

Srđan Prodanović
Institut za Filozofiju i društvenu teoriju
Univerzitet u Beogradu

Pragmatička kritika poimanja svakodnevne prakse u kulturnoj sociologiji Džefrija Aleksandera¹

Apstrakt U ovom radu nastojaćemo da kritički analiziramo kulturnu sociologiju Džefrija Aleksandera. U prvom delu rada razmotrićemo njegovu koncepciju hermeneutičkog strukturalizma koja predstavlja pokušaj da se pomiri konvencionalna sistemska sociologija i bogatstvo iskustava koje možemo sresti u svakodnevnoj praksi. U sledećem odeljku ponudićemo kritiku ovakvog pristupa društvenoj teoriji, braneći pritom tezu da je Aleksandrova teorija suštinski redukcionistička u odnosu na svakodnevicu. Pored toga, ukazaćemo i na komparativnu prednost koju pragmatički orijentisana teorija može imati u nastojanju da se integriše teorijsko i praktično znanje. U poslednjem delu teksta pokušaćemo da na konkretnom primeru razvoja kompjuterske tehnologije pokažemo neke od najvažnijih teorijskih nedostataka Aleksanderove sociologije.

423

Gljučne reči kulturna sociologija, hermeneutički strukturalizam, svakodnevica, pragmatizam, kompjuterska tehnologija.

Uvod: namere i ograničenja

U poslednjih nekoliko godina sociologija Džefrija Aleksandera (Jeffrey Alexander) nesumnjivo privlači sve veću pažnju. Ne treba mnogo truda da se uloži kako bi se uvidelo da postoji pregršt razloga za ovu „intelektualnu neodoljivost“ njegove teorije. Aleksander u najmanju ruku predstavlja onu vrstu autora koja pleni svojom erudicijom i opsežnošću teorijskog uvida. Čini nam se da glavni razlog za privlačnost njegovih uvida najverovatnije leži u činjenici da Aleksander na veoma vešt način koristi „makro“ i „mikro“ pristup u sociologiji kako bi ostvario univerzalno utemeljenu i sistematičnu društvenu teoriju. Međutim, uprkos zaista originalnoj nameri i skoro izvanredno razrađenoj izvedbi argumenata, ovde ćemo tvrditi da u njegovoj teoriji postoje određene suštinske teorijske manjkavosti. Ove nedostatke ćemo pokušati da izoštrimo tako što ćemo Aleksanderove uvide uporediti sa pragmatičkom teorijom istine koju je razvio Džon Džui (John Dewey). Štaviše, tvrdićemo da jedna od glavnih

¹ Ovaj rad je realizovan u okviru projekta „Istraživanje uticaja klimatskih promena na životnu sredinu: praćenje uticaja, adaptacija i ublažavanje“ (43007) koji finansira Ministarstvo za prosvetu i nauku Republike Srbije u okviru programa Integrisanih i interdisciplinarnih istraživanja za period 2011–2014. godine.

teza Aleksanderove kulturne sociologije – po kojoj su univerzalni principi „inkorporirani“ u svakodnevno iskustvo putem binarnih opozicija – neumoljivo završava u nekoj vrsti „krnje“ pozitivističke teorije koja ima samo senzibilitet za „svet života“, ali čije su istinske namere suštinski redukcionističke (naravno, u mnogo manjoj meri u odnosu na klasičnu funkcionalističko-strukturalističku paradigmu u sociologiji).

424

Usled ograničenosti prostora, argumentacija koja će pratiti analizu ključnih premisa Aleksanderove kulturne sociologije biće donekle fragmentarna. Tekst će se stoga sastojati od tri dela koji bi trebalo da zađu u neke od najznačajnijih aspekata Aleksanderove teorije i da obrazlože zbog čega bi pragmatička alternativa mogla biti intelektualno primamljivija. U prvom odeljku ćemo razmotriti neke od osnovnih postavki kulturne sociologije, a posebno ćemo obratiti pažnju na Aleksandrovu koncepciju binarnih opozicija koje se, na radost sociologa kojima je *Lebenswelt* blizak srcu, spontano pojavljuju u svakodnevnom iskustvu i koje su – na radost sociologa kojima je draga sistemaska teorija – prepoznate kao univerzalne sociološke kategorije zahvaljujući hermeneutičkom metodu. U drugom delu rada pružićemo djuijevsku kritiku ovih stanovišta; naime, pokušaćemo da pokažemo zbog čega je ovakav pokušaj spajanja svakodnevnog jezika i strukturalističke teorije teško ostvariv, ali ćemo ujedno i naznačiti da djuijevski inspirisana sociologija predstavlja bolju alternativu, ukoliko nam je podjednako stalo do „običnih rečnika“ i emancipacijskog potencijala koji se, makar implicitno, sadrži u svakoj teoriji koja zagovara univerzalnost. U zaključnom odeljku ćemo pokušati da na primeru razvoja društvenog shvatanja kompjuterske tehnologije pokažemo kako pragmatičko shvatanje društvene prakse pruža ne samo prihvatljiviji model odnosa između teorije i prakse, već i analitički podobnije oruđe za sociološko rasuđivanje o sasvim konkretnim društvenim problemima.

U traganju za sintezom: teoretske osnove Aleksanderovog hermeneutičkog strukturalizma

Aleksander spada u onu vrstu autora koji nastoje da razmišljaju razumno. Ovo se veoma ubedljivo očituje u njegovim teorijskim tekstovima. Naime, iako je Aleksander u velikoj meri blagonaklon spram sistemskih teorija kao što je funkcionalizam (uostalom, njegovi rani radovi vezuju se za neofunkcionalističku paradigmu u sociologiji)², on ipak pokušava

2 Up. Alexander; Colomy 1985; Ritzer, Goodman 2003: 226–265.

da iskazima „običnih aktera“ prida relativno značajan status unutar svoje društvene teorije. No, kako bi tačno trebalo da izgleda teorijska osnova ovog sociološkog poduhvata?

Aleksander svoj pristup naziva hermeneutički strukturalizam, a jedan od važnih oslonaca predstavlja Gercova (Geertz) koncepcija takozvanih „gustih opisa“ (Geertz 1973)³ putem kojih društveni teoretičar ostvaruje naučno relevantno objašnjenje fenomena jedino ukoliko opiše ukupnu mrežu značenja koja ga neposredno okružuje i ukoliko se istovremeno u zagrade stavi svaki uticaj koji nadilazi simboličku ravan u kojoj je konkretni fenomen smešten. Prema Aleksanderovom mišljenju, metodološki nauk Gercovih gustih opisa se ogleda u: „...rekonstrukciji čistog kulturološkog teksta, teorijskog i filozofskog rezona za koji je Riker (Ricoeur), povezujući hermeneutiku i semiotiku, pružio tako važan argument“ (Alexander 2003:14). Gusti opisi tako omogućavaju da se otkriju istinske strukture kulturnih obrazaca svakodnevnog iskustva. Kao što se dâ primetiti iz citata, Aleksander je u relativnoj saglasnosti sa fenomenolozima poput Šica (Schutz) po pitanju bitnosti simboličkog aspekta društvene stvarnosti.⁴ Prostor značenja zaista dobrim delom određuje delanje pojedinaca i čini legitimni predmet sociološke analize upravo zbog te kauzalne veze. Ipak, ovde je važno ukazati na jednu važnu razliku. Naime, za Aleksandera hermeneutička analiza ne ostaje samo nepopravljivo nominalistička, odnosno povezana sa razmatranjem različitih mikro-aspekata društvene stvarnosti koje se naknadno pokušavaju indukovati u univerzalniju teoriju, već pruža mogućnost da u sadejstvu sa strukturalnom analizom pruži istinski univerzalnu teoriju autonomnog polja kulture. Drugim rečima, za Aleksandera pomenući nalaz da između semiotike i hermeneutike postoji veza podrazumeva mogućnost univerzalne i („blago“) normativističke društvene teorije. Upravo je to poenta njegove teze da svakodnevno delanje aktera nužno podrazumeva strukturalno zaleđe koje je satkano od binarnih opozicija koje razlučuju složenost društvenog iskustva i daju koherentnost stavovima koje zastupa određeni pojedinac, grupa ili institucija. Aleksander je ipak veoma oprezan i do određene mere uvažava kontingentnost unutar svog modela „ontologije društva“, pa tako prepoznaje da delanje

3 Pogledati takođe i srpski prevod Gercove knjige *Tumačenje kultura* koji je objavljen 1998. godine.

4 Aleksanderovo stanovište da se svakodnevnom iskustvu može pristupiti isključivo hermeneutički je u potpunosti komplementarno sa Šicovom idejom da su u društvenim naukama činjenice i događaji predmet interpretacije pre nego što uopšte postanu predmet naučnog razmatranja, te da shodno tome moraju biti relativno autonoman deo daljeg sociološkog razmatranja (Schutz 1954: 259–260).

pojedina i puka istorijska slučajnost mogu da doprinesu drugačijim razvrstavanjima ovih binarnih uslova inteligibilnosti društvene prakse. No, naposljetku, on smatra da je univerzalizam nužan ukoliko želimo da razumemo kulturu kao celovit društveni fenomen. Stoga, uočavajući određene teorijske probleme sa Gercovim poimanjem gustih opisa, Aleksander iznosi sledeću tvrdnju:

Međutim, ovde (u Gercovim uvidima – prim. S. P.) nedostaje teorija kulture čija je autonomija utkana u samu suštinu značenja, kao i sveobuhvatnije razumevanje društvene strukture i institucionalne dinamike. Tragom Sosira (Saussure), ovde sugerišemo da strukturalistički pristup kulturi može da pomogne po pitanju prve primedbe. Pored toga, time činimo iskorak ka opštoj teoriji koju Gerc izbegava. Ukratko, na ovaj način se prepoznaje autonomija i bitnost značenja, ali se pritom ne razvija hermeneutika partikularnog nauštrb hermeneutike univerzalnog. (Alexander 2003:22)

426 Već je na prvi pogled vidljivo da Aleksander gaji istu vrstu nade kao i brojni drugi autori, poput Habermasa (Habermas), Patnama (Putnam) ili Čarlsa Tejlora⁵ (Charles Taylor), koji su na tragu sinteze svakodnevnog iskustva i opštih, univerzalno zagarantovanih iskaza „konvencionalne“ društvene teorije. Osnovna ideja ovog „srednjeg puta“ je relativno slična, iako svakako postoje razlike u samim premisama i izvedbama argumenta. Naime, polazi se od pretpostavke da očuvanje naučnog značaja – a samim tim i emancipacijskog potencijala društvene teorije – zavisi od mogućnosti da se formulišu „adekvatni“ uslovi univerzalizacije značenja koji su zadati svakodnevnim iskustvom i koji stoga ne sprovedu grubo metafizičko nasilje nad njim.

Aleksander ipak dodaje i nekoliko originalnih doprinosa ovoj društvenoteorijskoj tradiciji. Budući da je prevashodno sociolog, njegov pristup ne podrazumeva opsežnu filozofsku raspravu o razlozima zbog kojih je ovaj potez univerzalizacije opravdan i nužan. U tom pogledu, teorija kojom nastoji da spoji svakodnevno iskustvo i strukturalne činioce nudi jednu drugačiju i inovativnu vrstu obrazlaganja. Svoje „povlačenje“ iz filozofskih tema Aleksander vrši na dva načina. Prva strategija je donekle problematična i podrazumeva rekonceptualizaciju klasičnih radova, od kojih su Dirkemovi najzastupljeniji.⁶ Predmet analize time postaje ispravnost sociološkog tumačenja klasičnog autora (na primer, u kojoj meri je opravdano da se Dirkemova distinkcija na sveto i profano univer-

5 Up. Habermas 1985; Putnam 2003; Taylor 1992. Takođe, skrećemo pažnju čitaocu i na prevod Tejlorove knjige *Izvori sopstva* na srpski koji je objavljen 2008 godine.

6 Up. Alexander 1988: 1–23.

zalizuje kao jedini opšti metod savremene društvenoteorijske analize), a ne metafizičke konstrukcije koje stoje neposredno iza nje (utemeljenost glomaznih „binarnih opozicija“ *per se*) i koje su zapravo pravi predmet Aleksanderove teorijske „eksproprijacije“ klasičnih tema u sociologiji. Druga strategija ima dalekosežnije posledice i daleko je važnija za razmatranja koja slede. Naime, Aleksander je pravi virtuoz nečega što bismo mogli nazvati konkretnom društvenoteorijskom analizom. Njegova sociološka imaginacija tako uspeva da spoji najrazličitije teme – od holokausta, preko društvenih pokreta šezdeset osme, pa sve do kompjuterskih sistema (Alexander 2003) – pod jedinstveni okvir hermeneutičkog strukturalizma. Pored toga, ova fokusiranost na konkretna značenja od suštinske je važnosti za homologiju između makro i mikropristupa u sociologiji koju zagovara Aleksander (Alexander 1987: 296–297).

Međutim, određena tumačenja teorija koje Aleksander slaže u svoj teoretski mozaik nisu sasvim opravdana. Tako u svom traganju za sintezom između svakodnevnog iskustva i univerzalnog znanja kulturna sociologija briše radikalnost „pobune“ koju je sociologija šezdesetih godina podigla protiv tada dominantne struje sistemskih teorija, a pre svih protiv parsonovskog funkcionalizma.⁷ Sama argumentacija koju Aleksander nudi u prilog ovom specifičnom tumačenju deluje veoma zavodljivo. Naime, binarne opozicije o kojima govori ne predstavljaju neke rigidne naučne termine, neku vrstu „kamena mudrosti“ koji pomaže sociologu da jednom zasvagda „otkrije“ šta zapravo stoji iza svih složenosti različitih društvenih fenomena. Naprotiv, osnovne opozicije su sasvim „zdravorazumske“; neke koje Aleksander eksplicitno pominje su: čisto/nečisto, racionalno/neracionalno i normalno/nenormalno (Alexander 2006a). U njegovom kapitalnom delu, *Građanskoj sferi*, nailazimo čak i na detaljnije razrade kao što su: aktivno/pasivno, autonomno/zavisno, na kojima se zasniva nezavisni podsistem kulture (Alexander 2006a: 57). Binarne opozicije, prema Aleksanderu, upravo proističu iz običajnosti svakodnevnog života i predstavljaju neku vrstu konceptualnih prečica za objašnjenja i aktivno delanje unutar same svakodnevice. Upravo u tome je i najveća prednost Aleksanderovog pristupa kulturi: ne postoji jedan način integracije različitih pojedinačnih značenja u jedan sasvim homogen makrosistem koji sociolozi mogu na jednostavan način shematski da prikažu, već je posredi bezgranično veliki broj slaganja i preslaganja simboličkog značenja koja se sukobljavaju i dinamično smenjuju.

427

⁷ Aleksander u jednom od svojih članaka (Alexander 1987: 296) upravo nastoji da poveže parsonovsko razumevanje delanja sa nalazima etnometodologa i interakcionista.

Naravno, ovde bi neko mogao s razlogom upitati: gde onda leži univerzalnost? Odgovor je relativno jednostavan. Naime, svaka od binarnih opozicija sobom povlači određen skup tumačenja koja su zadata. Tako, ukoliko smatram da sistem socijalne pravde spada u domen svetog, onda je veoma izvesno da ću obavezno državno zdravstveno osiguranje smatrati delom istog domena kome pripisujem „svetost“, „čistotu“ i „razumnost“. Drugim rečima, binarne opozicije deluju na svim nivoima prakse i pojedinci ih aktivno koriste u svom nastojanju da rastumače svet i da na osnovu tog nalaza relativno aktivno delaju i menjaju ga. Međutim, sadržaj opozicija je po Aleksanderovom mišljenju u jednako meri određen strukturalno-istorijskim činocima, pa je tako na primer savremeni diskurs socijalne pravde dobrim delom određen opštim društvenim promenama kao što su rast industrijalizacije, nasleđe i struktura radničkog organizovanja, promena u pristupima fiskalnoj politici i drugi opšti društveni uslovi koji predstavljaju „institucionalnu dinamiku“ neke društvene pojave. Univerzalnost proističe iz činjenice da sociolog koji se koristi strukturalističkom hermeneutikom svaki društveni fenomen istovremeno sagledava iz oba ugla. On s jedne strane vidi kako su društveno-istorijski činoci stvorili systemske uslove koji utiču na sadržaj samih opozicija, dok je s druge strane u stanju da sagleda sve bogatstvo značenja koje delatnici stvaraju kroz svoje svakodnevno iskustvo. Sam uvid je dakle univerzalan zato što ima u vidu strukturalne uslove stvaranja prakse i praksom formirano značenje strukturalnih faktora. Raspravljajući na jednom mestu o binarnoj strukturi građanske sfere, Aleksander stoga eksplicitno tvrdi: „Označitelji identifikuju ili konstruišu svojstva koja ljudima omogućavaju da budu uključeni, ili pak isključeni, iz građanskog društva. Ova kulturna dimenzija se ispoljava u javnom mnjenju i zavisi od dubokih struktura socijalizovanog značenja. Univerzalizam je institucionalizovan kao jezička igra koja se može isključivo hermeneutički razumeti“ (Alexander 2000: 297).⁸

Već ovde je očigledna napetost između sfera teorije i prakse, pošto se iz prethodnog citata vidi da svakodnevno značenje ima neku svoju „suštinu“ koja se uz pomoć hermeneutičkog metoda može dosegnuti. U nastavku rada pokušaćemo da, na osnovu pragmatički orijentisane društvene teorije, pružimo kritiku hermeneutičkog strukturalizma koja će se upravo fokusirati na nemogućnost povezivanja apstraktnih normativnih

8 Na ovom mestu bi valjalo obratiti pažnju na problematičnost Aleksanderove ideje da se vitgenštajnovske jezičke igre mogu tumačiti hermeneutički. U sledećem odeljku ćemo detaljnije obrazložiti neadekvatnost ovakvog tumačenja Vitgenštajna (Wittgenstein).

pojmovna kao što su binarne opozicije i konkretnih konvencija kao što su „jezičke igre“. Posebno važno mesto u našem razvijanju teorijske alternative Aleksanderovoj sociologiji zauzeće filozofija Džona Djuija.

Pragmatička kritika hermeneutičkog strukturalizma

Kao što smo videli u prethodnom odeljku, težnja ka ostvarivanju sinteza predstavlja jednu od temeljnih karakteristika Aleksandera kao društvenog teoretičara. U njegovim radovima iznova otkrivamo tragove ovog poriva: spajaju se semantika i hermeneutika, mikro i makro-pristup, normativizam i komunitarizam. Ovo svakako nije nova tendencija u društvenoj teoriji. Od samog nastanka, sociologija traži svoju „odlučujuću sintezu“ koja će pružiti epistemološki izvesniji uvid u društvenu stvarnost. U ovom odeljku pokušaćemo da pokažemo kako nam ova sinteza možda nije nužno potrebna, ukoliko prethodno izvršimo temeljnu rekonceptualizaciju odnosa između teorije i prakse.

429

Ma koliko Aleksanderova kulturna sociologija bila originalna i značajna, njeno poimanje prakse ne podrazumeva udaljavanje od konvencionalnog stanovišta s kojim smo se u raznim varijacijama sretali tokom istorije sociologije. Ideja, kao što smo već videli u prethodnom odeljku, ostaje u najvećoj meri ista: praksa nužno zahteva univerzalizaciju zbog toga što opšti i apstraktni termini predstavljaju orijentire u borbi sa iskustvom i upravljanju vlastitim delanjem. U tom pogledu, njegova sociologija stoji u veoma bliskom odnosu sa Habermasovom vizijom komunikativnog delanja, prema kojoj uslovi važenja formiraju osnovu onih univerzalnih postulata komunikativnog delanja koje svi delatnici moraju da poštuju. Budući da Aleksanderovi teorijski uvidi spadaju u red onih tekstova koji nastoje da zasnuju „odmereno“ univerzalističku teoriju, oni takođe otvaraju vrata ustaljenim prigovorima. U redovima koji slede krenućemo od tih ustaljenih zamerki, ali ćemo pred kraj nastojati da ponudimo jedan dodatni „zaplet“ koji nije toliko čest.

Prvi prigovor koji možemo uputiti Aleksanderu je donekle već naznačen i tiče se samo prividnog značaja koje svakodnevno iskustvo ima u okviru njegove teorije. Kao što smo već istakli, sadržaj binarnih opozicija zavisi od makrostrukturalnih činioca, dok njihovo značenje unutar svakodnevnog iskustva zavisi od hermeneutičkog „dekodiranja“ koje sprovodi sam sociolog. Tako je na primer čitav niz demografskih, geopolitičkih razloga doprineo da se tokom šezdesetih formira takva društvena klima u kojoj je domen racionalnog i svetog bio ispunjen diskursom

građanskih, seksualnih i rodnih sloboda, dok je analogno tome politika segregacije i patrijarhalno društvo bilo na neracionalnom i profanom polu. Ali zašto bi nam onda uopšte bio potreban hermeneutički pristup koji nas, po pretpostavci, vodi ka dubljem razumevanju svakodnevnog iskustva? Ukoliko objasnimo istorijske uslove razvrstavanja svetog i profanog, onda nam svakodnevno značenje te opozicije ne predstavlja suštinski deo teorije, već samo jedan koristan dodatak – ili pak, puku ilustraciju. Da su binarne opozicije od prvorazrednog značaja za Aleksandera, jasno se može videti iz njegove tvrdnje da se, „izuzev u fantaziji psihotičnog iskustva, ne možemo odvojiti od našeg klasifikacionog sistema. Najmoderniji čovek se u tom pogledu ne razlikuje od divljačka kojeg je slavio Levi-Stros (Lévi-Strauss), budući da poput 'naivaca' u predmehaničkoj civilizaciji uvek... sve što je novo pretvaramo u ono što je staro“ (Alexander 1987: 300). Jasno je da u epistemološkom pogledu, hermeneutika ovde može samo da pomogne oko razumevanja načina na koji se odvija pomenuto „prevođenje“, ali da taj metod sam po sebi zavisi od opštijih društvenih pravilnosti koje stoje u osnovi „klasifikacionog sistema“. Ukoliko imamo u vidu da hermeneutički pristup podrazumeva da se unutar sociološkog objašnjenja društvenog delanja prihvati (suštinska) bitnost i autonomnost onih razloga za delanje koje neposredno nude sami akteri, onda dolazimo do krajnjeg zaključka da je i samo delanje aktera – usled činjenice da njihovi razlozi nikad ne mogu da iskorače iz makrostrukturalistički zadatih značenjskih mreža – podređeno opštim društvenim činiocima.

Time dolazimo do druge, donekle značajnije, kritike kulturne sociologije. Svakako je tačna Aleksandrova tvrdnja da se često pozivamo na „svakodnevne esencijalizme“ (Alexander 2006a), odnosno da svoja stajništa često opravdavamo kroz opšte diskurse u čijoj osnovi stoje apstraktni pojmovi koji nalikuju na binarne opozicije. Ipak to *ne* znači da su ta opravdanja *validna*. Ovim ne želimo da kažemo kako postoji neka metafizički zagarantovana procedura opravdanja. Naprotiv, tvrdimo da nas praksa često stavlja na iskušenja da pozivanjem na opšte diskurse skrijemo potrebu za preispitivanjem (ili poništavanjem) postojećih „kategorijalnih sistema“. Inherentna konkretnost praktičnog problema ima ovaj potencijal upravo zbog toga što se kao takva ne može uvek univerzalizovati („prevesti“) na često kvaziteorijski jezik binarnih razvrstavanja. Upravo ta konkretnost otvara prostor radikalnoj inovaciji koja menja konvencije tumačenja društvenih fenomena. Budući da je inovacija veoma često striktno individualni čin, delatniku se mora ostaviti prostor za pružanje radikalno novih razloga koji neće biti određeni

makrodruštvenim činiocima, niti će se pak nužno moći svrstati u neku od binarnih opozicija. U tom smislu, svakodnevno iskustvo uvek ostaje „jedan korak ispred teorije“, što predstavlja srećnu okolnost za svakoga ko teoriju smatra načinom redefinisavanja pitanja, a ne nuđenja gotovih shematskih odgovora i utemeljenja.

Upravo izložena napetost između teorije i prakse u Aleksanderovoj društvenoj teoriji najlakše se može ilustrovati tumačenjem njegove recepcije Vitgenštajna, čiji su uvidi svakako uticali na formiranje njegove kulturne sociologije (Alexander 2003; Alexander 2006a). Raspravljajući o jezičkim igrama u svojoj *Građanskoj sferi* Aleksander u jednoj fusnoti razjašnjava:

Shvatanje po kojem se diskurs građanskog društva – u okviru lingvističke tradicije koja započinje sa Sosirom – može predstaviti kao struktura homologno je shvatanju da se taj diskurs, saglasno nalazima Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja*, zapravo može prikazati kao vrsta jezika... U Vitgenštajnovim jezičkim igrama definicije reči ne upućuju na stvarne kvalitete u pragmatičkom smislu... U okviru jezičke igre reči definišu kvalitete relaciono, kao *deo strukturalne celine*. Šira „igra“ zvana građanska sfera mora da bude već znana pre nego što joj se prida bilo kakvo značenje ili smisao. (Alexander 2006a: 566 (kurziv dodat))

431

Po Aleksanderu, jedina činjenica koja opravdava bizaran spoj sosirovskih binarnih struktura i vitgenštajnovskih jezičkih igara je to da su obe zadate nezavisno od pojedinca koji upotrebljava jezik. Štaviše, jezičke igre su prema Aleksanderovom mišljenju „strukturalne celine“ koje određuju značenje. Ovo je, međutim, kardinalno pogrešno čitanje Vitgenštajna. On je sa jezičkim igrama imao upravo nešto suprotno na umu, naime želeo je da pokaže kako jezik i smisao zapravo zavise od upotrebe koja stoga nužno ima praktičnu vrednost. Upravo to je poenta Vitgenštajnovih čuvenih analogija između jezika i kutije za alat. Jezik je stoga uvek nužno skopčan sa praksom.⁹ Osnovna greška u Aleksanderovom tumačenju ogleda se u tome što smatra kako Vitgenštajnova tvrdnja da jezik ne referira neposredno na stvarnost znači isto što Sosiroma tvrdnja o arbitrarnosti označitelja i označenog. Međutim, ta stanovišta su po svojoj suštini suprotna, budući da se arbitrarnost kod Sosira temelji na činjenici da je označitelj striktno konceptualan, dok je kod Vitgenštajna značenje neke reči neodvojivo od konteksta govorne situacije, te stoga ne postoji potreba za nekom dodatnom strukturalističkom redukcijom jezika na binarne opozicije. Vitgenštajnovi stanovište da

⁹ Up. Rorty 1992: 127–128.

jezik uvek referira na konkretnu upotrebu svakako ne znači da je svaki iskaz izolovan i samodovoljan, pošto bi takav jezik bio potpuno besmislen. „Sistem“ dakle postoji, ali to nije sistem koji je upotrebljiv za konvencionalne teorijske namene do kojih je Aleksanderu stalo. Naime, jezičke igre su po Vitgenštajnu labavo povezane i nastaju usled „porodičnih sličnosti“, odnosno relativno haotičnih preklapanja koja opet zavise od upotrebe i (svakodnevne) prakse. Ne postoje, dakle, nikakve apstraktne jedinice kao što su binarne opozicije iz kojih se grade neke „suštastvenije“ jezičke igre. U jednoj raspravi sa zamišljenim diskutantom (koji bi, u pomalo ironičnom obrtu mogao biti sam Aleksander) Vitgenštajn jasno tvrdi:

432

Kada govorim o jeziku (rečima, rečenicama, itd.) moram da govorim svakodnevnim jezikom. Da li je taj jezik možda suviše grub i materijalan, za ono što hoćemo da kažemo? *Ali kako se gradi neki drugi? – I kako je čudnovato što mi onda sa našim jezikom uopšte možemo nešto da započnemo!*

To što ja u svojim objašnjenjima koja se tiču jezika već moram da upotrebim celokupan jezik (a ne neki pripremni, privremeni), već pokazuje da ja o jeziku mogu da iznesem samo spoljašnje.

Dobro, ali kako onda možemo da budemo zadovoljni tim izlaganjima? Pa sad, tvoja pitanja su takođe sročena na tom jeziku; morala su, dakle, da budu izražena tim jezikom ako je nešto trebalo da se upita.

A tvoja nedoumica su nesporezumi.

Vitgenštajn 1980: 82 (kurziv dodat)

Kao što se dá primetiti, čitava poenta jezičkih igara se ne ogleda u tome da se jezik svakodnevne može (zahvaljujući nekoj navodnoj homologiji) „prevesti“ u pregledniji jezik binarnih opozicija, niti je pak izvesnost jezičkih konvencija kojim pridajemo značenja društvenim fenomenima samerljiva sa izvesnošću koju bi Aleksander voleo da prepozna u „hermeneutičkom“ aspektu svog strukturalizma. Štaviše, Vitgenštajnova kasna filozofija potvrđuje tezu da se opravdanje pojedinačnih razloga može univerzalizovati samo u granicama koje zadaje praksa. Shodno tome, možemo otići korak dalje i izneti tvrdnju da ukoliko značenje nekog pojma u društvenim naukama zavisi od krajnje praktičnih svakodnevnih konceptualizacija društvenih fenomena – između kojih postoje samo „porodične sličnosti“, ali ne i strukturalne hijerarhije – onda ne može postojati opšti autonomni jezik teorije koji određuje sadržaje tih pojmova na „nižem nivou apstraktnosti“. Drugim rečima, diskursi koji se baziraju na binarnim opozicijama (npr. sveto/profano) su prazne apstrakcije, ukoliko se koncipiraju kao projekat oživljavanja systemske teorije.

Ovo ne znači da treba u potpunosti odbaciti sve aspekte Aleksanderove ideje o autonomiji kulture. Naprotiv, one mogu biti korisne u pogledu razjašnjavanja istorijske dinamike razumevanja svakodnevnih praktičnih problema. Ono što se, pak, mora odbaciti jeste ideja o mogućnosti univerzalizacije na osnovu dirkemovskih binarnih opozicija. No, ovde dolazimo do same suštine problema. Naime, jedan od Aleksanderovih osnovnih nauma bio je upravo da ponudi univerzalnu sistemsku teoriju koja bi imala u vidu specifičnosti svakodnevnog iskustva. Ukoliko ne postoji mogućnost da se ostvari ova „odmerena“ univerzalizacija, onda nam se sasvim prirodno nameće pitanje uloge društvene teorije i statusa njenih nalaza. Ako je praksa osnova koja se ne da redukovati na jezik teorije, koja je alternativa? Relativizam? – Ne nužno. Kao što smo već istakli, alternativu bi valjalo tražiti u pragmatičkom pristupu epistemološkim pitanjima koja postavlja Aleksanderova teorija. Štaviše, pragmatička rekonstrukcija odnosa teorije i prakse čini da se u potpunosti prepozna sva originalnost i značaj kulturne sociologije, a da se pritom ne zapadne u nelogičnosti koje sobom povlači hermeneutički strukturalizam.

433

Za sve pragmatiste – a naročito za Djuija – karakteristično je upravo temeljno brisanje razlike između teorije i prakse. Zamagljivanje te granice je vidljivo već dosta rano u istoriji pragmatizma i zatiče se već u Persovoj (Peirce) pragmatičnoj maksimi gde se tvrdi da se jasnost iskaza dostiže tako što se razmatraju posledice koje ima predmet naše predstave, a koje bi pak mogle da imaju praktičnu težinu. Tada naša koncepcija tih posledica čini celinu koncepcije tog objekta“ (Peirce 1955: 31). Upravo ova ideja da priroda istine zavisi od njenih praktičnih posledica čini osnovnu tačku preklapanja između trojice pragmatičkih klasika, Persa, Džemsa (James) i Djuija. S razlogom se može tvrditi da je ovo pomeranje ka praksi bila velika promena koju je pragmatizam doneo sa sobom. Ipak, stiče se utisak da je od trojice klasika Djui otišao najdalje. Za njegovu filozofiju je karakteristično nastojanje da se pragmatičko načelo istine istorizuje i postavi u širi društveni kontekst (Dewey 1929b; Alexander 2006b: 189).

Djui je, naime, smatrao kako nas pojava naučnog metoda uči da nam je u pogledu epistemologije dovoljno da budemo dosledni falibilisti i da sledstveno gajimo otvorenost ka bilo kom zaključku koji je proizvod usaglašene metodološke provere i otvorene naučne rasprave. Ovim potezom se, prema Djuiju, izvesnost našeg saznanja izmešta iz metafizike i pomera ka procedurama provere ili, pre, jeziku samog istraživanja. Ovakva vrsta rezonovanja nije bila samo ograničena na epistemologiju,

već se takođe prenosila na političku ravan. Otud potiče Djuijevo insistiranje na tome da institucije moraju da budu otvorene za društveno eksperimentisanje, odnosno za reformu koja se prilagođava uslovima prakse (Posner 2005: 117).

434

Ova stanovišta ipak zahtevaju malo detaljnije objašnjenje. Osnovno za leđe na koje Djui poziva u svojoj epistemologiji je eksperimentalni metod u prirodnim naukama. Prema njegovom mišljenju, eksperiment je u potpunosti saobrazan pragmatičkoj maksimi u tom pogledu što ustaljenost eksperimentalnih procedura omogućava da jedini kriterijum valjanosti hipoteze koja je predmet provere budu posledice koje se odvijaju u eksperimentalnim uslovima. Na jednom mestu u *Ljudskoj prirodi i ponašanju* Djui primećuje: „Sistemi nauke rođeni su ne iz uma već iz tananih impulsa; impulsa usmerenih na to da se nečim rukuje, da se kreće, da se lovi, da se razotkriva, da se spajaju stvari koje su odvojene i razdvajaju koje su kombinovane, da se govori i da se sluša. Metod je njihova efektivna organizacija u trajne dispozicije istraživanja, razvitka, testiranja... Um, racionalni stav, rezultirajuća je dispozicija...“ (Dewey 1957: 184). Naučni metod je prema Djuiju evidentno intrinzično povezan sa praksom i usmeren ka rešavanju konkretnih problema. Racionalnost stoga može da predstavlja samo neku vrstu perspektive koja je *stečena* mukotrpnom proverom i raspravom oko valjanosti određenih hipoteza. Njen uspeh se meri praktično (bilo da praksa podrazumeva eksperimentalno okruženje u prirodnim naukama ili, pak, svakodnevno društveno iskustvo) time što se sagledavaju posledice svake od hipoteza. U tom pogledu, nastojanja da se saznanje utemelji u sasvim apstraktnim pojmovima („binarnim opozicijama“ na primer) koji bi nam jednom zasvagda otkrili „istinsko stanje stvari“, prema Djuijevom razumevanju, nemaju smisla, budući da praksa pred nas stalno stavlja radikalno nove izazove. Upravo zbog toga Djui, komentarišući dilemu koju pred epistemologiju stavlja eksperimentalno orijentisana nauka, na jednom mestu primećuje: „Saznanje (eksperimentalnih nauka) označava promenu. Pred filozofijom su samo dve alternative. Ili saznanje poništava svoju sopstvenu svrhu, ili se cilj saznanja ogleda upravo u posledicama svrhovitih postupaka, pod uslovom da zadovoljavaju uslove zbog kojih su poduzeti (Dewey 1929a: 205). Poenta saznanja prema Djuiju, dakle, mora da sledi kriterijume prakse i da ostvaruje realne posledice u samoj praksi. Ovo jednako važi i za društvenoteorijska istraživanja, budući da nema suštinske razlike činjenica i vrednosti, izuzev konteksta opravdanja.

Uporedimo ove uvide sa stavovima za koje se zalaže Aleksander. Praksa je, prema Aleksanderu, validna samo kao element unutar hermeneutičke analize čija je krajnja svrha otkrivanje sadržaja univerzalnih kategorija. S druge strane, djuijevski inspirisana društvena teorija svoj fokus upravo nalazi u kriterijumima same prakse pošto, kao što će i Vitgenštajn kasnije tvrditi, nema načina da se izađe izvan njenog domena. Ova razlika ima dalekosežne teorijske posledice. Aleksander smatra da postojanje univerzalnih kategorija omogućava društvenoj teoriji da postane ono što je u svom začetku želela da bude – racionalno utemeljena nauka (koja doduše ima osećaj za stavove „običnih“ ljudi). Za djuijevce je sam status univerzalnih kategorija problematičan, pošto je nemoguće iznaći jezik koji opisuje „pravu prirodu“ stvarnosti. Stoga binarne opozicije, kao i bilo koja druga vrsta „univerzalizujućih“ analitičkih alata, može da služi smisljenoj svrsi u onoj meri u kojoj omogućava bolje razumevanje praksi i društvenog delanja. Međutim, djuijevci smatraju da taj metafizički bremenit jezik postaje beskoristan onog trenutka kada počne sebe da shvata ozbiljno – time što najedanput počne da „utemeljuje“, „integriše“ ili „nesvesno usmerava delanje grupa i pojedinaca“. Štaviše, možemo tvrditi da otkrivanje binarnih opozicija za pragmatiste mora imati posve drugačiju ulogu od one koju mu pripisuje Aleksander. Naime, činjenica da u praksi zatičemo „svakodnevne esencijalizme“ upućuje doslednog sledbenika pragmatičke epistemologije ka stanovištu da se tu ne radi o novoj nadi za racionalno utemeljenje neke skrivene univerzalne pravilnosti, već da su ti esencijalizmi zapravo posledica zablude, pogrešno generisane kvaziteorije koja sama po sebi redukuje bogatstvo svakodnevnog iskustva i koja stoga potencijalno može da uguši javnu debatu.

435

To nas dovodi i do poslednjeg neslaganja između kulturne sociologije i pragmatički orijentisane društvene teorije. Naime, usled svog temeljnog teorijskog nauma da sačuva princip univerzalnog saznanja, kulturna sociologija nije u stanju da bude aktivistički orijentisana. Ovo se najbolje očituje u tome što je Aleksander u stanju da pokaže smenjivost sadržaja binarnih opozicija isključivo kroz analize makroteorijskih pravilnosti. Spoznaja složenog odnosa između svakodnevnog prakse, binarnih opozicija i makrostrukture ostaje relativno jalova u pogledu delatnog potencijala same društvene teorije, budući da ispod razrađene mreže raznoraznih opozicija koje sociolog mora hermeneutički da iščita stoji nepomični temelj mikrostrukturnih odnosa. Autonomija kulturnog polja stoga onemogućava da pojedinci iskorače iz društvenoistorijske uslovljenosti i aktivno utiču na promenu sopstvenog društva.

Saglasno tome, teorija kulturne sociologije samo notira promene u sadržajima binarnih opozicija, a njena saznanja ne mogu da menjaju samu praksu. Djui je u svom bogatom javnom angažmanu insistirao upravo na suprotnom putu; naime, za njega se poenta progresivno orijentisane društvene teorije upravo ogledala u društvenom eksperimentu, odnosno u stalnom preispitivanju neopravdanih esencijalizama na kojima se temelji društveni sistem, ne bi li se što pre došlo do optimalne promene. Budući da je osnovni kriterijum istinitosti iskaza za pragmatiste uvek bio zasnovan na praktičnim posledicama usvajanja nekog iskaza, jasno je da bi i sama djuijevska inspirisana društvena teorija zapravo predstavljala sredstvo za proširenje i usložnjavanje javne debate i time ujedno postala jedan od važnih pokretača društvene promene (Dewey 1954).

436

Ipak, čak i da većina argumenata koje smo ovde izneli ide u prilog pragmatički orijentisanoj društvenoj teoriji i sledstveno joj daje prednost u odnosu na kulturnu sociologiju, preostaje još jedan važan aspekt Aleksanderovog teorijskog poduhvata na osnovu kojeg bi tek valjalo odlučiti o supremaciji jedne od njih. Kao što smo već istakli u uvodnim odeljcima, Aleksander je svoju teoriju primenjivao na najrazličitije teme. Stoga, ukoliko želimo da pokažemo da njegove teorijske postavke nisu valjane, moramo pokazati i da njihova primena na konkretnije sociološke teme pati od istih teorijskih problema. Upravo iz tog razloga u poslednjem odeljku sledi analiza njegovog eseja koji se bavi kompjuterskom tehnologijom.

Upotreba kompjuterske „racionalnosti“: jedna svakodnevna navika

Jedan od zanimljivijih Aleksanderovih pokušaja da na praktičnom primeru obrazloži uvide svoje kulturne sociologije može se naći u njegovom članku „Sveta i profana informaciona mašina“ koji je objavljen u zbirci eseja *Značenja društvenog života* (Alexander 2003). Strategija argumentacije je relativno jednostavna. Ukratko, Aleksander se trudi da pokaže kakvo je simboličko poimanje računara (a samim tim i tehnologije uopšte) unutar svakodnevnog iskustva, ali i koje se teorijske (strukturalističke) pravilnosti mogu primetiti u razvoju našeg razumevanja računarske tehnologije. Analizirajući članke iz štampe u periodu od nastanka kompjutera do kraja šezdesetih, Aleksander zaključuje da računar ima ambivalentan status, te da u jednakoj meri naseljava prostor svetog i profanog. Naravno, ovo je samo posledica opšte ambivalencije koju poseduju radikalne tehnološke inovacije. Osnovna (i, čini se,

sasvim opravdana) poenta na koju Aleksander ovde želi da ukaže je da poimanje tehnologije u velikoj meri zavisi od kulturnih faktora.¹⁰ Međutim, on istovremeno čini i jedan neopravdan teorijski korak time što pokušava da ukaže na činjenicu da se ta kulturna određenost tehnologije može analizirati isključivo kroz binarne opozicije. Stoga nam na samom početku svog eseja Aleksander izričito stavlja do znanja kako:

Ukoliko se uzme u svom društvenom kontekstu – odnosno u svojoj ekonomskoj i naučnoj formi – tehnologija je stvar koja se dá dodirnuti, posmatrati, sa njom se može ući u interakciju, ali i objektivno i racionalno kalkulisati. Međutim, analitički gledano, ona takođe pripada kulturnom poretku. Ona predstavlja znak – ono što označava, kao i ono što je označeno – koji delatnici ne mogu u potpunosti da odvoje od svojih sopstvenih stanja svesti. (Alexander, 2003:180)

Aleksander prvo primećuje da od samog nastanka 1944. godine računar predstavlja izvor mitova koji u velikoj meri reflektuju narative koji svakako nisu po svojoj prirodi nužno moderni. Tako se u jednom od najranijih članaka u magazinu *Time* kompjuter identifikuje kao skoro beskrajno moćna mašina koja će bezmalo omogućiti „rešenje za zemaljske probleme, ali i za one koje nameće zvezdano nebo“ (citirano prema Alexander, 2003: 187). Budući da kompjuter u sebi nosi ovaj „božanski“ potencijal, ljudi koji njime rukuju moraju biti neka vrsta potpunih posvećenika i asketa moderne. Tako naučnici koji rade oko ove svemoćne sprave „hodaju“ tiho kada su u njenoj blizini (Alexander 2003: 187–188). Aleksander iznosi više navoda iz štampe u kojima se tvrdi da ljudi koji se bave kompjuterskom tehnologijom postaju nešto više od običnih eksperata, budući da samo oni znaju na koji način funkcioniše mašina koja je u stanju da „misli“. Sledstveno opštoj distinkciji na sveto i profano, prostor koji zauzimaju tranzistori i raznorazni otpornici mora da poprimi svojstva slična oltaru, izuzetnog mesta koje je po sebi onostrano i kojem samo određeni pojedinci mogu da pristupe. Aleksander tako nalazi veoma ilustrativne primere iz popularne literature koji svedoče kako se kompjuterska tehnologija smešta na mesta koja su „hermetički zatvorena“ i „izolovana panelima od pleksiglasa“, a njeni „sveštenici“ rukovode posebnim pravilima dok borave u tom svetom prostoru i pohranjuju podatke u moćnu mašinu. Jasno je da Aleksander ovde lako prepoznaje da savremena tehnologija, naročito dok je u svom pivoju, unutar

¹⁰ Kompjuter bi dakle trebalo da nam pokaže kako svakodnevno poimanje tehničkih naprava igra veliku ulogu u opštem sociološkom razumevanju tehnologije, čime bi se dovela u pitanje vrlo raširena teza koju zatičemo ne samo u radovima klasičnih sociologa, već i brojnih savremenih autora po kojoj je tehnologija pre svega sredstvo modernizacije i raščaravanja društva.

svakodnevnog iskustva sledi pravila svetog i profanog. Tako na jednom mestu čitamo kako „identifikacija računara sa Bogom, a kompjuterskih operatera sa božanskim posrednicima označava kulturne strukture koje se nisu menjale u proteklih četrdeset godina“ (Alexander 2003: 189).

438

Dakle, sposobnost kompjuterske tehnologije da efikasnije obavlja matematičke zadatke dala je povoda mišljenju da će ta naprava u potpunosti promeniti svet u kome živimo. Bolesti će biti iskorenjene. Avioni će leteti sami od sebe. Rad će biti olakšan. Rečju, primećuje Aleksander, optimistična predviđanja koja su se mogla pročitati u sredstvima masovne komunikacije kompjuter su sagledavala kao napravu apsolutnog izbjavljenja koja će nam „omogućiti da u svakom trenutku znamo sve“ (citirano prema Alexander 2003: 191). Međutim, isti taj skoro bezgranični potencijal se, kako primećuje Aleksander, od samog početka tumačio i kao oličenje zla.¹¹ U ovom „paralelnom svetu“ kompjuterska tehnologija zauzima mesto profanog, odnosno predstavlja pretnju koja će u najmanju ruku uništiti svu utehu koju nudi tradicija – dok nam po najgorem scenariju sledi apokalipsa. Ovo „konzervativno“ iščitavanje fenomena kompjuterske tehnologije naglašava mogućnost da kompjuteri nadvladaju čoveka. Računari su stoga „nerazdvojivi od ropstva“ (citirano prema Alexander 2003: 191). U nešto blažem tonu, negativno tumačenje kompjuterske tehnologije naglašava obezličjenje međuljudskih odnosa, pa će tako ta savršeno racionalna naprava postepeno od ljudi napraviti (manje kompetentne) automate. Smeštanje računara u domen profanog takođe je davalo povoda i izvlačenju krajnjih konsekvenci iz njegove (destruktivne) moći. Aleksander u vezi s tim primećuje da se u popularnoj literaturi najčešće zatiče strah od neumoljivosti savršeno precizne naprave koja se možda najbolje da predstaviti slikovitim frazom koju je Aleksander pronašao, a koja jezivo neodređeno glasi: „oluja se bliži“ (citirano prema Alexander 2003: 191).

Aleksander svoju veoma zanimljivu analizu kompjuterske tehnologije ograničava na vremenski period od nastanka prvog kompjutera 1944. godine do 1975. godine, kada počinje era takozvanog personalnog računara (PC), zaključujući, pomalo nejasno, da ova nova vrsta kompjutera već samim imenom sugerise „kako je borba između humanog i

¹¹ Aleksander na jednom mestu u eseju naglašava da je imenovanje kompjutera već predstavljalo prvi dokaz ambivalencije koju ova naprava kao kulturni artefakt poseduje. Tako su se u medijskom prostoru mogli čuti nazivi kao što je „kolosalna sprava“, „matematički bojni brod“, „div“, ali i optimističniji predlozi, kao što je „supermozak“ i „veliki mozak“, koji je trebalo da spravu humanizuju, doduše ne tek u običnog čoveka, već u neku vrstu prepametnog svetog mudraca (Alexander 2003: 189).

anti-humanog nastavila da ispunjava diskurs koji se tiče rađanja kompjutera“ (Alexander 2003: 191). Pomalo paradoksalno, ali upravo ovaj kraj najbolje iskazuje problem sa konkretnom primenom Aleksandrove kulturne sociologije. Naime, uprkos činjenici da termin personalni kompjuter površno pravi aluziju na sjedinjenje svetog i profanog (sada u obliku „humanog“ i „anti-humanog“), opet ostaje pitanje zašto je baš tu povučena granica analize. Nije li kompjuterska tehnologija neuporedivo više napredovala i zašla u svakodnevnicu u periodu nakon 1975. godine? Zar to nije plodnije tle za analizu svakodnevnog značenja i sledstvenog binarnog razvrstavanja na kojem insistira Aleksander?

Ukoliko bismo želeli da u najkraćim crtama odgovorimo na ovo pitanje, mogli bismo da primetimo kako bi eventualna analiza ere „personalnog kompjutera“ Aleksandera dovela u teorijsku nepriliku, pošto bi se vrlo lako moglo primetiti da sa širenjem personalnih kompjutera nestaje diskurs svetog i profanog do kojeg je Aleksanderu toliko stalo. Teško da danas razmišljamo o računaru kao o Bogu koji je u stanju da spase svet ili pak „Frankenštajnu“ koji je kadar da ga uništi. Sam termin „računarska pismenost“ najbolje sugerise u kojoj meri su kompjuteri postali puko sredstvo; vladanje računarima danas se uzima kao stavka u biografiji, kao veština koja se dakle ne razlikuje mnogo od naše sposobnosti da čitamo. Međutim, kao i svako kratko objašnjenje i ovo više skriva samu prirodu problema nego što je zaista objašnjava.

439

Osnovni problem u Aleksanderovoj analizi kompjuterske tehnologije ogleda se u tome što svakodnevna „kompjuterska“ praksa ostaje faktički nerazmotrena. Ono što nam Aleksander nudi je niz analiza iz popularne štampe kojoj je mašta raspaljena usled pojave nove i „čudnovate“ tehnologije. Naravno da se ne može sporiti da se taj nalet mašte u velikoj meri rukovodio nečim što nalikuje na „binarne opozicije“ o kojima govori Aleksander. Međutim, ono što se zanemaruje je činjenica da su ove „opozicije“ nestale onog trenutka kada je kompjuter ušao u realni svakodnevni život. Omasovljenje personalnih kompjutera (od osamdesetih godina do danas broj računara je narastao na preko milijardu uređaja, a procenjuje se da će do 2014. godine dostići dve milijarde)¹² dramatično je promenilo percepciju kompjuterske tehnologije. Kompjuteri su tako vremenom izgubili mogućnost da generišu opšte narrative koji se uredno mogu složiti u binarne opozicije.¹³ Razlog ovom

¹² Pettey, internet.

¹³ Ovo važi čak i za savremene superkompjutere koji se, uprkos svojoj nazamislivoj složenosti, danas tretiraju kao puko utilitarne sprave. One danas u najboljem slučaju

„posvetovljenju“ treba tražiti upravo u tome što je „personalizacija“ kompjutera pojedincima kroz svakodnevnu praksu omogućila da spontano dekonstruišu „auru svetosti“ koja je nekad okruživala kompjuter, te da ga u potpunosti integrišu kao „krajnje banalan“ artefakt svakodnevice. Ovo se, štaviše, dogodilo uprkos činjenici da današnje „banalne operacije“ (gledanje filmova u visokoj rezoluciji, krstarenje internetom, slušanje muzike u mp3 formatu) zahtevaju neuporedivo brže kompjutere od onih o kojim govori Aleksander, ali i uprkos tome što znanje prosečnog korisnika o načinu rada mikročipova ne prevazilazi u velikoj meri znanje koje su savremenici prvih računara imali o tranzistorima.

440

U prethodnom odeljku smo spomenuli da se pragmatički orijentisana društvena teorija fokusira na praksu, odnosno da tvrdi kako su nam teorijski korisni samo oni pojmovi koji se upotrebljavaju u konceptualnim shemama koje su relevantne unutar svakodnevnog iskustva. Upravo nam ovaj okvir pruža mogućnost da nastavimo i značajno doradimo priču koju je Aleksander naglo prekinuo. Kao i svaka druga radikalno nova tehnološka novina, kompjuter je ubrzo nakon svog nastanka postao mesto na kojem su se učitala raznorazna grandiozna očekivanja i strahovanja. Sve i da su ta očekivanja i strahovanja imala strukturu o kojoj govori Aleksander, te binarne opozicije *nisu* stvorile osnov za univerzalno tumačenje, budući da je srećna – i krajnje istorijski kontingentna okolnost – proširila bogatstvo svakodnevnog (računarskog) iskustva koje je naposljetku razgradilo narative spasenja i apokalipse koje su u početku pratile računar kao kulturni fenomen. Djuijevski inspirisana društvena teorija upravo se fokusira na ovo potencijalno obogaćenje prakse.

Već smo pomenuli da je za Djuija eksperiment predstavljao jedan od ključnih metoda dosezanja istine. Naročitost eksperimenta ogleda se, prema Djuiju, u tome što epistemička valjanost svakog iskaza zapravo *zavisi* od povratnih informacija koje se dobijaju unutar eksperimentalnog okruženja. Tehnološka inovacija je paradigmatičan primer eksperimenta, s obzirom da se upravo tehnološka dostignuća stalno koriguju na osnovu rezultata koje daju u praksi. Kulturno poimanje tehnologije tako podrazumeva upravo taj proces putem kojeg integrišemo dostignuća u

predstavljaju stvar prestiža institucija ili država koje se njima služe. Naravno, taj prestiž je uvek u funkciji isticanja ekonomske, naučne i vojne superiornosti. Tako je na primer Barak Obama u svom govoru o stanju nacije 2011. godine sa zabrinutošću primetio kako je „Kina postala dom najvećeg privatnog centra za istraživanje solarne energije i najvećeg svetskog superkompjutera“ (Obama, internet).

naše svakodnevne živote. Budući da je svakodnevica izrazito dinamična i često protivrečna, apsolutno univerzalna pravila tumačenja nam prosto nisu dostupna. To, naravno, budi zabrinutost ukoliko nam je stalo da na raspolaganju imamo normativnu i univerzalno zagaranovanu teoriju. Međutim, ovo predstavlja problem samo ukoliko pretpostavimo da valjanost teorije mora biti metafizički utemeljena. Nauk pragmatički orijentisane teorije je potpuno suprotan: problem relativizma nestaje onog trenutka kad prestanemo da razmišljamo metafizički i kada se okrenemo praksi u kojoj, nasuprot Aleksanderu, umesto da prosto popisujemo „univerzalne“ opozicije, nastojimo da na osnovu bogatstva prakse dekonstruišemo one narative koji bi to bogatstvo redukovali.

Umesto zaključka

Iako smo ukazali na brojne manjkavosti Aleksanderove kulturne sociologije, daleko od toga da se ovim želi reći kako je sama teorija u potpunosti beskorisna. Osnovni problem sa Aleksanderovim tvrdnjama je pre svega težnja da se otkrije univerzalno utemeljenje društvene teorije. Mišljenja smo da u tom pogledu nema mnogo razloga da pratimo njegovu osnovnu liniju argumentacije. Međutim, u nastojanju da praktično primeni svoju kulturnu sociologiju, Aleksander pravi jedan važan iskorak. Naime, on veoma detaljno opisuje sve opšte (meta)diskurse koje zatičemo u savremenom svetu i ističe značaj koji ovi diskursi, kao prečice u kognitivnim mapama pojedinaca, imaju u savremenom društvu. Stoga svaka teorija koja nastoji da dopre do svakodnevnog iskustva u najmanju ruku mora da ima u vidu njegova teoretska istraživanja .

Pragmatički orijentisana društvena teorija, koju smo u ovom radu ponudili kao plodotvorniju alternativu, svoj emancipacijski potencijal temelji na razgradnji krupnih i često metafizički utemeljenih diskursa koji se pojavljuju u javnosti i sprečavaju proširivanje javne debate. Aleksanderove veoma razuđene sociološke analize mogle bi biti značajne upravo za tako koncipiranu (neo)pragmatičku teoriju. U tom pogledu, možemo tvrditi da ukoliko bismo njegovu kulturnu sociologiju sagledali kao jedan od pristupa analizi (meta)diskursa, ona bi bila više nego heuristički plodan dodatak svakom teoretičaru koji smatra da svakodnevno iskustvo i praksa predstavljaju nešto više od pukog mnjenja.

Primljeno: 27. decembar 2012.

Prihvaćeno: 2. mart 2013.

Literatura

- Alexander, Jeffrey C.; Colomy, Paul (1985), „Toward Neo-Functionalism”, *Sociological Theory* 3 (2): 11–23.
- Alexander, Jeffrey C. (1987), “Action and its Environments” u: J. C. Alexander; B. Giesen; R. Münch; N.J. Smelser (prir.), *The Micro-Macro Link*, Los Angeles: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1988), “Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today” u: J.C. Alexander (prir.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 1–21.
- Alexander, Jeffrey C. (2000), “Theorizing the Good Society: Hermeneutic, Normative and Empirical Discourses”, *The Canadian Journal of Sociology* 25 (3): 271–309.
- Alexander, Jeffrey C. (2003), *The Meanings of Social Life*, New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2006a), *The Civil Sphere*, Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Thomas M. (2006b), “Dewey, Dualism and Naturalism”, u: J. R. Shook; J. Margolis (prir.), *A Companion to Pragmatism*, Oxford: Blackwell, str. 184–192.
- 442 Dewey, John (1929a), *The Quest for Certainty*, New York: Minton, Balch & Company.
- Dewey, John (1929b), *Experience and Nature*, London: George Allen and Unwin, Ltd.
- Dewey, John (1954), *The Public and its Problems*, Ohio: Swallow Press.
- Dewey, John (1957), *Human Nature and Conduct*, New York: Random House.
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books.
- Habermas, Jürgen (1985), *The Theory of Communicative Action, (Volume 1: Reason and the Rationalization of Society)*, Boston (MA): Beacon Press,.
- Obama, Barack (2011), *State of the Union* (transcript), (internet) dostupno na: <http://www.npr.org/2011/01/26/133224933/transcript-obamas-state-of-union-address> (pristupljeno 20. 06. 2012).
- Peirce, Sanders C. (1955), “How to Make Our Ideas Clear”, u: J. Buchler (prir.), *Philosophical Writings of Peirce*, New York: Dover Publications.
- Pettey, Christy, “Gartner Says More than 1 Billion PCs In Use Worldwide and Headed to 2 Billion Units by 2014”, *Gartner*, (internet) dostupno na: <http://www.gartner.com/it/page.jsp?id=703807> (pristupljeno 18.06. 2012).
- Posner, Richard (2003), *Pragmatism, Law and Democracy*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Putnam, Hilary (2002), *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Ritzer, George; Goodman, Douglas (2003), *Sociological Theory*, New York: McGraw-Hill.
- Rorti, Ričard (1992), *Konsekvenca Pragmatizma*, Beograd: Nolit.
- Schutz, Alfred (1954), “Concept and Theory Formation in Social Sciences”, *The Journal for Philosophy* 51 (9): 257–273.
- Taylor, Charles (1992), *Sources of Self*, Cambridge (MA): Harvard University Press
- Vitgenštajn, Ludvig (1980), *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit.

Srđan Prodanović

A Pragmatic Critique of the Conception of Everyday Praxis
Within Jeffrey Alexander's Cultural Sociology

Abstract

This paper tries to critically analyse Jeffrey Alexander's cultural sociology. In the first part of the paper I will examine Alexander's conception of hermeneutical structuralism which argues that conventional systemic sociology and richness of experience found in everyday praxis can be reconciled. In the next section I will provide a critique of this kind of approach to social theory and maintain that Alexander's sociology is, in principle, reductionist regarding everyday life. In addition, I will also point out some of the comparative advantages that pragmatically oriented theory has in the attempt of integrating theoretical and practical knowledge. In the final section of the paper, I will try to illustrate some of the major shortcomings of Alexander's sociology on the concrete example of advances in computer technology.

Keywords cultural sociology, hermeneutical structuralism, everyday life, pragmatism, computer technology.