

Strogi program u kulturnoj teoriji. Elementi strukturalne hermeneutike¹

Jeffrey C. Alexander i Philip Smith

Preveo s engleskog: Valerio Baćak

Širom svijeta kultura se uporno gurala na središnje mjesto debata ne samo u sociološkoj teoriji i istraživanju, već i širom znanosti o čovjeku. Kao i svaki drugi dalekosežni intelektualni pomak, ovaj je proces obilježen napredovanjem i zaostajanjem. U Britaniji je, primjerice, kultura preuzimala vodstvo od ranih sedamdesetih. U Sjedinjenim Američkim Državama, tijekom se nedvojbeno počeo mijenjati tek sredinom osamdesetih. Za kontinentalnu se Europu može reći da kultura nikad zapravo nije ni izbivala. Međutim, usprkos toj neprekidnoj obnovi interesa, postoji sve samo ne konsenzus među sociolozima koji se specijaliziraju u tom području o tome što taj koncept znači i na koji se način odnosi prema tradicionalno shvaćenoj disciplini. Te se razlike u mišljenju mogu samo djelomično korisno objasniti kao empirijski odrazi geografskih, sociopolitičkih ili nacionalnih tradicija. Važnije je da su one manifestacije dubljih proturječja vezanih uz aksiomatsku i temeljnu logiku u teoriji kulture. Središnje je u svim ovim sporovima pitanje »kulturne autonomije« (Alexander, 1990; Smith, 1998a). U ovom poglavlju koristimo koncept kulturne autonomije da bi istražili i evaluirali konkurentna shvaćanja kulture trenutno dostupna društvenoj teoriji. Mi sugeriramo da većinu tih modela karakteriziraju fundamentalni nedostaci i zalažemo

se za alternativni pristup koji bi se prosto mogao shvatiti kao neka vrsta strukturalne hermeneutike.

Poznata je Lévi-Straussova (1974) izreka da bi studij kulture trebao biti poput studija geologije. Prema njoj, analiza površinskih varijacija trebala bi se temeljiti na dubljim generativnim principima, upravo kao što geomorfologija objašnjava raspodjelu biljaka, oblik gora te obrasce riječnih tokova na temelju geologije koja joj prethodi. U ovom poglavlju namjeravamo primijeniti taj princip na poduhvate suvremene kulturne sociologije na način koji je ujedno refleksivan i dijagnostički. Naš cilj nije da prikazemo područje i dokumentiramo njegovu raznolikost, iako ćemo zaista učiniti takav prikaz, već da se angažiramo u seizmografskom poduhvatu koji će pratiti crtu razgraničenja koja prolazi ravno kroz njega. Razumijevanje te crte razgraničenja i njenih teorijskih implikacija dopušta nam, ne samo da reduciramo složenost, već i da nadiđemo vrstu čisto taksonomskog načina diskurza koji toliko često mori poglavlja priručnika ove vrste. Taj seizmografski princip poslužit će kao snažno oruđe za prodiranje do srži tekućih polemika i za razumijevanje proklizavanja i nestabilnosti koja narušavaju tako velik dio teritorija kulturnog istraživanja. Protivno Lévi-Straussu, međutim, mi ne vidimo naše strukturalno ispitivanje kao nezainteresiranu

¹ Prijevod je napravljen prema izvornoj engleskoj verziji: Alexander, J. & Smith, P. (2002) "The Strong Program in Cultural Theory. Elements of a Structural Hermeneutics" U: Jonathan J. Turner (ur.): *Handbook of Sociological Theory*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, op.ur.

znanstvenu praksu. Naš je diskurz ovdje otvoreno polemičan, a naš jezik djelomično obojen. Mi ćemo predložiti jedan osobit stil

teorije koji nudi najbolji put za unapređenje kulturne sociologije, radije nego hiniti neutralnost.

I. Crta razgraničenja i njene posljedice

Crta razgraničenja u srcu aktualnih rasprava leži između “kulturne sociologije” i “sociologije kulture”.² Vjerovati u mogućnost kulturne sociologije znači opredijeliti se za ideju da je svako djelovanje, koliko god instrumentalno, refleksivno ili prinuđeno vis-à-vis svojih eksternih okoliša (Alexander, 1988), ugrađeno do neke mjere u horizont afekta i značenja. Taj interni okoliš jest onaj prema kojem akter nikada ne može biti u potpunosti instrumentalan ili refleksivan. On je, radije, idealan resurs koji djelomice omogućava i djelomice sputava akciju, osiguravajući i rutinu i kreativnost, te omogućavajući reprodukciju i transformaciju strukture (Sewell, 1992). Slično tome, vjera u mogućnost kulturne sociologije implicira da institucije, bez obzira koliko one bile impersonalne ili tehnokratske, imaju idealnu osnovu koja fundamentalno oblikuje njihovu organizaciju i ciljeve te pruža strukturirani kontekst za rasprave o njihovoj legitimnosti.³ Opisan popularnim idiomom pozitivizma, može se reći da tradicionalniji pristup sociologije kulture tretira kulturu kao zavisnu varijablu, dok je u kulturnoj sociologiji ona “nezavisna varijabla” koja posjeduje relativnu autonomiju u oblikovanju djelovanja i institucija, pružajući jednako važne *inpute* kao što su oni materijalnih ili instrumentalnih sila. Gledano s distance, sociologija kulture nudi jednaku vrstu krajolika kao kulturna sociologija. Postoji zajednički konceptualni repertoar termina kao što su vrijednosti,

kodovi i diskurzi. Obje tradicije tvrde da je kultura nešto važno u društvu, nešto što zahtijeva pažljivu sociološku studiju. Obje govore o nedavnom “kulturnom obratu” kao pivotalnom trenutku u društvenoj teoriji. Ali te su sličnosti samo površne. Na strukturalnoj razini nalazimo duboke anti-nomije. Govoriti o sociologiji kulture znači sugerirati da je kultura nešto što je potrebno objasniti nečim drugim sasvim odvojenim od domene samog značenja. Govoriti o sociologiji kulture znači sugerirati da eksplanatorna moć leži u studiranju “krutih” varijabli društvene strukture, na takav način da strukturirani nizovi značenja postanu superstrukture i ideologije pokretane tim “realnijim” i opipljivijim društvenim silama. U tom pristupu kultura postaje definirana kao “mekana”, ne baš nezavisna varijabla: više je ili manje ograničena na participaciju u reprodukciji društvenih odnosa.

Pogled koji je iznikao iz izuzetnog novog polja studija znanosti jest sociološki nadahnut ideja “strogog programa” (npr. Bloor, 1976; Latour i Woolgar, 1986). Argument tog programa je da su znanstvene ideje kulturne i lingvističke konvencije isto onoliko koliko su jednostavno rezultat drugih »objektivnijih« akcija i procedura. Radije nego samo “pronalasci” koji pridržavaju zrcalo prirodi (Rorty, 1979), znanost je shvaćena kao kolektivna predodžba, jezična igra koja odražava raniji obrazac smislenih aktivnosti. U kontekstu sociologije znanosti, koncept strogog programa, drugim riječima, sugerira

²Alexander (1996) je postavio ovu dihotomiju, a kasnije je dalje elaborirana u Alexander i Smith (1998.). Ovo se poglavlje nadograđuje na taj prijašnji rad.

³Ovdje leži fundamentalna razlika između kulturne sociologije i instrumentalnijeg i pragmatičnijeg pristupa kulturi novog institucionalizma čiji bi ga naglasak na institucionalnom izomorfizmu i legitimaciji, u suprotnom, čvrsto smjestio u kulturnu tradiciju. Vidi snažnu kritiku ove perspektive “iznutra” kod Friedlanda i Alforda (1991).

radikalno razdvajanje kognitivnog sadržaja od prirodne determinacije. Sugerirali bismo da strogi program možda također narasta i u sociološkom studiju kulture. Takva inicijativa zalaže se za oštro analitičko razdvajanje kulture od društvene strukture, što je ono što mi smatramo pod kulturnom autonomijom (Alexander, 1988; Kane, 1992). U usporedbi sa sociologijom kulture, kulturna sociologija ovisi o uspostavljanju te autonomije i samo putem takvog strogog programa sociolozi mogu rasvijetliti moćnu ulogu koju kultura igra u oblikovanju društvenog života. Suprotno tome, sociologija kulture nudi "blagi program" u kojem je kultura slaba i ambivalentna varijabla. Posuđujući od Basila Bernsteina (1971), mogli bi reći da je strogi program pokretan elaboriranim teoretskim kodom, dok je blagi program sputan ograničenim kodom koji odražava inhibicije i habitus tradicionalne, institucionalno orijentirane društvene znanosti.

Predanost kulturno-sociološkoj teoriji koja prepoznaje kulturnu autonomiju jest jedna, najvažnija, kvaliteta strogog programa. Postoje, međutim, dvije druge definirajuće karakteristike koje moraju pokretati svaki takav pristup, karakteristike koje mogu biti opisane kao metodološke. Jedna je predanost hermeneutičkoj rekonstrukciji društvenih tekstova na izdašan i uvjerljiv način. Ono što je tu potrebno jest geertzovski "gusti opis" kodova, narativa i simbola koji stvaraju teksturirane mreže društvenog značenja. Tu se usporedba radi s "prorijeđenim opisom" koji tipično karakterizira studije nadahnute "blagim programom" u kojima je značenje ili jednostavno iščitano iz društvene strukture ili je reducirano na apstrahirane opise reificiranih vrijednosti, normi, ideologije ili fetišizma. Blagi program ne uspijeva popuniti te prazne sudove gustim vinom simboličkog značenja. Filo-

zofske principe te hermeneutičke pozicije artikulirao je Dilthey (1962) i čini nam se da njegov snažni metodološki zahtjev da se promatra "unutarnje značenje" društvenih struktura nikad nije bio nadmašen. Radije nego izmišljati novi pristup, zaslužno utjecajna kulturna analiza Clifforda Geertza može biti viđena kao ona koja osigurava najснаžniju suvremenu primjenu Diltheyevih ideja.⁴

U metodološkim terminima, ostvarenje gustog opisa zahtijeva ograđivanje od širih, nesimboličkih društvenih odnosa. To ograđivanje, analogno Husserleovoj fenomenološkoj redukciji, dopušta rekonstrukciju čistog kulturnog teksta, čiju je teorijsku i filozofsku racionalu osigurao Ricoeur (1971) u svom važnom argumentu za neophodno povezivanje hermeneutike i semiotike. O toj se rekonstrukciji može misliti kao da stvara ili mapira kulturne strukture (Rambo i Chan, 1990) koje formiraju jednu dimenziju društvenog života. Upravo je ideja kulturne strukture kao društvenog teksta ona koja omogućava dobro razvijenim konceptualnim resursima književnih studija – od Aristotela do suvremenih figura kao što su Frye (1957) i Brooks (1985) – da budu uvedeni u društvenu znanost. Tek nakon što je dovršeno analitičko ograđivanje koje zahtijeva hermeneutika, nakon što je unutrašnji obrazac značenja rekonstruiran, društvena se znanost treba pomaknuti od analitičke ka konkretnoj autonomiji (Kane, 1992). Tek nakon što je stvoren analitički autonoman kulturni objekt, postaje moguće otkriti na koje se načine kultura križa s drugim društvenim silama kao što su moć i instrumentalni um u konkretnom društvenom svijetu.

To nas dovodi do trećeg obilježja strogog programa. Daleko od toga da smo neodređeni ili neodlučni oko specifikacije distinktivnog doprinosa kulture, daleko od

⁴ Nesreća je što veza između Geertza i Diltheya nikad nije bila shvaćena, s obzirom da je učinila Geertza da izgleda kao da je bez filozofskog "doma", pozicija koju njegov kasniji anti-teoretičizam kao da prihvaća (vidi Alexander, 1987:316-329)

toga da govorimo u terminima sistemskih logika kao kauzalnih procesa (à la Lévi-Strauss), naša je sugestija da strogi program pokušava usidriti kauzalnost u neposrednim akterima i agencijama, specificirajući, do u detalja, kako kultura posreduje i usmjerava ono što se zaista događa. Suprotno tome, kao što je Thompson (1978) demonstrirao, blagi programi tipično se ograđuju i zamuckuju kod tog pitanja. Oni su skloni razvijati dotjerane i apstraktne terminološke obrane/ograde koje pružaju iluziju određenja konkretnih mehanizama kao i iluziju da su riješene neprohodne dileme slobode i determinacije. Međutim, kao što kažu u svijetu mode, kvaliteta se nalazi u detalju. Mi bismo rekli da samo rješavanjem pitanja detalja – tko kaže što, zašto i s kojim učinkom – kulturna analiza može postati plauzibilna prema kriterijima društvene znanosti. Drugim riječima, ne vjerujemo da tvrdoglavi i skeptični zahtjevi za kauzalnom jasnoćom

trebaju biti ograničeni na empiriciste ili na one koji se opsesivno brinu oko moći i društvene strukture.⁵ Ti se kriteriji također odnose i na kulturnu sociologiju.

Ideja strogog programa nosi sa sobom prijedlog jedne agende. Tu agendu raspravljamo u onom što slijedi. Prvo promatramo povijest društvene teorije, pokazujući kako ta agenda nije uspjela izniknuti na površinu do 1960-ih. Zatim nastavljam s proučavanjem nekoliko suvremenih tradicija u društveno-znanstvenoj analizi kulture. Naša je sugestija da, unatoč svom nastupu, svaka sačinjava blagi program, na jedan ili drugi način, ne uspijevajući zadovoljiti definirajuće kriterije koje smo u ovom tekstu postavili. Zaključujemo ukazivanjem na tradiciju kulturne sociologije u nastajanju, većim dijelom američke, koja po našem mišljenju uspostavlja parametre strogog programa.

II. Kultura u društvenoj teoriji: od klasika do 1960-ih

Većinu svoje povijesti, sociologija, kao teorija i metoda, patila je od ravnodušnosti prema značenju. Kulturno nemuzikalni učenjaci prikazivali su ljudsko djelovanje kao nezanimljivo ili brutalno instrumentalno, kao da je konstruirano bez reference na interne okoliše djelovanja koji su uspostavljeni moralnim strukturama tipa sakralno-dobro i profano-zlo (Brooks, 1985) i narativnim teleologijama koje stvaraju kronologiju (White, 1987) i definiraju dramsko značenje (Frye, 1957). Uhvaćeni u neprekidnu krizu modernosti, klasični su osnivači discipline vjerovali da su epohalne historijske transformacije ispraznile svijet od značenja. Za kapitalizam, industrijalizaciju, sekularizaciju, racionalizaciju, anomiju i egoizam kao temeljne procese smatralo

se da stvaraju zbunjene i dominirane pojedince, da razbijaju mogućnost smislenog telosa, da eliminiraju upraviteljsku moć svetog i profanog. Tek se povremeno tračak strogog programa pojavljuje u tom klasičnom periodu. Weberova sociologija religije, a posebice njegov esej "Religijska odbacivanja svijeta i njegovog smjera" (usp. Alexander, 1998) sugerirali su da je tražanje za spasom bila univerzalna kulturna potreba čija su raznovrsna rješenja snažno oblikovala organizacijsku i motivacijsku dinamiku u svjetskim civilizacijama. Kasnija Durkheimova sociologija, kao što je artikulirana u ključnim odlomcima iz *Elementarnih oblika religijskog života* (1968) i u posthumno obnovljenoj seriji predavanja (Alexander, 1982), sugerirala je da je čak i

⁵ Smith (1998a) uvjerljivo obrazlaže ovaj argument u svom razlikovanju američkih i europskih verzija kulturne sociologije.

suvremeni društveni život imao neizbježnu duhovnu/simboličku komponentu. Iako moreni kauzalnom ambivalencijom, simptomom blagog programa, tekstovi mladog Marxa (1963) o postojanju vrsta također su snažno upozorili na ne-materijalne sile koje su vezale ljude skupa u zajedničke projekte i sudbine. Ta rana sugestija, da otuđenje nije samo odraz materijalnih odnosa, ocrtala je ključno poglavlje u *Kapitalu** (Marx, 1867/1963:71-83) "Fetiški karakter robe i njegova tajna" koje je toliko često služilo kao nestabilan most između strukturalnog i kulturnog marksizma u današnje vrijeme.

Komunistički i fašistički revolucionarni prevrati koji su obilježili prvu polovicu prošlog stoljeća, imali su pretpostavke u jednako široko raširenom strahu da je modernost erodirala mogućnost smislene društvenosti. Komunistički i fašistički mislioci pokušali su alkemizirati ono što su vidjeli kao jalove kodove buržoaskog građanskog društva u nove, resakralizirane oblike koji bi mogli akomodirati tehnologiju i razum unutar širih, obuhvatnih sfera značenja (Smith, 1998c). U miru koji se spustio na poslijeratni period, Talcott Parsons i njegovi kolege, motivirani potpuno različitim ideološkim ambicijama, također su počeli smatrati da modernost nije trebala biti shvaćena na tako korozivan način. Krećući od analitičke, radije nego od eshatološke premise, Parsons je teoretizirao da "vrijednosti" trebaju biti središnje djelovanju i institucijama kako bi društvo moglo funkcionirati kao koherentan poduhvat. Rezultat je bila teorija koja je mnogim Parsonsovim modernim suvremenicima izgledala kao da pokazuje idealizirajuću kulturalističku pristranost (Lockwood, 1992) Mi bismo, pak, sugerirali suprotno čitanje.

Iz perspektive strogog programa, parsonsovski funkcionalizam može biti shvaćen kao nedovoljno kulturnan, lišen muzikalnosti.

U odsustvu muzikalnog momenta u kojem je društveni tekst rekonstruiran u svojoj čistoj formi, Parsonsovom djelu nedostaje snažna hermeneutička dimenzija. Dok je Parsons teoretizirao da su vrijednosti bile važne, on nije objasnio prirodu samih vrijednosti. Umjesto angažiranja u društvenom imaginariju, poniranja u febrilne kodove i narative koji čine društveni tekst, on i njegovi kolege funkcionalisti promatrali su djelovanje izvana i inducirali postojanje vrijednosti vodilja koristeći kategorijalni okvir navodno generiran funkcionalnom neminovnošću. Bez protuteže gustog opisa, ostavljeni smo s pozicijom u kojoj kultura ima autonomiju samo u apstraktnom i analitičkom smislu. Kad se okrenemo empirijskom svijetu, otkrivamo da funkcionalistička logika spaja kulturnu formu s društvenom funkcijom i institucionalnom dinamikom do te mjere da je teško zamisliti gdje bi kulturna autonomija mogla biti smještena u bilo kojoj konkretnoj okolini. Rezultat je bio ingeniozna sistem-ska teorija koja ostaje previše hermeneutički slaba, previše distancirana kod pitanja autonomije da bi mnogo ponudila strogom programu.

Koliko god funkcionalistički projekt imao nedostataka, alternative su bile puno gore. Svijet je 1960-ih bio mjesto sukoba i nemira. Kada je Hladni rat uzavreo, makrosociološka teorija pomaknula se prema analizi moći iz jednostrane i antikulturne pozicije. Mislioci s interesom u makrohistorijskim procesima pristupali su značenju, kada su uopće o njemu govorili, kroz njegove kontekste, tretirajući ga kao produkt nekih navodno "realnijih" društvenih sila. Za učenjake poput Barringtona Moorea i C. Wrighta-Millsa i kasnije sljedbenike poput Charlesa Tillya, Randalla Collinsa i Michaela Manna, kultura mora biti razmatrana u terminima samointeresnih ideologija, grupnih procesa i mreža, radije

* (1978; prvi tom) s njemačkog preveli Moša Pijade i Rodoljub Čolaković. Beograd: Prosveta. Biblioteka marksizam. Str. 73-85, op. prev.

nego u terminima teksta. U međuvremenu, za vrijeme istog perioda, mikrosociologija je naglašavala radikalnu refleksivnost aktera. Za pisce poput Blumera, Goffmana i Garfinkela, kultura formira eksterni okoliš u odnosu na kojeg akteri formuliraju nizove akcija koje su "rastumačive" ili koje ostavljaju dobar "dojam". U toj tradiciji nalazimo vrlo malo indikacija da moć simboličkog oblikuje interakcije iznutra, kao normativne upute ili narativi koji sa sobom nose inter-naliziranu moralnu silu.

Ipak, za vrijeme istog tog perioda 1960-ih, u trenutku kad je polovični kulturni pristup funkcionalizma nestajao iz američke sociologije, teorije koje su silovito govorile o društvenom tekstu počele su dobivati golem utjecaj u Francuskoj. Kreativnim pogrešnim čitanjem strukturalne lingvistike Saussurea

i Jacobsona te noseći sa sobom (pažljivo skriven) utjecaj kasnog Durkheima i Marcela Maussa, mislioci poput Lévi-Straussa, Rolanda Barthesa i ranog Michela Foucaulta, stvorili su revoluciju u humanistici inzistiranjem na tekstualnosti institucija i diskurzivnoj prirodi ljudskog djelovanja. Promatrani iz suvremene perspektive strogog programa, takvi pristupi ostaju preapstraktni; oni također ne uspijevaju specificirati agenciju i kauzalnu dinamiku. U tim neuspjesima oni nalikuju Parsonsovom funkcionalizmu. Međutim, pružanjem hermeneutičkih i teorijskih resursa da bi se uspostavila autonomija kulture, oni su bili prekretnica za konstrukciju strogog programa. U sljedećem dijelu raspravljamo kako je taj projekt bio izbačen s puta sukcesijom blagih programa koji nastavljaju dominirati istraživanjem kulture i društva danas.

III. Blagi programi u suvremenoj kulturnoj teoriji

Jedna od prvih istraživačkih tradicija koja je primijenila francusko *nouvelle vague* teoretiziranje izvan staklenika pariškog okruženja bio je Centar za suvremene kulturne studije, također poznat kao birminghamska škola. Glavni potez škole bio je stopiti ideje o kulturnim tekstovima s neomarksističkim shvaćanjem koje je Gramsci uspostavio o ulozi koju kulturna hegemonija igra u održavanju društvenih odnosa. To je omogućilo da se uzbuđljive nove ideje o tome kako kultura funkcionira primijene na fleksibilan način na mnoge situacije, ne napuštajući pri tome udobne stare ideje o klasnoj dominaciji. Rezultat je bila analiza tipa "sociologije kulture", koja je vezala kulturne forme za društvenu strukturu kao manifestacije "hegemonije" (ako se istraživačima nije svidjelo ono što su vidjeli) ili "otpora" (ako im se svidjelo). U svom najboljem izdanju, taj je sociološki pristup mogao biti izvanredno poučan. Etnografska

studija Paula Willisa (1977) o školskoj djeci iz radničke klase bila je izvrsna u svojoj rekonstrukciji "momačkog" (*lads zeitgeist*). Klasična studija Stuarta Halla i suradnika (1978) o moralnoj panici oko orobljavanja (*mugging*) u Britaniji 1970-ih, *Policing the Crisis*, uspjela je u svojim prvim stranicama dekodirati diskurz urbanog propadanja i razizma koji je bio u podlozi autoritarnih oštrih mjera. Na te načine, birminghamski uraci približili su se "strogom programu" u svojoj sposobnosti da ponovno stvore društvene tekstove i proživljena značenja. Međutim, dio u kojem ne uspijevaju jest područje kulturne autonomije (Sherwood et al., 1993). Unatoč pokušajima da nadiđu klasičnu marksističku poziciju, neogramscijsko teoretiziranje pokazuje znakovite nejasnoće oko uloge kulture specifične za blage programe od kojih pate i sama luminuozna *Pisma iz zatvora** (Gramsci, 1971.). Termini poput "artikulacije" i "usidranjanja"

* (1951.) s talijanskog preveo Stanko Škunca. Zagreb: Zora, op. prev.

sugeriraju kontingenciju u izvedbi kulture. Ali ta je kontingencija često reducirana na instrumentalni um (u slučaju elita koje artikuliraju diskurz za hegemonijske svrhe) ili na neku vrstu nejasne systemske ili strukturalne kauzacije (u slučaju diskurza koji su usidreni u odnosima moći).

Neuspjeh u tome da se zahvati srž kulturne autonomije te da se napusti projekt "Zapadnog marksizma" (Anderson, 1979) vođen sociologijom kulture, pridonio je vjernoj nejasnoći kod obrazlaganja mehanizama putem kojih se kultura povezuje s društvenom strukturom i djelovanjem. Nema boljeg primjera za potonji proces od same knjige *Policing the Crisis* (Hall et al., 1978). Nakon izgradnje detaljne slike panike oko orobljavanja i njene simboličke rezonancije, knjiga upada u niz ustrajnih tvrdnji da je moralna panika povezana s ekonomskom logikom kapitalizma i njegovim skorim padom; da funkcionira na način da daje legitimitet zakonu ulice i uređuje politiku na ulici koja sa sobom nosi latentne revolucionarne tendencije. Međutim, konkretni mehanizmi putem kojih je nadolazeća kriza kapitalizma (je li već stigla?) prevedena u konkretne odluke sudaca, parlamentaraca, novinskih urednika i policajaca na terenu nikad nisu izrečeni. Rezultat je teorija koja usprkos kritičkoj oštrici i hermeneutičkim sposobnostima superiornim onima klasičnog funkcionalizma, čudesno nalikuje Parsonsu u svojoj tendenciji da se poziva na apstraktne utjecaje i procese kao adekvatno objašnjenje za empirijske društvene akcije.

U tom pogledu, suprotno birminghamskoj školi rad Pierrea Bourdieua ima realne zasluge. Dok se čini da mnogim analizama birminghamskog tipa nedostaje bilo kakva jasna primjena metode, Bourdieuov opus rezolutno je utemeljen u empirijskim istraživačkim projektima srednjeg dometa koji su i kvalitativne i kvantitativne prirode. Njegovi su zaključci i tvrdnje skromniji i manje manifestno tendenciozni. Povrh

toga, u njegovom najboljem radu kao što je opis kabilske kuće ili francuskog seljačkog plesa (Bourdieu, 1952, 1977), Bourdieove sposobnosti za gusti opis pokazuju da on posjeduje muzikalnost za prepoznavanje i dekodiranje kulturnih tekstova koja je u najmanju ruku jednaka onoj birminghamskih etnografa. Unatoč tim kvalitetama, Bourdieov istraživački rad također se najbolje može opisati kao blagi program posvećen sociologiji kulture prije nego kulturnoj sociologiji. Jednom kad su prodrli u šipražje terminološke dvosmislenosti koja uvijek obilježava blagi program, komentatori se slažu da u Bourdieovom radnom okviru kultura ima ulogu u osiguravanju reprodukcije nejednakosti radije nego u omogućavanju inovacije (Alexander, 1995; Honneth, 1986; Sewell, 1992). Kao rezultat, kultura, djelujući kroz habitus, djeluje više kao zavisna nego kao nezavisna varijabla. Ona je prijenosnik, a ne motor. Kada dođe do točnog opisa načina kako zapravo izgleda proces reprodukcije, Bourdieu je neodređen. *Habitus* proizvodi osjećaj za stil, udobnost i ukus. Međutim, da bi se znalo kako zapravo oni utječu na stratifikaciju, nešto bi više bilo potrebno: detaljna studija konkretnih društvenih okruženja u kojima se donose odluke i u kojima se osigurava društvena reprodukcija (usp. Lamont, 1992). Mi moramo znati više o tome kako *gatekeepers* razmišljaju pri intervjuima za posao i u izdavačkim kućama, o učinku nastavne dinamike u učionici na učenje ili logici procesa citiranja. Bez te "karike koja nedostaje", ostavljeni smo s teorijom koja ukazuje na situacijske homologije, ali koja ne može proizvesti nepobitan dokaz.

Bourdieuovo shvaćanje poveznica između kulture i moći također ne uspijeva ispuniti ideale strogog programa. Za Bourdieua stratifikacijski sustavi iskorištavaju statusne kulture koje su u natjecanju jedne s drugima u različitim područjima. Semantički sadržaj tih kultura ima malo veze s time kako je

društvo organizirano. Značenje nema širi utjecaj. Dok je Weber, primjerice, tvrdio da oblici eshatologije imaju određeni *output* na način na koji je društveni život modeliran, za Bourdieua je kulturni sadržaj proizvodjan i bez važnosti. U njegovoj formulaciji uvijek će postojati stratifikacijski sustavi definirani klasom, pri čemu je za dominantne grupe važno samo to da njihovi kulturni kodovi budu prihvaćeni kao legitimni. U krajnjoj analizi, ono što imamo ovdje jest vebenovska vizija u kojoj kultura pruža strateški resurs akterima, izvanjski okoliš djelovanja radije nego tekst koji imanentno oblikuje svijet. Ljudi koriste kulturu, ali se ne čini kao da im je do nje zaista stalo.

Radovi Michela Foucaulta te post-strukturalistički i postmodernistički teorijski programi njima inicirani, predstavljaju treći blagi program koji ovdje raspravljamo. Unatoč njegovoj izvrsnosti, ono što tu nalazimo, ponovno, jest djelo iskivano izmučenim proturječnostima koje indiciraju neuspjeh da se zahvati srž strogog programa. S jedne strane, Foucaultovi (1970, 1972) glavni teorijski tekstovi, *Arheologija znanja* i *Riječi i stvari: arheologija humanističkih znanosti** pružaju važan temelj za strogi program sa svojom tvrdnjom da diskurzi djeluju na proizvodljne načine kako bi klasificirali svijet i oblikovali formaciju znanja. Njegove empirijske primjene te teorije također bi trebale biti pohvaljene za sastavljanje obilja historijskih podataka na način koji se približava rekonstrukciji društvenog teksta. Zasad je sve u redu. Nažalost, jedna je druga sila ovdje na djelu. Osnovna teškoća je Foucaultova genealoška metoda; njegovo inzistiranje da su moć i znanje sjedinjeni u znanje/moć. Rezultat je redukcionistička linija rasuđivanja srodna funkcionalizmu (Brenner, 1994), gdje su diskurzi homologni institucijama, tokovima moći i tehnologijama. Kontingencija je određena na razini "historije", na razini sudara i lomova koji se

ne daju teoretizirati, a ne na razini *dispozitiva*. Malo je mjesta ostavljeno za sinkronijski uređenu kontingenciju koja bi mogla obuhvatiti disjunkcije između kulture i institucija, između moći i njenih simboličkih i tekstualnih temelja, između tekstova i akterovih interpretacija tih tekstova. Drugim riječima, takvo vezivanje diskurza za društvenu strukturu ne ostavlja mjesta za shvaćanje toga kako autonomno kulturno područje ometa ili pomaže aktere u prosudbama, kritici ili u proviziji transcendentnih ciljeva koji tkaju društveni život. Foucaultov je svijet onaj u kome Nietzscheova tamnica jezika pronalazi svoj materijalni izraz s takvom silinom da nikakvo mjesto nije ostavljeno kulturnoj autonomiji i, implicitno, autonomiji djelovanja. Odgovarajući na tu vrstu kritike, Foucault je pokušao teoretizirati sebstvo i otpor u svom kasnijem radu. Ali je to učinio *ad hoc*, shvaćajući činove otpora kao nasumične disfunkcije (Brenner, 1994:698) ili neobjašnjiva samo-potvrđivanja. Ti kasni tekstovi ne razmatraju putove kojima kulturni okviri mogu dopustiti "autsajderima" da proizvedu i održe opoziciju moći.

U trenutno najutjecajnijoj struji koja je proizašla iz Foucaultovog rasadnika, možemo vidjeti da je latentna tenzija između Foucaulta (1972) iz *Arheologije* i Foucaultovog genealojskog avatara odlučno razriješena u korist antikulturnog vida teorije. Proliferirajući korpus djela o "upravljuvosti" (*governmentality*) usredotočuje se na kontrolu populacija (Miller & Rose, 1990; Rose, 1993), ali to radi kroz elaboraciju uloge administrativnih tehnika i ekspertnih sustava. Nesumnjivo, tu postoji potvrda da je "jezik" važan, da upravljanje ima "diskurzivni karakter". To zvuči obećavajuće, ali nakon bliže inspekcije ustanovljavamo da su "jezik" i "diskurz" svedeni na suhe vidove tehničke komunikacije (grafovi, statistike, izvještaji itd.) koji djeluju kao tehnologije koje institucijama i birokracijama dopuštaju

* (2002) s francuskog preveo Srđan Rahelić. Zagreb: Golden marketing, op. prev.

“evaluaciju, kalkulaciju, intervenciju” s udaljenosti (Miller & Rose, 1990:7). Malo je tu rada uloženo da bi se ponovno zahvatila tekstualnija priroda političkih i administrativnih diskurza. Nikakav trud nije uložen da bi se nadišao “prorijeđeni opis” i identificirali širi simbolički obrasci, vrući, afektivni kriteriji putem kojih su politike kontrole i koordinacije procijenjene kako od strane građana, tako i od strane elita. Tu projekt upravljivosti ne zadovoljava standarde koje su uspostavili Hall et al. (1978), a koji su barem uspjeli zahvatiti emotivni duh populizma u Britaniji Heathovog doba.

Istraživački rad na temu “proizvodnje i recepcije kulture” obilježava četvrti blagi program koji ćemo identificirati. Za razliku od onih koje smo prethodno analizirali, ovome nedostaju teorijska bravura i karizmatičko vodstvo. Većim je dijelom obilježen vrlinama intelektualne skromnosti, marljivosti, jasnoće i studiozne pažnje posvećene pitanjima metode. Njegovi mnogobrojni proponenti rade razborite empirijske studije srednjeg dometa o prilikama u kojima se “kultura” proizvodi i konzumira (za pregled vidi: Crane, 1992). Iz tog je razloga taj pristup postao posebno snažan u Sjedinjenim Državama gdje se te vrste vrlina najbolje asimiliraju s profesionalnim normama unutar sociologije. Velika snaga tog pristupa je to što nudi eksplicitne kauzalne veze između kulture i društvene strukture, na taj način izbjegavajući zamke neodređenosti i smetenosti koje su mučile teorijski ambicioznija shvaćanja. Na nesreću, ta intelektualna iskrenost obično služi samo tome da emitira redukcionistički impuls koji ostaje latentan u drugim pristupima koje smo ispitivali. Čini se da je ustrajni cilj studije za studijom (npr. Blau, 1989; Peterson, 1985) da se kultura objasni kao produkt pokroviteljskih institucija, elita ili interesa. Potraga za profitom, moći, prestižem ili ideološkom kontrolom leži u srži kulturne produkcije. Recepcija je, u međuvremenu, neumoljivo

određena socijalnom lokacijom. Etnografije auditorija, na primjer, poduzimane su kako bi se dokumentirao odlučujući učinak klase, rase i roda na načine na koji se doživljavaju televizijski programi. Cilj analize nije toliko razotkriti učinak značenja na društveni život i formaciju identiteta, već radije vidjeti kako društveni život i identiteti ograničavaju potencijalna značenja.

Dok je sociološkim akreditivima takvog poduhvata potrebno aplaudirati, nešto je više potrebno ako se želi priznati autonomija kulture, naime, robusno shvaćanje kodova koji su na djelu u razmatranim kulturnim objektima. Kulturni produkti mogu biti promatrani kao da imaju interne kulturne *inpute* i ograničenja samo kada su ti kodovi uzeti u obzir. Međutim, u pristupu onih koji polaze iz pozicije proizvodnje kulture, takvi su hermeneutički pokušaji shvaćanja rijetki. Prečesto značenje ostaje neka vrsta crne kutije, s analitičkom pažnjom usmjerenom na okolnosti kulturne proizvodnje i recepcije. Kada su značenja i diskurzi istraživani, uglavnom se to radi zato da bi se moglo govoriti o nekoj vrsti slaganja između kulturnog sadržaja i društvenih potreba te djela specifičnih proizvodnih i receptivnih grupa. Wendy Griswold (1983), na primjer, pokazuje kako je lik “lukavca” (*trickster*) bio transformiran s nastankom Restoracijske drame. U srednjovjekovnim moralnim dramama, lik “zlikovca” (*vice*) je bio opak. Kasnije se, međutim, preoblikovao u atraktivnog, pronicljivog “kicoša” (*gallant*). Novi je karakter bio onaj koji se mogao svidjeti publici sačinjenoj od mladih, razbaštinjenih muškaraca koji su imigrirali u grad i koji su morali ovisiti o svojoj dosjetljivosti da bi napredovali u društvu. Slično tome, Robert Wuthnow (1989) tvrdi da su ideologije Reformacije proključale i ukorijenile se kao prikladan odgovor na specifičan niz društvenih okolnosti. On uvjerljivo demonstrira da su nove binarne opozicije nastale u teološkom diskurzu, primjerice, one između

korumpiranog katolicizma i poštenog protestantizma. One su prelomile politiku i socijalne dislokacije koje su bile u pozadini religijskih i sekularnih borbi u Europi šesnaestog stoljeća.

Imamo nekih nedoumica oko izdvajanja upravo spomenutih radova da bi ih kritizirali jer su među najboljima tog žanra i jer se približavaju vrsti gustog opisa koju zagovaramo. Nesumnjivo je da Griswold i Wuthnow ispravno shvaćaju potrebu za proučavanjem značenja u kulturnoj analizi. Međutim, oni ne uspijevaju sustavno povezati njegovo istraživanje s problematikom kulturne autonomije. Uz svu pažnju koju pridaju kulturnim porukama i historijskim kontinuitetima, oni čine malo da bi umanjili naš strah da u podlozi takve analize postoji redukcionizam. Sveukupni učinak je to da se značenja shvaćaju kao fleksibilna u reak-

ciji na društveno okruženje. Zadovoljavajući pristup podacima koje koristi Griswold, primjerice, prepoznao bi dramatske narative kao neizbježno strukturirane ograničavajućim kulturnim kodovima vezanima uz radnju i likove jer je upravo kombinacija između njih ona koja omogućuje bilo kakvu vrstu drame. Slično tome, Wuthnow je trebao biti puno osjetljiviji prema shvaćanju binarnih opozicija koje je zagovarao Saussure: to je preduvjet diskurza radije nego puki opis njegove historijski specifične forme.⁶ I tako, prema našem čitanju, nastojanja poput Griswoldinih i Wuthnowovih predstavljaju tijesno izgubljene prilike za odlučnu demonstraciju kulturne autonomije kao proizvoda kulture-strukture. U finalnom dijelu ovog poglavlja tražimo znakove strukturalne hermeneutike koja bi možda mogla bolje ostvariti taj teorijski cilj.

IV. Koraci prema strogom programu

Uzevši sve u obzir, sociološka istraživanja kulture ostaju dominirana blagim programima obilježenima nekom kombinacijom hermeneutičke neadekvatnosti, ambivalentnosti oko kulturne autonomije i slabo određenim, apstraktnim mehanizmima za utemeljenje kulture u konkretnim društvenim procesima. U ovom finalnom dijelu želimo raspraviti recentne trendove u kulturnoj sociologiji gdje postoje znakovi da bi *bona fide* strogi program konačno mogao biti u nastanku.

Prvi korak u konstrukciji strogog programa je hermeneutički projekt samog gustog opisa, koji smo već evocirali na pozitivan način. Koristeći se radom Paula Ricoeura i Kennetha Burkea, Clifford Geertz (1973) je radio, više nego bilo tko drugi, na tome da pokaže kako je kultura bo-

gat i složen tekst sa suptilnim modelirajućim utjecajem na društveni život. Rezultat je uvjerljiva vizija kulture kao mreža značenja koje upravljaju djelovanjem. Međutim, iako superiorna drugim pristupima, ova pozicija ima također svojih mana. Nitko ne može optužiti Geertza za hermeneutičku neadekvatnost ili za zanemarivanje kulturne autonomije, ali nakon bliže inspekcije njegov silno utjecajan koncept gustog opisa čini se prilično eluzivnim. Sami mehanizmi putem kojih mreže značenja utječu na djelovanje na terenu rijetko su kada jasno određeni. Čini se kao da kultura preuzima kvalitete transcendentnog aktera (Alexander, 1987). Dakle, u terminima trećeg obilježja strogog programa koji smo odredili – kauzalna specifičnost – program koji je Geertz inicirao nailazi na probleme. Jedan je

⁶ Ironično je da je Wuthnow, u članku objavljenom godinu dana prije *Communities of Discourse* (1988), počeo raditi upravo na tom pitanju, sugerirajući da razlike između fundamentalističkih i liberalističkih religijskih diskurza trebaju biti shvaćene kao izrazi divergentnih strukturalnih logika prije nego situiranih ideologija.

razlog nevoljkost kasnog Geertza da poveže svoju interpretativnu analizu u neku vrstu opće teorije. Kod njega postoji uporan naglasak na tome kako lokalno objašnjava lokalno. On inzistira na tome da društva, poput tekstova, sadrže svoje vlastito objašnjenje. Pisanje lokalnog, kao posljedica, postaje zamjena za konstrukciju teorije. Fokus je pri tome na novelističkom sažimanju detalja, s ciljem analize da se ti detalji akumuliraju te da se stvori model kulturnog teksta unutar određenog okruženja. Takav je retorički preokret učinio nezgodnim povući liniju između antropologije i književnosti, ili čak putopisa. To je, zauzvrat, učinilo Geertzov projekt ranjivim u odnosu na alternativne pristupe. Poglavitom tijekom 1980-ih, ideja da se društvo može iščitavati kao tekst preuzeta je od strane poststrukturalističkih autora koji su tvrdili da je kultura samo malo više od suprotstavljenih tekstova i "predodžbi" (Geertz, 1988) te da je etnografija alegorija, fantazija ili biografija. Cilj je analize, zatim, prebačen na otkrivanje profesionalnih predodžbi te tehnika i odnosa moći iza njih. Rezultirajući program mnogo nam je rekao o akademskom pisanju, izložbama u etnografskim muzejima i slično. On nam pomaže da shvatimo diskurzivne uvjete kulturne proizvodnje, ali je skoro odustao od zadaće objašnjavanja običnog društvenog života ili mogućnosti općeg razumijevanja. Ne iznenađujuće, Geertz se entuzijastično posvetio novoj svrsi, pisanju elokventnog teksta o tropima putem kojih antropolozi konstruiraju svoj etnografski autoritet (Geertz, 1988). Do mjere u kojoj tekst zamjenjuje pleme kao objekt analize, kulturna teorija sve više počinje ličiti na kritički narcisizam i sve manje na eksplanatornu disciplinu koju je Dilthey tako jasno zamislio.

Koliko god neadekvatan bio, Geertzov rad pruža odskočnu dasku za strogi program u kulturnoj analizi. On ukazuje na potrebu da objašnjenje značenja bude u središtu intelektualne agende i nudi snažnu afir-

maciju kulturne autonomije. Međutim, ono što nedostaje jest teorija kulture koja ima autonomiju ugrađenu u samu tkaninu značenja kao i robusnije shvaćanje društvene strukture i institucionalne dinamike. Naša je sugestija, slijedeći Saussurea, da strukturalniji pristup kulturi pomaže kod prve točke. Uz to, on inicira pokret prema općoj teoriji koju Geertz izbjegava. Ukratko, takav pristup može prepoznati autonomiju i središnjost značenja, no ne razvija hermeneutiku partikularnog na račun hermeneutike univerzalnog. Vraćamo se obećanju takve strukturalne hermeneutike u tekstu koji slijedi.

S pomakom iz 1980-ih u 1990-e, vidjeli smo preporod "kulture" u američkoj sociologiji i opadajući prestiž antikulturnih formi makro- i mikro- mišljenja. Ovaj radni pravac, sa svojim razvijajućim obilježjima strogog programa, nudi najbolju nadu da zaista kulturna sociologija konačno iznikne kao kapitalna istraživačka tradicija. Nesumnjivo, međutim, da mnogi blagi programi organizirani oko sociologije kulture ostaju snažni, možda čak i dominantni, u kontekstu SAD-a. Pri tome se posebice misli na studije proizvodnje, konzumacije i distribucije kulture koje se (kao što smo vidjeli) radije fokusiraju na organizacijske i institucionalne kontekste, nego na sadržaj i značenja (npr. Blau, 1989; Peterson, 1985). Također se među njih mogu uvrstiti i radovi inspirirani tradicijom Zapadnog marksizma koja pokušava povezati kulturnu promjenu s djelovanjem kapitala, posebno u urbanom kontekstu (npr. Davis, 1992; Gottdeiner, 1995). Neoinstitucionalisti (vidi DiMaggio i Powell, 1991) vide kulturu kao značajnu, ali samo kao legitimizirajuće ograničenje, samo kao eksterni okoliš akcije, a ne kao proživljeni tekst kao što bi to Geertz mogao vidjeti (vidi Friedland i Alford, 1991). Naravno, postoje mnogi apostoli britanskih kulturnih studija stacionirani u Americi (npr. Fiske, 1987; Grossberg, Nelson i Treichler, 1991) koji kombiniraju virtuozna

hermeneutička čitanja s prorijeđenim, stratifikaciji orijentiranim oblicima kvazimaterijalističke redukcije. Međutim, jednako je važno prepoznati da je nastala istraživačka struja koja daje svrhovitim i autonomnim tekstovima centralnije mjesto (za primjer, vidi Smith, 1998b). Ti su suvremeni sociolozi "djeca" ranije generacije kulturnih mislioca, Geertza, Bellaha (1970) (usp. Alexander i Sherwood, u tisku), Turnera (1974) i prije svih Sahlinsa (1976) koji je pisao protiv redukcionizma 1960-ih i 1970-ih te je pokušao demonstrirati tekstualnost društvenog života i nužnu autonomiju kulturnih formi. U suvremenom akademskom radu svjedočimo naporima da se usklade ova dva aksioma strogog programa s trećim imperativom identificiranja konkretnih mehanizama putem kojih kultura djeluje.

Odgovori na pitanje mehanizama transmisije bili su odlučno oblikovani, u pozitivnom smjeru, od strane američkih pragmatičkih i empiricističkih tradicija. Utjecaj strukturalne lingvistike na europsku znanost i humanistiku omogućio je vrstu kulturne teorije koja je malo pažnje posvećivala odnosu između kulture i djelovanja (osim ako nije smekšana opasno "humanističkim" diskurzima egzistencijalizma ili fenomenologije). Istovremeno, filozofsko *formiranje* pisaca poput Althussera i Foucaulta dopustilo je gustu i izmučenu vrstu pisanja u kojoj se oko pitanja kauzalnosti i autonomije moglo kružiti u beskonačnim, eluzivnim spiralama riječi. Nasuprot tome, američki su pragmatisti osigurali plodnu zemlju za diskurz u kojem je jasnoća nagrađena; u kojem se vjeruje da složene jezične igre mogu biti reducirane na jednostavnije iskaze; u kojem se dokazuje da akteri moraju igrati neku ulogu u prevođenju kulturnih struktura u konkretne akcije i institucije. Iako je utjecaj pragmatizma došao do američkih kulturnih sociologa na difuzan način, njegovo najizravnije nasljeđe može se vidjeti u radu Swidler (1986), Sewella (1992), Emirba-

yera i njegovih suradnika (usp. Emirbayer i Goodwin, 1996; Emirbayer i Mische, 1998) te Finea (1987), gdje su napori napravljeni da se kultura poveže s djelovanjem bez pribjegavanja materijalističkom redukcionizmu Bourdieove *praxis* teorije.

Druge su snage također igrale ulogu u oblikovanju nastajućeg strogog programa u američkoj kulturnoj sociologiji. Iz razloga što su one bliže od pragmatista povezane s našom argumentacijom da je strukturalna hermeneutika najbolji put naprijed, ovdje ćemo opširnije govoriti o njima. Pivotalnu ulogu u tom radu ima nastojanje da se kultura shvati ne samo kao tekst (à la Geertz), već radije kao tekst koji je protkan znakovima i simbolima koji su u šabloniziranom odnosu jedni s drugima. Pišući u prvim desetljećima dvadesetog stoljeća, Durkheim i njegovi učenici poput Hertza i Maussa shvaćali su da je kultura klasifikacijski sustav koji se sastoji od binarnih opozicija. U isto vrijeme Saussure je razvijao svoju strukturalnu lingvistiku tvrdeći da su značenja generirana putem šabloniziranih odnosa između pojmova i zvukova. Nekoliko desetljeća kasnije, Lévi Strauss je sakupio te lingvističke i sociološke pristupe klasifikaciji u svojim pionirskim studijama mita, srodstva i totemizma. Značajna vrlina te sinteze bilo je to što je pružila snažan način za razumijevanje autonomije kulture. Iz razloga što su značenja proizvoljna i što su generirana unutar sustava znakova, ona uživaju određenu autonomiju spram socijalne determinacije, kao što se jezik jedne zemlje ne može predvidjeti na osnovu znanja o tome je li ona kapitalistička ili socijalistička, industrijalna ili agrarna. Kultura postaje struktura jednako objektivna kao bilo koja materijalnija društvena činjenica.

S tematikom "autonomije kulture" koja je preuzimala središnje mjesto u 1980-ima, javilo se i snažno uvažavanje rada kasnog Durkheima, s njegovim inzistiranjem na kulturnim kao i na funkcionalnim korijenima

solidarnosti (za prikaz ove literature, vidi: Emirbayer, 1996; Smith i Alexander, 1996). Sretna, ali ne sasvim slučajna kongruentnost između Durkheimove opozicije svetog i profanog i strukturalističkih teorija sustava znakova omogućila je da se uvidi iz francuske teorije prevedu u distinktivno sociološki diskurz i tradiciju, od koje se veliki dio ticao utjecaja kulturnih kodova i kodiranja. Mnogobrojne studije o održavanju granica, primjerice, odražavaju taj trend (za primjer, vidi Lamont i Fournier, 1993) i instruktivno ih je usporediti s reduktivnijim alternativama blagih programa koje su se bavile procesima "podrugovljenja".* Iz te je tradicije nastao fokus na binarne opozicije kao ključno oruđe za deklariranje autonomije kulturnih formi (vidi Alexander i Smith, 1993; Smith, 1991; Edles, 1998; Magnuson, 1997).

Daljnje inspiracije za strukturalnu hermeneutiku unutar strogog programa za kulturnu teoriju došle su iz antropologije. Novo pokoljenje simboličkih antropologa, uz Geertza, osobito Mary Douglas (1996), Turner (1974) i Marshall Sahlins (1976, 1981) uzeli su sa sobom poruku strukturalizma, ali su je pokušali pomaknuti u nove smjerove. Postmodernizmi i poststrukturalizmi također su igrali svoju ulogu, ali u pozitivnoj maniri. Čvor između moći i znanja koji je usporavao europske blage programe olabavljen je od strane američkih postmodernih teoretičara poput Stevena Seidmana (1988). Za postmoderne pragmatističke filozofe poput Richarda Rortya (npr. 1989) stremi se prema tome da se jezik vidi kao kreativna sila za socijalni imaginarij, prije nego Nietzscheova tamnica jezika. Kao rezultat toga, diskurzima i akterima omogućena je veća autonomija naspram moći u konstrukciji identiteta.

Ti su trendovi dobro poznati, međutim,

postoji važan interdisciplinarni teorijski tok na koji želimo usmjeriti pažnju. U filozofiji i književnim studijama postoji rastući interes za narativnu teoriju i teoriju žanra. Kulturni sociolozi poput Robin Wagner-Pacifici (1986, 1994, 2000; Wagner-Pacifici i Schwartz, 1991), Margaret Somers (1995), Wendy Griswold (1983), Ronald Jacobsa (1996, 2000), Agnes Ku (1999), Williama Gibsona (1994) i autora ovog poglavlja sada čitaju književne teoretičare poput Northropa Fryea, Petera Brooksa i Fredrica Jamesona, povjesničare poput Haydena Whitea i aristotelovske filozofe poput Ricoeura i MacIntyre (usp. Lara, 1998). Privlačnost te teorije djelomice leži u njenom afinitetu prema tekstualnom shvaćanju društvenog života. Naglasak na teleologiji nosi sa sobom nešto od interpretativne moći klasičnog hermeneutičkog modela. Taj impuls prema čitanju kulture kao teksta komplementiran je, u takvom narativnom radu, interesom za razvijanje formalnih modela koji mogu biti primijenjeni širom različitih komparativnih i historijskih slučajeva. Drugim riječima, narativne forme poput moralke ili melodrame, tragedije i komedije mogu biti shvaćene kao "tipovi" koji sa sobom nose određene implikacije za društveni život. Ne čini se, na primjer, da moralke vode kompromisu (Wagner-Pacifici, 1986, 1994). Tragedija može izazvati fatalizam (Jacobs, 1996) i povlačenje iz građanskog angažmana, ali također može promovirati moralnu odgovornost (Alexander, 1995; Eyerman, u tisku). Suprotno tome, komedija i ljubavna priča generiraju optimizam i socijalnu inkluziju (Jacobs i Smith, 1997; Smith, 1994). Ironija osigurava potentno oruđe za kritiku autoriteta i refleksivnost o dominantnim kulturnim kodovima, otvarajući prostor za različitost i kulturnu inovaciju (Jacobs i Smith, 1997;

* U izvornom tekstu nalazi se pojam *othering* koji prevodim, donekle nespretno, kao *podrugovljenje* iz razloga što u najkraćem obliku označava proces stvaranja Drugoga, na način na koji se pojam koristi u post-kolonijalnoj teoriji. Na pomoći u vezi prijevoda ovog pojma te još nekih rečenica i pojmova u tekstu, zahvaljujem se Goranu Pavliču, Draženu Cepiću, Slavici Habjanović, Igoru Bezinoviću i Deanu Dudi, op. prev.

Smith, 1996).

Daljnji bonus za ovaj narativni pristup jest da je zajamčena kulturna autonomija (npr. u analitičkom smislu, vidi Kane, 1992). U slučaju da se uzme strukturalistički pristup narativima (Barthes, 1970), tekstualne se forme promatraju kao međusobno prožeti repertoari likova, fabula i moralnih prosudbi čiji se odnosi mogu specificirati u terminima formalnih modela. Narativna teorija, poput semiotike, stoga djeluje poput mosta između vrste hermeneutičkog ispitivanja koju zagovara Geertz i impulsa k općoj kulturnoj teoriji. Kao što je Northrop Frye prepoznao, kada joj se pristupi na strukturalan način, narativna teorija omogućava konstrukciju modela koji mogu biti primijenjeni širom slučajeva i konteksta, dok u isto vrijeme osigurava oruđa za ispitivanje posebnosti.

Važno je naglasiti da iako su svrhoviti (*meaningful*) tekstovi središnji u toj američkoj struji strogog programa, širi društveni konteksti nikako nisu nužno zane-

mareni. Zapravo, objektivne strukture i sukobi koji karakteriziraju realni društveni svijet jednako su važni kao i u radovima blagog programa. Vrijedni su doprinosi učinjeni na područjima poput cenzure i ekskluzije (Beisel, 1993), rase (Jacobs, 1996), seksualnosti (Seidman, 1988), nasilja (Gibson, 1994; Smith, 1991, 1996; Wagner-Pacifici, 1994) i neuspjelim socio-povijesnim projektima za radikalnu transformaciju (Alexander, 1995a). Međutim, ti konteksti nisu tretirani kao zasebne sile koje u konačnici determiniraju sadržaj i značaj kulturnih tekstova; radije, oni su viđeni kao institucije i procesi koji prelamaju kulturne tekstove na svrhovit (*meaningful*) način. Oni su arene u kojima se kulturne sile spajaju ili sudaraju s materijalnim uvjetima i racionalnim interesima da bi proizvele određeni ishod (Ku, 1999; Smith, 1996). Povrh toga, oni su sami viđeni kao kulturni metatekstovi, kao konkretna utjelovljenja širih idealnih kretanja.

V. Zaključak

U ovom smo tekstu sugerirali da strukturalizam i hermeneutika mogu biti učinjeni odličnim partnerima. Prvi nudi mogućnosti za konstrukciju opće teorije, predikciju i potvrđivanje kulturne autonomije. Drugi dopušta analizi da zahvati teksturu i narav društvenog života. Kad im dodamo pažnju usmjerenu na institucije i aktere kao kauzalne posrednike, imamo temelje robusne kulturne sociologije. Rasprava koju smo ovdje povelili u korist nastajućeg strogog programa bila je blago polemičnog tona. To ne znači da omalovažavamo nastojanja da se na kulturu gleda na druge načine. Ako sociologija želi ostati zdrava kao disciplina, ona mora biti u

mogućnosti poduprijeti teorijski pluralizam i živahnu debatu. Postoje važna istraživačka pitanja u poljima od demografije preko stratifikacije do ekonomskog i političkog života kojima blagi programi mogu značajno pridonijeti. Ali je jednako važno da se napravi mjesta za izvorno kulturnu sociologiju. Prvi korak prema tom cilju jest progovoriti protiv lažnih idola, da bi se izbjegla pogreška miješanja redukcionističkih pristupa sociologije kulture s izvornim strogim programom. Samo na taj način puno obećanje kulturne sociologije može biti realizirano tijekom nadolazećeg stoljeća. ■

☐ Literatura:

- Alexander, J. C. (1982) *Theoretical logic in sociology*, Sv. 2. Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J. C. (1987) *Twenty lectures*. New York: Columbia University Press.
- Alexander, J. C. (1988) *Action and its environments*. New York: Columbia University Press.
- Alexander, J. C. (1990) "Introduction: Understanding the 'relative autonomy' of culture" U: Alexander, J. i Seidman, S. (ur.): *Culture and society: Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press. Str. 1-27.
- Alexander, J. C. (1995a) "Modern, anti, post and neo: How intellectuals have tried to understand the 'crisis of our time'". *New Left Review* 210: 63-102.
- Alexander, J. C. (1995b) *Fin-de-siecle social theory*. London: Verso.
- Alexander, J. C. (1996) "Cultural sociology or sociology of culture?". *Culture* 10(3-4): 1-5.
- Alexander, J. C. (2001) "On the social construction of moral universalism: The Holocaust from war crime to trauma drama". *European Journal of Social theory* 4(4).
- Alexander, J. C. (u tisku) "From war crime to holocaust trauma. Progressive and tragic narrations of the Nazi's mass murder of the Jews" U: Alexander, Jeffrey et al. (ur.): *Cultural trauma*. Berkeley: University of California Press. /knjiga je objavljena 2004. godine, nakon što je ovaj članak napisan: Alexander, J. C. (2004) "On the social construction of moral universalism: The Holocaust from war crime to trauma drama" U: Alexander, Jeffrey et al. (ur.): *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press, op. prev./
- Alexander, J. C. i Sherwood, S. (2001) "Mythic gestures: Robert Bellah and the origins of cultural sociology" U: R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler i S. M. Tipton (ur.): *Meaning and modernity: Religion, polity, and the self*. Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J. C. i Smith, P. (1993) "The discourse of American civil society: A new proposal for cultural studies". *Theory and Society* 22(2): 151-207.
- Alexander, J. C. i Smith, P. (1998) "Sociologie culturelle ou sociologie de la culture?" *Sociologie et sociétés* 30(1): 107-116.
- Anderson, P. (1979) *Considerations on Western Marxism*. London: Verso.
- Barthes, R. (1970) *S/Z*. Paris: Editions du Seuil.
- Beisel, N. (1993) "Morals versus art". *American Sociological Review* 58: 145-162.
- Bellah, R. (1970) *Beyond belief*. New York: Harper & Row.
- Bernstein, B. (1971) *Class, codes and control*. London: Routledge.
- Blau, J. (1989) *The shape of culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloor, D. (1976) *Knowledge and social imagery*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1962) "Les relations entre les sexes dans la societe paysanne". *Les Temps Modernes* 195: 307-331.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brenner, N. (1994) "Foucault's new functionalism". *Theory and Society* 23: 679-709.
- Brooks, P. (1985) *The melodramatic imagination*. New York: Columbia University Press.
- Clifford, J. (1988) *The predicament of culture*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Crane, D. (1992) *The production of culture*. Newbury Park, CA: Sage.
- Davis, M. (1992) *City of quartz*. New York: Vintage Books.
- Dilthey, W. (1962) *Pattern and meaning in history*. New York: Harper & Row.
- DiMaggio, P. i Powell, W. (1991) *The new institutionalism in organizational analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Douglas, M. (1966) *Purity and Danger*. London: Routledge and Paul Kegan.
- /hrvatski prijevod: (2004) *Čisto i opasno : analiza predodžbi o nečistom i zabranjenom*. Zagreb: Algoritam; prevela s engleskoga Tatjana Bukovčan Žufika/
- Durkheim, E. (1915/1968). *The elementary forms of religious life*. London: Allen & Unwin.

- Edles, L. (1998) *Symbol and ritual in the new Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emirbayer, M. (1996) "Useful Durkheim". *Sociological Theory* 14(2): 109-130.
- Emirbayer, M. i Goodwin, J. (1996) "Symbols, positions, objects". *History and Theory* 35(3): 358-374.
- Emirbayer, M. i Mische, A. (1998) "What is agency". *American Journal of Sociology* 103(4): 962-1023.
- Eyerman, R. (u tisku) "Cultural trauma and the making of African American identity" U: Alexander, Jeffrey, Eyerman, Ron, Smelser, Neil i Sztompka, P. (ur.): *Cultural trauma*. Berkeley: University of California Press.
- /knjiga je objavljena 2004. godine, nakon što je ovaj članak napisan: Eyerman, R. (2004) "Cultural trauma: Slavery and the formation of African American identity" U: Alexander, Jeffrey et al. (ur.): *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press, op. prev./
- Fine, G. A. (1987) *With the boys*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fiske, J. (1987) *Television culture*. New York: Routledge.
- Foucault, M. (1970) *The order of things*. London: Tavistock.
- /hrvatski prijevod: (2002) *Riječi i stvari: arheologija humanističkih znanosti*. Zagreb: Golden marketing; s francuskog preveo Srđan Rahelić/
- Foucault, M. (1972) *The archeology of knowledge*. London: Tavistock.
- Friedland, R. i Alford, R. (1991) "Bringing society back in: Symbols, practices and institutional contradictions" U: W. W. Powell i P. DiMaggio (ur.): *The new institutionalism in organizational analysis*. Chicago: University of Chicago Press. Str. 232-263.
- Frye, N. (1957) *Anatomy of criticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- /hrvatski prijevod: (2000) *Anatomija kritike : četiri eseja*. Zagreb: Golden marketing; s engleskoga prevela Giga Gračan/
- Geertz, C. (1973) *The interpretation of cultures*. New York. Basic Books.
- Geertz, C. (1988) *Works and lives*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gibson, J. W. (1994) *Warrior dreams*. New York: Hill and Wang.
- Gottdiener, M. (1995) *Postmodern semiotics*. Blackwell: Oxford.
- Gramsci, A. (1971) *Selections from the prison notebooks*. New York: International Publishers.
- /hrvatski prijevod: (1951) *Pisma iz zatvora*. Zagreb: Zora; preveo s talijanskog Stanko Škunca/
- Griswold, W. (1983) "The devil's techniques: Cultural legitimation and social change". *American Sociological Review* 48: 668-680.
- Grossberg, L., Nelson, C. i Treichler, P. (1991) *Cultural studies*. New York: Routledge.
- Hall, S., Critcher, C. Jefferson, T. Clarke, J. i Roberts B. (1978) *Policing the crisis*. London: Macmillan.
- Honneth, A. (1986) "The fragmented world of symbolic forms". *Theory, Culture and Society* 3: 55-66.
- Jacobs, R. (1996) "Civil society and crisis: Culture, discourse and the Rodney King beating". *American Journal of Sociology* 101(5): 1238-1272.
- Jacobs, R. (2000) *Race, media and the crisis of civil society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobs, R. i Smith, P. (1997) "Romance, irony and solidarity". *Sociological Theory* 15(1): 60-80.
- Kane, A. (1992) "Cultural analysis in historical sociology". *Sociological Theory* 9(1): 53-69.
- Ku, A. (1999) *Narrative, politics and the public sphere*. Aldershot, UK: Ashgate.
- Lamont, M. (1992) *Money, morals, and manners*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lamont, M. i Fournier, P. (1993) *Cultivating differences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lara, M. P. (1998) *Moral textures: Feminist narratives of the public sphere*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, B. i Woolgar, S. (1986) *Laboratory life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1974) *Tristes tropiques*. New York: Atheneum.
- /hrvatski prijevod: (1960) *Tužni tropi*. Zagreb: Zora; s francuskog preveo Srećko Đamonja/

- Lockwood, D. (1992) *Solidarity and schism*. Oxford: Oxford University Press.
- Magnuson, E. (1997) "Ideological conflict in American political culture". *International Journal of Sociology and Social Policy* 17(6): 84-130.
- Marx, K. (1963/1867) *Capital*, Vol. 1. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
/srpsko-hrvatski prijevod: (1978; prvi tom) *Kapital: kritika političke ekonomije*. Beograd: Prosveta. Biblioteka marksizam; s njemačkog preveli Moša Pijade i Rodoljub Čolaković/
- Marx, K. (1963) "Economic and philosophical manuscripts" U: K. Marx: Early writings. New York: McGraw-Hill. Str. 61-220.
/hrvatski prijevod: (1989) *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed; preveo Stanko Bošnjak/
- Miller, P i Rose, N. (1990) "Governing economic life". *Economy and Society* 19(2): 1-31.
- Peterson, R. (1985) "Six constraints on the production of literary works". *Poetics* 14: 45-67.
- Rambo, E. i Chan, E. (1990) "Text, structure and action in cultural sociology". *Theory and Society* 19(5): 635-648.
- Ricoeur, P. (1971) "The model of a text: Meaningful actions considered as a text". *Social Research* 38:529-562.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
/hrvatski prijevod: (1990) *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša; preveli s engleskog: Nebojša Kujundžić, Zoran Mutić i Amela Simić/
- Rorty, R. (1989) *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press.
/hrvatski prijevod: (1995) *Kontingencija, ironija i solidarnost*. Zagreb: Naprijed; s engleskog prevela Karmen Bašić/
- Rose, N. (1993) "Government, authority and expertise in advanced liberalism". *Economy and Society* 22(3): 283-299.
- Sahlins, M. (1976) *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1981) *Historical metaphors and mythical realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Seidman, S. (1988) "Transfiguring sexual identity". *Social Text* 9(20): 187-206.
- Sewell, W. (1992) "A theory of structure: Duality, agency and transformation". *American Journal of Sociology* 98(1): 1-30.
- Sherwood, S, Smith, P. i Alexander, J. C. (1993) "The British are coming". *Contemporary Sociology* 22(2): 370-375.
- Smith, P. (1991) "Codes and conflict". *Theory and Society* 20: 103-138.
- Smith, P. (1994) "The semiotic foundations of media narratives: Saddam and Nasser in the American mass media". *Journal of Narrative and Life History* 4(1-2): 89-118.
- Smith, P. (1996) "Executing executions: Aesthetics, identity and the problematic narratives of capital punishment ritual". *Theory and Society* 25(2): 235-261.
- Smith, P. (1998a) "The new American cultural sociology" U: P. Smith (ur.): *The new American cultural sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, P. (ur.) (1998b) *The new American cultural sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, P. (1998c) "Barbarism and civility in the discourses of fascism, communism and democracy" U: J. Alexander (ur.): *Real civil societies*. London: Sage. Str. 115-137.
- Smith, P. i Alexander, J. C. (1996) "Durkheim's religious revival". *American Journal of Sociology* 102(2): 585-592.
- Somers, M. (1995) "Narrating and naturalizing civil society and citizenship theory". *Sociological Theory* 13(3): 229-274.
- Swidler, A. (1986) "Culture in action: Symbols and strategies". *American Sociological Review* 51: 273-286.
- Thompson, E. P. (1978) *The poverty of theory*. London: Merlin.
- Turner, V. (1974) *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Wagner-Pacifici, R. (1986) *The moro morality play*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner-Pacifici, R. (1994) *Discourse and destruction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner-Pacifici, R. (2000) *Theorising the standoff*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner-Pacifici, R. i Schwartz, B. (1991) "The Vietnam veterans memorial. *American Journal of Sociology* 97(2): 376-420.
- Weber, M. (1915/1958) "Religious rejections of the world and their directions" U: H. Gerth i C. W. Mills (ur.): *From Max Weber*. New York: Oxford University Press. Str. 323-359.
- White, H. (1987) *The content of the form*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Willis, P. (1977) *Learning to labour*. Farnborough, UK: Saxon House.
- Wuthnow, R. (1988) "Religious discourse as public rhetoric". *Communication Research* 15(3): 318-338.
- Wuthnow, R. (1989) *Communities of discourse*. Cambridge, MA: Harvard University Press.