih obrazaca usmjerenosti djelovanja, no ona se općenito javlja i kao posredovanje u procesima prilagodbe (npr. proizvodne tehnike), u procesima definiranja ciljeva (npr. idealni ciljevi) i u funkcijama integracije (npr. pravni sustavi kontrole).

Dodatna razjašnjenja funkcije kulturnih usmjerenja Parsons daje u tipologiji alternativa svojstvenih *varijablama obrazaca*, kao mogućnosti izbora između sljedećih stavova: *usmjerenost na Sebe/na kolektivitet*, ovisno o tome prevladava li obzir spram osobnih interesa ili spram društvene odgovornosti; *univerzalizma/partikularizma*, ovisno o tome prevladavaju li vrijednosni kriteriji vrednovanja opće ili posebne naravi; *realizacija/atribucija* ovisno o tome prevladavaju li utilitarne vrijednosti ili kvalitativni obziri; *afektivnost/neutralnost* ovisno o tome prevladavaju li dimenzije koje uključuju emotivne ili posve formalne sastavnice; *specifičnost/difuznost*, ovisno o tome uzimaju li se u obzir specifična ili sva svojstva neke osobe (usp. Parsons, 1951a, 77; 1960).

U trećoj i posljednjoj fazi razvoja svoje teorije Parsons se ponajviše bavio ispitivanjem dinamike razmjenskih odnosa između različitih sustava i podsustava i procesa diferencijacije unutar društvenog sustava. On posebno pravi razliku između sfere *vrijednosti*, koja doslovno pripada funkciji održavanja modela, i područja kulturalnog sustava, kao skupa *obrazaca značenja* koji postoje u svim društvima. U odnosu na društveni sustav funkcija održavanja obuhvaća zapravo vrijednosti koje postaju dijelom empirijskog ponašanja, dok su ostali obrasci dio kulturnog sustava kao takvog (usp. Alexander, 1983, 79).

Parsons u toj fazi, s jedne strane pod utjecajem biološke genetike, a s druge pak pod utjecajem novijih dometa lingvistike i semantike i to posebno teorija *generativne gramatike* Noama Chomskog (1957), svoje poimanje kulture objedinjuje s pojmom *koda*. Oblici društvene interakcije i međusistemskih razmjena mogu se stoga razmatrati slično procesima koji se odvijaju posredstvom kodova lingvističkog ili genetičkog tipa. Tako se uspostavlja jedinstveni smjer tumačenja između evolucijskih znanosti biološkog tipa, teorija jezika i znanosti o društvu. Ono što je zajedničko genetskom kodu, s jedne strane, i lingvističkim kodovima i ostalim vidovima ljudske kulture, s druge, jest to da "oni mogu funkcionirati kao kibernetički mehanizmi koji, zbog određenih temeljnih aspekata, kontroliraju životne procese." (Parsons, 1977, 113). Središnje mjesto jezika kao najdiferenciranijeg i najspecijaliziranijeg simboličkog sredstva razmjene, čini lingvistički kod osnovnim konceptualnim modelom analize procesa društvenih sustava (usp. ibid, 202). Mogućnosti sadržane u toj novoj složenoj impostaciji funkcije kulture kasnije je, kao što ćemo vidjeti, razradio Niklas Luhmann u svojoj teoriji komunikacijskih sredstava (v. paragraf 2.5. ovog poglavlja).

Među kritikama Parsonsova poimanja kulture najumjesnije su one koje ukazuju na nedostatak terminološke preciznosti i na prenatlažavanje vrijednosti i definicije namjeravanih ciljeva, čime se kulturi prije svega pripisuje funkcija društvene integracije. Michael Schmid je Parsonsu posebno zamjerio što je kulturu isključivo identificirao s vrijednostima i obrascima ponašanja, pobrkavši vrijednosti s normama, a značenja s vrijednostima. Prema Schmidu, kultura obuhvaća sve ono što je društvenim akterima simbolički dostupno i vrijednosti ne iscrpljuju cjelinu kulturalno kodificiranih značenja. Ako pojam vrijednosti upućuje na "poželjno stanje stvari", pojam norme odnosi se na zahtjeve društvenog sustava ili očekivanja neke uloge. Brkajući ta dva pojma, Parsons je sklon mišljenju da je određeno stanje stvari poželjno ako je definirano normativnim očekivanjima, od-

nosno da ustanovljavanje neke norme odgovara poželjnom stanju stvari; iako ta dva pojma upućuju na fenomene koji međusobno mogu biti potpuno neovisni (Schmid, 1992, 97).

Ograničenja na koja ukazuju te kritike, kao što sam ranije naglasio, proizlaze iz Parsonsove tendencije da kulturu promišlja kao funkcionalnu cjelinu sukladnu imperativima društvenog sustava, podcjenjujući procese nastajanja kulture: dok vrijednosti mogu doći do izražaja u širem egzistencijalnom području i naći se u sukobu s uspostavljenim poretom, pravila su općenito proizvod uvjetovanosti društvenog tipa. Promatrajući kulturu kao koherentan sustav, Parsons drži da se društveni poredak izravno oblikuje svaki put kada se simboličke vrijednosti uobliče na skladan način formulirane i od aktera interiorizirane. No, treba primijetiti da integracija može jednostavno biti proizvod kontrole sustava moći i da se ona stoga može ostvariti u onim situacijama u kojima ne postoji homogenost vrijednosti, kao što društveni odnosi mogu biti nekonfliktni čak i kada se društveni akteri pozivaju na različita, ponekad i posve oprečna, kulturna usmjerenja.

Kao što su pokazali i drugi autori (usp. Luhmann, 1971; Bauman, 1973) jedinstvo simboličkog koda pogrešno je poistovjećivati s činjeničnom prisutnošću društvenog poretka: određena kultura može sadržavati proturječne elemente ili ostaviti prostor za različita tumačenja članova nekog društva, i zato je problem odnosa kulture i integracije društvenog sustava daleko kompleksniji nego što to Parsons izgleda misli. Ako se ustraje na razlici između kulturalnog i društvenog sustava, tada se dihotomija logičke *koherentnosti/nekoherentnosti* kulturalnog sustava može kombinirati s dihotomijom *integracije/neintegracije* društvenog sustava, pokazujući kako mogu postojati situacije u kojima logičkoj *nekoherentnosti* odgovara činjenična situacija *integracije*, i obrnuto, logičkoj *koherentnosti* na kulturalnom planu može odgovarati situacija *neintegracije* na društvenom planu i tome slično (usp. Schmid, 1992., 98).

Čini se da je najispravniji način promatranja kulture njezino shvaćanje kao skupa mogućnosti ili *resursa* proizašlih iz individualnog i kolektivnog iskustva, koje konkretno djelovanje s vremena na vrijeme aktualizira u različitim formama. Te forme mogu provjeriti u posebnim situacijama, no ne mogu se uspostaviti opći principi stvarnog korištenja takvih mogućnosti.

Parsonsova, kao i Durkheimova, sklonost da djelovanje promatraju kao nederenciranu energiju koju treba kanalizirati kako bi bila funkcionalna društvenom sustavu priječi razumijevanje napetosti između djelovanja i kulture, koje sam ranije pokušao razjasniti (v. 1. poglavlje, 3. i 4. paragraf). Temeljna je pogreška te postavke sadržana u mišljenju da društvene aktere, na gotovo jednoznačan način, pokreću samo tendencijski *nedruštveni* porivi, ne i izvorni, *društveno* usmjereni zahtjevi da se potvrde u priznanju drugih, putem identifikacije s određenim kulturno ustanovljenim oblicima značenja. Ambivalentnost između zahtjeva za *identifikacijom* i zahtjeva za *negacijom* oblika objektivizacije (v. 1. pogl., 3. paragraf) dopušta da bolje prepoznamo složenost odnosa između društvenog djelovanja i kulture, jer se u obzir uzimaju i procesi kulturne proizvodnje a ne samo procesi utjecaja kulture na djelovanje.