

Zašto kulturna sociologija nije "idealistička": odgovor McLennanu¹

Jeffrey C. Alexander

Preveo s engleskog: Valerio Baćak

Kulturna sociologija je širok i snažan novi pokret, ne samo u Sjedinjenim Državama već i drugdje.² Novi teorijski pokreti dovode u pitanje već uspostavljene intelektualne interese. Kulturna sociologija inzistira na idealnoj moći materijalnih interesa i materijalnoj moći idealnih interesa.

Ambicija koja animira lucidni kritički esej Gregora McLennana jest da zaštiti i ponovno izloži starije i tradicionalnije oblike sociološke ekspancije. Navodeći ono što smatra mojim inzistiranjem na "temeljnem nedostatku neo-marxističkog ili materijalističkog viđenja kulture", McLennan pita: "kako oni koji su još uvijek skloni ovim posljednjim modelima analize mogu odgovoriti na ovaj novi izazov?"

To je moguće učiniti na mnoge različite načine. Može se odgovoriti u

duhu angažmana s kritičkim, a još uvijek suosjećajnim čitanjem koje bi imalo učinak revizije bilo neo-, post- ili anti-marxističke ili naprosto klasične materijalističke konvencionalne mudrosti, na ustaljen sociološki način. To bi konstituiralo progresivan odgovor na kulturno-sociološki izazov. McLennan je, umjesto toga, odabrao defanzivniji i reakcionarniji put.

Da bi bili progresivni, potrebno je biti otvoren različitosti drugoga, vidjeti neke od njegovih kvaliteta kao poželjne. Potrebno je razumjeti njegovu složenost i shvatiti kako njegova pozicija može biti iznad vlastite. Upravo je odabiranjem progresivnog puta marksizam uspio, dobrim dijelom dvadesetog stoljeća, održati svoju vitalnost, inkorporirajući Webera, Simmela, Freuda, funkcionalizam, fenomenologiju, struktural-

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 Jeffrey C. Alexander i izdavač Sage, na čemu im zahvaljujemo. Izvorni naslov rada na engleskom glasi: "Why Cultural Sociology Is Not 'Idealist': A Reply to McLennan", op. ur.

² Ovaj pokret, naravno, nije moguće definirati mojim vlastitim kulturno-sociološkim programom. U *Cambridge Series for Cultural Social Studies*, koju smo Steven Seidman i ja uređivali više od desetljeća, svjesni se značajno razlikuju, iako općenito dijele 'strogi' radije nego 'blagi' pristup učinku simboličkih diskursa na društveni život. Ovoj su se seriji nedavno pridružile još dvije čiji doprinositelji također dijele kulturno-sociološku perspektivu, ali se značajno razlikuju po tome što taj pristup zapravo nosi sa sobom: Julia Adams i George Steinmetz uređuju *Politics, History, and Culture* za Duke University Press i Paul DiMaggio, Michele Lamont, Robert Wuthnow i Viviana Zelizer uređuju *Princeton Studies in Cultural Sociology* za Princeton University Press. U seriji koju uređujem za Norton, *Contemporary Societies*, autori imaju alternativan, više kulturni i kritički pristup *mainstream* temama američke sociologije, koje su nekad bile ekskluzivna domena više pozitivistički i materijalistički nastrojenih pristupa. No opet, postoje značajne varijacije među doprinositeljima projektu kod izdavača Norton, usprkos njihovoj suradnji na nastojanjima usmjerenima na kulturno-sociološku reviziju. U *Yale Series for Cultural Sociology*, koju izdaje Paradigm Press i koju uređujem s Ronom Eyeranom, svojim kolegom na Centru za kulturnu sociologiju sveučilišta Yale, možda mogu biti razabrani obrisi usredotočenijeg i koherentnijeg teorijskog pristupa. Za recentne rasprave mog kulturno-sociološkog pristupa, vidi časopis *Thesis Eleven*, broj 79. (2004), koji sadrži širok raspon kritičkih komentara i interpretacija od kojih neke podržavaju vrstu zadržki koje Gregor McLennan ovdje izražava. Vidi također *Culture, newsletter* sekcije za kulturu Američkog sociološkog udruženja, čije će zimsko izdanje 2005. biti posvećeno kritičkom komentiranju moje knjige "The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology".

izam, post-strukturalizam i dekonstrukciju. Je li takav nepristran način odgovaranja na nove intelektualne pokrete došao kraju?

Kao što sam rekao, McLennan odabire reakcionaran radije nego progresivan stav. Na taj se način on odlučuje za lakši put i svoj posao čini još lakšim, pretvaranjem moje kulturne sociologije u strašilo. On ju naziva "tendenciozno idealističkom" i "u konačnici jednostranom«. Optužena za simbolički determinizam i "autonomizam", kulturna sociologija, ukratko, postaje laka meta. Materijalizam može biti sačuvan jer se nema što naučiti od druge strane.

Ali zapravo nije tako jednostavno. Moja pozicija nikad nije bila idealistička, jednostrana ili tendenciozna. Nije bila idealistička niti prije niti nakon što sam stvorio svoju kulturnu sociologiju iako bi kritičari koji bježe od ideje da kulturne strukture imaju realne učinke željeli da je tako.

Od najranijih teorijskih istraživanja, moj je cilj bio proširiti koncept "društvene strukture" da bi uključio kulturu, a ne da bi ju njome zamijenio (npr. Alexander, 1988: I dio). U svojim sam posljednjim radovima razvio "kulturnu pragmatiku" (vidi bilješku 3, ispod) koja angažira ideju socijalne izvedbe da bi modelirala odnos između kolektivnih predodžbi, simboličkog djelovanja, prostorne i vremenske materijalnosti, političke, ekonomske i hermeneutičke moći, kontingentne akcije i reakcije publike.

Kako McLennan, koji je niz godina pokazivao revan interes za moj intelektualni razvoj, uspijeva zanemariti taj središnji dio? U ovom trenutnom nastojanju, on navodi "četiri međusobno povezane razine apstrakcije" u mom intelektualnom projektu: post-pozitivizam, kulturna sociologija, supstantivna analiza i kulturna politika. Međutim, da bi točnije predočio moj projekt, McLennan nije smio zanemariti "multidimenzionalnost", ključni termin u mom ranijem djelu "Teorijska logika u sociologiji" (*Theoretical Logic in Sociology*, Alexander: 1982-1983).

U McLennanovom modelu, taj bi distinktivni nivo apstrakcije bio negdje između nivoa post-pozitivizma i kulturne sociologije.

Tijekom posljednjeg desetljeća bio sam, zaista, duboko angažiran u razvijanju kulturne sociologije. Međutim, moj širi interes je uvijek bila društvena teorija kao takva, s teoretiziranjem društva u cjelini. Proučavao sam društvene strukture kao institucije, države, politiku i interesne skupine; polari-zaciju i konflikt; i rasnu, etničku, religijsku i rodnu dominaciju (npr. Alexander, 1988: dio II).

Pristupao sam tim, nazovi, materijalnim fenomenima primarno kroz ono što sam zvao diferencijacijska teorija. Najznačajnije razvijen od strane Durkheima i Parsonsa, a kasnije i Luhmanna, taj model zauzima stav da institucije postaju sve odvojenije i specijaliziranije, a grupe sve sukobljenije i distinktivnije tijekom povijesti. Međutim, od mojih prvih susreta s diferencijacijskom teorijom, bio sam angažiran u borbi protiv njene tendencije prema teleologiji i apstrakciji, njenom pokretu prema "sistemima" i udaljavanju od izranjajućih interesa, idealnih i materijalnih, stvarnih društvenih grupa. Moj je cilj, stoga, bio konceptualizirati diferencijaciju i dediferencijaciju kao rezultat kontingentno povezanih institucionalnih struktura i situiranih grupnih interesa. Mislim da bi bilo teško pronaći odlučniju kritiku tih idealističkih tendencija diferencijacijske teorije (Alexander 1988: 49-77, 193-221; Alexander i Colomy 1990).

Ta je osjetljivost na opasnosti sociološkog idealizma nastavila usmjeravati moju kulturnu sociologiju i teoriju civilnog društva danas, te odatle izvire moj kontinuirani interes za granične odnose (*boundary relations*), konflikt, kontradikcije, destruktivne intruzije, dominaciju, ekskluziju i civilni popravak (Alexander, 2000). To su "realistične" brige. One priznaju i naglašavaju način na koji okoline "izvan" vlastitih kulturnih konstrukcija samih aktera stvaraju neprobojne barikade za realizaciju njihovih

ideala. Međutim, u donošenju takvih stavova o razlomljenoj stvarnosti, izbjegavam realističku teoriju s njenim pouzdanjem u, u konačnici, homologan odnos između mentalnih predodžbi i izvanjskih struktura.

Tijekom tih studija o društvenoj strukturi, moja je namjera bila pronaći način na koji bih sistematično inkorporirao značenje. Na neokantovski način, ali u historicističkom duhu Diltheya i Webera, učinio sam to inzistirajući da je kultura dimenzija svog djelovanja, ne varijabla koja ostaje na jednoj, iako vrlo važnoj, strani. Kultura je analitički autonomna, čak i ako je, u svakom konkretnom empirijskom trenutku, dio multidimenzionalne i složene cjeline (Kane, 1991). U svojoj prvoj knjizi, "Teorijska logika u sociologiji", pokušao sam rekonstruirati kultura/struktura vokabular klasične i moderne sociologije. U kasnijim nastojanjima, inkorporirajući semiotiku i poststrukturalizam, pokušao sam razviti nešto novo, jednu kulturnu sociologiju (Alexander, 2003).

Povrh poguravanja kulture na povlašteno mjesto u institucionalnoj analizi, pisao sam metateorijske tekstove koji predlažu sistematske modele djelovanja, strukture i kulturne medijacije. Na primjer, u knjizi "Djelovanje i njegovi okoliši" (*Action and Its Environments*, Alexander, 1988: 301-303), sugeriram da ličnost i kultura konstituiraju interne okoliše djelovanja i da društveno sistemske strukture ekonomije, političkog svijeta i solidarnosti predstavljaju njene eksterne okoliše. Potonji izvršavaju pritisak izvana, često prisvajajući vis-à-vis djelovanja jedan objektivan, stvari sličan oblik, unatoč njihovom ontološkom statusu smrznutih značenja. Ti eksterni okoliši mogu biti svrhovito doživljeni samo ako uđu u interne okoliše djelovanja. Međutim, u odnosu

spram internih i eksternih okoliša, akteri se istovremeno angažiraju u tipifikaciji, strategizaciji i invenciji. U jednom od svojih posljednjih radova na temu "kulturne pragmatike" (Alexander, 2004a), teoretizirao sam taj međuodnos djelovanja i njegovih internih i eksternih okoliša na manje metateorijski, a više eksplanatorni način srednjeg dometa.³

Također sam razvio taj struktura-unutar-kulture pristup kroz niz kritičkih hermeneutičkih sučeljavanja ili čitanja (Alexander, 1987, 1989). Rado bih smatrao da sam bio relativno jednakomjeran u tim istraživanjima multidimenzionalnosti, kritizirajući Durkheima, Diltheya i (dijelove) Parsonsa zbog njihovog idealizma, te Marxa i (dijelove) Webera zbog njihovog materijalizma. Također sam se podrobnije posvetio (Alexander, 1995) raskrinkavanju onog što smatram iskorjenjujućim redukcionizmom Pierrea Bourdieua.

U ta tri različita moda mog rada na multidimenzionalnosti – institucionalna analiza, meta-teorijski modeli i hermeneutičke rekonstrukcije – naglašavao sam ne apsolutnu, već *relativnu* autonomiju kulture. Moj cilj nije bio, kao što bi to McLennan htio, pozivati na to da sociologija zauzme ekskluzivno "internalni ili tekstualni" pristup djelovanju, već da učini tekstualno važnijim momentom u jednom složenom i potpuno međuovisnom nizu determinacija. Zašto bi inače nazvao esej, koji se pojavio blizu početka mog kulturno sociološkog projekta, "Analitičke rasprave: razumijevanje 'relativne autonomije' kulture" (*Analytic Debates: Understanding the 'Relative Autonomy' of Culture*, Alexander, 1990)?

Gdje takva razmatranja "multidimenzionalnosti" - nivo apstrakcije koji McLennan ignorira – ostavljaju projekt kulturne

³ Knjiga eseja koji teorijski proširuju i revidiraju taj pristup, također ga empirijski elaborirajući, trenutno je na recenzentskoj procjeni. "Pokret prema izvedbi: simboličko djelovanje, ritual i kulturna pragmatika" (*The Move to Performance: Symbolic Action, Ritual, and Cultural Pragmatics*), koju smo uredili Bernhard Giesen, Jason Mast i ja, produkt je "Yale/Konstanz seminara o kulturnoj sociologiji", koji se posljednjih godina izmjenjivao između Sjedinjenih Država i Njemačke.

sociologije? One ga, prije svega, stavljaju na njemu pripadajuće mjesto. Kulturna sociologija nije namijenjena zamjenjivanju institucionalne analize, već pružanju novog okvira za pristupanje toj analizi. Prema toj novoj perspektivi, interni okoliši kulture pružaju duboke strukture, takve da objektivne sile koje oblikuju eksterne okoliše djelovanja imaju smisla za pojedince i kolektivne aktere samo utoliko ukoliko su interpretirane unutar tih smislenih okvira. Takvi okviri ne "izmišljaju" objektivne sile; potonje mogu doći do izražaja čak i kada nisu smisljeno shvaćene. Ljudi mogu biti ubijeni, bez da znaju zašto. Na sreću, međutim, to je iznimka u društvenom životu. Češći je slučaj da su nasilje i prisila duboko povezani sa simboličkim okvirima, u njih ugrađeni, simbolički okviri na njih utječu te ih proizvode (Smith, 1991, Alexander, 1997).

"Kulturna sociologija" kao eksplicitni istraživački program predstavlja kasnije i, vjerujem, suptilnije nastojanje da se taj odnos u koji su umetnuti različiti elementi modelira na način koji bi nadišao dihotomije klasične i moderne teorije. Sociologija nikad nije kulturi dopustila da govori sama za sebe. Suprotno tome, druge arene društva – bilo ekonomija, politika, religija ili porodica – bile su detaljno opisane, njihove su strukture dekonstruirane i njihova je unutarnja logika artikulirana, čak i kad su analitičari takve strukture povezivali sa silama "izvana". Takav nije bio slučaj s kulturom. Ona je bila reducirana na ideologiju ili vrijednosti i njeni su sadržaji uglavnom bili iščitani iz arhitekture drugih struktura, kao odraz ili izokrenuto zrcalo.

Ambicija moje kulturne sociologije bila je otvoriti tu crnu kutiju da bih prikazao unutarnju arhitekturu društvenog značenja putem koncepta koda, narativa i simboličke akcije, tako da kultura konačno može zauzeti svoje mjesto koje zaslužuje, interpenetrirana drugim vrstama strukturirajućih društvenih sila i kao njihov ekvivalent. Razvio sam

tu unutarnju arhitekturu inkorporirajući i reinterpreterajući određene središnje aspekte kasnog Durkheima, fenomenologije i mikro-sociologije, simboličke antropologije, strukturalne semiotike, naratologije, poststrukturalizma i dekonstrukcije. Međutim, i pored elaboracije arhitekture kulturnih struktura, pokušao sam ne izgubiti iz vida širi cilj, a to je teoretiziranje društva kao cjeline.

Binarne simboličke strukture, kulturne traume, liminalni događaji, onečišćenje i pročišćenje, progresivni i tragični narativi, sekularne ideologije spasenja i apokalipse, nevidljivi diskurzi slobode i represije – oni se svi često pojavljuju u esejima sakupljenima u knjizi "Značenja društvenog života: jedna kulturna sociologija" (*The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, Alexander, 2003) Rado bih, međutim, vjerovao da te kulturne strukture nikad nisu prikazane na jednostran i deterministički način, kako bi McLennan volio da njegovi čitatelji vjeruju. Da, bavim se uspostavljanjem, putem "racionalnih" metoda, unutarnjih simboličkih struktura "iracionalnih" sila koje su obilježile nastanak kompjutera, Watergate krizu, holokaust, američku demokratsku ideologiju, društvene skandale i peripatetičke ideologije povijesno-svjetskih intelektualaca. Ako su moje hermeneutičke rekonstrukcije snažne, tada će moj prikaz tih kulturnih struktura zvučati istinito; one će kristalizirati i izvući na površinu društveno iskustvo koje su moji čitatelji imali priliku osjetiti, na estetski način umjetnosti. Na taj ću način moći saopćiti čitateljima da simboličke sile zaista imaju nezavisan učinak na društveni život – radi njihove vlastite unutarnje moći, a ne zato što su reproducirane, homologne s nečim drugim ili što odražavaju nešto drugo. Umjesto da bude nekonzistentna s tom estetskom dimenzijom, normativna ambicija mog rada blisko je prati. Upravo je sposobnost za relativnu empirijsku autonomiju ona koja dopušta simboličkim idealima da reguli-

raju materijalne interese, da dobiju zamah vis-à-vis tvrdoglavih grupnih utemeljenja i, stoga, da dovedu u pitanje usko konstruirane društvene granice putem novih i proširenih formi kulturne identifikacije.

To ne priziva simboličku snagu na "automatski" način. Kroz sve te empirijske/teorijske eseje kulturne strukture u potpunosti smještam unutar pritiskom ispunjenih visoko proturječnih društvenih struktura. Pokazujem kako se grupe bore da bi dobile kontrolu nad kulturnim strukturama, kako su one kontinuirano podložne lomovima historijskih transformacija, regulativnim modeliranjima institucionalnih polja, političkom ekonomijom proizvodnje i distribucije, fragmentacijom reakcije publike i takvim događajima kao što su ratovi, revolucije, izborne pobjede i porazi.

U svom proučavanju Watergatea (Alexander, 2003: 155-178), sugeriram da se ritualno onečišćenje republikanskog predsjednika Richarda Nixona te utopijsko i "nerealističko" pročišćenje američke republike koje mu je uslijedilo, ne bi moglo dogoditi da Nixon nije uspio u izguravanju Georgea McGoverna, svog demokratskog suparnika u izborima 1972. godine, s povijesne scene. Sve do danas, društvena polarizacija iz šezdesetih između naprednih i nazadnih pokreta učinila je uspjeh univerzalnijih, solidarističkih simboličkih projekata "objektivno" nemogućim. Niti je, kao što pokazujem, moglo doći do sekularnog ritualiziranja Watergatea bez dubokog otuđenja između političkog centra američkog društva i njegovih diferenciranih društvenih i kulturnih elita.

U svom tekstu "Moderno, post, anti i neo: kako intelektualci objašnjavaju 'naše vrijeme'" (*Modern, Post, Anti, and Neo: How Intellectuals Explain 'Our Time'*, Alexander, 2003: 193-269), koji se prvo pojavio u *New Left Review*, inzistiram na tome da su serijalne hegemonijske intelektualne ideologije poslijeratnog svijeta kulturne strukture, a ne

znanstvene teorije i da im se mora pristupiti, na prvom mjestu, u terminima eksplanatornih koncepata koda, narativa i žanra. U isto vrijeme, moj prikaz tih ideo-logija sadrži detaljan pokušaj da se pokaže kako uspon i pad svake intelektualne forme ovisi ne samo o internim kulturnim strukturama, već o cijeloj seriji historijski kontingentnih "ne-kulturnih" struktura i događaja: poslijeratna nagodba i američka hegemonija, novi društveni pokreti, poraz šezdesetih, trijumf anti-komunističkih društvenih pokreta u državama socijalističkog poretka i širenje neo-liberalne tržišne ekonomije.

U tekstu "Društveni temelj moralnog univerzalizma: 'Holokaust' od ratnog zločina do traume-drame" (*The Social Basis of Moral Universalism: The "Holocaust" from War Crime to Trauma Drama*, Alexander, 2003: 27-84), sugeriram da je ono što danas nazivamo Holokaust moglo nastati da kontrola nad pripovijedanjem nije mijenjala ruke dva puta, prvo od poraženih nacista do pobjedničkih Amerikanaca i, drugo, od ponižene poslijevijetnamske Amerike do uzlazećih potčinjenih društvenih pokreta i prethodno dominiranih ne-zapadnjačkih civilizacija. To su bili materijalni i organizacijski događaji, ne samo simbolički; oni su odredili kontrolu nad "sredstvima simboličke reprodukcije", jedne od središnjih varijabli u performativnoj paradigmi koja se, u to vrijeme, oblikovala u mom radu. U tekstu "Kulturna trauma i kolektivni identitet" (*Cultural Trauma and Collective Identity*, Alexander: 2003: 85-108) u kojem se iznosi apstraktniji model za istraživanje takvog procesa, inzistiram ne samo na središnjosti simboličkog rada, već također na specifičnosti institucionalnih polja simboličkih prijevora i stratifikacije elita kao nezavisnih učinaka. Uzgred budi rečeno, ni u svojoj više empirijskoj ni apstraktnoj formi moja teorija traume nije predstavljena kao ekvivalent općem projektu kulturne sociologije *tout court*, u smislu

da bi trebala ili da će protjerati druge modele srednjeg dometa koji pokazuju kako kultura utječe na, i kako na nju utječu, institucionalnije društvene forme.

Ova razmatranja daju jasnoću pitanju kako i da li uopće kulturna sociologija može unijeti kritičku distancu. Čini se da McLennan vjeruje da je u slučaju nečijeg inzistiranja na tome da masivni, društveno strukturirani osjećaji "izgledaju kao da vladaju svijetom" nemoguće, zapravo, stvoriti kritičku "interpretativnu distancu od njih, stavljajući tu 'očiglednu' simboličku moć u širu društveno-historijsku perspektivu". Za pretpostaviti je da je ta nemogućnost druga strana hermeneutičkog razumijevanja koje ovisi, metodološki, ne o distanci i objektivizaciji već o iskustvu i projekciji imaginativnih horizonata. Međutim, svrha kulturne sociologije nije da tradicionalizira odnos između subjekta i objekta, već da poveže hermeneutičko razumijevanje s historijskom perspektivom i da denaturalizira konvencije simboličke imaginacije. Samo se na taj način može doći do interpretativne distance, dopuštajući da se postigne, a ne tek pretpostavi, moralno-kritička pozicija (Walzer, 1987).

Racionalno-kritička sumnja kulturne analize generacijama je sputavala demokratsku društvenu znanost, bilo liberalnu ili radikalnu, i u ovom slučaju ograničava McLennanovo shvaćanje mog rada. On, na primjer, s očiglednom stravom citira moju tvrdnju da su činjenice i fikcije, fantazija i stvarnost, toliko "gusto međusobno prožeti" da mogu biti rastavljeni samo *post-hoc*. Korištenje takvih fraza alarmira McLennana, sugerirajući mu opet onečišćavajuće trope idealizma. On upozorava da "složeno ispreplitanje nije jednako cjelovitom identitetu i potpunoj neodvojivosti" i da se može "legitimno poseći za razlikovanjima, čak i kada takva procjena—nužno—dolazi 'post-hoc'". Zar nisam upravo na to sam ukazao?

To očigledno pogrešno čitanje teorijski

je motivirano. Jedan od dubljih nesporazuma među nama ima veze sa socijalnim statusom činjenica i njihovim odnosom s racionalnim, znanstvenim znanjem. Tko upisuje razlike između činjenice i fikcije, fantazije i stvarnosti, i zašto? Iz moje perspektive, društveni akteri rade te razlike i oni to čine, ne zbog epistemološke jasnoće, već zbog promjenjivih kulturnih okvira. McLennan se ne slaže. "Ozbiljni doprinosi znanju i procjeni", piše on, "rekonstruiraju relevantnu 'faktičnost'", tako da "status činjenica" nije u opasnosti od toga da "se pretvori u puke *atribucije* (promijenjenog) umnog sklopa".

McLennanove empirijske zadržke u vezi moje analize Watergatea logički slijede iz tog teorijskog izvoda. Jedna je od glavnih poruka moje argumentacije bila ta da je većina relevantnih činjenica o krizi bila javno dostupna i naširoko distribuirana dugo prije uveličanih anti-Nixon saslušanja Senata iz 1973. Već je bilo nadaleko izvještavano, na primjer, da je nasilan upad, radije nego "trećerazredna provala" bio dio šireg plana koji je usmjeravala Bijela Kuća da poremeti nacionalne izbore. Najznačajniji učinak saslušanja Senata bila je njegova simboličko-performativna moć da stvori nove oblike kulturne identifikacije, a ne prijenos racionalnijeg znanja. Unutar tog nanovo utkanog narativa, prethodno znane "činjenice" tada mogu biti stavljene pod novo svjetlo. Da, one su bile "znane" prije, ali su njihove implikacije i međusobne veze, a stoga i njihova fundamentalna činjeničnost, bile osporavane. Na osnovu njih se tvrdilo o realitetu, ali one nisu bile realistične tvrdnje.

McLennan, sa svoje strane, želi gledati na saslušanja iz 1973. kao da se radi o činjenicama, kao da je njihova primarna svrha bila pridodati nešto u zalihe znanja o izvornim događajima. "Nakon saslušanja", stoga on tvrdi, "bilo bi pogrešno, a ne opcionalno, prikazati 'događaje' na početku

Watergatea u terminima pukog 'nasilnog upada' ". Zapravo, oko jedne četvrtine američke populacije nastavilo je vjerovati ili da je to bio samo puki nasilni upad ili da je predsjednik Nixon, rukovodeći njime, bio iskreno motiviran, moralno nedužan i unutar svojih pravnih ovlasti. Takva su uvjerenja bila pogrešna, ali su svakako ostala opcionalna te su bila duboko sociološki značajna za budućnost američkog političkog života. Nije rast znanstvenolikog znanja bio onaj koji je promijenio javno shvaćanje činjenica Watergatea. Isto tako, nije rast činjeničnog znanja pomaknuo javno shvaćanje masovnih ubojstava Židova od strane nacista koje se, u desetljećima prije Watergatea, mijenjalo od uokvirivanja kao uz rat vezane užasne okrutnosti do shvaćanja da je to bila genocidalna trauma nikad prije poduzeta od strane ljudskog roda.

Bilo bi ohrabrujuće znati da "poznavanje činjenica" zaista može mijenjati javnu percepciju. Da poznavanje činjenica o siromaštvu ili eksploataciji mijenja javnu percepciju toga tko i što je odgovorno za njihovo stvaranje, tada bi svijet svakako bio na boljem, puno naprednijem položaju. McLennan aplaudira proklamaciji Fredrica Jamesona da bi se Ljevica trebala ujediniti oko zahtjeva za punu globalnu zaposlenost jer "niti jedna realistična vizija suvremenog kapitalizma (...) ne može zadovoljiti taj zahtjev". Međutim, u kulturno-teorijskim terminima, ne postoji "realistična" vizija suvremenog kapitalizma. Niti je ikada postojala, a niti je vjerojatno da će neka postojati u budućnosti.

Kapitalizam istovremeno egzistira u "društvenim" i "kulturnim" porecima. Iz potonje perspektive, kapitalizam je "označeno" koje ne može stajati samo za sebe; ono mora biti pridruženo "označitelju" čije je značenje izvedeno iz njegovog odnosa s drugim označiteljima u društveno relevantnom kulturnom univerzumu, a ne iz objektivne prirode samog referenta. Značenje kapital-

izma mora biti konstruirano u terminima narativa i kodova, a u ustrajnoj borbi za moralnu/političku hegemoniju ono postaje potentna metafora za društveno dobro i zlo (vidi Somers i Block, u tisku). Tu kulturna sociologija kapitalizma počinje, s jasnim shvaćanjem da objektivna nemogućnost kapitalizma da stvori globalnu punu zaposlenost ne čini ljude antikapitalistima.

Ono što se broji jest kulturno-posredovano shvaćanje nemogućnosti i mogućnosti, a ne njihovo objektivno postojanje. McLennan kritizira moju teoriju civilnog društva da "nema ekvivalentan kamen temeljac" Jamesonovom zahtjevu za punom zaposlenošću. Ali ne postoje sigurni kameni temeljci i društvena teorija mora prigrliti, umjesto zamaskirati, tu ponekad zbudujuću društvenu činjenicu. Prilikom rekonstrukcije društvenog jezika civilne utopije i drame civilnog popravka, rekonstruirao sam relativno ograničen niz označitelja i performativnih praksi unutar kojih je izuzetno raznolik raspon društvenih interesa i prava bio viđen kao uvjerljiv kamen temeljac posljednjih dvije stotine godina (Alexander, 2001a, 2001b, 2003:121-154, 2004b).

Moja razmatranja ulaska kompjutera u kolektivnu svijest (Alexander, 2003:179-192) pristupaju tehnologiji na sličan način. Pri praćenju kodova i narativa koji su toj prostoj mašini dali takvo fantastično značenje, sugeriram da su ta društvena značenja, a ne same računalne osobine te tehnologije, ona koja objašnjavaju najzanimljivije društvene učinke kompjutera. McLennanu ne odgovara ta analiza, ali, bez da namjerava, čini se da je i on donekle prihvaća. S jedne strane, on inzistira na tome da moramo odvojiti "retoriku i realnost" virtualnog društva. Slijedeći Woolgarovu sugestiju da su "upotrebe i viđenja" informacijske tehnologije mahom lokalne i "praktične", on tvrdi da je tehnološka retorika "besmislica" i da mora biti "temeljito umanjena".

Međutim, tijekom takve argumentacije, McLennan govori o "novom magičnom svijetu elektroničkog diskurza", "novom mašinskom duhu" i "uzburkanom umnom prostoru visokotehnološke strasti". Drugim riječima, čini se da on priznaje da takve kolektivne kulturne strukture zaista postoje, bile one besmislica ili ne. Ovdje možemo opaziti miješanje normativnih ideala i empirijske redukcije koje često obilježava kritičku društvenu analizu. Svakako je valjana normativna pozicija argumentirati protiv razuzdanih tvrdnji tehnološkog diskurza i poduprijeti tu argumentaciju, kad je god moguće, empirijskim dokazima. To je strategija koju ja osobno usvajam. Loša je društvena znanost, međutim, sugerirati da takve razuzdane tvrdnje ne postoje, da na neki način nisu moćne jer nisu istinite. One su realne, čak i ako njihova ukorijenjenost u relativno autonomnim strukturama kulturnog svijeta pobija realističke tvrdnje o mogućnosti reduciranja socijalnih uvjerenja na mehanizme.

McLennan se kontinuirano, iako epigramatski, kroz cijelu svoju raspravu referira na anti-interpretativističku filozofiju realizma. Čak i kada se izjašnjava da su mu neke moje analize bile uvjerljive, on izražava svoju zbunjenost oko toga "kako uopće procijeniti njihovu vrijednost". Karakterizirajući "sugestivne sažetke kulturne sociologije" kao naprosto "deskriptivno-teorijske rekonstrukcije" radije nego "eksplanatorno rasuđivanje", on tvrdi da su one anti-znanstvene jer ili moraju biti odbačene ili "prihvaćene" i "shvaćene kao više ili manje prosvjetljujuće". Zbog

toga što kulturna sociologija "ne može biti pretvorena u propozicijske tvrdnje", piše on, ona ne može biti "odlučno potvrđena ili pobijena". Da li je zaista potrebno, pri hermeneutičkoj rekonstrukciji značenja, simboličkog djelovanja i društvene strukture, napustiti rasudnu kritiku i rigorozne teorijske i empirijske standarde evaluacije? Kad bi to bio slučaj, vezali bi se za vrlo uzak i ograničavajući model društvene znanosti.

Strukturalna hermeneutika (Alexander i Smith, 2003) ne proizvodi deskripcije, iako se, zbog polaganja prava na horizont pogođenih čitatelja, njeni nalazi čine često takvima. Ono što kulturna sociologija proizvodi, jesu, radije, rekonstrukcije društvenog značenja. Štoviše, te su interpretacije vođene strogim teorijskim tvrdnjama o prirodi i međusobnom odnosu simboličkih formi i njihovom odnosu s društvenim životom. Kulturna sociologija donosi zaključke o društvenim uzrocima, identificira individualne i kolektivne aktere kao agente i uzima u obzir posredujuće hijerarhije i institucije. Kulturna sociologija je, drugim riječima, u velikoj mjeri eksplanacija, čak iako ne pokušava iskoraknuti iz hermeneutičke cirkularnosti društvenog iskustva svojih praktikanata ili struktura značenja svoga vremena.⁴

Da li je Gregor McLennan branio neomarksističko i materijalističko gledište od izazova kulturne sociologije? Iako mislim da nije, vrlo sam mu zahvalan na pokušaju. Njegovo lucidno i ustrajno bavljenje mojim radom nastavlja me primoravati da svoj rad pokušam razjasniti na neke središnje načine.

■

⁴ Isaacu Reedu dugujem zahvalnost za detalje ovog shvaćanja interpretativne eksplanacije i kulturne sociologije.

☐ Literatura:

- Alexander, Jeffrey C. (1982-83.) *Theoretical Logic in Sociology*, Sv. 1-4. Berkeley: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1987.) *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. New York: Columbia University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1988.) *Action and Its Environments: Towards a New Synthesis*. New York: Columbia University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1989.) *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*. New York: Columbia University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1990.) "Introduction: Understanding the 'Relative Autonomy' of Culture" U: Alexander and Steven Seidman (ur.): *Culture and Society: Contemporary Debates*. New York: Cambridge University Press. Str. 1-27.
- Alexander, Jeffrey C. (1995) "The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu" U: Alexander, J. *Fin-de-Siecle Social Theory*. London: Verso. Str. 128-217.
- Alexander, Jeffrey C. (1997) "Bush, Hussein and the Cultural Preparation for War: Toward a More Symbolic Theory of Political Legitimation". *Epoche: Journal for the Study of Religions* 21:1-13.
- Alexander, Jeffrey C. (2000) "Contradictions: The Uncivilizing Pressures of Space, Time, and Function". *Soundings* 16: 96-112.
- Alexander, Jeffrey C. (2001a) "The Long and Winding Road: Civil Repair of Intimate Injustice". *Sociological Theory* 19(3): 371-400.
- Alexander, Jeffrey C. (2001b) "Theorizing the 'Modes of Incorporation': Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation". *Sociological Theory* 19(3): 237-249.
- Alexander, Jeffrey C. (2003) *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2004a) "Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy". *Sociological Theory* 22 (4).
- Alexander, Jeffrey C. (2004b) "From the Depths of Despair: Performance and Counter-Performance on September 11th". *Sociological Theory* 22 (1): 88-105
- Alexander, Jeffrey C. i Paul Colomy (ur.) (1990) *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Alexander, Jeffrey C. i Philip Smith (2003) "The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics," U: Alexander, Jeffrey C. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford. Str. 11-26
- Kane, Anne (1991) "Cultural Analysis in Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture". *Sociological Theory* 9: 53-69.
- Smith, Philip (1991) "Codes and Conflict: Toward a Theory of War as Ritual". *Theory and Society* 20: 103-138.
- Somers, Margaret R. i Fred Block (u tisku) "From Poverty to Perversity: Ideational Imbeddedness and Market Liberalism over Two Centuries of Welfare Debate". *American Sociological Review*.
- Walzer, Michael (1987) *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.