

“Nova američka kulturna sociologija”: procjena

Gregor McLennan

Prevela s engleskog: Tanja Vučković

I. Uvod¹

U proteklih petnaest godina “nova američka kulturna sociologija” (Smith, 1998) iznikla je kao značajan i samouvjeren pridolazak s ciljem prilično fundamentalna preusmjeravanja i sociologije i kulturnih studija. U središtu ovog razvoja nalazi se sociološki teoretičar Jeffrey Alexander i upravo ću se njegovim, posebice novijim, radom kritički baviti u ovom članku. Raspon i koherentnost Alexanderovog projekta pokazuje činjenica da funkcionira na četiri međusobno povezane razine apstrakcije. Prva je Alexanderovo preuzimanje post- pozitivizma kao nužnog filozofskog okvira svih trenutnih društvenih propitivanja, a druga, koja je uobličena unutar ovog okvira, je njegov ustroj *projekta kulturne sociologije*. Treći aspekt je utjelovljenje teorijske platforme u nizu *substantivnih analiza*, dok se u četvrtom nalaze Alexanderova razmišljanja o *kulturnoj politici* suvremenog civilnog društva.

Alexanderovo čitanje post-pozitivizma nije bez kontroverzi, no budući da većinu čitatelja ovog časopisa neće trebati puno uvjeravati o njegovom sveukupnom značenju, ovdje ću se usredotočiti na ostale tri dimenzije. Kritička tema kojom se bavim u svom interpretativnom prikazu jest da Alexanderovo dugotrajno bavljenje teorijskom “multidimenzionalnošću” u društvenom i kulturnom razumijevanju ustrajno proganja ono što je, u konačnici, jednostrana sklonost prema *idealističkim* formulacijama i procjenama. Ova je napetost obilježavala i njegove ranije izlete u teorijsku rekonstrukciju (vidi McLennan, 1998), no u novoj kulturnoj sociologiji je došlo do daljnje intenzifikacije nespretnog usporednog pozicioniranja idealističkih impulsa s protivnim djelovanjima. Ovo ne samo da dovodi u pitanje njegove pokušaje općenite multidimenzionalne sinteze, nego također ograničava i kritički doseg njegove specifične kulturne teorije i progresivne politike.

II. Za kulturnu sociologiju

U svom središnjem djelu *The Meanings of Social Life /Značenja društvenog života*/ Alexander (2003) oštro razlikuje pristupe nove kulturne sociologije i alternativne “sociologije kulture”. On tvrdi da postoji

jasna “crta razgraničenja” između ovih dvaju konkurentnih shvaćanja kulturnih struktura. Primjeri ove druge, nepreferirane, kategorije bili bi bourdieuovska analiza, bir- minghamski kulturni studiji i teme foucault-

¹ Ovaj je rad napisan za časopis *Theory, Culture and Society* (izdavač Sage) i u njemu će biti objavljen tijekom 2005. godine. Objavljivanje ovog rada u *Diskrepanciji* omogućili su Gregor McLennan i izdavač Sage, na čemu im zahvaljujemo. Izvorni naslov rada na engleskom glasi: “The ‘New American Cultural Sociology’: an Appraisal”, op. ur.

ovske "upravljivosti" (*governmentality*). Za Alexandera, temeljni zadatak kulturne analize je tumačenje kolektivnih značenja preko "moralnih tekstura i suptilnih emocionalnih staza putem kojih pojedinci i grupe potpadaju pod njihov utjecaj". To je djelomično uzrokovano time što "upravo takvi subjektivni i unutrašnji osjećaji, često se čini, upravljaju svijetom". Oni su pogotovo snažni u današnje vrijeme budući da su "u našem postmodernom svijetu činjenične tvrdnje i fiksijske naracije gusto isprepletene...Fantazija i stvarnost su tako čvrsto upleteni da ih odvojiti možemo samo post hoc (Alexander, 2003:5).

U ovom građenju rasprave, "najvažnija karakteristika" kulturne sociologije je snažna teza o autonomnosti kulture. Suprotno tome, u pristupima sociologije kulture njoj se pristupa kao "slaboj i dvosmislenoj varijabli" unutar reificiranog "modela" (2003:6-7, 13). Naravno, moguće je da sociolozi kulture i teoretičari kulturnih studija u birminghamskoj tradiciji nisu *namjeravali* zanemariti specifičnost kulture, ali ne prihvaćaju da se ona nalazi upravo u *sui generis* obilježjima kulturnih intenziteta. Umjesto toga, oni ustraju na pretpostavci da kulturu treba razumjeti kao pitanje "reprodukcije društvenih odnosa" i njezinih sredstava: "samo-interesnih ideologija, grupnih procesa i mreža" (2003:13, 16).

Sada, možda bismo bili skloni pomisliti da Alexander ovdje napada strašilo. Na kraju krajeva, kulturni studiji su se odavno raspršili u nekoliko i teorijskih i političkih post-birminghamskih smjerova, dok je sociologija, sa svoje strane, većinom prihvatila zamah "kulturnog obrata". Uistinu, ako treba tražiti krivca, to bi mogao biti upravo Alexander u svojoj prijašnjoj, "neo-funkcionalističkoj" inkarnaciji (Alexander, 1998a) i sa svojim ustrajanjem na parsonovskoj podjeli na društvene, kulturne i "sisteme" ličnosti. S druge strane, budući da ta inačica sociologije kulture nije

društvenom sistemu dala teorijsku prednost nad ostala dva, teško da se može raditi o onoj vrsti redukcionističkog programa koji Alexander smatra temeljnim nedostatkom neo-marksističkog ili materijalističkog viđenja kulture. Stoga pitanje postaje: kako oni koji su još uvijek skloni ovim posljednjim modelima analize mogu odgovoriti na ovaj novi izazov?

Jedan odgovor uključuje sažimanje rasprava o "relativnoj autonomiji" ideologije i kulture. U ranijim raspravama sa sljedbenicima Althussera i Gramscija, Paul Hirst (1979) je, slično Alexanderu, ustvrdio da je koncept relativne autonomije nekoherentan: autonomija jednostavno *znači* izostanak vanjske determinacije. Stoga su ideologije povezane sa samostojećim diskurzivnim oblicima koji se procjenjuju u terminima političke racionalnosti, a ne epistemološkog ispravljanja. Hirstov argument je bio učinkovit, ali pretjerano formalističan. Samo to što nam rječnik kaže da autonomija znači nezavisnost ne može društvenim znanstvenicima poslužiti kao opravdanje da filozofske pozicije, političke platforme i kulturne prakse smatraju kognitivno i ideološko odvojenim *od* klasnih pozicija, socijalnih lokacija i grupnih obilježja svojih pobornika i publike. U svakom slučaju, kao što je to opazio i John Thompson (1990:85-96), rasprava o relativnoj autonomiji često dovede do *mrtve točke*, a ne do rješenja. S jedne strane, tvrdnje o autonomiji odbacuju se kao idealizam, a s druge se strane tvrdnje o relativnosti osuđuju kao redukcionizam. Ipak, čak je i "mrtva točka" bolji način sažimanja ove vječne teme od pristajanja na "autonomizam", budući da je ideja da priznavanje kulture mora u potpunosti biti odvojeno od razmatranja "reprodukcije društvenih odnosa" i dalje manje uvjerljiva od pretpostavke o njihovoj (složenoj) povezanosti.

Drugo, referenca o suvremenom svijetu koja se nalazi u Alexanderovom argumentu je neučinkovita. Dio problema odnosi se

na njegovo stajalište da, budući da se čini da ("veliki" /2003:3/) osjećaji "upravljaju svijetom", mi tim osjećajima moramo pridati snažan nezavisan status koji im očito pripada. No, ovaj zaključak ne slijedi iz premise: upravo *zbog toga* što se čini da veliki osjećaji upravljaju svijetom, kritičan društveni promatrač morao bi pokušati postići određenu interpretativnu distancu te smjestiti tu "očitu" simboličku moć u širu socio-historijsku perspektivu. Drugi opažaj suvremene hitnosti uključivao je Alexanderovo skretanje pažnje na gustu isprepletenost fantazije i stvarnosti u post-modernim vremenima. No, i ovdje jedno ne slijedi iz drugog: složeno ispreplitanje nije jednako cjelovitom identitetu i potpunoj neodvojivosti te se stoga može legitimno poseći za razlikovanjima, čak i kada takva procjena—nužno—dolazi "post-hoc". U svakom slučaju, ako *bismo* zaista fantaziju i stvarnost smatrali "potpuno neodvojivim", tada bi imalo dobrih razloga smatrati da je ono što vrijedi sada vrijedilo i za prošla društva.

Treći protuargument Alexanderovom pristranom idealizmu na općoj razini sastoji se u uočavanju koliko snažno, van naslova, on ograđuje glavni tijek svojih razmišljanja o kulturi. Na primjer, Alexander izjavljuje da "šire socijalne kontekste nikako ne treba nužno zanemarivati", oni su zapravo "potpuno jednako važni" kao i u pristupu sociologije kulture (2003:26). No, ovdje Alexander sam sebi skače u usta: ako je materijalni kontekst stvaranja značenja za njega *potpuno jednako* važan, tada se njegovo utemeljivač

ko kategoriziranje jednostavno raspada. Specifičnija razmatranja pokazuju da je Alexander prilično oprezan pri spominjanju vrhuna "autonomnih metoda" kulturne analize. Pogotovo, Geertzov pojam "gustog opisa" (*thick description*) koji se u jednom trenutku slavi kao "trenutak u kojem se socijalni tekst rekonstruira u svom čistom obliku" (2003:16), se uskoro nakon toga dovodi u pitanje. Nakon dubljeg razmatranja, gust opis "se čini prilično neopipljivim" budući da nas često ostavlja u situaciji u kojoj "lokalno objašnjava lokal-no", proizvodeći tako puko "novelističko sažimanje detalja" u kojem se gubi zadatak "objašnjavanja" (2003:22).

Alexander dodaje još jednu važnu stavku: u izvještajima geertzovskog tipa "rijetko se jasno navode točni mehanizmi kroz koje mreže značenja utječu na djelatnosti" (2003:22). To se može kompenzirati "usidrenjem kauzalnosti u neposrednim akterima i agencijama pri čemu se detaljno specificiraju načini na koji kultura utječe i usmjerava ono što se zaista događa" (2003:14). Ove reference na "kauzalnost" i na ono "što se zaista događa" su u potpunosti dobrodošle, no one odražavaju određenu vrstu realističnog i izvanjskog okvira značenja, a ne unutrašnjeg ili "tekstualnog". Posljedično, Alexander se suočava s velikom dvojmom: mora ili odstupiti od svog strogo zagovaranja diltheyevske kulturne hermeneutike i prihvatiti, u weberovskoj tradiciji, pragmatičniji pristup upotrebi niza istraživačkih resursa i ideal-tipova ili se mora suočiti s optužbom očite proturječnosti.

III. Supstantivne primjene: Watergate i računala

Ako je Dilthey Alexanderovo nadahnuće za postavljanje metodološkog primata kulture, srednji put koji stavlja sociološko meso na kosti opće hermeneutike potječe iz durkheimovske derivacije: "kulturu treba zamisliti kao sustav simboličkih kôdova koji

specificiraju dobro i zlo" (Alexander i Smith, 1993:196). Alexanderova djela o polaritetu dobra/zla, koji se bez puno vike izjednačava s bliskim dualizmima sveto/profano i čisto/nečisto, djelomično su teorijska i djelomično primijenjena. U prvom obliku (npr. Alex-

ander, 2003: poglavlje 4) tvrdi se da nam je, kada smo suočeni s moćnim i naizgled "prirodnim" fenomenom poput zla, potrebna velika doza socijalnog konstruktivizma kako bismo vidjeli što se događa. Posebice, trebamo istražiti kodiranja i ponavljanja stvari koja predstavljaju "dobro" i njegov nužni simbolički pandan "zlo". Alexander piše: "crta koja dijeli sveto od profanog mora se stalno iznova označavati (...) kroz fenomene poput skandala, moralne panike, javnih kažnjavanja i ratova društvo omogućuje ponovno proživljavanje i ponovno iskristaliziranje neprijatelja dobra" (2003:115). Iako se na ovo vraća puno puta, radi se o prilično elementarnoj raspravi kojoj nedostaje faktor razlikovnosti. Na kraju krajeva, bez određenog temeljnog trenutka socijalnog konstruktivizma u kojem se "prirodni" fenomeni ponovno smještaju s obzirom na različite stupnjeve diskurzivnih i društvenih proizvoda, društvene znanosti se ne bi ni pomaknule s početne pozicije.

Stvari postaju zanimljivije kada se preferirane trope zapravo upotrijebe. U jednom ključnom modulu, Alexander (2003: poglavlje 6) nudi obrazloženi prikaz naravi epizode Watergate iz 1972.-74. Naglašava kvalitativni skok u općoj američkoj svijesti o ovom "događaju", od trenutka kada su se činjenice o Watergateu pojavile do stadija sveopćeg slaganja da su njime duboko zatrovane vrijednosti i prakse koje se nalaze u samom "središtu" američke političke kulture, zbog čega je potrebno drastično ponovno procjenjivanje i utemeljenje temeljnih standarda. Prema Alexanderu, stvari se, široko govoreći, nisu značajno promijenile kroz ova dva procjenjivačka stadija. U početku je postojalo gledište da su makinacije tipa Watergatea "samo politika", primjeri toga kako pokušaji ostvarivanja razumnih ciljeva službene politike mogu ponekad krenuti krivo. Neka bi lokalna ispravljanja i kažnjavanja, naravno, na ovom stadiju možda bila dostatna. No, sa sve više "otkri-

vanja" došlo je do parsonovskog procesa "uopćavanja" u kojem su obično odvojeni normativno-organizacijski slojevi programa, ciljeva, normi i socijetalnih vrijednosti postali potpuno stopljeni te su eksplozivno preustrojili događaje iz Watergatea kao "temeljne prekršaje" socijalnog i moralnog tkiva. U ovom je procesu uopćavanja relevantna procjenjivačka publika znatno nadišla krugove političke klase te je obuhvatila čitavu populaciju, što se postiglo "najdubljom ritualizacijom političkog života" (2003:156-157).

Ova velika promjena javnog raspoloženja, kao i uvjeti za ritualizaciju djelomično su bili osigurani nizom mobilizacija elita i grupa "usmjerenih protiv centra", etiketiranjima i promjenama vidljivosti različitih vrsta institucionalnih uređenja i kontrola. Ovo se nesumnjivo moglo predvidjeti i iz konvencionalnih instrumentalnih socioloških doktrina. Ipak, uspješna institucionalna rješenja kod ove vrste afere teško se mogu jamčiti. Da bi društvene i političke podjele iz šezdesetih, koje su se održale do razdoblja Nixonove vlasti, mogle dovesti do potpunog konsenzusa različitih stranaka i primarne zaokupljenosti uspostavljanjem uzvišenog "amerikanizma", trebalo je potpuno uvažiti obilježja i ostvarenje kolektivnog moralnog osjećaja i entuzijazma. Saslušanja u Senatu u ljeto 1972. su bila pogotovo ključna za preobrazbu značenja ovog skandala. Nakon što je dobivena bitka za njihovo televizijsko prenošenje, duša naroda je ogoljena u potpuno "liminalnom" iskustvu, u kojem je sudnica tvorila svijet za sebe, uklopljen u transcendentalno. U igri su bile "svijetle vrijednosti", a santifikacija i demonizacija osoba je dosegla uistinu "mitske" razine (2003:162-66). Sama imena, poput "Watergatea", poprimila su konotacije intrinzično čistog ili nečistog.

No, za održavanje ovog osnaženog registra bila su potrebna daljnja djelovanja liminalnosti i sakralizacije. Nixon je konačno

smješten na nečistu/zlu stranu ove moralne drame tek nakon otpuštanja specijalnog tužioca Archibalda Coxa i nakon "previranja oko transkripata" koja su uslijedila poslije otkrivanja vrpce s njegovim osobnim lupeškim posredovanjem u operaciji prikrivanja. Također, tu je bio prisutan i postupak opozivanja predsjednika s dužnosti: radilo se o "ozbiljnom i formaliziranom" ritualu u kojem je sve bilo polarizirano s obzirom na slaganje ili odstupanje od gotovo neopozive slike nacije i njezinih temeljnih vrijednosti koje su sada bile toliko onečišćene da nije postojala mogućnost pragmatične, strategijske ili humanističke apologije za prijestupe i prijestupnike. Za Alexandera, puko "funktionalno" objašnjenje ne može dostajati za ovu navalu gorljivosti i dok politika poslije Watergatea nije mogla izbjeći vraćanje "post-simboličkom" ozračju, duboke posljedice ovog iskustva osjećat će se u nizu institucionalnih reformi i "malih Watergatea"—do i uključivši skandal Iran-Contra Reaganovih godina i nakon toga, naravno, Clintonov vlastiti "Monicagate".

Ovaj, donekle slobodan, prikaz Alexanderove rekonstrukcije Watergatea bi trebao pokazati njegovu pokretajuću silu i posvećenost detaljima. Radi se i o najboljem primjeru nove kulturne sociologije na djelu te povlači zanimljivo pitanje o tome kako uopće treba pristupiti procjeni njezine vrijednosti. Za razliku od "čiste teorije", sugestivni sažeci kulturne sociologije poput ovog ne mogu se preobratiti u propozicijske tvrdnje te zatim odlučno potvrditi ili pobiti. Nitko ne bi ni pomislio to pokušati s, na primjer, Simmelovim prikazom iskustva Metropolisa. Umjesto toga, deskriptivno-teorijska rekonstrukcija se, za razliku od eksplanatornog rasuđivanja, prihvaća u cijelosti te se ocjenjuje više ili manje prosvjetljujućom (usporedi McLennan, 2002). Nema sumnje da postoji mnogo problematičnih točaka u Alexanderovom prikazu, na primjer, karakterizacija polarizacije američkog društva u

šezdesetim i sedamdesetim godinama 20. stoljeća i njegovom pretjeranom oslanjanju na prilično ograničene podatke iz ispitivanja javnog mnijenja za koje smatra da čvrsto podupiru njegovu procjenu raspona i naglosti promjene socijetalne svijesti (2003: 156). Nesumnjivo treba dalje propitivati i Alexanderovo uvjerenje da nije bilo promjene "činjenica" Watergatea tijekom tih događaja. Poput Kuhna, Alexander opisuje zbiljski "gestalt preokret" (*gestalt switch*) koji je takav da se sav naglasak stavlja na promjenu u javnoj *percepciji*. No, bez obzira radi li se o znanstvenom ili socijalnom shvaćanju, ozbiljni doprinosi znanju i procjeni uistinu dovode i do rekonstrukcije relevantne "faktičnosti", i to bez pretvaranja činjenica u puke *atribucije* (promijenjenog) umnog sklopa. U tom smislu, nakon saslušanja i rasprava bilo bi pogrešno, a ne opcionalno, prikazati "događaje" na početku Watergatea u terminima pukog "nasilnog upada".

Ipak, takva ograđivanja možemo ostaviti po strani, budući da Alexanderovo propitivanje Watergatea uistinu otkriva interese i čari nove kulturne sociologije. Ovo je moguće uzrokovano time što se radi o "izvanrednom" slučaju i što se može tvrditi da durkheimovska shema sveto/profano u takvim dubokim trenucima kulturne krize dolazi potpuno do izražaja. Novi američki sociolozi se možda ne bi složili s time, smatrajući da se ona jednako može primijeniti i na *svakodnevnije* stvari i događaje. Zbog toga nam je važna moja druga ilustracija Alexanderove propitivajuće prakse, budući da se čini da je namjera njegovog prikaza kulturnog značaja *informacijske tehnologije* (2003: poglavlje 7) bila prikazati upravo takvu učinkovitost. No, čini mi se da je u tom modulu bio manje uspješan.

U okvirima umnog sklopa konvencionalne sociologije kulture, smatra Alexander, računalna tehnologija tvori suštinski izraz instrumentalne racionalnosti, čime

poziva na svoje analitičko smještanje unutar raščaranog svijeta sistemskih i materijalnih sila. Može se smatrati da su i Marx, Weber i Habermas doprinijeli ovoj tematici. No, ova je nova tehnologija, umjesto da značenje i vrijednosti istjera izvan socijalnih i kulturnih sustava, u mnogim suvremenim iskustvima kodirana kao magična, zadivljujuća i sveta. Na primjer, postoji novo svećenstvo računalnih čudaka i književnih cyber-gurua; kultne Internet stranice i superzvijezde novih medija; kompulzivno ponašanje i kreativnosti usmjerene prema računalima; novi estetski senzibiliteti i fluidne konstrukcije virtualnog sebstva. Zapravo, ovdje pomalo sâm izvodim zaključke: Alexander nam ne pruža velik broj takvih nedvosmislenih referentnih točaka. Ipak, jasno je da se mnoge stvari ovdje čine istinitim te se može vidjeti koliko toga obuhvaća njegovo naglašavanje *katarzičkog* rada novog simbolizma: neumorna high-tech inovacija je istovremeno nevjerojatno moćna i dobrotvorna, a opet čudovišna i destruktivna.

Ipak, primarni semiotički registar koji uokviruje ovu analizu sadrži neke negativne

strane. Prvo, to nije prikaz koji se može nazvati bogatim u empirijskom ili tekstualno-kritičkom smislu, nego je i dalje sugestivniji i dogmatski. Vezano s time, stalno referiranje na binarnost sveto/profano je pretjerano manihejsko te jednostavno postaje naporno. Kako bismo se suprotstavili ovoj singularnosti i formalizmu, mogli bismo uputiti na rezultate opsežnog britanskog istraživačkog projekta koji je istraživao retoriku i realnost "virtualnog društva" (Woolgar, 2002). Široki nalazi ovog projekta govore da "cyberbole", koja okružuje novi magični svijet elektronskog diskurza i preoblikovanih virtualnih sebstva, treba u potpunosti *umanjiti*. Ljudske upotrebe i viđenja nove tehnologije i njezinih transformativnih mogućnosti su pretežno lokalne i praktične, heterogene, subkulturno specifične i socijalno stratificirane. Naša vlastita akademska iskustva također nam govore nešto o frustracijama i besmislicama novog mašinskog duha i o tome kako se za svaki primjer uzburkanog umnog prostora visokotehnološke strasti može naći protuprimjer neuspjeha, pada, komodifikacije, razočarenja i rasipanja.

IV. Traumatična otkrića

Alexanderova vezanost uz ideju "kulturne traume" dolazi nakon prijašnjih oblika analize te produbljuje njegov osnovni analitički aparat. Na kraju krajeva, pripisivanja dobra i zla nisu statična - grupe, pri suočavanju s izazovima svojih praksi i identiteta, prolaze kroz cikluse ponavljanja i prilagođavanja. Alexander tvrdi da na teritorij kulturne traume ulazimo kada se socijalna nestabilnost pretvori u duboki *kulturni* nemir. Ovo ima i svoju svakodnevnu stranu budući da su iskustva fundamentalnih izazova i oporavaka često dugotrajna te su vezana uz strujanja kolektivnog sjećanja koje možda čine odvojeni pojedinačni dijelovi. Bez obzira radi li se o spektakularnom i nenadanom ili rutinskom i očekivanom, kulturna

trauma uključuje socijetalno prikazivanje osjećaja užasa i alijenacije, pomirenja i iskupljenja. Analiza koja slijedi ovaj tok mora biti diskurzivno i psihički usredotočena i to ne samo zbog glavnih postavki ove inačice kulturne sociologije koju se brani, nego i zbog toga što se trauma može riješiti samo "rješavanjem stvari kod sebe" i "rješavanjem stvari u svijetu" (2004a:5). Istovremeno, kulturna trauma se stvara i pregovara kroz *tvrdnje o povredi i zahtjeve za odštetom* pojedinih grupa, kroz pojedina institucionalna sredstva i u odnosu na specifičnu reakciju publike. S obzirom na naše prijašnje teorijske opaske, ovo predstavlja ključni kauzalni i proceduralni "mehanizam" zbog kojeg se traumatične epizode na socijetalnoj razni

uopće mogu razmatrati.

Alexanderov najobrazloženiji primjer ove paradigme proučava zbog čega je bilo potrebno dosta vremena da bi Holokaust ispoljio svoj puni traumatični status (Alexander, 2003., poglavlje 2, 2004b). On smatra da su djelovale dvije konkurentne diskurzivne konstrukcije Holokausta, gdje je jedna umanjivala, a druga naglašavala njegovu potpunu specifičnost kao stalno upozorenje o društvenom zlu protiv čovječanstva u cjelini. Alexander govori da je u vrijeme oslobođenja logora predominantna naracija naglašavala pobjedu slobode i napretka. Već je u toku bila karakterizacija Hitlera i nacista kao pogotovo zastrašujuće politike i osobe i za svakog je, uključujući i Židove, osjećaj užasa gotovo dosegao točku zasićenja. U ovom kontekstu, političke i vojne elite smatrale su da je bolje naglašavati pozitivnu ulogu oslobađajućih snaga, svijetlu budućnost Izraela i sliku o logorima kao okupljalištima robovske radne snage, radije nego genocidne mašinerije. Stoga je na početku prevladavao osjećaj tipičnosti, a ne singularnosti te je razlikovnost specifičnih kolektivnih žrtava bila minimalizirana.

Naravno, postepeno se Holokaust odvojio i od najstrašnijih drugih elemenata svog nacističkog i ratnog konteksta te je počeo posjedovati istinski primordijalni status *jednoga* lokusa, za sva vremena i sve ljude, naše apsolutne odgovornosti za ljudsko dobro i zlo. U skladu s time, na Zapadu su kolektivna i individualna sjećanja oslobođena, traumatična iskustva su ponovno otkrivena, održavale su se javne rasprave i memorijali, a politika se ponovno ustrojila u terminima ove druge naracije. Diskurzivni i socijalni uvjeti te politika postavljanja zahtjeva, koji na početku nisu imali uvjete za privlačenje široke publike za ovu neumorno sumornu poruku, postali su takvi da je ona s vremenom postala jedina moguća konstrukcija događaja i njihovog značenja.

Sada bi se, osim uočavanja njezinih

poticajnih i smjelih obilježja, moglo govoriti o mnoštvu aspekata paradigme "traume". Jedan od tih aspekata je prilično očit: kada se socio-kulturni teoretičari upuste u takvu povijesnu rekonstrukciju, od ključne je važnosti pitanje empirijskih dokaza. Stoga sve što Alexander kaže o konkurentnim naracijama, motivacijama iza njih i prijemčivosti njihove "publike" treba strogo ispitati na specijalističkoj razini. No, drugo pitanje uključuje propitivanje statusa i sadržaja samog modela. Da li bi analize "traume" trebale biti *jedini* ili čak *glavni* način provođenja kulturne sociologije? Na kraju krajeva, u toj terminologiji postoji nešto prilično monolitno i neodređeno, pogotovo s takvim opako transcendentalnim "slučajem" u dodatku. Ne postoje li nebrojeni "slučajevi" traume koje bi se bolje tretiralo kao, na primjer, "nemire" ili "ometanja". I samo postavljanje pitanja stupnja traume i termina koje bismo mogli smisliti za njih ističe koliko je ova meta-naracija *psihologijska*. Psihologizam nezaobilazno otvara nebrojene alternativne konstrukcije motivacije i uvjeta specifičnog kolektivnog aktera: socio-kulturna zavist, nedostatak samopoštovanja, Edipov kompleks, agresivnost, razočarenje i tako dalje. I samo saopćavanje značajne povijesti neke grupe, naroda ili nacije kao protagonista ili "sebstva", urešene svim osobnim tenzijama *osobe*, je prilično riskantan, a može se tvrditi, i "predsociološki" posao.

Treće, i ovdje se, kao i prije u našoj općoj teorijskoj kritici, javlja osjećaj da usredotočivanje na posredujuće mehanizme *umanjuje* favorizirani kulturalizam scenarija opće traume. Jednom kada se počne gledati socijalni ustroj onih koji postavljaju zahtjeve, njihove institucionalne pozicije i interesi te složeni, često fleksibilni i neodređeni aspekti "reakcije" publike na te zahtjeve, postaje teško održati bilo kakav jako "gorljiv" ili jedinstven izraz kolektivnog stanja. Ako uzmemo samo jedno

moгуće proširenje paradigme, na prvi je pogled uvjerljivo razmišljati o *škotskoj* kulturi i politici u Alexanderovim terminima traume. Na taj način, mogli biste vidjeti posljednjih tristo godina kao priču kulturne traume koja se kao takva prihvatila dosta kasno i to zahvaljujući upornom kulturnom radu raznih postavljaja zahtjeva. Onda biste mogli zaključiti da je, nakon pragmatičnog "zaborava" u velikim razdobljima svoje moderne povijesti, kulturna politika u Škotskoj tada oslobodila potisnuto kolektivno sjećanje temeljnog "traumatičnog" događaja (Zakon o ujedinjenju s Engleskom 1707.) te nastavila put prema postepenom iskupljenju svog boljeg, dugo postisnutog sebstva preko utemeljenja novog škotskog parlamenta 1999. godine.

No, ovo je priča *protagonista* i k tome još specifično *nacionalistička* priča, a ne sociološka. Ispričana je u psihodinamičkim terminima kao ponovno oblikovanje unificirane pozicije subjekta, *a priori* kolektiva "mi". Ipak, čak su se i sociolozi i drugi ljudi koji pružaju potporu škotskoj decentralizaciji ili nezavisnosti jako trudili da se riješe povijesti i politike takvog nediskriminativnog i kvazi-romantičnog stila razmišljanja. Dalje, ako se osvrnemo na jednu raniju opasku, takva priča se ne može odgovorno provoditi s obzirom na *izostanak* karakterizacija i opažanja o prirodi škotske ekonomije i for-miranja klasa, strukture grupnog života i konkurentnih interesa i odnosa moći između različitih protagonista. Naravno, možda Alexander samo želi ponuditi kulturnu sociologiju traume kao "heurističko" sredstvo, nešto što se ilustrira ili zanemaruje od slučaja od slučaja. No, zašto bi to bilo *prvo* analitičko sredstvo kojem se okrećemo? Bez obzira na snažan

naglasak na epizodičnim senzibilitetima, čini nam se da se ovdje i dalje može naći ostatak neke vrste socio-logije "općih zakona": posebnosti su važne samo kao primjeri općeg socijalnog oblika, u ovom slučaju, traumatičnog iskustva.

Posljednja teškoća Alexanderove artikulacije teorije traume vezana je uz njegov vlastiti novostečeni normativni glas. Ovo je važno zbog toga što je, kada netko zauzme strogu poziciju socijalnog konstruktivizma, teško ponovno se vratiti na substantivne moralne ili sociološke pozicije prvog reda. Konstruktivizam započinje stavljanjem u zagrade naturalizma u svim područjima, osim možda minimalne karakterizacije vrsta—na primjer, "ljudska bića su životinje koje pričaju priče" (Alexander, 2004b:262). U ovom slučaju, najprimjerenija subjektivnost za analitičara koji promatra jest osjetljiva ironija: gledamo koliko određene priče znače onima kojih se tiču, no nije primjereno odlučivati koje priče se u većoj mjeri temelje na društvenim činjenicama kao takvim. Premisa naratološke neutralnosti stoji, na primjer, iza Alexanderovog prikaza sukobljenih konstrukcija Holokausta—barem prije njegovih kasnijih stadija. Tada, kao iz vedra neba, Alexander strastveno počinje zagovarati snažnije, tragično čitanje Holokausta koje bi trebalo sve nas, sa sve četiri strane našeg globalnog svijeta, "naučiti dijeliti iskustva naših trauma te preuzimati na sebe odgovornost za tuđe nedaće" (2004b:262). Ovdje zaključak nije da se treba izravno uključiti u ove humanističke, terapijske prikaze naše moralne situacije, nego da jednostavno treba uočiti da one niti posebno slijede, niti su suglasne sa socijalnim konstruktivizmom na kojem se ova analiza od samog početka temeljila.

V. Imanentna utopija civilnog društva

Kako ispregovarati i na napredan način institucionalizirati nesvodive simboličke procjene koje obilježavaju moderne socijalne sile? Ovim se pitanjem bavi Alexanderova prerada koncepta *civilnog društva* i zagovaranje, unutar njegovog razumijevanja, *multikulturalizma*. Alexander se suprotstavlja dvjema uobičajenim inačicama koncepta civilnog društva. Jedna proizlazi iz prosvjetiteljskih rasprava o prevratu komercijalnog društva kojim su se javna i privatna udruženja usmjerila prema stvaranju pristojne, disciplinirane i odgovorne interakcije između grupa i osoba. Druga, koja je svojevrsna povijesna reakcija na prvu, zamišlja da je civilno društvo—koje se djelomično sastoji od privatne, a djelomično od javne sfere—dominirano logikom kapitalističkog tržišta i samointeresa. Što se tiče moderne države, ona je nužno uključena u stvaranje uvjeta postojanja konkurentne kapitalističke privatne sfere.

Ne začuđuje da se Alexander ovim dvama konkurentnim konceptima civilnog društva suprotstavlja trećim koji svoje *odvajanje* naglašava kao socijalnu sferu koja proizlazi i iz tržišta i iz države. Ideal-tipski, civilno društvo se treba prikazivati kao prostor u kojem se na temelju interakcije različitih sektaških interesa i naracija stvara demokratsko javno mnijenje i solidarnost zajednice. Civilno društvo sa svih strana napadaju "anti-civilne" snage koje su mu izvanjske: personalizirane obiteljske lojalnosti, gramzljivi i kompetitivni etos kapitalističke ekonomije, anti-egalitarni nagoni patrijarhije, etno-rasni primordijalizam. No, unatoč ovim "sputavajućim" pritiscima, javna civilna sfera modernih društava zahtijeva istinsku predanost snagama "jednakosti, solidarnosti i poštovanja" koje konvergiraju u dovoljno moćan simbolički režim da mogu odbiti "destruktivne upade" i tako provesti "civilne popravke" (Alexander, 1998b:7-8;

2001b:240-42).

Alexander predviđa da bi na ovom mjestu moglo doći do prosvjeda, odnosno da tu ima nešto prilično *utopijsko* i nestvarno. S jedne strane, on ustraje da se sve ovo čvrsto temelji na trenutnoj, mainstream američkoj stvarnosti (Smelser i Alexander, 1999.). Pluralizam i uključiva demokracija u SAD-u zasigurno nisu bili beznadno neostvarivi ideal, nego su, naprotiv, u velikoj mjeri *uspješno* poboljšali društvene uvjete te punopravno priznali ljude i subkulture koji su prije bili marginalizirani. Da bi radikali, i unatoč dokazima, mogli nastaviti sa svojim prigovorima o inherentnoj *nesposobnosti* suvremenog demokratskog civilnog društva da dovodi do napredne promjene, morali bi se okrenuti cmizdravoj negativnosti koja je sama sebi svrha.

Što se tiče utopizma, čitavo to pitanje treba ponovno razmotriti (Alexander, 2001a). Za ljevicu, "kritička teorija" je oznaka kojom se ponose i za koju se čini da se pridaje tek onoj vrsti totalizirajuće kritike koja upućuje na sveukupnu socijalnu transformaciju, na potpuno nove načine bivanja u društvu. No, radi se o opasnim konstrukcijama, bezobzirnim negacijama stvari u koje su stvarni ljudi u stvarnim društvima uložili trud i vrijednost. Umjesto da osjećaju "nadahnujuću i disciplinirajuću napetost" između "biti" i "trebati", ljevičarski utopisti sav naglasak stavljaju na ovo posljednje. Čini se da čak smatraju da je tim bolje što "trebati" postaje radikalnije "drugo" (2001a: 581). Svakog tko bi se usudio dovesti u pitanje tu privlačnost potpune različitosti dočekuje, od strane Russella Jacobyija (1999) na primjer, još jedan ispad sentimentalnog lamentiranja i to ovaj put o propasti samog utopijskog mišljenja.

Sasvim suprotno, za Alexandera je utopijsko mišljenje "istinski postojeća" praksa utopije budući da svaka aspiracija prema

višim stupnjevima jednakosti i poštovanja u civilnom društvu implicira svijest o boljem poretku identiteta i odnosa. Stoga je utopija implicitno prisutna u svakom partikularističkom grupnom zahtjevu koji se temelji na jeziku uključivanja, pravde ili aspiracije. Čak su i teorijske konstrukcije—od Platonove republike do Rawlsove “početne pozicije”, Habermasove “idealne situacije razgovora” i “postmoderniteta”—utopijski pogledi u odnosu na sadašnjost. No, što je još važnije, ove teme koje su specifične za određene sfere ne dovode do holističkog institucionalnog i kulturnog obrasca za promjenu. Ova nova vizija je prije vizija “samoograničavajuće civilne utopije”, “izdržljive” i “svakodnevne” koncepcije pluralističkog supostojanja i međusobnog razumijevanja.

Možemo se složiti s mnogo toga u Alexanderovim razmatranjima civilnog društva. Zapravo, iako on nepravedno karikira i stigmatizira ljevicu po ovim pitanjima, dublji temelji njegove tvrdnje da civilno društvo posjeduje potencijal za suprotstavljanje najgorim haranjima kapitalizma i drugih “necivilnih” socijalnih snaga činili su sastavan dio neo- i post-marksističkog diskursa još od sredine sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća. Teorijski argument na koji se Alexander poziva kako bi izbjegao jednostavno podudaranje je poznat: neo-marksisti *reduciraju* autonomiju privatne sfere civilnog društva na funkcioniranje socio-ekonomskog područja. No, u jednostran prikaz ovakvog tipa ne mogu se primjereno uključiti pitanja *stupnja* eksplanatornog i procjenjivačkog prioriteta. Uzmimo, na primjer, pitanje “genetskog” objašnjenja. Ono se, i na teorijskoj i na moralnoj razini, jedva može svesti na jednostavni izbor između redukcionizma i autonomizma. Nema sumnje da postoje političko-znanstveni redukcionisti koji smatraju da socijalni i kulturni fenomeni u potpunosti ovise o genetskim predispozicijama. No, drugi

legitimnim smatraju sljedeće: genetski darovi i ustroji imaju znatnu ograničavajuću ulogu, ali ne i određujuću. Neki drugi bi pak mogli smatrati da se ravnoteža između determinacije i autonomije ne može izraziti općenitom formulom te da ovisi o okolnostima. Sada, zašto bismo se prema složenosti i raznovrsnosti odnosa između “civilnog društva” i njegovog kapitalističkog socio-ekonomskog konteksta odnosili na radikalno drugačiji način, pogotovo s obzirom da Alexander prihvaća da su različite socijalne sfere odvojene samo “analitički” tako da autonomija civilnog društva može biti samo “relativna” budući da za “inpute i resurse” “ovisi” o ostalim sferama (Alexander, 1998c:97)?

No, teškoća se nalazi u tome da su kod Alexandera, djelomično zbog njegove opsjednutosti (izbjegavanjem) redukcionizma, kapitalizam i civilno društvo zamišljeni više kao *dualni sustavi*, nego kao dijelovi složene isprepletene matrice. Pomalo poput Habermasovog postuliranog odnosa između “sustava” i “svijeta života”, Alexanderova dva ideal-tipa se, u svojem “održavanju granica” i “destruktivnim upadima”, nadmeću jedan s drugim. Također, kao kod Parsonsa, ono što u temelju pokreće civilno društvo je systemska povezanost njegovih postuliranih subjektata s temeljnim vrijednostima, dok država i ekonomija zauzimaju svoje mjesto u socijetalnom obrascu s obzirom na (drugačije) racionalnosti preko kojih se *njima* upravlja, odnosno darwinovski-adaptivnom racionalnošću u prvom slučaju i instrumentalnom racionalnošću u drugom. Takav oblik teoretiziranja je i danas, kao što je bio i na vrhuncu funkcionalizma, sugestivan, ali mehanički, sustavan, ali nedijalektički, sveobuhvatan, ali manjkav u povijesnom sažimanju. Nikakav se trajniji trud ne ulaže u utvrđivanje kauzalnog primata ili socijalne hijerarhije unutar matrice, što je djelomično uzrokovano time što se, ispod svega, temeljnim vrijednostima pridaje

odlučujući normativni i analitički prioritet.

Ako sada prijedemo na Alexanderove komentare utopije i utopizma, ponovno nailazimo na određene čvrste zajedničke točke. Ljevica već mnogo godina aktivno raspravlja o konceptu utopije. Ako je i došlo do određenog slabljenja njegova kredibiliteta i popularnosti, zbog kojeg je sama ideja postala prilično "neodređena" (Levitas, 2003), ovo je velikim dijelom u jednakoj mjeri uzrokovano unutrašnjom složenošću kao i vanjskom kritikom. Stoga su teoretičari utopije bili vrlo svjesni kretanja i pluralizacije samog shvaćanja utopije: od "sadržaja" do "procesa", od nacrt do želje i od najave potpune preobrazbe do kritičke heuristike u sadašnjosti. Ovdje stvari postaju još zanimljivije budući da tada treba ustvrditi da li "kritika" kao takva, bez obzira koliko radikalna ili "utopijska" bila (Wallerstein, 1999), predstavlja legitimno proširenje utopijskog mišljenja ili zapravo predstavlja znakovito povlačenje (Levitas, 2000:26). Ovo posljednje se čini snažnijom intelektualnom opcijom budući da nema sumnje da uključivanje "utopijskog realizma" Anthonyja Giddensa (1990:154-8) ili (pragmatičnog) "romantičnog utopizma" Richarda Rortyja (1998) oslabljuje koncept u tolikoj mjeri da gubi koherentnu cjelovitost. Ipak, kada netko poput Frederica Jamesona (2004) diskvalificira programatski utopizam zbog toga što više nije moguće razmatrati *poništenje* naših trenutnih osobnosti i smještenosti; ili kada je netko poput Zygmunta Bauman (2003) spreman prihvatiti prolazne trenutke sreće u sadašnjosti kao jedine ostatke utopije danas, tada se čini da nam je na dohvat propast tog koncepta, a ne njegovo preobražavanje ili pluralizacija.

U ovom je kontekstu Alexanderova ideja imanentnosti utopije unutar mnoštva različitih postojećih socijalnih praksi izazov. On smatra da veliki broj socijalnih pokreta kritizira sadašnji poredak imajući na umu supstancijalnu reformu te kvalitativno

nadograđivanje provođenja vrijednosti civilnog društva—jednakosti, povjerenja i poštovanja. No zašto Alexander takvo kritičko razmišljanje naziva *utopijskim*, a ne cijenjenim liberalnim reformizmom? Uistinu, što točno Alexander ima na umu kada izjavljuje da je "suprotstavljajuća socijalna misao nadahnutu utopijskom referencom" (2001a:580)? Suprotstavljena pozicija (*adversarialism*) sama po sebi—bez obzira je li izražena na sudu, na štrajkaškoj straži ili kroz zahtjeve za jednako postupanje u slučaju nijekanja određenih prava—teško se može smatrati utopijskom ili preobražavajućom, iako je zasigurno kritička. Naravno, puno toga ovisi i o načinu na koji se *partikularistički* zahtjevi odnose prema *univerzalnim* aspiracijama, što Alexander spremno prihvaća. No, vrlo se često, što je i razumljivo, partikularistički kulturni zahtjevi ne prezentiraju u svom odnosu prema univerzalnosti, već se radi o samosvojnim zahtjevima *nas, ove grupe*, što ne mora nužno imati veze s pitanjem načelno poželjne budućnosti za sve.

Alexanderovo zagovaranje imanentnog utopizma podrazumijeva da konotacije preobrazbe i univerzalizma u ideji utopije moraju biti napuštene. No, čak ako je i prošlo vrijeme "idejnog" utopizma, Jameson (2004) nam pruža uvjerljivi prijelazni prijedlog: čak ako bi utopiju u smislu potpune alternativne organizacije ljudskog života trebalo degradirati ili odbaciti, radikalni kritičari društva bi i dalje trebali moći navesti određeni temeljni i substantivni aspekt kolektivne mogućnosti koji trenutno nedostaje, a za čije postizanje bi bilo potrebno uložiti masivan preobražavački napor koji bi prelazio interesne granice. Nadahnjujući se Adornovom odredbom za ovaj model po kojoj nitko ne bi smio biti gladan, on dodaje svoj prijedlog: trebalo bi postojati globalno puno zaposlenje. Jameson tvrdi da nijedna realistična vizija suvremenog kapitalizma ne može zadovoljiti ovaj zahtjev koji time postaje

iznimno revolucionaran bez da imalo poziva na stvaranje drugog svijeta. Neovisno o tome bi li ovo oblikovanje "utopijske" aspiracije moglo dovesti do općeg slaganja, stvar je u tome da Alexander nije pružio ekvivalentan

kamen temeljac. U međuvremenu, karakterizacije raznih izraza partikularističke suprotstavljene pozicije (*adversarialism*) kao imanentno utopijskih šire temeljnu nomenklaturu više nego što je to korisno.

VI. Multikulturalističke zbrke

Za Alexandera, program kulturne politike koji najbolje pristupa preporučenom utopijskom scenariju, odnosno onom uistinu postojećem i "spojenom zajedno"—je *multikulturalizam*. Multikulturalizam treba razlikovati od dvije naizgled slične, ali nedostatne alternativne koncepcije socijetalne "integracije". Prva od ovih takmaca je "asimilacija" po kojoj vanjske grupe pristupaju građanskom životu "napuštajući svoje onečišćene primordijalne identitete" (2001b:243). No, Alexander je uvjeren da je pogrešno propustiti ljude u civilnu sferu tek nakon što se odreknu mnogih *konkretnih kulturnih obilježja* koja ih čine onim što jesu. Asimilacionizam, k tome, "ne vidi kulturu" kada je riječ o specifičnostima same unutarnje grupe koja se smatra "univerzalnom". U drugom scenariju, onom integracije kao "hype-nacije" (*hypenation*), vanjske grupe se ohrabruje da održe svoje specifične kulturne markere, no oni bivaju legitimizirani u i kroz svoj *odnos* s određenim temeljnim vrijednostima (Afroamerikanci, britanski Muslimani, itd.). U ovom modelu, *osobe* su "pročišćene" i uključene, ali njihova *obilježja* se, u najboljem slučaju, samo napola priznaju.

Multikulturalizam navodno treba radikalno poboljšati ove modele "pročišćujući" osobe i obilježja. Oblici kulturnog identiteta (žena, crnac, osoba s invaliditetom, Musliman, itd.) postaju "inačice građanskih i utopijskih tema" koje se vrednuje same po sebi. Naravno, razlike i sukobi i dalje postoje, no u demokratskoj civilnoj sferi konstituiranoj na taj način, cilj je istinsko razumijevanje,

a ne samo puko pragmatično prihvaćanje, čime bi "pojmovi posebnosti i univerzalnosti" postali puno više isprepleteni" (2001b:246). Stoga se "ne-temeljne primordijalne osti...smještaju u kulturu autentičnosti" te "autsajderska" obilježja u sve većoj mjeri "postaju prihvaćena" od strane članova koji čine jezgru grupe" (2001b:247). Još jednom, Alexander prihvaća da su ova tri oblika integracije "ideal-tipovi" koji su u stvarnosti ispremiješani. No ipak, multikulturalizam viđen na taj način te organiziran na temelju "uključivanja i solidarnosti", a ne "odvajanja i razlike" (2001b:248), posjeduje osobitu logiku i privlačnost. Kao takav, predstavlja najbolji trenutni izraz "utopijskog obećanja civilnog društva" koje postoji u "stvarnoj povijesti" (2001b:241).

Još jednom, možemo se složiti da ono što Alexander ovdje ocrtava predstavlja pozitivan pristup demokratskoj pluralističkoj politici. Također se možemo složiti i da je asimilacionizam duboko konzervativna alternativa. K tome, iako bismo trebali gorljivo dovesti u pitanje Alexanderovo *a priori* izjednačavanje civilnog društva s "autentičnim" područjem "uključivanja i solidarnosti", mogli bismo i bez obzira na to prihvatiti da ono posjeduje normativnu privlačnost i kritičku snagu. No, tvrdnja da je *multikulturalizam* ispravna oznaka za najbližu moguću aproksimaciju ostvarenja ideala vrijednosti civilnog društva je nešto potpuno drugo. Za početak, što nije njemu slično, Alexander se, osim utvrđivanja razlike njegove vrste integracije od hype-nacije i asimilacije, ne upućuje u snažno

konceptualno raspravljanje o mogućim definicijama i inačicama multikulturalizma. Budući da su se do sada neka "klasična" pitanja već dobro pretresla u raznolikoj literaturi o "multikulturalizmu", ovo pitanje je od iznimne važnosti. Treba li sastavne kulture multikulturalnog spektra razmatrati na "primordijalni", esencijalistički način ili kao "socijalno konstruirane"? Treba li multikulturalne identitete smatrati prije svega etno-kulturnim po naravi ili će dostajati bilo koje pripisano ili izabrano načelo grupnog članstva, od nacionalne identifikacije do subkulturalnog pripadništva na mikro-razini? Koliko "zasićenim" kulturnom zajednicom unutar koje su smješteni trebamo smatrati sudjelujuća *sebstva*? Mogu li se identiteti preklapati i biti višestruki, porozni i promjenjivi? Moraju li primarne kulturne identifikacije otkrivati svojevrsnu *dugoročnu* jedinstvenost i otpornost ako će ih se gledati kao vrstu društvene veze između partikularnog i univerzalnog ili trebamo svaki od zahtjeva za percipiranim identitetom prihvatiti *kao takav*? Nijedna čvrsta koncepcija multikulturalizma ne može se prihvatiti svih ovih pitanja bez da se zanese nekim detaljem, ali takve rasprave (trenutno) nedostaje u Alexanderovoj prezentaciji.

U svakom slučaju, u središtu same ideje multikulturalizma stoji duboki *paradoks*. S jedne strane, kulturni identiteti i lojalnosti moraju odavati znatnu dubinu i razlikovnost da bi mogli zadobiti priznanje i prezentaciju u demokratskoj civilnoj sferi i da bi se politička zajednica i njezin etos mogli reorganizirati oko njih (Parekh, 2000). Ipak, s druge strane, ljudi, koje se odgajalo i učilo da zagovaraju upravo tu vrstu duboke partikularnosti, bit će potpuno skeptični, ako ne i neprijateljski raspoloženi, upravo prema *samom* multikulturalizmu u bilo kom snažnom normativnom smislu. To je tako zato što ovo poljednje pretpostavlja predanost ideji da su sve duboke kulture otprilike istovrijedne i da kao takve zaslužuju zaštitu i napredak,

"jednako postupanje" koje sudjelujuće kulture ne bi prihvaćale, barem ne sa stajališta vlastitih normi i praksi.

Tako multikulturalizam po sebi može biti dubok i razlikovan tek kada djeluje *pro-ktiv*, a ne *za* snažno izražavanje kulturnih razlika i raznolikosti. Stoga je teorijski logično i politički razumno *ne* smatrati da će nakon smještanja "primordijalnih" partikularnosti unutar općeg diskurza o civilnom društvu doći, kao što to Alexander implicira, do njihova puna i nerazvodnjena prihvaćanja. No, čini se da se na toj točki ponovno vraćamo na hype-naciju kao trenutno najjaču igru, koja nadopunjuje budućnost čvrsto smještenu unutar okvira većeg neo-humanističkog univerzalizma, bez obzira bio on utemeljen na idejama kozmopolitske demokracije, duboko demokratskog građanstva ili čak, jedva se usuđujemo spomenuti, socijalizma. Zanimljivo je da u jednom od svojih najboljih i najčešće tiskanih eseja Alexander utvrđuje da je "mudro priznati da obnovljeni osjećaj sudjelovanja u projektu univerzalizma, a ne neki jasan osjećaj njegovih konkretnih oblika, označava naravno novog doba u kojem živimo" (Alexander, 2003:228). No, govoreći u ime one vrste multikulturalizma kojoj je potrebno snažno degradiranje tog projekta, on je bio prilično neuspješan u slijeđenju vlastita savjeta. Pri tome je također u sve većoj mjeri gubio neke od svojih socioloških, multidimenzionalnih pozicija. Kao što to Seyla Benhabib (1999) ističe u svom doprinosu djelu kojem je Alexander urednik, ako želimo riješiti neke od teških političkih dvojbi oko multikulturalizma, tada trebamo pokazati veći "sociološki skepticizam" oko svih prava različitih grupa i zahtjeva za priznavanje identiteta te trebamo ponovno povezati pitanja kulturnog prepoznavanja s pitanjima materijalne i socijalne (pre)raspodjele. Alexander još uvijek možda ima pravo u tome da je iskazivanje sociološkog skepticizma nedovoljno za moralno i kulturno *vizionarstvo* kojem

javni intelektualci moraju težiti. No, time sociološki materijalizam ne postaje ništa

manje *nužan* u razumijevanju suvremene matrice kulturne i političke motivacije.

V. Zaključak

Jeffrey Alexander je razvio ambiciozan, višeslojan i politički izazovan program kulturne sociologije te je također impresivno prešao teško postignuti put od akademskog znanstvenika do javnog intelektualca. Ipak, moja je tvrdnja da u svakom sektoru njegove teorijske i normativne argumentacije postoje problemi i nedostaci. Posebice sam pokazao da Alexander ne ustanovljuje uvjerljivu ključnu graničnu crtu koja bi trebala razdvajati njegov preferirani okvir kulturne sociologije od navodno nadiđene "sociologije kulture", zatim da je substantivna praksa nove kulturne sociologije u pretjeranoj mjeri binaristička i psihologijska u svom registru te da se Alexanderovi argumenti o suvremenoj politici i civilnom društvu sastoje i od neuvjerljivog "praktičnog utopizma" i

od naivnog multikulturalizma. Sve u svemu, Alexanderove sklonosti prema idealizmu neprestano zaprečuju njegovu inače pohvalnu aspiraciju prema multidimenzionalnoj socijalnoj teoriji. Ironično, Terry Eagleton je nedavno opazio da su mnogi bivši kulturni teoretičari antifundacionalizma usvojili ništa manje nego *novi* fundacionalizam koji privilegira "kulturu" umjesto Boga ili nacije — ili, mogli bismo dodati, "društva"—kao esencijalističkog temelja za svu društvenu analizu (Eagleton, 2003:58). Svrha ovog članka bila je smjestiti Alexandera među takve teoretičare. Da ponovimo, problem *nije* u važnosti kulture, nego u uzdizanju nečeg zvanog Kultura do gotovo svetog interpretativnog i moralnog statusa. ■

□ Literatura:

- Alexander, Jeffrey C. (1998a) *Neo-functionalism and After*. Oxford: Blackwell.
- Alexander, Jeffrey C. (1998b) "Civil Society I, II, III: Constructing an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations" U: J.C. Alexander (ur.): *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*. London: Sage.
- Alexander, Jeffrey C. (1998c) "Citizen and Enemy as Symbolic Classifications: on the Polarizing Discourse of Civil Society" U: J.C. Alexander (ur.): *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*. London: Sage.
- Alexander, Jeffrey C. (2001a) "Robust Utopias and Civil Repairs". *International Sociology* 16(4): 579-91.
- Alexander, Jeffrey C. (2001b) "Theorizing the 'Modes of Incorporation': Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation". *Sociological Theory* 19(3): 237-49.
- Alexander, Jeffrey C. (2003) *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2004a) "Toward a Theory of Cultural Trauma" U: J. Alexander et.al. (ur.): *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2004b) "On the Social Construction of Moral Universals" U: J. Alexander et al. (ur.) *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C. and Smith, Philip (1993) "The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies". *Theory & Society* 22(2): 151-207.

- Bauman, Zygmunt (2003) "Utopia with no Topos". *History of the Human Sciences*, 16(1): 11-26.
- Benhabib, Seyla (1999) "Civil Society and the Politics of Identity and Difference in a Global Context" U: N. Smelser i J.C.Alexander (ur.): *Diversity and its Discontents*. Princeton: Princeton University Press.
- Eagleton, Terry (2003) *After Theory*. London: Allen Lane.
/hrvatski prijevod: (2005) *Što nakon teorije?*. Zagreb: Algoritam; s engleskog preveo Darko Polšek/
- Giddens, Anthony (1990) *Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Hirst, Paul Q. (1979) *On Law and Ideology*. London: Macmillan.
- Jacoby, Russell (1999) *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic Books.
- Jameson, Frederic (2004) 'The Politics of Utopia', *New Left Review* 25: 35-54.
- Levitas, Ruth (2000) "For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in Late Capitalist Society". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3(1): 25-43.
- Levitas, Ruth (2003) "Introduction: the Elusive Idea of Utopia". *History of the Human Sciences*, 16(1): 1-10.
- McLennan, Gregor (1998) "Fin de Sociologie? The Dilemmas of Multidimensional Social Theory". *New Left Review* 230: 58-90.
- McLennan, Gregor (2002) "Sociology and Cultural Studies: the Question of Explanation". *Cultural Studies* 16(5): 631-49.
- Parekh, Bhikhu (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Macmillan.
- Rorty, Richard (1998) *Achieving Our Country*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Smelser, Neil J. i Alexander, Jeffrey C. (1999) "Introduction: The Ideological Discourses of Cultural Discontent: Paradoxes, Realities, and Alternative Ways of Thinking" U: Smelser i Alexander (ur.): *Diversity and Discontent: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Smith, Philip (ur.) (1998) *The New American Cultural Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, John B. (1990) *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, Immanuel (1999) *Utopistics*. New York: the New Press.
- Woolgar, Steve (ed.) (2002) *Virtual Society?* Oxford: Oxford University Press.