

KLASICI SOCIOLOGIJE UNUTAR KULTURNE SOCIOLOGIJE (DRUŠTVENA ZBILJA KAO OBJEKTIVAN KOMPLEKS DOGAĐAJA I KAO KOMPLEKS REPREZENTACIJA)

Vedad MUHAREMOVIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: vedad.muharemovic@ff.unsa.ba

ABSTRACT

U ovom radu razmatram značaj klasičnih socioloških mislilaca na razvijanje programa kulturne sociologije. Na osnovu toga, rad problematizira specifičnu poziciju jednog pravca kulturne sociologije i njenog “jakog programa” te u tom kontekstu vrši reaktualiziranje doprinosa klasičnih teoretičara u razumijevanju interferencije između kulturnih struktura sa materijalno-utilitarnim, te političko-ideologijskim strukturama društvenog svijeta. Primarno je riječ o analizi Durkheimovog i Weberovog mjesta u sferi kulturne sociologije, te potrebi nadopune programa kulturne sociologije sa teorijskim shvatanjima ovih mislilaca, ali i općenito sa misliocima modernosti. Rad stoga želi ponuditi sliku šireg doprinosa “klasičara” razumijevanju kulturne sociologije, kao i potrebu rekonstruiranja određenih postavki koje se vežu za program kulturne sociologije.

Ključne riječi: Durkheim, Weber, Alexander, društvena zbilja, značenje, kultura

CLASSICS OF SOCIOLOGY WITHIN CULTURAL SOCIOLOGY (SOCIAL REALITY AS AN OBJECTIVE COMPLEX OF EVENTS AND AS A COMPLEX OF REPRESENTATIONS)

In this paper, I discuss the importance of the classical sociological thinkers for the development of cultural sociology programs. Based on this, the paper problematizes the specific position of one direction of cultural sociology and its “strong program”, and in that context, re-actualizes the contribution of classical theorists in understanding the interference between the cultural structures with the material/utilitarian and the political/ideological structures of the social world. It is primarily based on the analysis of Durkheim’s and Weber’s place in the sphere of cultural sociology, and the need to supplement the cultural sociology program with theoretical understandings of these thinkers, but also with the thinkers of modernity in general. Therefore, the paper seeks to offer a picture of a broader contribution of the “classics” to the understanding of cultural sociology, as well as the need to reconstruct certain aspects related to the cultural sociology program.

Key words: Durkheim, Weber, Alexander, social reality, meaning, culture

1.0 Uvod

Pojmovna konstrukcija “kultura sociologije”, koja svoju upotrebnu vrijednost zadobija nakon Drugog svjetskog rata, bazirana je na “tri jednostavna aksioma” (Wallerstein, 1999) bez kojih je nezamislivo razumijevanje kontinuirajućeg utjecaja klasičnih socioloških mislilaca u procesu razumijevanja društvene zbilje i društvenih promjena savremenog svijeta. Wallerstein referira na klasične sociološke mislioce koji su zaslužni za konstruiranje koncepata i znanstvenih orijentacija na osnovu kojih sociologija biva etabliрана kao zasebna disciplinarna znanost sa predmetom istraživanja i metodologijom koja može figurirati interdisciplinarno, ali koja u osnovi sociologiji omogućava zaseban znanstveni status unutar društvenih znanosti. Ovaj rad nastoji izvršiti određenu reaproprijaciju onoga što unutar XX stoljeća u sferi sociologije figurira kao “kultura sociologije”, uz određene nadopune i rekonfiguracije, kako bi se ukazalo na odlučujući status klasičnih socioloških mislilaca na etabliranje teorijskoistraživačke platforme kulturne sociologije, te aktualnosti ovog programa s obzirom na onaj pravac koji insistira na “jakom program” i kulturi kao “neovisnoj varijabli”.

Rad je podijeljen u tri dijela. Prvi dio razmatra status socioloških konstrukata i pojmova u razumijevanju društvene zbilje, te mjesto određenih sociologa u sferi tzv. “kulture sociologije”, kao i njihovog doprinosa razvoju kulturne sociologije.

Drugi dio rada primarno razmatra Durkheimov i Weberov cjelokupan doprinos aktualiziranju značenja i vrijednosti u sferi razumijevanja društvene zbilje ukazujući na značaj kako Durkheimovog kasnog istraživanja “simboličkih formi” i binarnosti sakralno/profano, tako i na značaj njegovog ranijeg istraživačkog poduhvata u sferi “društvenih činjenica”, te značaj Weberovog metodološkog fokusa na istraživanje značenja, ali i njegovo raskrivanje modernosti i racionalizacije u binarnosti između formalne i supstantivne racionalnosti.

Treći dio rada konkretizira vezu između klasičnih socioloških mislilaca sa programom kulturne sociologije te ukazuje na potrebu određenog rekonfiguriranja ovog programa uz istovremeno očuvanje njegovih “zajedničkih premisa”, barem u dijelu koji se tiče totaliteta pristupa razumijevanju kulture i društvene zbilje uopće, čime se otvara prostor za daljnje teorijsko istraživanje i reflektiranje o temeljnim pitanjima kulturne sociologije onako kako je to postavio Jeffrey C. Alexander.

2.0 Društveni svijet u mreži pojmovnih determinacija

Temeljno sociološko pitanje: Šta je to što društvo drži zajedno? (Collins, 1994) preoblikovano je temeljnim pitanjem Parsonsovog strukturalnog funkcionalizma, naime, oko pokušaja iznalaženja teorijskih koncepata kao zadovoljavajućih makrosocioloških platformi koji univerzaliziraju odgovor na pitanje: Kako je moguće da postoji društveni poredak, svojevrsna društvena konsonantnost unatoč činjenici postojanja društvene disonancije, konflikta i neujednačenih društvenih interesa? Funkcionalistička reaproprijacija klasičnog mišljenja (uz određeno Parsonsovo privilegiranje Pareta u odnosu na Marxa) zadovoljavala je odgovore na ova pitanja, u skladu sa modernističkim svjetonazorom i modernističkom koncepcijom društvenog svijeta. Durkheim pripada “kulturi sociologije” jer je zaslužan za invenciju/konstruiranje *društvene činjenice* koja pojmovno, sadržajno i metodološki sociologiji daje distinktivan karakter upućujući na činjenicu kako stvarnost društvenog svijeta strukturalno, metodološki i operabilno nije svodiva na činjenice prirodnog svijeta, te se, shodno tome, ne mogu ni analizirati i istraživati metodama prirodnih znanosti. Marx pripada “kulturi sociologije” jer je otkrio kako dijahronija ljudske povijesti koja je ispunjena mrežama društvenih činjenica nije konsenzualna, harmonična i kooperabilna, nego je prevashodno konfliktna i proturječna. Weber pripada “kulturi sociologije” jer je ukazao na postojanje racionalnosti i poredak unutar kojeg se legitimiraju institucionalne i strukturalne pozicije na osnovu kojih se akteri subjektiraju, prema logici koju konstituiraju specifičan tip vlasti i moći u društvenom svijetu (Wallerstein, 1999; Kalanj, 2005).

Ova vrsta tripartitne sociološke univerzalizacije temeljni je teorijski orijentir za istraživanje i razumijevanje društvene zbilje, kao i dokaz da se klasično razumijevanje modernog društva ne može tretirati muzeološki, nego kao trajna aktualnost, kao vrsta samotranscendirajuće tekstualnosti koja uveliko ima “upotrebnju vrijednost” kako u makrosociološkim projektima (kakav je nesumnjivo bio strukturalni funkcionalizam, a kasnije savremene reinterpretacije u formi neofunkcionalizma), tako i u onim konceptima i programima koji veći fokus usmjeravaju ka svakodnevnim diskursima, intrapersonalnim i interpersonalnim djelovanjima i objektivacijama na osnovu kojih je moguće razumijevati ne samo institucionalno zasnovane “društvene činjenice” nego i skupove vaninstitucionalnih “društvenih djelovanja”, rezidualnih, “zdravo-za-gotovo” implicitnih konstrukcija i derivacija koje mogu imati karakter

društvene dokse (Bourdieu), ili su pak vrste socioloških varijabli (promatranih kvantitativno) ili značenja (promatranih kvalitativno) koje figuriraju kao interreagujući sadržaji “zbilje svakodnevnog života”. Tu nije samo riječ o živom korespondiranju između tradicije sociološkog mišljenja (Durkheim – Weber – Marx) sa savremenim sociološkim programima i konceptima. Izgleda da je riječ o sociološkim stvarnostima koje ne samo da ne ukazuju na svoj kraj nego impliciraju cijele skupove novih pitanja, dilema, misaonih, političkih, kulturnih, društvenih i povijesnih orijentacija s kojima se susreće savremeni svijet. Bourdieu s pravom ukazuje na činjenicu kako društvena znanost ne može „retirati društvene realitete kao stvari“ (Bourdieu, 1990, 135) te da su ovi realiteti utemeljeni kao predmeti spoznaje (ili pogrešne spoznaje) (ibidem). Pojmovi o kojima je riječ ne upućuju samo na akademske konstrukte ili na “znanstvene pojmove” shvaćene dirkhemovski; oni su predmetom spoznaje i na nivou *praenotiones* i kao svakodnevna, rutinizirana i implicitna slika intraindividualnih i interindividualnih procesa i relacija koje utječu na kontinuirano održavanje postojećih relacija, ali i na konstruiranje novih koji imaju važnost i na institucionalnoj i na vaninstitucionalnoj razini društvene stvarnosti.

Druga razina problema prakticiranja kontinuiranja socioloških koncepata jeste u njihovoj *implicitnosti*. Ona ne mora biti reducirana na nivo kanonskog statusa ili neke aksiomske datosti, ali joj se ne može oduzeti tendencija ka njihovom, uvjetno rečeno, naturaliziranju. U pitanju je praksa na osnovu koje pojmovi kulture, klase, nacije, roda, povijesti, individualiteta, kolektiviteta etc., usljed najrazličitijih interpretativnih i analitičkih zahvata, zadobijaju status prirodnih i dovršenih datosti koji, kao istiniti sociološki i povijesni realiteti, postoje i koegzistiraju poput datosti, *posituma* kojima se bave prirodne znanosti. Ovdje nije u pitanju samo nužna *Naturwissenschaften-Geisteswissenschaften* distinkcija o već klasičnom razlikovanju nomotetičkog pristupa prirodnih znanosti nasuprot ideografskim metodama duhovnih i kulturnih znanosti.

Riječ je, naime, i o dodatnoj poteškoći koja nastaje prilikom istraživanja društvenih fenomena i konstelacija koje produciraju mreže odnosa i procesa koji imaju beskonačan, višeznačan i često neintendiran karakter.

S tim u vezi Bourdieu govori kako društvena znanost ne može biti svodiva na nivo “društvene fizike” i “društvene fenomenologije”, te da se moraju ukalkulirati nizovi događanja, procesa, stanja i činova s kojima društvena znanost mora operirati ukoliko želi na što adekvatniji način odgovoriti onim postulatima na koje se kao disciplina poziva još od perioda modernosti.

Istraživanje društvene zbilje i pojmovno manipuliranje u ime deskripcije, interpretacije i razumijevanja te zbilje nije zahtjev za eliminiranjem objektivnog postojanja društvene strukture kao dijela društvene zbilje; nije reduciranje istraživačke prakse na nivo interpretativno-informacijskih varijabli i značenjskih jedinica kao dokaza da se ne operira sa “stvarnim predmetima” (Alexander, 2008). Prije je riječ o objektivnom kao društveno konstruiranom i nastalom u dijalektičkom procesu; o transformativnoj djelatnosti od prirodnog ka fizičkom okruženju i onoj od prirodnog ka društvenom okruženju u pravcu svrhovitih društvenih organizacija koje okružuju i koje prodiru u ljudske živote i njihove raznolike identitete (Coleman, 1990).

“U društvenim znanostima ‘stvarno’ je zaista izvanjsko i neovisno o znanju, ali je po sebi društvena konstrukcija, proizvod prošlih borbi koje, barem u ovom smislu, ostaju važećim u sadašnjim borbama. (...) Stoga se konstruktivistička vizija znanosti mora kombinirati sa konstruktivističkom vizijom znanstvenog objekta: društvene činjenice su društveno konstruirane, te svaki društveni akter, poput znanstvenika, više ili manje uspješno konstruira, ili stremi da nametne, sa većom ili manjom snagom svoju individualnu viziju stvarnosti, svoje ‘gledište’. To je razlog zbog čega sociologija, bez obzira na to želi li to ili ne (a uglavnom želi), jeste akter u borbama koje opisuje. Društvena znanost je, stoga, društvena konstrukcija društvene konstrukcije.” (Bourdieu, 2004, 88)

Unatoč tome, naturaliziranje socioloških pojmova čini se neizbježnim procesom neovisno o činjenici da postmodernističke sociološke teorije ukazuju na socijalni konstruktivizam, socijalni aranžman i stalnu promjenljivost istih usljed intersubjektivnog diskursa, epistemičkih dekonceptualizacija, reinterpretacija i intersubjektivnih praksi koje ne upućuju na obaveznost, nego na neku vrstu sociokonstruktivističkog falibilizma. Jedna od zadaća sociološke znanosti je kritički otklon od takvog naturaliziranja uz istovremeno isposredovanje savremenih teorijskih koncepcija i programa s onim načinima razumijevanja društva, njene kulture i povijesti na koje nas je već uputila tradicija, uz uvažavanje historijskog konteksta u kojem su ti mislioci živjeli i čijim su krizama i društvenim stimulacijama bivali inicirani. Odnos ka tradiciji sociološkog mišljenja, koji zasigurno ne smije biti “stajalište ignorancije” (Kalanj, 2005), u formi “preuzimanja tradicije nije nužno tradicionalizam i preuzimanje predra-

suda. *Istinsko ponavljanje* nekog tradicionalnog pitanja upravo pušta da nestane sam njegov karakter tradicije i seže natrag ispred predrasuda.” (Heidegger, 2000, 154). Pitanja o tome kako je uopće moguće razumijevanje društva, kako je moguće govoriti o njegovim objektivacijama, institucionalizacijama, individualizirajućim internalizacijama i eksternalizacijama, te “šta je to što društvo drži zajedno”, kakav je odnos između personalnosti i grupnih identiteta, šta društvenu stvarnost dovodi u krizu i koje su konzekvence tih mijena i kriza, podjednako su rezonantna i aktualna danas kao i u doba Durkheima, Webera, Marxa, Simmela, Tönniesa etc.

3.0 Kolektivna svijest – značenje – kultura

Razumijevanje značenja različitih društvenih komponenti s fokusom na istraživanje “strukturalnih relacija među pojedincima, a ne samih pojedinaca” (Collins, 1994, 187) centralno je metodološko pitanje Durkheimove sociologije. Razumijevanje odnosa između pojedinca i društva nije dato na način da govorimo o ljudskom biću koje tokom 18. stoljeća biva kategorizirano kao *Homo sapiens* i koje potom na sebe zaodijeva društvenu odoru u epohi evropske modernosti kada počinje figurirati *kult individualnog* u smislu da “pojedinač sve više postaje predmet neke vrste religije” (Dirkem, 1972, 196). U odnosu na razumijevanje “strukture osobnosti” (Elias) i akte individualizacije, Durkheim u svojoj disertaciji *Podjela društvenog rada* ukazuje na značaj razumijevanja strukturalnih veza koje nastaju prilikom intersubjektivnih odnosa uz internaliziranje određenih vrsta objektivnih, institucionalno zasnovanih društvenih činjenica koje na pojedince imaju izvanjski i prinudni karakter (kojih su pojedinci svjesni u momentu kada im pružaju otpor).

“Kolektivni život nije nastao iz individualnog života, nego je naprotiv, ovaj drugi nastao iz prvoga. (...) To nije apsolutna ličnost monade, koja je dovoljna samoj sebi i koja bi se mogla lišiti ostatka sveta, nego ličnost izvesnog organa ili jednog dela organa koji ima svoju određenu funkciju, ali nije u stanju da se odvoji od ostatka dela organizma, a da se ne izloži smrtnoj opasnosti.” (Ibid., 282)

U odnosu na apstraktni model ili idealtipsku determinaciju čovjeka kao kognitivajućeg subjekta u kartezijanskom smislu (u smislu metafizike

subjektivnosti) ili “monadičkog ega” (Husserl), pojedinac figurira u mreži intersubjektivnih relacija i “intersubjektivnih sedimentacija” (Berger & Luckmann, 1992), pri čemu za sociologiju od ključnog značaja ostaje status i karakter pojedinca koji je proizvod/konstrukt povijesti i društvenih determinacija, odnosno društvenih normi i vrijednosti (Parsons), tj. društvene ideologije na način da je pojedinac *Homo ideologicus par excellence* (Malešević). U ovisnosti o stepenu samorefleksivnosti i refleksivnosti, imaginativnoj i stvaralačkoj moći, te društvenim okolnostima i društvenim konstelacijama, te društvene norme i vrijednosti, kao oblici simboličkih resursa, mogu biti rekonfigurirane, rearanžirane ili pak zamijenjene novim, ali govor o apsolutnoj i konstantno kontingencijskoj društvenoj stvarnosti i pojedincima koji apsolutno autonomno figuriraju s one strane društvenog normativizma u ime slobode i autonomne individualnosti govor je o nečemu što figurira s one strane povijesti uopće.

“Predodžba o pojedinačnim ljudima koji apsolutno neovisno odlučuju, djeluju i ‘egzistiraju’ umjetni je proizvod ljudi, karakterističan za jedan određen stupanj u razvoju njihova samoiskustva.” (Elias, 1996, 41)

Durkheim je u svojoj disertaciji ukazao na strukturalnu i imanentnu povezanost pojedinca sa društvenom svijesću te je kritikom modernog francuskog društva ukazao na potrebu iznalaženja “srednjeg puta” kao uvjeta za ostvarenje ljudske sreće. Disertacija je velikim dijelom protkana pitanjem ljudske sreće i njenom vezom sa *značenjima* koja kao objektivne društvene činjenice oblikuju pojedinca, te načina na koji pojedinci reaguju na njih. Riječ je o pokušaju ukazivanja onoga što predstavlja aristotelovsko naslijeđe povezanosti sreće sa vrlinama, odnosno identifikaciji sreće unutar vrline. Ako je vrline sredina između određenih pozicija koje se međusobno isključuju, onda je centralna intencija ukazati na ekstremnosti “solidarnosti po sličnosti” u predmodernosti, kao i “organske solidarnosti” kao reprezentacije evropske modernosti. Dok prvi slučaj karakteriše dominiranje kolektivne svijesti u odnosu na individualnu svijest, drugi slučaj je forma sekularizovane sakralnosti u kojoj dominira *kult individualnog* i u kojem individualizam kao temeljni atribut modernosti prevladava u odnosu na kolektivnu svijest. Stoga ne začuđuje što Durkheim, u intenciji da ukaže na nedostatak vrline kao pretpostavke za sreću, paralelno ukazuje na strukturalnu povezanost pitanja sreće sa pita-

njem napretka civilizacije, te s onim što je pitanje *značenja moderniteta* za modernog čovjeka uopće.¹

Ono što se ovdje imenuje vrlinom, kod Durkheima ima karakter “društvene svijesti” na čiji razvoj i intenzificiranje solidarnosti on računa postepenim eliminiranjem anomijskih relacija usljed sve veće i postepene isposredovanosti pojedinaca sa kolektivnom svijesću, institucionaliziranim kolektivnom solidarnošću i kohezijom unutar epohe industrijskog kapitalizma. Suprotno tome, Marxova vizija društvene evolucije ne okončava eliminiranjem anomijskog u formi klasnih sukoba, niti nestaje specifičnim formama društvenog organiziranja u nekih varijantama industrijske demokracije etc. Ona završava novom formom povijesti i novom formom kulture koja se ne može ozbiljiti bez onoga što se kod Durkheima promatra nepoželjnim, anomijskim i onim što treba eliminirati. Drugim riječima, povijest kao povijest klasne borbe, iako promatrana negativno kao nepravilan odnos između rada i kapitala, s druge strane je pozitivna matrica društvene evolucije bez koje je nemoguće zamisliti povijest besklasnog poretka, socijalističkog milenija i nove kulture koja više neće biti ono što je Marx isticao u Njemačkoj ideologiji:

¹ S tim u vezi Durkheim ne nalazi nikakvu kvalitativnu i kauzalnu vezu između sreće i porasta civilizacije, te ukazuje na činjenicu kako se porastom civilizacijskog napretka ne vidi implicitan porast ljudske sreće: “Naprotiv, pravo samoubistvo, samoubistvo iz očajanja, je stalna boljka civilizovanih naroda. Ona se čak geografski rasprostire kao civilizacija. Na zemljopisnim kartama samoubistva vidi se da čitavu jednu središnju oblast Evrope zauzima jedna prostrana tamna mrlja koja se nalazi između 47. i 57. stepena severne širine i između 20. i 40. stepena istočne dužine. Taj prostor je omiljeno boravište samoubistva; prema Morselijevom (Morselli) izrazu, to je samoubilački pojas Evrope. U njemu se istovremeno nalaze zemlje u kojima su naučna, umetnička, privredna delatnost razvijene do najviše tačke: Nemačka i Francuska. Naprotiv, Španija, Portugalija, Rusija, južnoslovenski narodi skoro su netaknuti. Italija, rođena nedavno, donekle je još pošteđena, ali gubi svoju otpornost ukoliko napreduje. Engleska jedina čini izuzetak; još uvek smo nedovoljno obavešteni o tačnom stepenu njene sklonosti ka samoubistvu. U okviru svake pojedine zemlje, nailazimo na isti odnos. Svuda samoubistvo više hara po gradovima nego na selu. Civilizacija se koncentriše po velikim gradovima; samoubistvo čini isto. U njima je čak zapažena neka vrsta zarazne bolesti čija bi žarišta bile prestonice i važniji gradovi i koja bi se, odatle, širila po čitavoj zemlji. Najzad, u celoj Evropi, izuzev Norveške, broj samoubistava otprje jednog veka stalno raste. Po jednoj proceni, ono bi se utrostručilo od 1821. do 1880. Napredak civilizacije se ne može meriti s istom tačnošću, ali je dovoljno poznato koliko je on bio brz u tome razdoblju.” Cf. Dirkem, E. (1972): O podeli društvenog rada. Beograd: Prosveta, 254-255.

“Misli vladajuće klase u svakoj su epohi vladajuće misli, tj. klasa koja je vladajuća materijalna sila društva, istovremeno je njegova vladajuća duhovna sila. Klasa kojoj stoje na raspolaganju sredstva za materijalnu proizvodnju, raspolaže samim tim i sredstvima za duhovnu proizvodnju tako da su joj zbog toga, uzevši u prosjeku, podređene misli onih koji su lišeni sredstava za duhovnu proizvodnju.” (Marx, Engels, 1961, 369)

3.1 Razumijevanje značenja kao razumijevanje kulturne strukture

U odnosu na Durkheima, Weberova *Verstehenden* metodologija nastojala je ukazati na značaj *društvenog djelovanja* u smislu modusa kompleksa značenja koji u interagirajućem odnosu (dijadnom i složeni- jem od njega) kreiraju, mijenjaju i dinamiziraju ponašanja, motivaciju i djelatni karakter ljudskih subjekata. Takav zaokret ka razumijevanju pojedinačnog djelovanja koje ima karakter društvenog (jer mijenja ponaša- nje onoga ko je u interagirajućem odnosu) utjecao je na razvoj novog sociološkog puta koji je orijentiran *razumijevanju značenja* koja se iz- mjenjuju i koja nastaju kao proizvod uzajamnog djelovanja interaktira- jućih pojedinaca i grupa. Ono što je u tom zaokretu bilo ključno jeste Weberovo zanimanje za “dinamiku društvenog djelovanja kao i za zna- čenje kulturnih ideja” (Münch, 1994, I, 164):

“Društveno djelovanje ima dvostruko lice orijentiranja ka znače- nju s jedne strane, te motivaciji i interesu s druge strane.” (Ibid.)

Weberovo razumijevanje društvene zbilje stoga se ne može svoditi na jednodimenzionalan karakter institucionalnih, na prinudi zasnovanih društvenih činjenica, niti je istu moguće sagledavati i razumijevati de- duktivistički, nego se ona nastoji obuhvatiti generičkim pojmom kulture koja je opet shvatljiva tek iz tripartitnog odnosa između vrijednosti, inte- resa i moći, što postaje posebnim istraživačkim poduhvatom u Weberovoj sociologiji religije, ekonomije i politike. Zapravo se koncept *značenja* kao generičkog elementa društvenog djelovanja javlja kao temeljni me- todološki aparat na osnovu kojeg je moguće razumijevanje interpersona- lnog djelovanja, značenja koja proizlaze iz tih djelovanja kao razloga formiranja raznolikih modusa ponašanja i novih društvenih djelovanja u mreži intersubjektivnog svijeta. Značenje – bilo poimano u formi aktual-

nog značenja nekog pojedinačnog aktera ili kao aproksimacija nekog mnoštva aktera, bilo poimano u formi “čistog tipa”, kao epistemološka aparatura samog sociologa, te s tim povezano dvostruko *razumijevanje razumijevanja* (Weber, 1978) – zadobija sistemsko i temeljno mjesto u sociološkom razumijevanju društvene zbilje. U odnosu na društvenu zbilju koja se razumijeva iz kolektivne svijesti kao nadindividualne datosti i transtemporalne *trajnosti*, ovdje se radi o razumijevanju objektivnog društvenog života na osnovu kulturnih značenja određenih društvenih pojava koje imaju aktualan i kontingentan karakter, te se one poimaju kako u njihovoj ontičkoj aktualnosti tako i u njihovoj kauzalnosti. To je omogućilo etabliranje “znanosti zbiljskog” (*Wirklichkeitwissenschaft*) (Löwith, 1993, 51) koja je orijentirana razumijevanju značenjskih konstrukata koji nastaju na osnovu socio-kulturnih matrica i koje se kao forme vrijednosti internaliziraju kod pojedinačnih i grupnih aktera, te se kao takve raznoliko razumijevaju, doživljavaju i objektiviraju u mrežama intersubjektivnih procesa i relacija.

Značaj ovog pristupa je, prije svega, što se svijet društvene *zbilje* razumijeva iz optike svijeta *kulture* i njoj atribuiranih *vrijednosti*, te što se kod Webera ne radi o apsolutnim značenjima i o apsolutnim determinantama tih značenja. On je izričito antimetafizički nastrojen društveni teoretičar jer jasno stavlja do znanja da ne postoji mogućnost totalnog izomorfizma između društvenih aktera u smislu totalnog korespondiranja značenja ili nekog totalnog uranjanja u mentalnu arhitektoniku Drugog i obratno, niti je moguće govoriti o apsolutno tačnim/ispravnim ili istinitim značenjima (Weber, 1978, 4) i njihovim vrijednostima na način da njihove diskurzivne tvorevine, iskazi, ponašanja, intencije generirane tim značenjima etc. istinski korespondiraju/zrcale (Rorty) neku suštinu i neku skrivenu Istinu. Taj svojevrsni “društveni bihejviorizam” (Mead), koji proizlazi iz mogućnosti razumijevanja djelovanja i promjena ponašanja na osnovu tih djelovanja, koja opet produciraju serije novih djelovanja, novih interpersonalnih relacija koji mogu dobiti karakter objektivizacija, omogućava razumijevanje kako personalnosti koja figurira kao intencionalni i djelatni akter, tako i društvene zbilje koja se kao aktualnost nastoji razumijevati iz optike njene kulture i kompleksa njenih značenja. U tom kontekstu, društvena zbilja kao aktualnost se poima i razumijeva u totalitetu svojih polivalencija i perspektiva na osnovu značenjskih konstrukata, na osnovu vrijednosti u njihovoj zbiljskoj, aktualnoj datosti i razumijevanju, a ne u smislu nadindividualizacije ili pukog orijentiranja prema prošlim, historijski zasnovanim društvenim matricama ili pak

nekim hipotetičkim, preferencijalnim, koje bi u vrijednosnom, etičkom ili političkom smislu bile predmetom *znanosti buduće društvene zbilje* (u nekom marksističkom ili u nekom generalno uzevši eshatologijski poimanom smislu). Zašto je to sve važno, posebno veza između društvenih činjenica i društvenih djelovanja? Zato što se ona ovdje iščitava kao veza između utilitarno-materijalne stvarnosti s jedne, te kulturno-vrijednosne stvarnosti, između institucionalno zasnovanog društvenog sistema/ društvenog poretka s jedne, te beskonačnih, polivalentnih značenja “životnog svijeta” i vanistitucionalnih praksi koje figuriraju ponad institucionalno normativističkog i sistemskog društvenog poretka s druge strane.

S druge strane, značajan je Durkheimov pomak u razumijevanju društvene solidarnosti koja emanira iz kolektivne svijesti. Iako utkana u moduse institucionalizacije, kolektivna svijest u njegovim kasnijim spisima, posebno u *Elementarnim oblicima religijskog života*, zadobija karakter “kolektivnih reprezentacija” kao formi koncepata s one strane individualizirajućeg – viscelarnog iskustva. U tom smislu značajan je njegov fokus na forme “kolektivnih reprezentacija” koje svoje utemeljenje imaju u binarnom organiziranju društva i njegove kulture, a što će biti ključnim za etabliranje kasnijeg tzv. “kulturnog programa” osamdesetih godina XX stoljeća. Binarnost na relaciji sakralno/profano omogućit će govor o ritualnim praksama, simbolima, ceremonijalima, odnosa materijalnog, utilitarnog svijeta svakodnevnog, mundanog života u odnosu na njegovu ideaciju koja obezbjeđuje simboličke resurse za solidarnost i grupnu koheziju, bez koje je nemoguće zamisliti društveno koherentan i stabilan poredak, čiji su članovi orijentirani oko “zajedničkih premisa”.

Na tragu govora o vrlinama kao pretpostavkama sretnog života, Durkheim ukazuje na moralnu koheziju² kao formu transcendentalnog značenja bez kojeg materijalni svijet industrijskog kapitalizma, svijet modernog francuskog društva nije moguć, kao što *a fortiori* nije moguće ni realiziranje ideje kozmopolitizma kao univerzalnosti, ukoliko se taj moralni paradigmatički sistem značenja ne etablira unutar onog partikularnog.

Ideja moralnosti se izjednačava s idejom čovječanstva, što pak nije neposredno ostvarivo u tom univerzalističko-mundijalističkom smislu, nego se objektivira preko moderne francuske države nacije. “Vječiti mir”

² Giddens u svojoj studiji o Durkheimu ističe kako je on svoju intelektualnu karijeru započeo sa primarnom intencijom etabliranja “znanosti o moralitetu” koja ga je u konačnom dovela do sociologije. Cf. Giddens, A. (1986): Durkheim. FontanaPress: London

mora biti idealom koji se konstantno kultivira i ozbiljuje kroz ekvilibrij između *patrie* i internacionalizma (Chernilo, 2008, 35).

S jedne strane, dakle, figuriraju određeni koncepti, određene mentalne i “kolektivne reprezentacije” kao određeni skupovi ideja koje, s druge strane, imaju svoju relevanciju i aktualnost zahvaljujući činjenici da su društvenog porijekla. Te simboličke reprezentacije nastaju unutar društvenog života, one se kontinuiraju i distribuiraju mehanizmima internalizacije na osnovu kojih imaju eksternalizirajući i objektivirajući karakter, čime se vrši otklon od neke misteriozne (Collins, 1994, 191) apriornosti koja ih generira s one strane društvene zbilje i povijesti.

4.0 Dvodimenzionalan karakter binarnosti u polju kulturne sociologije

Na tragu Weberovog razumijevanja društvenog djelovanja i aktualnosti značenja, te Durkheimovog poimanja kolektivnih reprezentacija, uočljiva je konstantnost razumijevanja društvene zbilje u formi binarnih postavki na osnovu kojih je moguće govoriti o zasnivanju kulturne sociologije.

Iako se status kulturne sociologije veže primarno uz istraživanja Weberovog koncepta značenja i istraživanja kasnog Durkheima, cijeli niz klasičnih socioloških mišljenja vezan je za ono što će kasnije postati zasebnim istraživačkim područjem kulturne sociologije. Ono što ovdje smatram važnim je da Weberov doprinos kulturnoj sociologiji nije vezan samo za polje značenja, nego i za njegovo razumijevanje zbilje u formi binarnosti između formalne i supstantivne racionalnosti, kao što se i Durkheimovo razumijevanje kolektivnih reprezentacija ne može tretirati odvojeno od njegovog razumijevanja kolektivne svijesti, moralne kohezivnosti, solidarnosti i anomije industrijskog društva, uključujući i pitanje binarnosti između individualne i kolektivne svijesti. S druge strane, binarnost između značenja čiji je generator kapitalizam u odnosu na značenja kao rezultat besklasnog društva, dijalektičnost objektivne i subjektivne kulture kod Simmela s ultimativnom i “metafizičkom borbom između života i forme” (Frisby, 2002, xx), de Saussureovo razlikovanje između *langue* i *parole*, ili neka binarnost između idealtipske konstrukcije, treba smatrati orijentacijskim linijama za istraživanje kulture kao matrice za razumijevanje društvenog svijeta u cjelini. Konkretnije rečeno, ono što se razumijeva složenicom kulturna sociologija, u smislu njene

pretpostavljenosti u korijenima Weberove metodologije i kasnog Durkheima, treba biti prošireno kako cjelinom Weberovog i Durkheimovog sociološkog mišljenja, tako i uvidima do kojih su u razumijevanju kulture došli Simmel, pa i Marx (u smislu refleksija o društvenoj proizvodnji svijesti u *Njemačkoj ideologiji*). Ako slijedimo distinktivna obilježja kulturne sociologije, Marxova *Teza o Feuerbachu* (teza 11), koja glasi: “Filozofi su svijet samo različito interpretirali, radi se o tome da ga se izmijeni.” (Marx, Engels, 1961, 323), sasvim je očit primjer koji se direktno tiče ne samo kritike nekog supstancijalističkog shvatanja svijeta s one strane njegove stvarne povijesti³ i želje za aktivnim preobražajem povijesti, nego se tiče i pitanja onoga što se u kulturnoj sociologiji imenuje pojmom značenja.

Jeffrey C. Alexander započinje poglavlje pod nazivom *Modern, Anti, Post, and Neo* (u knjizi *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*) opaskom o gore navedenoj rečenici iz *Teza o Feuerbachu* koristeći pri tome pojam “razumijevanja” umjesto izvorni pojam “tumačenja” svijeta, te ističući kako “strukturalna hermeneutika” kao imanentan dio kulturne sociologije ne vrši separiranje *razumijevanja* od *promjene* društvenog svijeta, te kako je promjena *uvijek već* i promjena samog razumijevanja kao takvog. Neovisno o tome što Marx zasigurno ne misli samo na semantičku, tekstualnu analizu i diskurzivnu praksu u smislu promjena značenja ili razumijevanja, nego i na zbiljsku promjenu u evoluciji povijesti, znakovito je da Heidegger znatno prije Alexanderovog reflektiranja, u intervjuu iz 1969. godine, citirajući glasoviti Marxov stav o interpretaciji i promjeni svijeta, ukazuje kako *promjena svijeta* pretpostavlja *promjenu koncepcije svijeta*. A govoriti o konceptima znači govoriti o značenjima i vrijednostima, odnosno o onome što su određene mentalne

³ U prepoznatljivom Marxovom stilu i talentu, koristeći vokabular i iskustvo *Kapitala*, u *Njemačkoj ideologiji* stoji sljedeće: “Filozofski industrijalci, koji su dosad živjeli od eksploatacije apsolutnog duha, bacili su se sada na nove veze. Svaki se s najvećom mogućom marljivošću bavio prodajom onog dijela koji mu je pripao. To nije moglo proći bez konkurencije. Ona je u početku vođena prilično građanski i solidno. Kasnije, kad je njemačko tržište bilo zasićeno, a roba i pored svega truda nije našla odziv na svjetskom tržištu, čitav posao je po njemačkom običaju bio pokvaren tvorničkom škart proizvodnjom, pogoršanjem kvaliteta, falsificiranjem sirovina, krivotvorenjem etiketa, fiktivnim kupnjama, prevarama s mjenicama i kreditnim sistemom lišenim svake realne osnove. Konkurencija se pretvorila u ogorčenu borbu, koju nam sada slave i konstruiraju kao prevrat od svjetsko-historijskog značenja, kao proizvođača golemih rezultata i dostignuća.” Cf. Marx, K., Engels, F. “Njemačka ideologija”. U: K. Marx, F. Engels (1961): Rani radovi. Zagreb: Naprijed, 339-340.

reprezentacije koje su predmetno polje kulturne sociologije. Da je to pitanje *značenja*, koje je uvijek vezano za pitanje neke predmetne objektivacije, a ne fantazmogorije unutar društvene zbilje, pokazuje i Althusser kada ukazuje na Lenjinovo shvatanje *objektivnih uslova* za Rusku revoluciju, ali i njenih *subjektivnih uslova*, te Marxovog – Engelsovog razumijevanja povijesti “koja ide napred svojom *slabijom stranom*” (Altise, 1971, 94) u odnosu na poziciju suprotnosti koja povijest razumijeva nekom “drugom stranom”. Riječ je o *značenjskim konstrukcijama* koje emaniraju skupove vrijednosnih stavova i poimanja koji su opet u direktnoj vezi sa samim predmetom razumijevanja i objektivacijom istog u konkretnoj povijesnoj datosti (bilo da se isti konzervira ili pak mijenja). Drugi je skup pitanja koji se odnosi na tretiranje mogućnosti poimanja kulture kao “nezavisne varijable” (Alexander, 2003) i što nije predmetom ovog rada. Iako se u ovom radu upitnim smatra mogućnost apsolutno “analitičke autonomije kulture” kao temelja kulturne sociologije kod Alexandera, to po automatizmu ne znači negiranje kulturne sociologije kao takve, ako se pod njom implicira ono što navodi Lamont: “sveobuhvatajući sociološki pristup kulturi” (Lima Neto, 2014, 935). Bez obzira na to da li se kulturna sociologija promatra kao vrsta znanstvenoistraživačkog programa koja separira kulturu od društvene strukture ili vidi njihovu amalgamaciju, njena teorijska pozadina se može nadopuniti mnoštvom teorijskih postavki do kojih su došli klasični sociolozi. Durkheimovo razumijevanje rituala i simboličkih reprezentacija ukazuju na ono što je potvrdio Geertz, kako “kultura nije okultni entitet” (Geertz, 1972, 10). Alexanderov stav o tome kako “najstarija predrasuda koju društvena teorija drži u vezi s modernim životom je da nije predrasudan uopće” (Alexander, 2003, 179) retuširanje je Weberovog racionalističkog metoda u razumijevanju društvenog djelovanja na osnovu značenja i njihovih vrijednosti, jer Weber ističe nemogućnost društvenog djelovanja, interpersonalnosti, te procesualnost značenja bez pretpostavljene predrasudnosti. To je uostalom i intencija svakog npr. etnografskog promatranja koje figuriraju kao “značenjske konstrukcije” (Alexander, 2008, 160) i kao “gusti opis” (Geertz, 1973, 6) bez kojeg nije moguće razumijevanje društvene interakcije, društvenog djelovanja, značenja i beskonačnog procesa kultiviranja u smislu transformacije “generičkih potencijaliteta” u specifično izvedbene aktualnosti (Ibid., 52).

S druge strane, pitanje cjelovitog doprinosa klasičnih socioloških mislilaca kulturnoj sociologiji tiče se načina razumijevanja njihovog shvaćanja kulture i specifične pozicije pojedinca u njoj. Stoga, kada govorimo

o Durkheimu, tu nije samo riječ o binarnosti sakralnog i profanog, “utiliziranog svijeta ekonomske proizvodnje” (Giddens, 1986, 93) naspram simboličkih resursa u formi rituala, mitskog ili paradigmatškog. Riječ je i o Durkheimovom razumijevanju moralnosti i kolektivne svijesti koja drži pojedinačne svijesti interagirajućim i kohezivnim budući da, iako Durkheim u *Podjeli* ne govori o značenjskim konstrukcijama, one to jesu, jer je pitanje moralnosti, pitanje sreće, pitanje kolektivne svijesti i kritika kulta individualnog pitanje značenja i vrijednosti koje se deriviraju iz tih značenja ili su njen sadržaj. Kada Simmel ukazuje na odnos ili na “subjektivnu stranu duše i objektivni duhovni produkt” (Kalanj, 2005, 227-228), on također govori o binarnosti onog subjektivnog, individualizirajućeg, sublimnog dijela upojedinačenog iskustva u odnosu na njenu objektivnu formu, pritisak i determinaciju:

“Najdublji problem modernog života teče od nastojanja individue da održi nezavisnost individualnosti njegovog postojanja protiv suverene moći društva, protiv težine historijskog naslijeđa i izvanjske kulture i tehnike života.” (Simmel, 2017, 4)

U konačnom, Weberovo razumijevanje kapitalizma, birokratije, politike, države i moći, te pitanje racionalizacije nije ignoriranje značenja (Alexander, 2003). Cijelo njegovo djelo je refleksija o značenju, bilo da je riječ o značenjskim konstrukcijama u razmjeni između dva aktera, značenjskim konstrukcijama između grupa, idealtipskim značenjskim jedinicama spram kojih se vrši analiza i razumijevanje društvene zbiljnosti, do, konačno, razumijevanja procesa racionalizacije na osnovu tipologije formalne i supstantivne racionalnosti. Kriza modernosti, a preko nje i razumijevanje njenog uzroka, odvija se u diskrepanciji između formalne i supstantivne racionalnosti, između favoriziranja proceduralnih, kalkulabilnih, znanstveno-tehničkih operacija i instrumentalnih praksi ukotvljenih u raznolike akte birokratskog aparata i tehničkog ustrojstva društvenog poretka u ime ekonomizacije ciljeva i utilitarnosti s jedne strane, te pitanja kompleksa vrijednosti kao osnove supstantivne racionalnosti koja ne implicira samo ekonomizaciju i materijalizaciju u ime formalne i tehničke kalkulabilnosti i izvrsnosti, nego i pitanja koja se tiču, između ostalog, etičkih i političkih implikacija i konzekvenci određenih društvenih djelovanja. Dakle, ono što je moguće jeste razumijevanje binarnog karaktera društvene zbiljnosti kako na relaciji sakralno – profano, tako i na onim relacijama koje se tiču subjektivnog i objektivnog, formalnog i supstan-

tivnog, individualnog i kolektivnog, kao odnosa između skrivenog i sublimirajućeg, u odnosu na njen manifestni i opipljivi karakter.

Oba veberijanska tipa racionalnosti su ispunjena značenjima, ali na tragu kulturne sociologije koja kao vrsta “društvene psihoanalize” (Alexander, 2003) vrši afirmiranje i uključivanje afekata, značenja, iracionalnog, mitskog, sakralizirajućeg, subjektivističkog etc., formalna racionalnost i iz nje derivirana djelovanja su vrsta racionalizirajućih značenja, ali se supstantivna racionalnost posebno nalazi pod lupom opservacije i razumijevanja jer je ona po sebi korpus značenja i vrijednosti *par excellence*. Nije stoga samo riječ o značenjima (*physis*) koji figuriraju kao *kinesis* djelovanja nego je riječ i o razlikama značenja u ovisnosti o tipu racionaliteta i tipu društvene prakse, kao i o genezi samih značenja/vrijednosti. Akter je opskrbljen skupom značenja i interpersonalne relacije i njihove objektivacije (“društvo kao objektivna zbilja” – Berger, Luckmann) su izraz kompleksa značenja, a ta su pak značenja generirana bilo racionalnim bilo iracionalnim, emocionalnim, afektivnim i nekim drugim stimulacijama i sekvencama čije porijeklo, transformativnost, korespondenciju na relaciji između aktera, kao i autonomnost u odnosu na druge društvene strukture (nekulturalne) tek treba dokazati, kao što treba postaviti pitanje o genezi samih značenja i vrijednosti (na tragu Alexanderove kritike Parsonsa), pitanje porijekla i prirode tih vrijednosti (pitanje o tome ko te vrijednosti konstruira, rekonstruira i distribuira), što bi trebalo biti predmet nekog drugog rada.

5.0 Zaključak

Klasična sociologija nije samo prikladna eksplikacija ili način razumijevanja modernosti, nije samo izraz krize modernog društvenog poretka i pokušaj njenog prevladavanja. Ukoliko se u kontekstu kulturne sociologije inzistira na značenjima, koliko i na raznolikim djelovanjima koja proizlaze kao rezultat raznolikih kognitivnih, konativnih, emotivnih i afektivnih stimulacija, onda se klasična sociologija ne može reducirati samo na korpus izdiferenciranih socioloških mislilaca i njihovih teorijskih koncepata i istraživanja koja se tiču samo opisivanja i ukazivanja na krizne, proturječne i ambivalentne tokove modernosti, nego je riječ i o korpusu značenjskih konstrukcija koje imaju aktualan i upotrebljiv status i danas. Ako se tvrdi da realizam ne može biti opisni posao društvenih značnosti i da “zbiljski predmeti”, iz ugla kulturne analize, nisu predmeti dru-

štvenih znanosti (Alexander, 2008), to onda nije ekskluzivna pozicija kulturne sociologije i njenog metodološkog okvira, nego je to u hermeneutičkom smislu stvar bilo koje discipline, pravca, perioda (klasičnog ili savremenog) ili istraživača koji se bavi istraživanjima i razumijevanjima stvari koje produciraju ljudski subjekti. Drugim riječima, Geertzova zasluga za premošćavanje rascjepa između humanističkih i društvenih znanosti (ili subverzije postojanja rascjepa uopće) u smislu zahtjeva za “hermeneutičkim razumijevanjem znanosti” (Ibid., 158) ne čini se igrom prezencije i apsencije na način da postoji sa kulturnom sociologijom u odnosu na njeno odsustvo u klasičnoj sociologiji (bez obzira na to što se nominalno, terminološki tako ne prikazuje). Ali to isto tako ne znači da se u ime značenja, interpretacija, “gustih opisa”, pretpostavki, falibilizama, “aprironih analiza” (Parsons), koncepata, etc. vrši eliminiranje i neutraliziranje “društvenih činjenica”, društvenih struktura i društvenih sistema kao objektivnih datosti društvene zbilje.

“Dok se funkcionalističko-formalističko stanovište koncentriše primarno na perspektivu Sistema, tj. na proizvodnju i održavanje opće podrške političkom sistemu, *normativno-praktičko stanovište* se oslanja na perspektivu aktera (...) ističući motive i razloge za prihvatljivost političkog poretka kao legitimnog. Prema ovom stanovištu, političko djelovanje mora biti – barem u principu – legitimirano u svjetlu relevantnih društvenih vrijednosti i praktičnih institucionalnih normi.” (Müller, 1988. U: Alexander [ed.] 1988, 132-133)

I Durkheim i Weber, kao i njihovi savremenici, ukazuju na nerazlučivu povezanost konstruiranja značenja i njenih materijalizacija (političkih i praktičkih), te se ne može naprosto govoriti o značenjima i saznanjima bez onoga što čine interesi, empirijske okolnosti, odnosno objektivna datost koja nije puki epifenomen značenja i kognitivnih ili afektivnih reprezentacija, nego i kompleks događaja kao takav. Na tragu Marxovog uvida kako duh ima prokletstvo da je uvijek prikačen na materiju, ni značenja nemaju smisla niti postaju predmetom sociološkog proučavanja bez upućivanja na materijalizaciju, eksternalizaciju, na sukobe i sudare raznolikih značenja u odnosu na objektivne događaje, te na sve konzekvence tih sudara (na razini *reprezentacije*, ali i na razini *događaja*), koja su često daleko od nevinih repulzija i disparacija. Naravno, i same društvene činjenice i društveni sistemi dio su društvene konstruk-

cije; a to znači da su dio određenih značenja, vrijednosti i ideologija. To opet povlači za sobom pitanje generiranja samih vrijednosti i značenja, njihovog uzroka i njihove eksternalizacije, njihovog intenziteta i ekstenziteteta, te njihove trajnosti. A to u konačnome znači *igru interferencije kulturnih struktura s ostalim društvenim i političkim/ideološkim strukturama*, kao i nemogućnost autonomnosti jednih u odnosu na druge. Posebno je to nemogućnost ignoriranja relacionog odnosa ka vanjskim/materijalnim entitetima, njihovim praksama i njihovim konzekvencama.

Literatura

1. Alexander, J. C. (2003): *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.
2. Alexander, J. C. "Clifford Geertz and the Strong Program: The Human Science and Cultural Sociology". *Cultural Sociology* (2008), Volume 2 (2): 157-168.
3. Altise, L. (1971): *Za Marksa (For Marx)*. Beograd: Nolit.
4. Bourdieu, P. (1990): *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
5. Bourdieu, P. (2004): *Science of Science and Reflexivity*. Cambridge: Polity Press.
6. Chernillo, D. "Classical Sociology and the Nation-State: A Re-Interpretation". *Journal of Classical Sociology* (2008), 8: 27.
7. Coleman, J. S. (1990): *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
8. Collins, R. (1994): *Four Sociological Traditions*. New York, Oxford: Oxford University Press.
9. Dirkem, E. (1972): *O podeli društvenog rada (The Division of Labour in Society)*. Beograd: Prosveta.
10. Elias, N. (1996): *O procesu civilizacije (The Civilizing Process)*. Zagreb: Biblioteka Antibarbarus.
11. Frisby, D. (2002): *Georg Simmel*. London and New York: Routledge.
12. Geertz, C. (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
13. Giddens, A. (1986): *Durkheim*. London: Fontana Press.
14. Heidegger, M. (2000): *Prolegomena za povijest pojma vremena*

- (History of the Concept of Time: Prolegomena). Zagreb: Demetra.
15. Kalanj, R. (2005): *Suvremenost klasične sociologije* (Contemporaneity of Classical Sociology). Zagreb: Politička kultura.
 16. Lima Neto, F. "Cultural Sociology in Perspective: Linking Culture and Power". *Current Sociology Review* (2014), Volume 62 (6): 928-946.
 17. Löwith, K. (1993): *Max Weber and Karl Marx*. London, New York: Routledge.
 18. Marx, K., Engels, F. "Teze o Feuerbachu" (Theses on Feuerbach). U: K. Marx, F. Engels (1961): *Rani radovi* (Early Writings). Zagreb: Naprijed.
 19. Marx, K., Engels, F. "Njemačka ideologija" (German Ideology). U: K. Marx, F. Engels (1961): *Rani radovi* (Early Writings). Zagreb: Naprijed.
 20. Müller, H. P. "Social structure and civil religion: legitimation crisis in a later Durkheimian perspective". U: J. C. Alexander (ed.) (1988): *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
 21. Münch, R. (1994): *Sociological Theory. From the 1850s to the Present*. Chicago: Nelson Hall Publishing.
 22. Simmel, G. (2017): *The Metropolis and Mental Life*. Rome: Divisare Press.
 23. Wallerstein, I. "The Heritage of Sociology, the Promise of Social Science". *Current Sociology* (1999), Issue 1, January 1999: 1-37.
 24. Weber, M. (1978): *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.