

## SIMBOLIČKI INTERAKCIONIZAM I HERMENEUTIKA KAO STRATEGIJE SOCIOLOŠKOG ODREĐENJA KULTURE

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

Tomislav TADIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)  
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy  
Franje Račkog 1, 71000, B&H  
Email: tomislav.tadic@ff.unsa.ba

### ABSTRACT

U radu se nastoji ukazati na simbolički interakcionizam i hermeneutiku kao moguće strategije za sociološko određenje kulture u kontekstu suvremenih transformacija „kulturnih identiteta“. Rad polazi iz pretpostavke da su savremena promišljanja sociološkog pitanja o kulturi, zbog prenamaglašavanja empirijskih istraživanja, izgubila iz vida neka klasična teorijska polazišta koja mogu biti važan resurs u određenju i boljem poimanju sveopće duhovne krize suvremenog svijeta. Na ovom tragu, u radu nastojimo akcentirati dvije teorijske paradigme u domenama njihove klasične interpretacije s mogućnošću „strateškog podešavanja“ određenih konceptualnih okvira usmjerenih ka problematiziranju kulturne zbilje na „glokalnom“ planu. Rad se u različitim aspektima kritički odnosi prema „balkanskom“ poimanju kulture u XXI stoljeću.

**Ključne riječi:** kultura, simbolička interakcija, hermeneutika, integracija, sociološka strategija, globalizacija, tranzicija

In this paper, it is argued that symbolic interactionism and hermeneutics are possible strategies for the sociological determination of culture in the context of contemporary transformations of "cultural identities". The paper is based on the assumption that contemporary reflections on the sociological question of culture, due to the overemphasis of empirical research, have lost sight of some classic theoretical starting points that can be an important resource in determination and a better understanding of the general spiritual crisis of the modern world. With this idea in mind, the paper tries to accentuate two theoretical paradigms in the domains of their classical interpretation with the possibility of "strategic adjustment" of certain conceptual frameworks aimed at problematizing cultural reality on the "glocal" level. The paper in its various aspects is critical of the "Balkan" understanding of culture in the 21st century.

**Key words:** culture, symbolic interaction, hermeneutics, integration, sociological strategy, globalization, transition

## 1.0 Uvod

Pitanje sociološkog određenja kulture, prema riječima Edgara Morina, predstavlja svojevrsnu „zamku“. Na prvi pogled pomalo radikalno formulirana teza Edgara Morina o karakteru sociološkog određenja kulture u zbilji reflektira eho divergentnih, heterogenih i hektičnih teorija o kulturi koje su se razvijale od najranijeg profiliranja sociologije kao temeljne nauke o društvu sve do danas. Kultura nije sociološki fenomen koji se „tek tako“ može nedvosmisleno definirati i staviti u pogon akademskog mišljenja, koji bi potom bio prihvaćen kao univerzalni okvir za mapiranje i identificiranje kulture u granicama diskursa humanističkih i društvenih nauka. Potvrda za ovako formuliranu tezu o sociološkom određenju kulture može se pronaći već unutar kasnih Durkheimovih spisa koji ukazuju i akcentiraju na tzv. „integrativnu“ ulogu kulture u presudno važnom procesu produkcije, proliferacije i multiplikacije društvene solidarnosti posredstvom zajedničkog moralnog sistema i simboličkih struktura koje pojedince uvezuju u zajedničku cjelinu unutar koje dolazi do realizacije konkretnog ljudskog života. Kao i drugi klasični sociolozi, Durkheim je svoju analizu usmjerio putem „relativne autonomije“ socijalnih fenomena, analizirajući *kulturu* dovedenu u korelaciju sa drugim fenomenima koji produciraju društvenu solidarnost, i to najprije fenomenima: 1) *društvenog rada* (u ranoj fazi razvoja vlastitog sociološkog obzora) i 2) *religije* (u poznoj fazi razvoja vlastitog sociološkog obzora). Zajednički imenitelj za obje faze jeste tvrdnja da kultura vrši integraciju društva, te da je ona svojevrsno „ljepilo“ temeljnih vrijednosti jedne zajednice, što u široj perspektivi stvara pretpostavke da se određeno društvo na adekvatan način proizvodi, pri tome se pod proizvodnjom misli i na tzv. nematerijalne resurse koje Pierre Bourdieu izražava u obliku kulturnog i simboličkog kapitala kao formi tzv. „nove političke ekonomije znanja“.

Sociološka istraživanja kulture koja su provedena već unutar klasične sociološke teorije (prije svega kod Maxa Webera, Talcota Parsonsa i Emila Durkheima) tako nemaju za cilj stvaranje neke holističke i sveopće teorije kulture, nego su prije svega orijentirana na proces spoznavanja društvene zbilje posredstvom razumijevanja kulturnih oblika nekog posebnog društva. Ako bismo ovu misao potpuno pojednostavili, mogli bismo je izraziti u obliku jednog načela koje se u cijelosti može primijeniti na veliki broj posebnih socioloških disciplina, a to je tvrdnja da: sociologija kulture kulturu istražuje kako bi odgonetnula i bolje razumjela strukturu i funkciju onoga što neodređeno i polisemično imenujemo kao „društvo“.

Stanje i perspektive unutar savremenih socioloških istraživanja o kulturi, s akcentom na tranzicijska društva „brdovitog Balkana“, uglavnom se mogu okarakterizirati kao blijeda i očajna. U široj perspektivi možemo kazati da čak i ne postoje sistemski tekstovi i pristupi koji su na adekvatan način pokušali razumjeti prirodu kulturne katastrofe koja je uslijedila nakon krvoločnog rata vođenog tribalističkim motivima devedesetih godina. Istraživanja koja su provedena, a koja su falsificirana kao „istraživanja iz sociologije kulture“, na tlu Bosne i Hercegovine uglavnom su bila zasnovana na redukciji ključnih pitanja o kulturnom stanju jednog ojađenog i u svakom pogledu osiromašenog društva na najbanalnije statističke analize i njihovu puku empirijsku prezentaciju, praćenu potporom tzv. nevladinog sektora i dobrim honorarima istraživača koji su učestvovali u tzv. ispitivanjima stanja kulturne svijesti bh. društva nakon rata.

Rezultat navedenog hazarderstva i (kvazi)znanstvenog amaterizma je nedostatak potrebe unutar samog stanja postratne društvene svijesti da samo sebe bolje razumije, da osvjetli svoje ratom narušene *kulturne identitete* te ih modificira i usmjeri za društvenu stvarnost karakterističnu za zapadna društva XXI stoljeća. Iz perspektive ove teze potpuno je jasno zbog čega su na samom početku agresije na Bosnu i Hercegovinu, prije svega barbarski, anticivilizacijski i bestijalno spaljeni i srušeni *kulturni kapitali* onoga što tvori konektivnu strukturu jednog društva (Jan Assman).

U ovom smislu se ispostavlja da je vrlo teško govoriti o jednom unisonom, smislenu zasnovanom i sistemski orijentiranom korpusu istraživanja o kulturi koja bi za cilj imala *potrebu da se iz nužnosti* fundamentalno razumije bosanskohercegovačka društvena zbilja u svojoj autentičnoj manifestaciji. Istraživanja iz *sociologije kulture tranzicijskih društava* tako su limitirana površnom logikom *nacionalnih ali lokalnih* politika, koja nisu u stanju sistemski odgovoriti na izazove suvremenih društvenih transformacija koje se odvijaju na globalnom planu. Pitanje o kulturi i njenoj višedimenzionalnoj polisemičnoj kompleksnosti tako počinje da pripada onom *rubnom* i svjesno se pripisuje domeni ksenoloških dimenzija unutar svakodnevnog ljudskog života. Drugim riječima kazano, pitanje *kulture* se odvaja od svoje primarne *socijalizacijske* funkcije te biva situirano izvan konkretnog životnog svijeta, što rezultira u saturaciji javnog prostora temama tzv. (kvazi)ekonomske prirode. Teme tzv. (kvazi)ekonomske prirode odnose se na problematiku „golog života“ (Giorgio Agamben) i zbog toga se ne mogu definirati kao teme „ekonomske pri-

rode“. Kao takve, one sliku stvarnosti jednog tranzicijskog balkanskog društva reduciraju na problematiku teškog *životarenja* prosječnog čovjeka koje je opterećeno kriminaliziranim političkim oligarhijama, a koje su u svojoj višedecenijskoj cirkulaciji proliferirale i multiplicirale organizirani kriminal, nepotizam i tribalizam kao naturalizirani oblik egzistencije *kulturne traume*.

Tako se pitanja kulture u njihovom suštinskom obliku pojavljuju u nekom „trećem ili četvrtom planu“ (Zagorka Galubović) te se svrstavaju u red onih tema za koje se vjeruje da će „same od sebe“ biti riješene u trenutku kada se konsolidiraju pitanja tzv. „kvaziekonomske prirode“. Pri tome se svjesno destruiira svaki oblik kulturnog mapiranja društvene stvarnosti, pri čemu dolazi do narušavanja temeljnog odnosa između *pojedince i društva – procesa socijalizacije*. Vrijednosti koje proizvodi društvo u velikom pogledu su vrijednosti koje afirmativno i legitimno gledaju na anomijske i devijantne forme društvene stvarnosti (korupciju kao sistem podmićivanja u skoro svim segmentima i nivoima društvene zbilje, nepotizam, kocku, kontra kulturu *reality* programa koji se emitiraju na televizijama s nacionalnim frekvencijama itd.).

Socijalno-psihološki rezultat, na ovaj način uspostavljenog i promatranog procesa socijalizacije, jeste svekolika kriza ličnih identiteta, posebno mladih ljudi (s akcentom na srednjoškolsku i studentsku populaciju), koja je izložena pobrojanim pogubnim principima svakodnevnog života koji se nameću kao neka vrsta standarda i principa prema kome se odvija konkretni ljudski život.

Simbolički interakcionizam i hermeneutika (od one „divinacijskog“ tipa o kojoj piše Scheliermacher, do „socijalne“ o kojoj piše Jeffrey Alexander) se unutar ozbiljnih i svjetskih znanstvenih krugova (pogotovo u Sjedinjenim Američkim Državama) u savremenim društvenim okolnostima ispostavljaju kao možda i najbolje strategije određenja kulture kao fenomena u kome je sadržana sva kompleksnost jedne od presudno važnih socioloških kategorija. Odavno je svima jasno da se pitanje *kulture* ne može tretirati kao periferno pitanje savremene sociologije, te da se u uređenim društvima najveća pažnja pridaje upravo pravilnom razumijevanju kulturnih oblika i to kroz prizmu neke varijacije simboličkog interakcionizma i hermeneutičke teorije. Drugim riječima, pitanje kulture i pravilna artikulacija onoga što je stvar *kulturnog kapitala društva u cjelini* nameće se kao presudno važno pitanje u odnosu na to kako određena društva grade svoj status u međunarodnom javnom prostoru. To se prije svega vidi na potpuno banalnim primjerima kao što su: odnos jednog društva

prema muzejima, pozorištima, bibliotekama, ili npr. univerzitetima kao temeljnim institucijama svakog zdravog društva. Strategija simboličkog interakcionizma, koja polazi iz vjerovanja da je empirijski socijalni svijet centralni objekt sociološke opservacije, kao potvrdu za navedenu tvrdnju bi uzela činjenicu da, kada prosječno obrazovan građanin otputuje u neku svjetsku metropolu, on ima potrebu da, dejstvom moralnog imperativa i neke vrste zova vlastite savjesti, prije svega obiđe upravo muzeje, ugledne biblioteke, poznate teatre, operske dvorane itd. U tom smislu možemo reći da za određena društva ili pak „velike kulturne oblike“, kako ih naziva Oswald Spengler, prije svega vezujemo *kulturne identitete* iz kojih onda proističe to kako doživljavamo i po *aprioritetu* stvaramo mentalnu sliku o pojedinim društvima.

Bosanskohercegovačko društvo, čija je temeljna supstanca uništena u agresiji na državu krajem prošlog stoljeća, danas – skoro trideset godina poslije, doživjelo je najsloženiju reperkusiju upravo u potpunoj destrukciji kulturnog bića, a što je dovelo do potpune *provincijalizacije* svih onih vrijednosnih struktura koje su temeljne za proizvodnju društvene solidarnosti i pravilnu integraciju građana u državu.

U tom smislu, u ovom radu pokušavamo sagledati u kom aspektu se sa stanovišta simboličkog interakcionizma i raznovrsnih strategija hermeneutičkog programa, a iz perspektive sociološke metode, može doprinijeti boljem razumijevanju onoga što je stvar *kulturnog identiteta* u društvu u kome je generalno pitanje *identiteta* dovedeno u koliziju sa činidbenim elementima koji bi trebalo da odslikavaju biće jednog društva. Drugim riječima, posrijedi se nameću kompleksna te neriješena pitanja kao što su: pitanje nacionalnog identiteta, religijskog identiteta, političkog identiteta itd.

Rad polazi iz pretpostavke da se za potpuno razumijevanje navedene teme, a to je u ovom slučaju tema *kulturnih identiteta*, u teorijskom smislu moraju uobziriti navedene sociološke strategije te da će se, jednom kada se to uradi, doći do jasnijeg okvira za nedvosmisleno kvalitetnije poimanje sveukupne društvene stvarnosti u Bosni i Hercegovini.

Rad će biti podijeljen na dvije cjeline, i to:

1) Cjelinu unutar koje će se obrađivati *simbolički interakcionizam* kao strategija određenja i interpretacije kulture, s naglaskom na sociološke poglede Herberta Blumera. U ovoj cjelini će se ukazati na koji način mikrosociologije doprinose širem procesu i projektu mapiranja ključnih pitanja u okviru korpusa tema koje se vežu za „kulturne identitete“. Pokazat ćemo da u Bosni i Hercegovini ne postoji pristup koji na adekvatan

način i u navedenom kontekstu uzima u obzir navedenu teoriju. Kako bismo dobili širu i jasniju sliku o interpretativnoj metodi u sociologiji, u okviru navedenog poglavlja napraviti ćemo ekskurs ka interpretativnoj teoriji kulture Clifforda Geertza.

2) Cjelinu unutar koje će se obraditi *hermeneutika* kao strategija razvoja i sociološkog određenja kulture, s naglaskom na tzv. program *kulturne hermeneutike* u interpretaciji Jeffrey C. Alexandera, pri čemu će se ukazati na njene veze s antropološkim promišljanjima tzv. primordijalizma i srodnih teorija.

## 2.0 Korijenske slike simboličkog interakcionizma i problem kulture

Simbolički interakcionizam po mnogo čemu predstavlja specifičnu vrstu sociološke doktrine. Prije svega, riječ je o mikrosociologiji, tj. o onoj vrsti sociološke teorije koja prvenstvo u razumijevanju bića društvenosti vidi u *pojedinca* i njegovom *društvenom djelovanju* prema drugim pojedincima. Ono što je nedvosmisleno jasno jeste to da kada govorimo o tekovinama mikrosociologije, nužno vodimo dijalog, prije svega, sa sociologijom Maxa Webera i to upravo zbog činjenice da je Weber identificirao i definirao ključne premise *interpretativne/značenjske* sociologije društvenog djelovanja. Njeno središte jeste razumijevanje pojedinaca uhvaćenih u mrežu uzajamnih odnosa, nužno upućenih jednih ka drugima. Sociolog Nerbert Elias će ovu kompleksnu, slikovito rečeno „neuronsku“ mrežu interakcija nazvati (*kon*)*figuracijama* koje tvore jezgru socijalnog svijeta. Drugim riječima kazano, već je i klasična sociologija uočila značaj pojedinca za shvatanje kompleksnih društvenih relacija. U tom smislu, prije nego napravimo direktne poveznice između metode simboličkog interakcionizma i shvatanja kulture, važno je ukazati na kompleksne pozadinske i korijenske slike simboličkog interakcionizma o kojima piše Herbert Blumer.

Herbert Blumer pripada epohi razvijene američke sociologije orijentirane prema ispitivanju i elaboriranju domene *empirijske* socijalne stvarnosti. Svoje poglede o simboličkom interakcionizmu Blumer gradi prevladavajući principe koje su uspostavili Charles Horton Cooley i George Herbert Mead, prije svega sa stanovišta prenamaglašavanja „filozofskog“ momenta u njihovim istraživanjima koja su derivirana iz pragmatizma kao karakteristično američkog filozofskog svjetonazora. Može se reći da je Herbert Blumer svoje sociološke poglede i ogledne sistematizirao

jasno usvajajući Cooley/Meadovu teorijsku polazišnu nit, ali unutar razvoja vlastitih pogleda o strukturi društva putem simboličke interakcije se kretao nešto „prizemnijim“ putem. Ovaj, uvjetno rečeno, „prizemniji put“ Blumerove vizije simboličkog interakcionizma nikako ne znači odsustvo kompleksnosti ili pak teorijsku potkapacitiranost u razradi i eksplikaciji socioloških fenomena, nego ga se pak treba shvatiti kao onu instancu koja je nasušna potreba za svaku sociologiju stavljenu u suvremeni ključ, a koja se sastoji u potrebi da se fenomeni koje sociologija istražuje nikako ne smiju tretirati kao da nisu dio *životnog svijeta*, tj. kao da su od njega odvojeni nepremostivim teorijskim hijatusima koji vrlo često, u konačnici, samo biće sociologije udaljavaju od njene osnovne funkcije: razumijevanja društva u njegovoj cjelini i konkretnosti te praznini i ispunjenosti sadržajima koji tvore konkretni životni svijet. Simbolički interakcionizam Herberta Blumera u osnovi stoji pod kondicionalom, čak i nekom vrstom *aprioriteta*, o tome da su pitanja društvenog svijeta nužno stvar polisemične, multidimenzionalne, polivalentne – *simboličke* prirode, što znači da se u osnovi istraživač društvene stvarnosti suočava sa lažnom blizinom i lucidnom samorazumljivosti epistemološke autorefleksivne intuicije doživljaja konkretnog života. Pitanje simboličkog interakcionizma tako u osnovi, već *in statu nascendi*, krije svojevrstan fenomenološki paradoks: neposrednost i blizina onoga što se samorazumljivo doživljava i u formi događaja odvija u neposrednom iskustvu nikada se ne može objasniti i hermeneutički otvoriti neposrednim terminološkim konstelacijama koje figuriraju ili se „lažno predstavljaju“ da su neposredno date kako bi upravo zadovoljile tu funkciju. Jednostavno rečeno: najteže se objašnjava ono što je najneposrednije dato i to kako na ljudskom, ličnom planu, tako i na terenu ljudskog društva.

Blumerova sociologija simboličkog interakcionizma (to će se najbolje vidjeti na planu određenja kulture) tako spada u red *procesnih* sociologija, tj. onih socioloških, prije svega teorijskih, profila koji se sastoje u određenju i viđenju društva (u svim njegovim tokovima) kao *procesa*. Nedvojbeno je da se radi o možda i najvećem kapitalu koji Blumer, sada već hereditarno, preuzima od Georga Herberta Meada. Iako, kako smo već i rekli, Meadu zamjera suviše filozofski karakter socioloških stavova i načina na koji su oblikovani i izraženi, Blumer, zapravo, usvaja centralnu karakteristiku njegovog sociološkog obzora – dijalektičku nit koja se kod Meada izražava u tri ključna pojma: UM, OSOBA I DRUŠTVO. Naime, Meadova pozicija o simboličkom interakcionizmu izložena je u knjizi koja nosi pomenuti naziv (sa dodatkom da se radi o stanovištu so-

cijalne psihologije), te je koncipirana tako da se navedeni pojmovi moraju tretirati upravo uspostavljenim redoslijedom. Sa stanovišta epistemologije društvenih znanosti prvo se radi o umu, iz koga proističe osoba, zaključno sa, naposljetku, ljudskim društvom. Između navedenih pojmova, prema Meadovoj analizi, stoje praktično beskrajne *subdijalektičke* nijanse za koje možemo reći da predstavljaju koherentan *fuzzy* sistem kretanja kroz kontradikcije koje se nužno javljaju u jednom takvom poduhvatu. Iako je Meadova najveća prepreka bila u tome da jasno uspostavi demarkacionu nit između procesa *konstitucije* ličnosti i procesa *konstrukcije* društva, suštinski najveći problem njegove sociologije jeste: potpuno prepuštanje nepotrebnom logiciranju koje za rezultat ima neupitnu logičku i teorijsku koherentnost, ali koja se zasniva na udaljavanju od onoga što se u simboličkom interakcionizmu nameće kao osnovno pitanje, a to je: interpretacija *svakodnevnog* života. Mead, naime, ni za pedalj ne odstaje od procesnog karaktera svoje sociologije, što u konačnici rezultira nedvosmislenim stavom o tome da je: *osoba rezultat društvenog procesa*. Drugim riječima, društvo ima prioritet i oblikuje sve tokove koji se reflektiraju na konkretan ljudski život.

Pitanje *kulture*, u okviru jednog sociološkog prostora koji se bavi prioritetno interpretacijom, značenjem i procesom, kao što je slučaj sa simboličkim interakcionizmom, u kontekstu američkog društva, tako neupitno rezonira jednom vrstom imperativa o tome da je upravo *kultura* simbolički repozitorij značenja koji obavlja svekoliki *proces* integracije društva u smisaonu cjelinu. Prije nego se nastavimo baviti navedenom temom, ukažimo na to koje *osnovne principe* simboličke interakcije identificira Herbert Blumer i u čemu se sastoji njihova važnost.

Herbert Blumer u knjizi *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* vrši detaljnu karakterizaciju metode simboličke interakcije kao okosnice suvremenih socioloških istraživanja zasnovanih na konkatenciji kompleksnih ljudskih relacija. Blumer, u pogledu opće refleksije o prirodi simboličkog interakcionizma, piše:

„Simbolički interakcionizam zasnovan je na nekoliko osnovnih ideja ili, kako ih još nazivam, ‘korigenskih slika’. Ove korigenske slike referiraju se i pokazuju prirodu sljedećih stvari: ljudskih grupa ili društava, socijalne interakcije, objekata, ljudskih bića kao aktera, ljudskog djelovanja kao i uzajamne uvezanosti ljudskih djelovanja. Ove korigenske slike, uzete u cjelini, predstavljaju način na koji simbolički interakcionizam vidi ljudsko društvo i ponašanje.“ (Blumer, 1986, 6)



Prema Blumerovom shvatanju, simbolički interakcionizam, uspostavljen kao nedvojbeno mikrosociološki pravac, u osnovi reprezentira jednu vrstu henološke, ili pak, drugačije rečeno, holističke sociologije. Simbolički interakcionizam, dakle, želi objasniti prirodu društva u cjelini, a ne samo (kako mu se često nekritički fakturiše) prirodu mikrointerakcija koje su tobože nekom mističnom silom odvojene od „cjeline društva“. Jezgro strategije simboličkog interakcionizma jeste: *interpretacija značenja*. Centralnost *interpretacije značenja* Blumer vidi trodimenzionalno, i to: „1. sa stanovišta ljudskih bića koja djeluju prema stvarima na bazi značenja koje stvari imaju za njih; 2. sa stanovišta činjenice da je značenje takvih stvari derivirano iz socijalne interakcije; 3. sa stanovišta činjenice da se značenja modificiraju kroz proces intepretacije“ (Ibid, 1986). Između pojmova *interpretacija* i *značenje* ne postoji odnos subordinacije, tj. radi se o pojmovima koji za strategiju simboličkog interakcionizma imaju *ravnopravan* status. Značenje je osnova za interpretaciju i *vice versa*. O ovom aspektu bit će više govora kada u nastavku budemo govorili o hermeneutičkim strategijama određenja kulture. Ono što je ključno akcentirati, kada se govori o konceptu *značenja* (što je u biti tekovina Weberove hermeneutičke sociologije), jeste činjenica da simbolički interakcionizam *značenje* vidi kao *konstrukciju*, i to da budemo potpuno precizni: *društvenu konstrukciju*. Kao takvo, akomodirano i prevedeno u jezik socijalne antropologije, ono postaje osnova za detaljnije i preciznije razumijevanje generalne teze o *kulturnom relativitetu*.

Značenja se, u ovom pogledu, subluksiraju iz pozicije koju im je npr. namijenio Durkheim te navedeno iskazao kroz poznati stav da je društvo stvarnost *sui generis*, potpuno odvojeno od svijesti pojedinca te nesvodivo na bilo koji oblik međumentalne psihologije. Pitanje *značenja* u simboličkom interakcionizmu je pitanje na kome se do kraja vidi njegova *procesna* narav. S obzirom na svojevrsnu radikalnost navedenog stanovišta, simbolički interakcionizam, prema Blumeru, koji mu sada daje konačnu sociološku formu, predstavlja specifičnu kontrarnu metodološku i metodičku poziciju do tada dominirajućim teorijskim obrascima (ovdje treba posebno istaći strukturalni funkcionalizam i marksizam). Blumerovim riječima kazano: „simbolički interakcionizam razvija analitičku shemu ljudskog društva i čovjekovog ponašanja“ (Ibid, 1986). Kako onda stoje stvari s pitanjem *kulture* u novom kontekstu *empirijskih društvenih znanosti*? Na ovom tragu prije svega treba razjasniti još jednu potencijalnu nejasnoću, a to je: Šta se to sve obuhvata pod pojmom empirijskih društvenih znanosti prema Herbertu Blumeru?

Pitanje pravilnog shvatanja *empirijskog* karaktera savremene sociologije od presudne je važnosti za kompleksne strategije kojima se služi simbolički interakcionizam (uključujući i onaj dramaturškog tipa koji će razvijati Erwing Goffman). Kada Blumer kaže da se simbolički interakcionizam služi *empirijskom* metodom, onda on, zapravo, pod istim misli nešto sasvim drugačije od onoga što se shvata pod pojmom *empirijskih istraživanja* unutar sociologije, unutar kojih se pretpostavlja da se kompleksni socijalni fenomeni mogu eksplicirati pukom redukcijom *sociologije na sociografiju*. Ova opasnost posebno je prisutna i podložna manipulaciji i nekoj vrsti zloupotrebe u državama kao što su Bosna i Hercegovina (kao i druge države regiona), jer u osnovi pretpostavlja da se u komercijalnim istraživanjima može doći do objektivne naučne spoznaje. U tom smislu, upravo u takvim državama, nakon velikih društvenih nestabilnosti i turbulencija, dolazi do registriranja firmi koje se bave „istraživanjem javnog mnijenja“, pri tome obmanjujući javnost da se radi o plaćeničkim, nekompetentnim te posve banalnim, anketarskim ispitivanjima koja nema ko da kontrolira. Iz toga proistječe jedna društvena anomalija koja se sastoji u tvrdnji da se za dovoljno novca sve može dokazati i putem pogodnih medija prikazati kao općeprihvaćena društvena istina. Vrlo često, kao što je to slučaj sa Bosnom i Hercegovinom, gdje je odsustvo kontrole životni svjetonazor, navedenim procesima konstrukcije društvene stvarnosti „kumuju“ i tzv. nevladine organizacije.

Stav o empirijskom karakteru sociologije Blumer, dakle, tretira prije svega kritički, a nikako kao unaprijed datu matricu u odnosu na koju se kroz različite konstrukcije može stvoriti lažna slika društvene stvarnosti. Kao znanstvenik, Blumer polazi od premise da se sociologija najprije bavi domenom *empirijskog svijeta*, u kojoj on jasno vidi i određuje konkretni životni svijet ljudi koji nije ništa drugo do puka *svakodnevnica*. Prema svom ontološkom karakteru, svakodnevnica se opire i predstavlja opozit svijetu znanstvenih konstrukcija, što znači da ju je u toliko teže odrediti i pozicionirati u konstelaciju složenih teorijskih reflektiranja. Stoga određenje onoga što je empirijski karakter socijalnog svijeta moguće je jedino kroz kontekstualiziranje istog unutar mreže teorijskih refleksija. U tom smislu Blumer identificira tri metodološke tačke za ovakvo razumijevanje *empirijskog svijeta*, i to:

- „1. metodologija obuhvata sveukupnost znanstvene potrage, a ne samo posebne aspekte ili dijelove te potrage;
2. svaki dio znanstvenog istraživanja, kao i sam znanstveni čin, mora odgovarati

tvrdokornom karakteru empirijskog svijeta koji se namjerava izučavati; 3. empirijski svijet koji se izučava, a ne neki model znanstvenog istraživanja, pruža konačni i presudni odgovor na ovaj test.“ (Blumer, 23-24, 1986)

Kao što je iz navedenog citata jasno, i to kontinuirano treba akcentirati kada se govori o širim strategijama simboličkog interakcionizma u okviru suvremene sociologije, narav empirijskog svijeta je *tvrdokorna* i, znanstveno promatrano, protuintuitivna. Iz navedenog načelnog stava da se: simbolički interakcionizam bavi empirijskim socijalnim svijetom kome je ekvivalentna ljudska svakodnevnica, može se konstatirati da se radi o jednoj specifičnoj vrsti suvremene sociologije koja nema pretenziju ka objašnjavanju velikih društvenih figuracija te makrosocioloških fenomena. U tom smislu i sam Blumer simbolički interakcionizam vidi kao „prizemljeniji pristup“ onome što se uobičajeno očekuje od nekoga ko se bavi „ljudskim grupnim životom i ponašanjem“. Jedan od važnih zaključaka ovakvog viđenja sociologije i sociologije kulture sastoji se u činjenici da se, sa stanovišta simboličkog interakcionizma, radi i govori o jednoj vrsti *protunormativne* teorijske konstelacije. Drugim riječima, simbolički interakcionizam odbija da o društvu govori s obzirom na unaprijed stvorenu konstrukciju o njemu, naprotiv, on ga nastoji shvatiti u onome što je njegova puka realnost – bez unaprijed usvojenih stereotipa i predrasuda. Radi se logičkom modelu koji se zasniva na tvrdnji da zadaća sociologije nije govoriti o tome „kakvo nešto treba da bude“, nego govoriti o tome „kakvo nešto jeste u zbilji“.

Kritički se osvrćući na ono što će u konačnici postati *strukturalna koncepcija ljudskog društva*, Blumer dolazi do premisa o onome što bi trebali biti načelni principi ili *korijenske slike* svake sociološke teorije zasnovane na principima simboličkog interakcionizma. Po razjašnjavanju četiri korijenske slike simboličkog interakcionizma pristupit ćemo mjestu i značaju koji kultura zauzima unutar njega;

„1. Ljudi individualno i kolektivno spremni su da djeluju na bazi značenja objekata koje obuhvaćaju. 2. Asocijacija ljudi se nužno odvija u formi procesa u kome oni proizvode indikacije jedan prema drugom, pri čemu dolazi do interpretacije tih indikacija. 3. Društvena djelovanja, pojedinačna ili kolektivna, su konstruirana kroz proces u kome akteri obilježavaju, interpretiraju i procjenjuju situacije tako što ih konfrontiraju. 4. Složena ulančanost

djelovanja koje ispunjava organizacije, institucije i podjelu rada, te mreže uzajamne ovisnosti, uzimaju se kao pokretljive i nestatične.“ (Blumer, 50, 1986)

Iz navedenog citata proistječe nekoliko zaključaka koji se mogu primijeniti na većinu teorija koje se vode osnovnim idejama simboličkog interakcionizma. Najprije, akcentira se *nestatična* narav simboličkog interakcionizma, čime se, u biti, latentno otkriva njegova „analitička ravan“ i to u smislu opće karakteristike većeg dijela američkih socioloških i filozofskih teorija. Drugim riječima kazano, u pitanju je analiza konkretnih ljudskih interakcija u prostoru svakodnevnog svijeta i „mreža“ (Waldenfels) njegovog značenja. Time se akcentira činjenica da se *svakodnevnost* u potpunosti opire linearnosti te se polisemičnost ističe kao *conditio sine qua non* jedne ovakve teorije. Konkretna ljudska ličnost, s druge strane, uzima se kao rezultat socijalnih procesa.

Imajući u vidu navedene opservacije o karakteru simboličkog interakcionizma, dolazimo do problema shvatanja *kulture* unutar njega. Pitanje *kulture* općenito se uzima kao jedno od ključnih pitanja koje sociologija tretira od svog utemeljenja. Ipak, govoreći o ovoj temi, treba istaći da se, posebno u domeni tzv. klasične sociologije, o *kulturi* govorilo i pisalo uglavnom kao o onome „što se podrazumijeva“, kao o temi o kojoj sve postaje jasno onda kada se prije toga obrazlože složene teorijske konfiguracije o obrazovanju makrosocioloških struktura. Prvi signali o kompleksnosti same teme nastaju već unutar lagane tranzicije klasične sociologije u ono što dosta neodređeno imenujemo „savremenom sociologijom“. Naime, teza se sastoji u tome da je u *savremenosti* došlo do transformacije tradicionalnih oblika života u nove oblike unutar kojih se organizira društveni i ljudski život, pri čemu ovi stari modeli više nisu primjenjivi u novonastalim okolnostima. Prema sociolozima kao što su Baumann, Beck i Giddens, ova promjena je neupitna i zahtijeva rekonstrukciju svekolikog sociološkog vokabulara. Ovaj zahtijev za rekonstrukcijom možda ponajviše pogađa upravo pojam *kulture*, koji (čak i u Parsonsovoj verziji) u sebi sadržava bitno integracijski princip na kome počivaju moderna društva.

Prema simboličkom interakcionizmu, pitanje kulture može se razumjeti iz tačke presijecanja između tzv. „apstraktnih objekata“ i „socijalnih objekata“. S jedne strane, *kultura* je bitno sačinjena iz kompleksnog sistema apstraktnih ideja, moralnih normi, svekolikih epistemoloških, simboličkih i kognitivnih pretpostavki koje sačinjavaju jedan heterogen

odnos podlozan uzajamnoj interpretaciji i recepciji unutar domene svakodnevnog ljudskog života. S druge strane, kultura se ispostavlja kao sistem socijalnih pravila koji reguliraju društveno ponašanje po principu navika koje pojedinac usvaja kroz sofisticirane procese socijalizacije, pri čemu dolazi do glasovite sociološke diskrepancije između onoga što pojedinac očekuje od društva, u odnosu na ono što mu društvo može realno da ponudi. Drugim riječima, ovaj sraz između pojedinca i kolektiva, neka vrsta njihove dinamičke igre, jeste sama sociološka jezgra onoga što shvatamo pojmom kulture. U tom smislu, pitanje *kulture* jeste *spiritus movens* ključnog problema većine socioloških teorija: problema o tome kako se vrši integracija i samoprodukcija društvenog bitka. Kada postoji izvjestan stupanj neke vrste prestabiliranosti između navedenih komponenti, onda se može govoriti pravilnoj integraciji društva i visokom stupnju, u durkheimovskom smislu shvaćene, društvene solidarnosti. S druge strane, kada dolazi do dijastaze između pojedinca i simboličkih kapaciteta kroz koje interpretira sadržaje u zbilji i vlastitoj svijesti u odnosu na ono što društvo od pojedinca očekuje, može se govoriti o *dezintegrativnoj* ulozi kulture u društvu.

Pitanje *dezintegrativne* uloge kulture u društvu, sa stanovišta tekovina savremene sociologije, nije osobita novina. Najznačajniji primjer svakako jeste Durkheimovo određenje *anomijskog samoubistva* do koga dolazi, prema njegovim empirijski utemeljenim analizama, u slučaju beznađa, besciljnosti i nemogućnosti normativne strukture društva da odgovori na zahtjeve koje jedinka ima od društva. Sa stanovišta simboličkog interakcionizma možemo kazati da jedinka koja je rezultat društvenog procesa, u ovom slučaju, više nema nikakva prosperitetna očekivanja od samog društva, uslijed čega se javljaju psihoze, indignacije, tjeskobe koje, na koncu, rezultiraju društvenim kolapsom.

Simbolički interakcionizam se, na ovom tragu, ispostavlja kao moćna strategija razumijevanja i prevladavanja navedenih kriza i to sa stanovišta 1) njihovog adekvatnog razumijevanja i 2) cjelovitog prevladavanja teških situacija s kojima se suočava konkretno društvo. Bosna i Hercegovina je društvo unutar koga je došlo do potpunog loma normativne strukture temeljnih vrijednosti. Drugim riječima kazano, svjedoci smo potpune krize društva koja se diseminirala na sve njegove vitalne segmente. Ključni argument za navedenu tezu može se pronaći upravo u centralnom pojmu simboličkog interakcionizma – pojmu bosanskohercegovačke *svakodnevnosti*. Jednostavnom sociopsihološkom opservacijom možemo zaključiti da je bosanskohercegovačka društvena stvarnost

takva da je karakteriziraju: 1) visok stupanj otuđenosti političkih oligarhija od običnog građanina (često je ova otuđenost i doslovno fizička, naime, političari se voze u zatamnjenim vozilima pod policijskim rotacijama i skoro nikada nisu prisutni u fizičkom prostoru u kome se odvija realni život građana, ili npr. fizički su odvojeni crvenim trakama od ostalih građana prilikom centralnih religijskih ceremonija diljem države itd.). Riječ je o dvije vrste realnosti koje nemaju nikakve dodirne tačke. Ovo je ključni uzrok visoke rezignacije koju prosječan građanin ima prema političkim oligarhijama u BiH; 2) korupcija i nepotizam koji su oblici naturalizirane kulturne traume. Činjenica da se o korupciji govori kao o nečemu „prirodnom“ pokazuje potpunu devijaciju i posrnuće društvenog bića bosanskohercegovačkog društva. Ako ovome dodamo činjenicu da državni Sud svojim odlukama i presudama ide u korist političkih oligarhija koje proizvode korupciju kao naturaliziranu kulturalnu traumu, utoliko slika surove stvarnosti postaje jasnija a sama stvar teško objašnjiva formalnim autoritetima koji dolaze iz međunarodne zajednice. Navedene okolnosti za rezultat imaju visok stupanj ontološke nesigurnosti koja dovodi do migracija mladih ljudi i čitavih porodica, koje u pojedinim situacijama imaju riješena sva socijalna pitanja, ali zbog sveukupnog društvenog ambijenta s lakoćom napuštaju domovinu i odlaze u zemlje Zapadne Evrope.

## 2.1 Ekskurs – Šta simbolički interakcionizam duguje Cliffordu Gertzu?

Nedvosmisleno najvažnije ime u *interpretativnim teorijama kulture* jeste ime Clifforda Gertza. Geertz je u domeni američke škole antropologije i sociologije metodu interpretacije uspio podići na najviši znanstveni nivo. Iako su njegova istraživanja u prvom redu antropološke i etnografske prirode, sasvim sigurno njegovi stvarni dosezi i kapaciteti najjasnije se mogu vidjeti u domeni sociologije kulture. Jedna od važnih karakteristika interpretativne metode primijenjene na istraživanja kulture, kada govorimo o Cliffordu Geertz, sigurno jeste i specifična vrsta kritičke autorefleksije koju je autor imao u pogledu ka onome što su postulati jedne arhitektonike kulturne hermeneutike. Naime, Geertz je bez ikakve sumnje (a što je više puta istaknuto u njegovim tekstovima o kulturi) ukazivao na činjenicu da je on potpuno svjestan limita vlastitog teorijskog svjetonazora. Iako se radilo o osobi izrazitih analitičkih sposobnosti, ono što mu je *de facto* omogućilo da izgradi jednu temeljnu (ali bitno ameri-

čku) interpretativno-hermeneutičku školu u sociologiji i antropologiji jeste upravo ovaj kritički refleks prema vlastitom radu.

Clifford Geertz, kao ikonoklastičar u punom smislu i značenju tog pojma, kao osoba *s onu stranu* dogmatizma i znanstvene fiskiranosti u neku vrstu konačnih vokabulara (a humanistički znanstvenici su skloni „padanju“ u neku vrstu partikularnog teorijskog narativa koji im onda služi kao univerzalna optika za eksplikaciju fenomena u čovjekovom povijesnom svijetu), tvorac je jedne otvorene, za svoje vrijeme kontroverzne teorije o prirodi ljudskog društva i kulture. Njegov *zahvat* utoliko je bio kompleksniji ako imamo u vidu to da su upravo tih godina u SAD-u nastajale i progresivno se razvijale teorije u analitičkoj filozofiji, kojima hermeneutika i *verstehen* metoda nisu bile osobito drage. Naprotiv, sveukupnost američke analitičke filozofije osamdesetih godina prošlog stoljeća mogla bi se upravo podvesti pod jedan jedinstveni cilj: pobijanje svega onoga što ima vezu s tekovinama i hereditarnim prilikama „teške i mračne“ kontinentalne filozofije. Utoliko je spis, zamišljen kao zbirka najznačajnijih tekstova koje je do tada objavljivao o kulturi, *The Interpretation of Cultures* iz 1973. godine rezultat otpora i glas protiv znanstvene dogmatike svog vremena.

U tekstu *Podroban opis: ka interpretativnoj teoriji kulture*, koji se u akademskim krugovima uzima kao *in statu nascendi* rukopis za sve poznije teorije kulture zasnovane na konceptu „razumijevajućeg pristupa“, Geertz, za razliku od svojih epigona, transparentno ukazuje na dug koji ima prema Maxu Weberu:

„Pojam kulture koji ja zastupam i čiju korisnost u ogledima koji slede pokušavam da pokažem suštinski je semiotički problem. Vjerujući, zajedno sa Maxom Veberom, da je čovek životinja zapletena u mreže značenja koje je sam ispleo, kulturu vidim kao te mreže, a analizu kulture, prema tome, ne kao eksperimentalnu nauku u potrazi za zakonom, već kao interpretativnu nauku u potrazi za značenjem. To je eksplikacija kojoj težim, tumačenje na izgled, nerazumljivih društvenih izraza.“ (Gerc, 11, 1998)

Iz navedenog citata možemo doći do nekoliko zaključaka. Prije svega, i to treba posebno istaći, Geertz zauzima potpuno transparentan odnos prema vlastitim izvorima – on, za razliku od većine američkih sociologa sedamdesetih i osamdesetih godina, jasno ukazuje na to da je inspiracija za njegove tekstove niko drugi do Max Weber. Ovo ne ističemo

kao neku vrstu lateralne zanimljivosti, nego zbog toga da pokažemo da su određene „velike naučne ideje“ svog vremena često reciklirane i blago modificirane već postojeće ideje. U humanističkim i društvenim naukama ovo je i razlog zašto se stalno vraćamo klasicima.

Naime, Geertz je Weberovu teoriju o *značenjima i motivima društvenog djelovanja* preveo u jezik teorije kulture. Ovaj impuls posebno je važan i to sa stanovišta razlikovanja onoga što su *pozitivistički* modeli kulture od onih *hermeneutičkih*. Pozitivistički modeli u humanističkim i društvenim znanostima, jednostavno rečeno, tragaju za zakonitostima koje se mogu objasniti po principu puke kauzalnosti, tj. odnosa uzroka i posljedice. S druge strane, hermeneutički i interpretativni modeli u humanističkoj znanosti odbacuju ovakvu argumentaciju ukazujući na to da takva vrsta linearnosti i singulariteta (jedan uzrok – jedna posljedica) nije prihvatljiva te se stoga koncentriraju na pitanje *motiva* kao, kako je to Weber rekao, kompleksa subjektivnih značenja koji pojedinca potiču na djelovanje. Jednostavno rečeno, radi se o nomotetičkom modelu znanosti koji je suprotstavljen onom idiografskom.

Pitanje *kulture* tako je za Geertza pitanje *značenja*. U ovoj, pomalo simplificiranoj formi kroz koju lapidarno pokušavamo iskazati centralnu intenciju Geertzove teorije kulture krije se jedna vrsta opasnosti koja se dosta često previđa u recentnim recepcijama Gertzove misli. Radi se o još jednom „dugu“ koji je kao znanstvena ideja bitno formuliran na intelektualnom tlu kontinentalne filozofije i to, ni manje ni više, nego Husserlove transcendentalne fenomenologije. Naime, radi se o jednoj vrsti nulte hipoteze u Husserlovoj filozofskoj fenomenologiji (s akcentom na drugi tom *Kartezijanskih meditacija*) koja se oslanja na uvjerenje da su *značenja javna*, te da su ona rezultat intersubjektivnog konsenzusa među pojedincima u zajednici. Ova fenomenološka premisa stvorila je pretpostavke da se čak i u analitičkoj filozofiji (npr. kod Wittgensteina) neupitno odbaci ideja o mogućnost „privatnih jezika“. Pojednostavljeno rečeno: *značenja koja se otvaraju za interpretaciju su javna i rezultat su intersubjektivnih umrežavanja ljudi u životnom svijetu*. Ispostavlja se da je kultura kao takva dio svijeta *značenja* i ukoliko je se konsekventno želi razumjeti, mora joj se pristupati u interpretativnom ključu. U tom smislu govorimo o značenjima koja imaju determinatno društvenu osnovu.

Pitanje kulture, kao što smo pokazali unutar granica simboličkog interakcionizma Herberta Blumera, utoliko postaje pitanje na koje se može odgovoriti jedino ako mu se pristupi u nekoj formi srednjeg puta: kao onome što se nalazi između metafizičke i kognitivne konstrukcije, s



jedne strane, te konkretnog društvenog objekta, s druge strane. S ovom vrstom razmirja pionirski se suočio upravo Clifford Geertz, pa stoga ne treba čuditi kada kod njega čitamo:

„Tako je kultura, taj simulirani dokument, javna, kao i parodično namigivanje ili tobožnja krađa ovaca. Mada idejna, ona ne postoji u nečijoj glavi; mada metafizička, ona nije okultni entitet. Beskonačna rasprava koja se u antropologiji vodi o tome da li je kultura ‘subjektivna’ ili ‘objektivna’, zajedno sa razmenom intelektualnih uvreda (‘idealisto!’; ‘materijalisto!’; ‘mentalisto!’ – ‘bihevoristo!’; ‘impresionisto!’ – ‘pozitivist!’) koja je prati, potpuni je nesporazum. Kad se ljudsko ponašanje jednom vidi kao simbolička radnja (jer postoje i pravi tikovi) – radnja koja, kao fonacija u govoru, pigment u slikanju, crta u pisanju ili zvuk u muzici, nešto označava – pitanje da li je kultura modelovano ponašanje ili način mišljenja, ili čak i jedno i drugo, gubi smisao.“ (Ibid, 19)

Geertzovo prevladavnije navedenog problema, kao što se vidi, sastoji se u shvatanju kulture kao kompleksnog *simboličkog sistema* kome se treba pristupati onako kao što npr. književni kritičar pristupa nekom tekstu. Značenja su otvorena, polisemična i, što je najvažnije, *kontekstualna*. Jednostavno rečeno, kultura je kontekst, a po starom Gadamerovom hermeneutičkom napatku – svaki *tekst* dat je u *kontekstu* koji je ključ za njegovo odgonetanje. Shvatati kulturu, shodno tome, nije ništa drugo do shvatati nizove simboličkih sistema koji se partikularno daju „divinirati“ (Scheliernmacher) jedino unutar kompleksnog kulturnog konteksta. Geertz eksplicitno piše:

„Prema kulturi je najdelotvornije, kako se tvrdi, odnositi se kao prema čisto simboličkom sistemu (krilatica je „u njenim vlastitim okvirima“); treba izolovati njene elemente, specifikovati unutrašnje odnose među tim elementima, a onda okarakterisati ceo sistem na neki opšti način – u skladu sa sržnim simbolima oko kojih se ona organizuje, strukturama koje leže u osnovi a čiji je ona površinski izraz ili ideološkim principima na koje se oslanja.“ (Ibid, 27-28)

Kultura je, dakle, jedna vrsta nedovršenog i dinamičkog sociološkog entiteta. Istraživač je dužan postavljati supozicije i hipoteze u formi „pretpostavljenog značenja“, a nikako vjerovati da se radi o nekoj vrsti „Kontinenta Značenja“ (Ibid, 32) koji podrazumijeva fiksne, determinirane i strogo demarkirane sociološke entitete. Kako sam Geertz kaže, otkrivati simboličke nijanse jednog kulturnog sistema, vrsta je *mikroskopskog* posla.

U ovom kratkom ekskursu nastojali smo ukazati na neke dodirne tačke koje, istina često prećutno, postoje između simboličkog interakcionizma i interpretativne teorije kulture Clifforda Geertza. Simbolički interakcionizam jezgru svoje metodološke osnove istraživanja kulture duguje upravo znanstvenom okviru koji je napravio Clifford Geertz.

### 3.0 Kultura kao centralna jedinica kulturne sociologije

Ideja da se kultura tretira, doživljava i razumijeva kao nikad dovršena *entelehija*, kao stalan proces nasuprot poimanju kulture kao dovršenog simboličkog entiteta, nije privilegirano otkriće kulturne sociologije. Geertzovo orijentiranje ka kulturi kao tekstualnoj polivalenciji u okviru simboličke antropologije zasigurno je jedan prijelomni momenat koji je omogućio otvaranje sasvim nove dimenzije razumijevanja onoga što se pod pojmom kulture razumijeva. Kultura kao kompleksan simbolički proces i kao specifičan istraživački koncept krajem osamdesetih godina XX stoljeća počinje zadobijati jedno autonomnije značenje u okviru nove teorijske perspektive koja nije etablirana *ex nihilo*. Ta nova teorijska perspektiva se nije doživljavala kao novom formom teorijske paradigme koja bi stremila nekoj vrsti sociološkog monopolizma i privilegiranog institucionalnog istraživačkog okvira koji bi na nepogrešiv i apsolutno plauzibilan način univerzalizirala ono što se impliciralo ili razumijevalo pod pojmom kulture. Nije se radilo o nekom pokušaju kreiranja teorijskog univerzalnog algoritma koji esencijalistički pristupa kulturi. Govoriti o kulturi u okviru kulturne sociologije značilo je proširiti horizont značenja kulture u okviru širenja značenja *značenja*, kao centralne komponente kulturne sociologije. To je impliciralo saznanje po kojem naše intersubjektivno djelovanje i orijentiranje u okviru određenih društvenih relacija zahtijeva reaktualiziranje Weberovog poimanja značenja i njegovog apliciranja u svim formama koje oblikuju „fenomenologiju intersubjektiviteta“. To da se ne radi o totalnom revolucioniranju razumijevanja kulture,

vidljivo je iz svih teorijskih pretpostavki i mišljenja koji su utjecali na Jeffreya C. Alexandera i njegovo usmjerenje ka programu, a kasnije i svojevrsnoj školi, te Centru za kulturnu sociologiju koja se etablirala 2002. godine. Alexanderovo bavljenje neofunkcionalizmom kao makrosociološkoj paradigmi bilo je orijentirano, jednim dijelom, ka rekonstrukciji monolitnog Parsonsovog strukturalnog funkcionalizma, kako bi se novi izazovi društvenog, kulturnog, političkog, ideološkog i općenito povijesnog kretanja pokušali razumijevati putem jedne sveobuhvatne sociološke teorije i to reinterpretiranjem odnosa strukture i kulture od klasične sociologije s jedne strane, te Parsonsa kao najrezonantnijeg sociološkog mislioca s druge strane.

„U mojoj prvoj knjizi Teorijska logika u sociologiji pokušao sam rekonstruirati vokabular kulture/strukture klasične i moderne sociologije. U mojim kasnijim nastojanjima, inkorporirajući semiotiku i poststrukturalizam, pokušao sam razviti nešto drugo, kulturnu sociologiju.“ (Alexander, 2005, 21)

Drugim riječima, kod Alexandera je početkom devedesetih (tokom boravka u Francuskoj 1993. godine i posjete grupi Alaina Tourainea) (Cordero, Carballo, Ossandón, 2008, 526) nastupio totalni zaokret od neofunkcionalizma ka kulturnoj sociologiji, jer se činilo kako za jedno potpuno bavljenje kulturom nije moguć istovremen rad na polju jedne prilično robusne i monolitne makrosociološke konstrukcije, s jedne strane, te rad na polju nečega što ima karakter mikrosociološkog, procesualnog i relativno autonomnog razumijevanja kulture. Ovakav zaokret ka kulturi i njenoj centralnoj komponenti – značenju, nije kreiran *ex nihilo*. Za tu vrstu zaokreta bila je nužna jedna nova varijanta iščitavanja radova Parsonsovog studenta Clifforda Geertza, te fokusiranje na kasnog Durkheima, posebno njegovo djelo *Elementarni oblici religijskog života*, kroz njegovo razumijevanje društvenog svijeta koncepcijom binarnosti sakralnog versus profanog, te značaja solidarnosti i rituala za cirkuliranje i kultiviranje zajedničkog simboličkog sistema jedne društvene stvarnosti. Svijest o binarnosti sakralnog i profanog, kao i svijest o razlici između manifestnih kulturnih i društvenih označiteljskih praksi nasuprot latentnim procesima koji te prakse konstruiraju i čine ih značenjskim, bili su odlučujućim za kreiranje jednog novog teorijskog programa, tzv. kulturne sociologije u kojoj kultura kao pojam i kao sadržina imaju relativnu autonomnost i posebno, distinktivno materijalno i simboličko značenje.

„Kulturna sociologija je bila sveti označitelj, njeno značenje je bilo kristalizirano kroz semiotičku opoziciju spram ‘sociologije kulture’.“ (Jacobs, 2019, 259)

U svom centralnom djelu *The Meanings of Social Life* Alexander u odnosu na ono što se misli pod sociologijom kulture vrši inverziju ka kulturnoj sociologiju, nastojeći ukazati na činjenicu da je kultura sfera društvenog života ispunjena potencijalnim i aktualnim značenjima, te kako se značenja ne mogu tretirati zavisno od drugih elemenata društvene strukture, ukoliko želimo pravilno razumijeti ono što se pod pojmom kultura uopće misli. To je značilo izvršiti reaproprijaciju Weberove *Verstehende Soziologie* u svjetlu razumijevanja svih subjektivnih i intersubjektivnih djelovanja u okviru afekata i značenja. Dok je sociologija kulture fenomenu kulture pristupala ovisno, na način da za potpuno razumijevanje kulture nužno postoji intrinzičan odnos kulture prema nekoj varijabli društvene strukture, kulturna sociologija se orijentirala ka kulturi kao „nezavisnoj varijabli“ u okviru „jakog programa“ koji na osnovu značenja i konkatenacija značenja omogućuje razumijevanje kulture na osnovu njenih distinktivnih komponenti. Alexander na tragu Geertzovog tekstualnog strukturiranja kulture, te novim iščitavanjima kasnog Durkheima, Parsonsa, De Saussurea, Foucaulta, Turnera, Douglasove i Bourdieua ukazuje na kulturu koja se mora razumijevati u okviru njenih komponenti i zakonitosti, na osnovu čega bi tek bilo moguće uvidjeti u kojoj mjeri i na koji način postoji veza kulturne strukture sa drugim formama društvene strukture (posebno ekonomskim i političkim), te u kojem smislu je moguće govoriti o odnosima moći između ovih međusobno neovisnih struktura društvenog svijeta uopće.

Kultura se počinje razumijevati i dobijati sociološko značenje koje prevazilazi okvire tradicionalne sociologije kulture, s jedne strane, te se njena „upotrebna vrijednost“ iščitava u okviru racionalnih i objektivizirajućih „simboličkih univerzuma“, ali i u okviru svih onih društvenih djelovanja unutar kojih figuriraju određena značenja. Ta, pak, značenja nemaju samo karakter racionalno konstruiranih društvenih činjenica i gotovo definiranih struktura koje podaraju smisao određenim personalnim i kolektivnim identitetima, nego su dubinski dijelom i naših neintendiranih akata i konzekvenci koje se ne mogu obuhvatiti jednodimenzionalnim postupkom racionalizacije naših djelovanja na osnovu striktno racionaliziranih značenja. Logika po kojoj kultura biva ispunjena značenjima koja imaju striktno vidljiv, manifestan i isključivo racionalizirajući sadržaj po-

stepeno ustupa mjesto logici po kojoj je kultura kompleks značenja koji su s jedne strane konstrukt Platonovog *to logistikona*, ali su i dio emocionalnog, afektivnog, apetitivnog, intuitivnog i podsvjesnog dijela strukture osobnosti i naših „kolektivnih reprezentacija“.

Međutim, isticanje značenja i afekata, subjektivnih intencija, subjektivnih predstava i doživljaja u odnosu na objektivirajuće i racionalno isposredovane kulturne činjenice jednim dijelom reaktualizira prepoznatljivu dihotomiju između „kontrolibilnosti afekata“ (Elias) i „afektivne neutralnosti“ (Parsons). Čovjek se aristotelijanski tretira i kontinuirano se nastoji reprezentirati kao *Animal rationale*, a od 18. stoljeća takvo jedno kulminiranje u formi *Homo sapiensa* konačno zaokružuje priču o subjektu koji je apsolutno izvjestan na osnovu svoje racionalne biti, koja se potom objektivira u znanstvenim, tehničko-tehnološkim konstrukcijama unutar kojih govor o afektivnosti i subjektivnim značenjima koji dobijaju karakter eksternalizacija ima samo incidentalan i efemeran karakter. Sa kulturnom sociologijom takva navika i intencija ka naturalizaciji kulture, kao sublimnog entiteta opskrbljenog posebnim kvalitetama, s one strane afektivno-apetitivnog, visceralnog i subjektivnog iskustva počinje da se eliminira ili se pozicija kulture usmjerava ka nekim novim horizontima značenja na osnovu kojih je moguće sagledavati sve povijesne konstrukcije koje su pripadne tom privilegiranom biću čija se bićevnost određuje spram njegovog sakralnog *Ratia*. Zasižno je za ovo širenje horizonta kulture Alexanderu od odsudnog značaja bio Lévi-Strauss sa svojim naglašavanjem trinitasa u formi geologije, psihoanalize i marksizma, te De Saussureovo analiziranje odnosa označitelja i označenog, koji će imati neosporan značaj u poimanju dualnog karaktera kulture; kulture u njenoj *verso* i *recto* dimenziji, njenoj paradigmatskoj i sintagmatskoj razini, kulture koja svojim značenjskim konstrukcijama određuje raznolike mentalne reprezentacije kao orijentire i kolektivne predstave određenih personalnosti, kolektiviteta i njihovih životnih svjetova.

Stoga kulturna sociologija nastoji „da donese nesusjesne kulturne strukture koje reguliraju društvo u svjetlo uma.“ (Alexander, 2003, 3-4)

Te „nesusjesne strukture“ se uzimaju zdravo-za-gotovo, implicitno, i imaju karakter društvene dokse o kojoj govori Bourdieu. Zasižno je da ovakva predstava o kulturi i ovakvo njeno rasvjetljenje utječe iz fenomenološke sociologije i etnometodologije, posebno one sfere koja se fo-

kusirala ka sintezi Weberovog poimanja društvenog djelovanja i značenja sa Husserlovom fenomenologijom i važnošću doživljaja određenih značenja. Kultura se tretira kao *praxis* a ne kao *ergon*, ne kako bi se ignoriralo postojanje kulturnih matrica i kulturnih entiteta i institucija, nego kako bi se ukazivanjem na *fysis* kulture istakao njen centralni momenat, njen *kinesis* koji umanjuje često skriveno i dogmatizirano tretiranje kulture kao nečega što figurira kao prirodna datost. Kulturna struktura, a preko nje i struktura društva, dobija karakter životnih svjetova u smislu o kojem govori Habermas kada pravi razliku između sistema i životnog svijeta. Ta ista vrsta analogije moguća je na relaciji između Durkheimove društvene činjenice i Weberovog društvenog djelovanja. Stoga nasuprot isključivoj institucionalizaciji, sistemokratiji i konceptu društvene strukture kao zaokruženog korpusa „imperativno koordiniranih asocijacija“ (Dahrendorf) i četverodimenzionalne komponiranosti društvenog svijeta u parsonsovskom smislu, unutar kojeg figurira u formi latencije i kulturni sistem, kod Alexandera postoji naglasak na kulturi koja je imenatno strukturirajuća za društvenu strukturu, te se ona promatra kao relativno autonomna cjelina ispunjena distinktivnim značenjima koje treba na specifičan način razumijevati, kako kao tekst koji se svojom unutarnjom logikom raskriva onom tko ga interpretira, tako i kao specifičnu strukturu koja se svojom unutarnjom logikom javlja kao determinativna moć u sferi društvene stvarnosti. Drugim riječima, govor o relaciji između zbilje i našeg znanja o zbilji određen je „procesom kojim se bilo koji korpus ‘znanja’ društveno uspostavlja kao ‘zbilja’“ (Berger & Luckmann, 1992, 17). Ta vrsta govora o znanju kao društvenoj konstrukciji zbilje u sferi kulturne sociologije nije striktno racionalizirajući, ciljno-racionalan ili motiviran striktno instrumentalnim umom i znanstveno-tehničkom praksom. Govor o zbilji je govor o povijesti i raznolikim povijesnim praksama / povijesnim kvantumima, a govor o etabliranju određene zbilje i njenom internaliziranju, te njenom razumijevanju, jeste govor o kolektivnoj reprezentaciji koja se različitim značenjima održava, institucionalizira i legitimira, ili se pak mijenja. Ako su sve legitimacije „mašinerije održavanja simboličkog univerzuma“, te kako je funkcija legitimacije (kao drugostepene institucionalizacije) „da ‘prvostepene’ već institucionalizirane objektivacije učini objektivno raspoloživim i subjektivno uvjerljivim“ (Ibid, 115), to na razini kulturne sociologije implicira kako objektivacija nije određena striktno svjesnim, intencionalnim, isposredovanim značenjima, nego da su ona često vrstom „društvene dokse“, rutinizirane prakse i afektivne djelatnosti koja izmiče logici racionaliteta koji

garantira stabilan društveni sistem i njegove prakse. To je kontekst onoga što Alexander misli kada ističe kako svijet (tj. povijest) analitičaru nije dat u obliku predinterpretativne datosti jer ne možemo odlučiti sa nekom empirijskom i znanstvenom uvjerljivošću i transperancijom koje crte društvenog života će biti značenjske individuama i grupama (Jacobs, 2019). Sve što potpada pod kategoriju kulture je značenjsko, ali ostaje otvorenim kako će ta značenja imati karakter značenjskog, pod kojim utjecajima, faktorima i procesima, te kako će se značenja kao takva kombinirati i imati karakter kratkotrajnih društvenih konstrukcija i kontingencija, ili pak takvih da se one naturaliziraju i figuriraju kao zdravo-za-gotovo uzete jedinice jednog društvenog organizma. Doprinos kulturne sociologije je u tom smislu iznimno veliki, jer se i one najrezonantnije i vrijednosno najistaknutije, te najdramatičnije komponente povijesti određuju kao procesi koji imaju temporalan, situacioni i konstruktivistički karakter.

„Relativno nova tendencija je tretiranje društva kao neprekidnog procesa, a ne stabilnog sistema, kao fluidnog polja sila u trajnom preobražaju, a ne kao fiksna struktura, ili metaforički – kao društveni život a ne kao društveni organizam. Primjeri tih perspektiva se mogu naći u A. Giddensovoj ideji strukturacije, prije nego li strukture, N. Eliasovom konceptu figuracije, a ne formi, P. Bourdieuovom fokusu na prakse, ili mog vlastitog isticanja društvenog *postajanja*, a ne društvenog *postojanja*.“ (Sztompka, 2009. U: Hedström, Wittrock, 2009, 44)

Ovo na čemu insistira Sztompka uveliko asocira na Nietzscheovo kritiziranje moderniteta i zapadne kulture koja svoju prosvjetiteljsku dekadenciju kontinuirano sprovodi od Sokrata naovamo, a koja poima čovjeka kao koherentnu i finaliziranu racionalnu datost čija se suština temelji u nečemu što porijeklo ima izvan njega samoga, a što kao metafizička paradigma određuje njegov svekoliki smisao. Nietzscheova je zasluga u tome da se pojam postojanja raskriva kao nešto što u sebi već implicira pojam propadanja i rudimentarnosti, te što se pojam postojanja eliminira u ime pojma postajanja, kao procesa koji ne rezultira ultimativnom i apsolutno univerzalizirajućom strukturom koja bi imala neki transtemporalan i transpovijesni karakter. Kada se ta koncepcija prevede u polje političke ideologije i političke ontologije, konzekvence takvog razumijevanja i tih značenjskih konstrukcija su najčešće destruktivističkog i dehumanizirajućeg karaktera.

### 3.1 Značenjske konstrukcije i vrijednosti kao orijentiri društvenog djelovanja u sferi kolektivnih reprezentacija

Alexander se potrudio ukazati na to kako temeljna komponenta kulturne sociologije nije separacija, nego sinteza razumijevanja i promjene; u smislu razumijevanja društvene i/ili kulturne strukture, te njenih promjena. Strukturalna hermeneutika (Alexander, 2003) se u tom smislu javila kao vrsta metodološkog instrumentarija koja bi na efektivan način kombinirala jedan pokušaj teorijskog i konceptualnog etabliranja univerzalnih principa modusa organizacije društvene ontologije sa kontekstualizirajućim (i tekstualiziranim) razumijevanjem množine struktura značenja u okviru društvene fenomenologije. Ta promjena pak nije samo promjena na striktno faktičkoj, empiričkoj razini, na razini promjene određenih društvenih i političkih, ideologijskih odnosa. Kulturna sociologija ističe kako je svako novo razumijevanje (i u fenomenološkom smislu riječi, svako novo doživljavanje) već *a fortiori* jedna nova vrsta promjene onog što se implicira pod zbiljom i njenom dimenzijom onog zbiljskog. Struktura značenja oko koje se orijentira kulturna sociologija ima polidimenzionalan karakter i nije ekskluzivna i privilegirana pozicija *Ratia* koji se iluminira znanstvenom metodom. Lévi-Straussova intencija da istraživanjem određenih „generativnih principa kulture“, koji se otkrivaju njegovim višedecenijskim antropološkim istraživanjima tribalnih zajednica, ukaže na zajedničku racionalnu strukturu kultura, neovisno o igri njenih promjenljivosti čiji racionalni nukleus ostaje nepromjenljiv, kod Alexandra se širi na strukture značenja koje mogu imati svoju racionalnu pozadinu, ali se isto tako pokazuju i kao matrice afektivnih, subjektivističkih i intuitivnih, podsvjesnih modusa razumijevanja kvantuma društvene stvarnosti, ili pak kao generator kreiranja novih razumijevanja i eo ipso novih promjena kvantuma društvene stvarnosti. Strukture značenja se manifestiraju kroz tekstove, kodove, narativne prakse, simboličke interakcije i performativne akcije i figuriraju kao svojevrsne orijentacijske mape za kreiranje smisla individualnih i kolektivnih identiteta u okviru objektivnih kolektivnih reprezentacija.

Ovo je posebno značajno pri ustanovljavanju sukonstitucije značenja i vrijednosti, te pri razumijevanju načina na koje se te vrijednosti internaliziraju, održavaju ili pak bivaju zamijenjene nekim novim vrijednostima, te je važno za razumijevanje odnosa između vrijednosti i protuvrijednosti. Politička ideologija vrši naturaliziranje svojih vrijednosnih matrica, što za posljedicu ima ukazivanje na njih kao na neizbježne, pri-



rodne datosti koje nemaju nikakvu političku i povijesnu alternativu. Ovo je važno u kontekstu govora o vrijednostima kao značenjima i značenjima kao vrijednostima. Ko kreira vrijednosti i kako one dobijaju status kolektivnih reprezentacija koje se društvenim ritualima i obnovama kultiviraju i kontinuiraju, sa mogućnošću da one bivaju internalizirane ne kao društvene i povijesne kontingencije, nego kao trajna stanja stvari? U tom kontekstu kulturna sociologija ima važno mjesto u desupstancijaliziranju vrijednosti kao značenja, te ukazivanju na činjenicu kako je svaka vrijednost vrsta konstrukcije i kontingencije koja se određenim društvenim instrumentarijima etablira kao forma „simboličkog univerzuma“ (Berger & Luckmann).

To znači kako je svaka vrsta društvenog djelovanja ispunjena određenim vrijednosnim matricama, čak i kada se, veberovski rečeno, ciljno-racionalno djelovanje sprovodi u čisto instrumentalnom i kalkulabilnom smislu. Društveno djelovanje figurira u formi značenja i u formi motivacija i interesa (Münch, 1994, 164), ali se ono u polju kulturne sociologije amalgamira i promatra kao igra sakralnog – profanog, označitelja – označenog, te manifestnog i latentnog koje se u formi kulturne psihoanalize i geologije (u *Tužnim tropima* Lévi-Strauss govori o tome kako je u svom intelektualnom životu imao tri ljubavnice; naime, geologiju, psihoanalizu i marksizam)<sup>1</sup> raskriva kao lice i naličje jednog te istog kvantuma društvene stvarnosti.

Ovakve postavke suodnosa značenja i djelovanja, suodnosa vrijednosti i djelovanja, kao temeljnih odredaba moći kulture unutar društvene strukture dobrim dijelom su derivirane zahvaljujući Bourdieu i njegovim istraživanjima kulturnog kapitala i načina na koji on postaje formom simboličke moći. Općenito uzevši, bez Bourdieuovog istraživanja fotografije, književnosti, svijeta mode, umjetničke percepcije i analize moći ukusa nije moguće zamisliti postojanje kulturne sociologije (Santoro, 2011, 11) i njenog isticanja analitičke separatnosti kulturne strukture od drugih elemenata društvene strukture, te govor o kulturi kao „nezavisnoj varijabli“. To da svako djelovanje treba promatrati kao interesno djelovanje i da ne postoji nešto poput bezinteresnog djelovanja, pokazuje Bourdieu, jer nije uvijek riječ o interesima ekonomske logike, nego različitim tipovima interesa koji se sociologijski trebaju detektirati, razumjeti, analitički difrencirati te dovesti u vezi sa njihovim značenjima i vrijednosnim

---

<sup>1</sup> Cf. Back, L. et al. (eds.) (2012): *Cultural Sociology – An Introduction*, Oxford: Wiley-Blackwell.

matricama. Kulturna sociologija stoga kontinuirano ideju mikrointerakcionističke tradicije fokusiranjem na društvene relacije i društvene objektivacije koje nastaju kao proizvod ovih relacija isticanjem procesualnih i otvorenih društvenih djelovanja i značenja koji se formiraju na nivou mundanog intersubjektivnog svijeta, a ne na nivou diviniziranih *Istina* i paradigmi spram kojih se određena značenja i određene vrijednosti tretiraju kanonskim notacijama i prirodnim datostima. U tom smislu poseban je doprinos kulturne sociologije, posebno Alexandera, u rekonfiguriranju kulture i njenih atributa (značenja u formi simbola, kodova, vrijednosti, diskursa, performansi etc.) koji se objektiviraju kroz „kolektivne reprezentacije“.

U kontekstu razaranja Objektivnog duha Bosne i Hercegovine, genocida, te konzekvenci ove desupstancijalizacije koja pogađa sve sfere bosanskohercegovačke društvene stvarnosti, razumijevanje kulture i njenih strukturirajućih komponenti čini se ključnom formom reprezentacije ove desupstancijalizacije i društvenog života, s one strane intersubjektivnih djelovanja ispunjenih značenjima koja podaruju bilo kakav individualni i kolektivni smisao izvan onog vidljivog, u formi atomiziranih i partikularnih, tribalizirajućih kolektivnih reprezentacija. S tim u vezi najveći pomak ka rekonfiguriranju onoga što se poima pod riječju kultura jeste sfera razmatranja „kulturne sociologije zla“ (Alexander, 2003). Tu najdrastičnije do izražaja dolazi pojam kulture u svom ogoljenom etimološkom značenju:

„(...) kultura je, u etimološkom smislu, pojam izveden iz riječi priroda. Jedno od njezinih izvornih značenja jest ‘poljodjelstvo’ ili održavanje prirodnog rasta. (...) A engleska riječ ‘*coulter*’ (‘*cr-talo*’), koja je srodni pojam riječi ‘*culture*’, znači nož pluga. Riječ koja označava najistančanije ljudske djelatnosti izvodimo iz nazivlja kojim određujemo obrađivanje zemlje i poljoprivrede, žetve i uzgoja.“ (Eagleton, 2014, 7)

Analize iz oblasti sociologije zla ukazuju na to kako „nož pluga“ nije samo stvar poljodjelstva, nego se analiza može proširiti na sferu povijesti u formi eliminacije Drugog. Bauman je u pravu kada ističe kako savremeni genocid i moderna kultura predstavljaju stvar baštovana, te kako selektiranje, favoriziranje određenih biljnih kultura naspram eliminacije korova ima iste implikacije i na nivou povijesti (Bauman, 1989, 92). Ono što baštovan čini eliminirajući korov i selektirajući poželjnu

biljnu kulturu, na nivou društvene stvarnosti čini čovjek eliminirajući Drugog. Selekcijaska rampa u koncentracijskim logorima privremeno selektira sposobne za rad, one za medicinsko eksperimentiranje, u odnosu na one koji idu da se „tuširaju“, a upotreba pesticida u poljodjelstvu analogna je upotrebi industrije smrti i smrtonosnog gasa Zyklon B, kao racionalnog i efikasnog modusa sprovodivosti političke ideologije koja je ispunjena određenim vrijednostima što imaju određena značenja za one koji takav zločin sprovode. Riječ je o vrhuncu formalne racionalnosti u njenom izvitoperenom smislu, koji, pak, s druge strane, nažalost pripada čovjeku kao *Animal rationale*, a ne nekoj zvijeri i animalnom biheviorizmu. Stoga je zasluga kulturne sociologije što se zlo, kao teološki pojam, tretira epistemski i što više nema karakter „rezidualne kategorije“ (Alexander, 2003, 109), incidentalne devijacije u odnosu na kulturno konstruiranje dobra, konsenzualnosti i simfoničnog društvenog poretka. To je svojevrsna dijahronija povijesti kao „dugog kretanja između oranja i klanja“ (Ekmečić), koja se objektivirala u formi holokausta, u formi Jasenovca, u formi Vukovara, Sarajeva, Srebrenice etc., te svih prošlih, sadašnjih i budućih eksterminacija u svijetu, u ime vrijednosti koje imaju određena značenja za određene grupe ljudi i njihove interese. To što se vrsta eksterminacije onog što se može imenovati Objektivnim duhom Bosne i Hercegovine kontinuirala i danas, predmetom je druge rasprave.

„Čin ubijanja miliona Jevreja i nejevrejskog naroda tokom holokausta mora se promatrati kao nešto što je vrijednosno, kao nešto što je željeno. To je bio zao događaj koji je motivisan ne odsustvom vrijednosti – odsustvom kreiranim od strane destruktivnog koloniziranja životnog svijeta ekonomskim i birokratskim sistemom – nego, prisustvom gnusnih vrijednosti.“ (Ibid, 115)

Zasluga je kulturne sociologije što se značenja i vrijednosti određuju na jedan znatno širi i totalniji način nego što je to bila praksa klasične i moderne sociologije, kao i što se različiti povijesni konteksti i kvantumi razumijevaju iščitavanjem njihovih kulturalnih obrazaca i njihove veze s ostalim obrascima moći u okviru društvenih struktura. U tome leži svojevrsna antimetafizička i protupozitivistička pozicija kulturne sociologije, a što pak dijelom predstavlja kontinuitet mikrointerakcionističke tradicije, tj. tradicije simboličkog interakcionizma, sa naglaskom na kontekstualni karakter društvene stvarnosti, konstruiranje i rekonstruiranje raznolike „semiotičke kože“, te ukazivanje na društveni karakter svijesti, te procese

koji inkomenzurabilno grade društvenu stvarnost u ovisnosti od kulturne strukture, njenih vrijednosti i značenja.

#### 4.0 Zaključak

U radu smo nastojali promisliti doprinose simboličkog interakcionizma i hermeneutike u kontekstu razvoja sociologije kulture. U tom smislu možemo konstatirati:

1. U radu je nedvosmisleno naglašena “kriza” suvremenog karaktera sociologije kulture u kontekstu njenog razvoja u Bosni i Hercegovini. Ukazano je na činjenicu da se veliki broj istraživanja iz ove oblasti reducirao na neku vrstu “sociografskog” pristupa, a što je onemogućilo sistemski pristup interpretaciji kulture kao temeljnog faktora društvene integracije u kontekstu sveukupnog životnog svijeta.

2. U radu je izložena teorijska konstrukcija o fenomenu kulture unutar granica tzv. interpretativnih aspekata analize društvenog svijeta. Ovi doprinosi, u Bosni i Hercegovini, skoro da su potpuno nepoznati u kontekstu sociološke analize. Rad, u tom smislu, nastoji uspostaviti novu paradigmu određenja kulture u BiH s ciljem podizanja svijesti o važnosti pravilne izgradnje društvene solidarnosti.

3. Rad je postavljen u širokom heurističkom planu i koncept “kulture” promišlja u njenom multidimenzionalnom i nestandardiziranom obliku za bosanskohercegovački društveni kontekst.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Alexander, J. C. (2003): *The Meanings of Social Life*. New York: Oxford University Press.
2. Alexander, J. C. (2005): Why Cultural Sociology Is Not 'Idealist' A Reply to McLennan. *Theory, Culture & Society*, 22(6): 19-29.
3. Cordero, R., Carballo, F., Ossandón, J. (2008): Performing Cultural Sociology A Conversation with Jeffrey Alexander. *European Journal of Social Theory*, 11(4): 523-542.
4. Back, L. et al. (eds.) (2012): *Cultural Sociology – An Introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell.
5. Bauman, Z. (1989): *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
6. Blumer, H. (1986): *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles.
7. Berger, P. L., Luckmann, T. (1992): *Socijalna konstrukcija zbilje (The Social Construction of Reality)*. Zagreb: Naprijed.
8. Eagleton, T. (2014): *Ideja kulture (The Idea of Culture)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
9. Jacobs, R. N. (2019): Jeffrey Alexander and the development of cultural sociology. *Sociologia & Antropologia*, 9(1): 259-265. Dostupno na / Available on: <https://www.scielo.br/j/sant/a/CYVFBmZ7KTWTZHhVWmzR9Qs/?format=pdf&lang=en> (datum pristupa: 13. 8. 2021).
10. Santoro, M. (2011): From Bourdieu to Cultural Sociology. *Cultural Sociology*, 5(1): 3-23.
11. Sztompka, P. (2007): The Return to Values in Recent Sociological Theory. In: P. Hedström, B. Wittrock (eds.) (2009): *Frontiers of Sociology*. Leiden, Boston: Brill.
12. Gerc, K. (1998): *Tumačenje Kultura 1. XX-VEK*. Beograd.