**СОЦИОЛОГИЈА**

**VII ПРЕДАВАЊЕ 31.03.2021. године 15-18**

1. **КУЛТУРА И СВАКОДНЕВНИ ЖИВОТ ЧОВЕКА**

*1)* У савременој социологији (и теорији културе) постоје разли­чита схватања *о односу културе и друштва*. Она за основу имају два основна полазишта. *Прво полазиште* чине мишљења која сматрају да се култура може проучавати независно од друштва као својеврстан тоталитет. Оно је садржано у савременим културалистичким теори­јама које културу одређују као појаву sui generis. *Друго полазиште*се заснива на сазнањима да друштво представља свеобухватни контекст културе. Али, заступници овог становишта ипак не изједначавају појам друштва и појам културе. У склопу ових теоријских концепци­ја налази се схватање да се друштво и култура строго не подударају. Јер, *ма колико да је једна култура производ конкретног друштва, она исто тако носи и универзалне вредности које надмашују његове границе****.*** Друштво и култура се могу разликовати због тога што се култура може одредити као сам начин живота и постојања одређеног друштва. У таквом теоријском (социологијском) контексту друштво се не може изједначавати с културом која је производно духовни свет човека који му омогућава да савлађује границе свога свако­дневног живота.

Култура дефинисана као особен начин постојања живота и друштва, омогућава да се уђе у разматрање релeвантних одредница у разликовању друштвеног и културног развоја, друштва и културе. Овде је довољно подсетити како се то истиче и у најновијим култу­ролошким радовима, *да се у разликовању друштва и културе прве­нствено показује динстикција о неједнаком развоју културе и дру­штвеног развоја, односно развоја културе и општег развоја конкре­тног историјског друштва.* На овај несклад између друштвеног развоја и развоја културе, указивао је још Маркс у познатом фра­гменту о античкој (грчкој) уметности. Он је указивао да често врху­нци културног стваралаштва не стоје у сагласности са социјално-економским степеном развоја друштва и да неретко културне вре­дности које су створене на основи неразвијених друштвених односа имају значење „вечног узора“. У овом често навођеном Марксовом фрагменту о античкој уметности (култури) формулисано је у сушти­ни становиште не само о специфичним својствима развоја културе, већ и о *разлици* развоја културе од опште друштвеног развоја.

Разлика која се показује у развоју културе и општег друштвеног развоја произилази из самог антрополошког, социолошког и посебно онтолошког склопа телеологије културе. Јер, *култура није и не може бити ништа друго, до свет човека; она се исказује у јединству тога света и**њоме се човек одваја од дивљаштва у себи и природи****;*** *култура је јединство вредности и средства очовечења појединца и његовог света.* Међутим, историја културе схваћена у њеном емпиријском виду не може се разликовати од историје људског друштва, ако се под њом подразумева историја настанка и развоја човека и његовог света. У оваквом контексту, историју човеча­нства (друштва), треба разумети не само као стварање културних вредности, већ и као историју варварских разарања људског света. Али, *исто тако, култура је телеологична, сваки њен феномен сачи­њен је по извесној хијерархији вредности у којој свака вредност - религија, наука, уметност, филозофија - представљају културу и настоје да оваплођују њене универзалне вредности.* Све ове и друге културне вредности које се исказују у целини културе и њеном јединству нису између себе раздељене, узајамно се прожимају. Међутим, степен њиховог прожимања није исти, и није исти посебно у појединим фазама развоја друштва.

*2)* У савременој социологији категорије *друштво* и *култура* употребљавају се са одредницама које означавају целину феномена. У књизи *Култура и друштво* пољски социолог З. Бауман (Zygmunt Bauman) указује на семантичке и генетске везе културе и друштва, а потом отклања дилему „култура или културе“, која је једнака дилеми „врста или раса“. Полазећи од појма *целине* он у своју анализу укључује и појам *система,* који му омогућава да јасно дистингвира појам културе као система и културе као збира. То му омогућава да појам *друштво* и сродне изведене појмове локализује у сферу производње, расподеле и размене добара која служе за задовољавање људских потреба. *У склопу основних значења категорија целине и система**Бауман културу и друштво одређује као целине нижег реда, при чему под тим подразумева културне и друштвене целине које не испуњавају услове система.* Бауман сматра да тек са утврђи­вањем различитих значења појмова *култура* и *друштво* као врста друштвено-културних целина, могуће је поставити питање о узаја­мном односу друштва и културе. Анализујући у вези с тим тему о ге­нетским и коегзистентним релацијама *друштва* и *културе.* Бауман наглашава да тек с појавом *симбола* и њиховом *институицонализа­цијом* у виду говора успостављају се неопходни социјални услови за одвајање, практичко и теоретско, сфере културе од сфере друштва.

У разматрању социолошких значења интеракције друштво култура 3. Бауман издваја два типа ових односа. *Први* је постојао у примитивном периоду човекове историје када је постојала јасно изражена корелација између друштвеног и културног сегмента човековог свакодневног живота. *Друга,* постоји у савременом инду­стријском друштву у коме се показују супротности и подељености између друштва и културе. Позивајући се на Л. Вајта (Leslie A. White) 3. Бауман истиче да је економски систем примитивног друштва идентичан с његовим системом сродности под чиме се подразумева у ствари неодвојивост и неиздиференцираност друштвених и културних страна човековог живота, који се исказује у јединству односа човекових животних зависности и међуљудских психичких односа ивеза. *У савременом индустријском друштву по­стоји велика подељеност друштва и културе и она се исказује у великом броју значења лишених еквивалената у систему друштвених односа и великом броју друштвених догађаја ослобођених културног значења.* И друштвени и културни систем сваког индустријског друштва узети посебно имају одвојене и у различитом степену ме­ханизме спољашњих утицаја и веза. Али друштво остаје неминовно под снажним културним утицајима оних људских заједница с којима постоји најживља комуникација у задовољавању потреба тога дру­штва. Зато у тзв. примитивним друштвима питање првенства културе или друштва не може имати било каквог смисла: свака друштвена промена истовремено је и културна промена. У индустријским дру­штвима питање о односу друштва и културе може бити постављено, али добијање јединственог одговора практично је немогуће.

У функционалистичкој теорији мисли *Талкота Парсонса,* у ње­говој теорији акције, такође, *налазимо становишта**у којима се поку­шава да разграничи друштво од културе, али као два аспекта исте појаве.* По овом социологу постоје посебни „културни системи“ и посебни „друштвени системи“, али као подсистеми онога што он дефинишекао *друштво.* Он сматра да иако друштво и култура нема­ју иста значења њихова подела на емпиријски начин није могућа. Идентично схватање о односу друштва и културе има и*Гордон Олпорт* који утврђује да „културни систем садржи традиционалне праксе и вредности које утичу на личност, док интеракција неког лица и осталих у остваривању тих вредности ствара друштвени систем.“ Друштвеним чињеницама у савременој социологији обично се називају начини повезивања или раздвајања друштвених група као и правила која одређују односе чланова група, као и њи­хове ставове - укупне друштвене структуре, који су испреплетани културним животом и културним вредностима. Култура јесте све оно цгго није природа, како је не једном у својим књигама дефинисао *Клод Леви Строс* (Claude Levi-Strause), и има наглашену људску димензију у оним значењима која истичу стваралачку личност, а отуда јесте и одређена друштвеном реалношћу и самим тоталитетом друштва. Својим универзалним вредностима култура надилази границе сваког конкретног друштва и својим стваралачким творе­винама испуњава истински смисао свакодневног живота човека.

**2. О ПОЈМУ КУЛТУРЕ**

*1)* У савременој социолошкој литератури још не постоји општеприхваћена дефиниција културе. Од *Цицерона* који је у I веку пре нове ере у Писму Тускуланцима, како се сматра, први у историји употребио реч *култура* (philosophia autem cultura animi) основна њена значења у готово неизбројивим дефиницијама се поистовећују с појмовима узвишеност и хуманост, са слободом и богатством ствара­лачког духа, као и с неговањем људске душе. *3. Бауман,* међутим, сматра да се историјски појам културе први пут јавља у Грчкој и VII и VI веку пре нове ере када је био најчешће повезан с култовима и обредима а понајвише за култивисање и неговање људске природе. О томе на одређен начин сведоче и схватања Демокрита (460-370 пре н.е.) да природа и васпитање имају одређених сличности јер васпи­тање преображава човека чиме се ствара и друга природа. Термин култура се у самосталном значењу на потпунији начин користио већ у XVII веку. Немачки историчар *С. Пуфендорф* (1632-1694) је својом дефиницијом културе подразумевао све проналаске до којих је човек дошао, а нарочито друштвене институције, одело, језик, науку, морал усмераван .разумом и обичајима. У истом теоријском видокругу културу одређује и *Хердер* (1744-1803) као и *Аделунг* (1732-1806) у својој *Историји културе.* Према Аделунгу култура је „оплемењива­ње и суптилност свих духовних и физичких снага човека и целог народа, тако да ова реч истовремено означава просвећеност и оплемењеност разума путем ослобађања од предрасуда, као и префињеност, оплемењивање и суптилност обичаја“. *Хердер* је у одређивању појма културе истицао значај традиције и човекову физичку оспособљеност у борби за живот. При том је посебно истицао улогу васпитања у процесу очовечења и на тој основи је дошао до става о универзалности културе човечанства и посебно о потреби превазилажења евроцентризма.

Може се сматрати да тек с делом *Е.Б.Тејлора* (Е.В. Туlor) по­знатог енглеског антрополога, термин култура бива научно заснован. Већ у свом првом делу *Открића о древној историји**човечанства* (1866.) у којем истражује првобитне степенове развоја људске културе Тејлор формулише основне одреднице појма култура. У његовом другом делу *Првобитна култура,* култура добија потпунија научна одређења. У овом делу он је пошао од општих претпоставки да је људска природа јединствена по својој психологији и мишљењу и да у складу с тим постоје исти путеви развоја култура различитих народа. Он сматра да су многобројне друштвене појаве, обичаји и веровања у култури примитивних народа и цивилизованих народа сличне или су истоветне. *Под културом подразумева социјалну целину коју једнако чине веровања, обичаји, навике, оруђа, одећа, морал, уметност, пра­вила власништва.* „Са идеалне тачке гледишта на културу се може гледати као на опште усавршавање људског рода савршенијом орга­низацијом одређеног људског друштва, његових снага и људске сре­ће.“ Управо с овом Тејлоровом дефиницијом културе у европској науци почиње коришћење термина култура с наглашеним дидакти­чким и просветитељским обележјима.

Просветитељски појмови о култури нису прихватљиви за савре­мену социолошку мисао, у њима се култура првенствено показује као отуђена и аутономна сфера наспрам друштва и света рада. Суштина просветитељског одређења културе садржана је у схватањима најпре немачког раног романтизма, а потом и немачке класичне филозо­фије. У *Немачкој класичној филозофији култура се одређује или као подручје нестварне природе, човек излази из природе у културу (Кант) или као независност и слобода духа (Фихте).* Овим одређе­њима културе блиска је и Хегелова категорија објективног духа.

Критичком смеру промишљања просветитељски одређеног појма културе служи и податак да се у Марксовом делу веома ретко може наићи на употребу термина култура. У *Критици Готског про­грама,* култура је на више места употребљена с одредбама које су блиске савременом социолошком одређењу појма култура. Разма­трајући Ласалове тезе да „рад постаје извор свег богатства и све културе само као друштвени рад“, Маркс закључује да је та поставка тачна „јер као изолован рад (претпоставља се да његови материјални услови постоје) и може стварати употребне вредности, он не може стварати ни богатство ни културу“. Међутим, ово Марксово укази­вање не треба схватити поједностављено, као и остала његова схва­тања, већ у контексту целине његове мисли.

*2)* У свим социолошким студијама у којима се разматра појам културе налазе се резултати истраживања америчких антрополога *Кребера* и *Клакхона*  који су у више од 160 дефиниција културе нашли чак 257 посебних одредница. Они су све ове дефиниције разврстали у шест основних група: нумеричке, историјске, нормативне, психолошке, структуралистичке и генети­чке. До готово истоветних резултата у својим истраживањима долази *Дејвид Биднеј* (David Bidnuy) који све погрешке у покушајима дефинисања културе класификује у неколико основних група: позитивистичке, нормативистичке, метафизичке, културалистичке и натуралистичке. Значајан допринос дефинисању културе дао је и један од оснивача културне антропологије *Франц Боас* (Boas Franz, 1858-1942) дајући једну од најширих дефиниција културе: „Култура се може дефинисати као укупност менталних и физичких реакција и делатности којима се одликује понашање појединца што, скупно и појединачно, чине једну друштвену групу, с обзиром на њихову природну средину, на друге групе, на чланове саме групе, као и сваког појединца на самога себе.“ Али култура није просто збраја­ње свих ових видова живота, јер сви елементи који је чине нису независни, већ чине одређени склоп.

Поред Боасових следбеника *Рут Бенедикт* (1887-1948) и *Л.Л. Кребера* (1876-1960) на савремену мисао о култури значајни утицај има и функционалистичка теорија *Б. Малиновског* (Bronislaw Malinowsk), који је у развоју своје теорије о друштву пошао од сазнања *Ј.Џ.Фрејзера* и става *Ф. Боаса да се дух примитивног човека не разликује од духа цивилизованог, већ се исти**ментални процеси је­динствено примењују на различита схватања друштвене стварно­сти и на различита искуства.* Малиновски користећи функциона­лни метод и институционалну анализу долази до своје „минималне“ дефиниције културе: „Култура је један интеграл састављен од делимично самосталних, делимично координираних институција. Она се интегрише на основу низа начела као што су заједница по крви, размножавање; специјализација активности, и на крају, али не и најмање важно, употреба моћи у политичкој организацији.“ Ова функционалистичка дефиниција културе Б. Малиновског поред инструменталистичког (култура је средство), биологистичког (при­марност људских потреба), социолошког (друштвена организација и друштвена моћ) супротставља се културалистичким одредбама ку­лтуре, као ентитета sui generis, каква схватања налазимо у истражи­вањима Кребера, Левија (К. Lowi) и М.Х. Херсковица (М.Ј. Hersko­vits), Вајта (L. White) и других представника културолошког одре­ђења културе.

Значајан допринос антрополошком изучавању културе, поред већ поменутих антрополога, дали су *Л.Р. Ретклиф Браун* (A.E. Radcliffe Brow), А *Казо* (А. Саsо), А *Крајт* (А. Kryut), затим социјални антрополози *Р. Фирт* (R. Firh) и *М. Фортес* (М. Fotres) који су у испитивању архаичких друштава посебну пажњу посвећивали друштвеним функцијама; као и амерички антрополози *Е. Сапир* (E. Sapir), *Р. Бенедикт, М. Мид* (М. Mead) који су истраживали психолошке садржаје одређених друштвених група у којима су проналазили разнородна културна својства и обрасце који су уклопљени у једну социјалну целину. У њиховим се одредницама културе препознају схватања која културу дефинишу као образац свих поступака материјалне природе и понашања, које је друштво усвојило као традиционалне начине за решавање односа између његових чланова.

*3)* У средишту савремених истраживања културе налазе се, још симболичко-феноменолошка, структуралистичка и семиотичка тео­рија културе. Најпознатији представник симболичко-феномено­лошког истраживања културе јесте *Ернест Касирер* (Ernst Casirer), који је био последњи најеминентнији представник неокантизма. Дело Е. Касирера битно одређује правце феноменолошко-симболичког истраживања културе. Интересујући се за разне облике културе: *је­зик, мит, религију, умешност,**науку, политику,* он наведене *форме култу­ре проучава као саставне њене делове које анализира као целину не наглашавајући јасне преграде између њених**феномена.* Људска се култура, према њему, најпре дели на „различите делатности које се крећу различитим интересима и ка различитим циљевима. Ако се ограничимо на разматрање резултата тих делатности - стварање ми­това, религијскихобреда или веровања, уметничка дела, научнихтеорија - чини се немогућим свести их на *заједнички назив.* Али *филозофска* *синтеза* значи нешто сасвим друго. Ту не тражимо *једи­нство учесника* него *јединство деловања,* не *јединство производа* него *јединство стваралачког процеса.* Ако термин *јединство* ишта значи, онда значи да његови разноврсни облици упркос свим својим различитостима и супротностима ипак делују према једном заје­дничком циљу.“

У истраживању културе структурална метода *К. Леви Строса* претходи семиотичким истраживањима. Он структуралистички ме­тод примењује у истраживању разноврсних видова културе и (пра­ксе). Свако од њих разматра као самостални затворени систем и при томе настоји да их образложи закономерностима своје *соииологике. У основи структуралног метода К. Леви-Строса налази се генера­лна антиномија природа-култура, која се показује у својим различи­тим облицима, како у области језика, мита, уметности, тако и у области хране и брачних утицаја, као и**својине.* Из тога следи став да супротности између природе и културе ваља тако интерпретирати (у етнологији и социјалној антропологији) да се култура *врати* у природу, а живот у целину његових физичко-хемијских услова. *Посебно значење К. Леви-Строс придаје тотемизму. У настанку др­уштва и**културе тотемизам има централно место, ствара симболе који су у функцији организовања односа између друштвених серија и**животињских серија****,*** *између културе и природе.* У основи структу­ралистичког схватања човека налази се основна бинарна опозиција култура-природа. Клод Леви-Строс, стога, закључује „све што је у човековој природи свеопште, спада у природу, истиче се стихијским аутоматизмом, а све оно што се одређује присилним нормама спада у културу.“ У структурализму К. Леви-Строса исказује се схватање културе којим се фактички негирају не само поједине вредности ку­лтуре, већ и савремена култура у целости. Идеја о свеопштој ентро­пији човечанства присутна је готово у свим радовима К. Леви-Строса.

Представници *семиотичког метода* супротно од структурализма сматрају да човек хоће да живи а не да нестане у свеопштој ентро­пији. Човеку је за његову биолошку егзистенцију довољно да задовољи одређене природне потребе, али је живот колектива/дру­штва, ма какав био, немогућ без *извесне културе. Руски семиоти­чари, у ствари, културу одређују као информацију.* А ово одређење културе као информације отвара потребу за одређењем односа и основних категорија њене предаје и чувања, посебно односа према схватању језика, текста и низа других категорија које су у корелацији са овим појавама. То су оне категорије које су одређене у општој семиотици, какве су категорије *кода, саопштења, тексtа, структу­ре, језика, gовора,* издвајање парадигматског и синтагматског принципа топоса и друге. *Према семиотичком становишту основно својство културе је да концентришe и чува средства - акумулира информације, која су неопходна за одржавањс живота, која се битно мењају од момента настанка знакова и знаковних система - језика.* Култура је у историји конституисана као комуникациони систем и зато она подлеже истим конструктивним законима као и остали семиотички системи. Отуда *Лотман* и закључује да је култура „историјски настала промена семиотичког система (језика) који може да улази у једну хијерархију (надјезик) али може да пре­дставља и симбиозу самосталних система“ Ову дефиницију Лотма­на треба разумети тако да култура не представља само конкретно уједињење семиотичких система, већ, истовремено, она исказује и свеукупност комуникација које имају своје историјско место у датим језицима (свеукупност текстова).

Не само да постоји више различитих дефиниција културе, већ је појам културе у широкој употреби у савременом друштву. Зато је потребно, на основу анализе дефиниција културе, дати једну краћу разумљивију и прихватљивију дефиницију културе. У таквом при­ступу култура се може одредити у ширем и у ужем смислу. У *ширем смислу* култура представља укупност материјалних и духовних тво­ревина, резултат човековог стваралаштва, јединствених и незаме­нљивих вредности. У *ужем смислу* речи под културом се подразуме­ва квалитет начина живота као тоталитета људске егзистенције.

1. **КУЛТУРА СВАКОДНЕВНОГ ЖИВОТА**

*1)* У савременој социолошкој литератури тема о свакодневици - свакодневном животу човека с теоријским радом А *Хелер* (А. Heler) постаје изазовна. Хелерова је пошавши од Лукачевих (Georg Lukacs) естетичких разматрања свакодневног мишљења, које пре­дставља и развојни лук његове естетике, *категорију свакодневног живота довела у непосредну везу с могућношћу неотуђеног свако­дневног живота у савременом друштву.* Свакодневно мишљење за Лукача јесте „производ естетског мишљења“, естетког и научног понашања у свакодневном животу. Естетско-научна мишљења изра­стају из свакодневног мишљења да би се „диференцирали и потом у процесу рецепције вратити тамо одакле су дошли“. А. Хелер је своју филозофију свакодневног живота извела наспрам *Хајдегера* и *Хегела.* Наспрам Хегелове филозофске концепције, по којој је свако­дневни живот у начелу изван филозофије, а сам предмет филозофије „отуђење и повратак светског духа у светску историју“. У Хегеловој филозофији појединац не вреди ништа и може бити предмет фило­зофије сем уколико је носилац светског духа. Насупрот Хегелу код Хајдегера („Биће и време“) свакодневни живот је у центру анализе. Али за Хајдегера свакодневни живот је у начелу отуђени живот.

Теорија свакодневног живота А. Хелер, међутим, не негира оту­ђење свакодневице али верује да је „бар *могућ неотуђен свакодневни живот.* Ту могућност неотуђеног свакодневног живота имао би да омогући појединцу социјализам. Хелерова ту могућност налази у утопијској визији К. Маркса. У њој је могуће „укидање отуђења, присвајање друштвеног богатства (свеукупност културе) од стране сваке поједине индивидуе. У духу ове утопије социјализам је квали­тет живота, смисао живота индувидуа је главна идеја а револи­ционарни преображај друштвене структуре је само средство“. У свом одређењу садржане су и разлике у одређењу свакодневног живота А. Хелерова од схватања *А. Лефевра* (Henri Lefevre) који у своме делу „Критика свакодневног живота“ заснива своју социологију свакодневног живота.

По Лефевровом схватању свакодневни живот је оно што се „сва­кодневно догађа“. Према мишљењу Хелерове томе се супротставља оно што се не догађа свакодневно - празник, доживљај. Из филозо­фије живота а делимично и егзистенцијализма произилази да је доживљај ипак у вези са несвакодневним „чак кад он у структури друштвеног рада прати потпуно свакодневну делатност“. Код човека то ствара политичку спремност да у свакодневном животу до­живљава несвакодневне послове чак до катарзе. За Лефевра свако­дневни живот је посредник између друштвености човека и природе, између природе и друштва. Али. истиче Хелер, „није свако посре­довање између природе и друштва свакодневно, ...свакодневни живот се још ни приближно не исцрпљује овом посредничком улогом, он садржи све више и оне делатности које се односе на чисто друштво“. На другој страни свакодневни живот садржи и оне делатности које су несвакодневна делатност, као што су уметничко стварање или ћаскање и медитирање - „категорије које су у некој те­шњој вези са оним што је природно за појединца“. Тако схваћен сва­кодневни живот,, *посредује да се дође до несвакидашњег и истовре­мено је његова припремна школа“.* Ова разматрања о култури сва­кодневног живота социологија треба да критички промишља са свог становишта и у контексту промена у друштву.

*2)* На основу засноване теоријске концепције А. Хелер може се разумети и значење термина *култура свакодневног живота.* У овом схватању културе свакодневног живота она се показује као ствара­лачко својство човека када у условима демократског друштва савла­ђује *свеколике облике свога отуђеног живота укључујући у то и сам рад и саму културу.* Термином култура свакодневног живота стога се обухватају како облици културне продукције, тако и облици репро­дукције културе у свакодневном животу становништва у радном и слободном времену. Разматрања о култури свакодневног живота добијају у значају са променама у садржају и карактеру рада које настају са модерном, новом технологијом, и које садрже опасност имперсонализације, обезличавања човека у условима свеопште информатизације. „Неопходност униформности категорија коју рачу­нари неизбежно траже, доводи до напуштања особености која чини сваког човека јединственим и непоновљивим, а сваку културу цели­ном јединственим и незаменљивим вредностима“.

**4. КУЛТУРА И РАД**

*1)* Култура је резултат поделе рада и у историјском току свога настојања супротстављена је раду. Многобројне су теоријске инте­рпретације значења *односа рада* и културе, међу којима се посебно запажају феноменолошка - *Вебер* (А. Veber), *Касирер, Лосев* (А. Losev) и марксистичка - *Блох* (Е. Bleh *),Лукач, Косик* (К. Kosik). Из хомогене и неиздифенциране стварности првобитне заједнице, у историјском току (развоју), као посебна друштвена сфера, издваја се култура - њени рани облици: језик, магија, религија и митологија. О том првобитном акту стварања културе сведочи блискаст етимо­логија речи *култура* иречи *рад. Култура, у својој антрополоткој заснованости, појављује се с првим историјским актом индивидуа, којим су сс онс разликовале од животиња.* По Марксу тај „први историјски акт“ није био у томе да индивидуе *мисле,* већ у томе што почињу да „производе своја животна средства“. Култура је настала с првом *производњом* животних средстава, али је тек са људском заје­дницом постала егзистенцијална и историјска претпоставка опстанка човека и развоја друштва.

Значајно је указивање да се прва и најзначајнија етапа *развоја културе* поклапа с временом обликовања језика у данашњем њего­вом виду. *Развијен језик и способност човека за симболичку комуни­кацију омогућују брзи почетни развој друштвене**културе.* Језик омо­гућава првобитном човеку да схвати смисао свога *односа* са приро­дом. С појавом језика и симбола човек постаје *културно биће. Култ­ира постаје вид друштвеног испољавања човека и мера његовог ра­звоја као што је и степен човековог осамостаљивања од природе мера развоја културе.* Онога часа када је човек претворио нагонски систем знакова у језик, створени су услови да човечанство може свесно мењати природну околину. У првобитним облицима поделе рада, у човековом сврсисходном мењању природне околине отпочело је отуђење културе од рада.

Човек је производ природе и сопствене производне делатности, коју треба разумети као *однос* човека према природи. А рад је *однос* сврсисходне и контролисане *размене материје* између човека и природе. Првобитни човек, с обзиром на степен свога развоја, није могао размењивати материју с природом, није могао производити преко својих потреба. Историја човечанства, према Марксу, почиње с „племенском заједницом“, с којом започиње и раздобље „грађа­нског друштва“. Оно настаје и нестаје појављивањем и укидањем поделе рада. *У целокупној историји човечанства подела рада се ра­звијала у историјским етапама које су истоветне с различитшм облицима својине.* Први основни услов стварања историје је задо­вољење потреба за храном, пићем, оделом, станом, производима самога материјалнога живота. Други услов, задовољавање нових по­треба које се стварају из прве испуњене потребе. Трећи услов људи испуњавају тиме што стварајући свакодневно свој властити живот „почињу стварати и друге људе“ - породицу. Четврти услов је мате-ријална повезаност међу људима, која је условљена потребама и начином производње, а стара је колико и људи сами и стално добија нове облике. Задовољавањем ова четири услова првобитних исто­ријских односа, човек је задовољио и пети - стекао је свест. Ова чове­кова свест је *друштвена свест,* која има на „себи то проклетство“ да је од самога почетка обузета „материјом која се овде појављује у облику покретних слојева звукова, тонова - укратко у облику језика. Језик је стар колико и свест. Језик као свест настаје из потреба, „из нужде саобраћања с другим људима“. Али та првобитна свест јесте најпре *свест о природи,* која се као свемоћна, туђа и недокучива супротставља човеку. Првобитна свест човека је „чиста животи­њска“, то је свест природе, „природна религија“ - магија и митологија. Међутим, развијање и такве свести је показивало одвајање човека од „животињског друштва“ и његов улазак у своје људско друштво.

*2)* Историјски развој свести условљава поделу рада и обрнуто, која је у првобитним облицима не друго „него подела у сполном акту, а потом подела рада која настаје спонтано и која се врши сама по себи. *Различити облици поделе рада обележавају епоху наста­јања људске заједнице и настајање културе. Стварна подела рада, њен први историјски облик јесте тренутак када наступа подела на материјални и духовни рад.* С овим обликом поделе рада наступа одвајање теорије од непосредне људске делатности и рада. То је онај историјски тренутак у развоју човечанства када се свест човека еманципује од света праксе стварајући теорију, филозофију, морал, науку, државу. Неоспорно је да тим историјским епохама припада почетак настајања друштвене културе, али и њеног отуђења од рада. За Маркса је битно не то што свест сама почиње, већ то да *„прои­зводне снаге, друштвено стање и свест* ступају међусобно у проти­вречност“ и да подела рада омогућује да духовна и материјална делатност - да ужитак и рад, производња и потрошња, припадају ра­зличитим индивидуама“, па се „могућност да оне не ступе у про­тивречност“ налази само у томе да се подела рада „поново укине“.

Маркс у критици отуђенога рада наглашава да је рад основ културе и да отуда с културом у *себи* може довести човека до ње­говог коначног ослобођења. Рад је извор и осталих констинуенси човекове генеричке суштине: *свести, друштвености, универзално­сти, слободе.* Из Марксовог разликовања изворних облика рада - човековог рада и рада животиње - у „Раним радовима“, „Немачкој идеологији“ и „Капиталу“ као и из укупне његове онтологије и антропологије рада происходе теолошка. хеуристичка и естетска одредница људског рада - *стварања културе.* Ова својства рада не постоје у раду животиње јер њен рад не прекорачује свет њеног нагонског, инстинктивног живота. У човековом раду се предмети природе претварају у употребне вредности. У процесу човекове ра­змене материје с природом појављују се теолошке функције рада - конституишу се првобитна схватања и циљеви које је неопходно достићи. То је процес у коме човек као свесно биће располаже сврхо­витом вољом и мишљу која се конкретизује у процесу рада. У том чину конкретизације садржане су и теолошке поставке, које су и први елемент сазнања о узроцима веза човека и природе. *Између чо­века и природе,* што се не може рећи и за однос животиње и природе, *успоставља се исторична дијалектика која посредује оно што је човеково сазнање и оно што је нужност у датим условима.* У раду се, као контролисаном процесу размене материје између човека и природе, истовремено јавља *општост,* објективизација теолошких поставки - тежња да постављени човеков циљ буде и циљ других људи. То је онај моменат у коме се рад показује у човеку као *мисао,* а то је изворно одређење и рада и културе. Из опште онтолошке основе рада извире идруштвена димензија рада, могућност да се развија *друштвеност - култура.*

Телеолошке поставке које се исказују у човековом раду (Лукач) не морају се односити само на природу, јер се у раду јавља и циљ да се успоставе и другачије везе и односи међу људима од веза човек-природа. Тако се са релацијом општости и телеолошке природе рада развијају друштвене везе и односи и у том историјском процесу настају култура са њеним универзалним вредностима. Култура је стога колико производнога, толико и духовног (култног) порекла. Зато су производни и духовни (култни) корени културе присутни и познати значењима етимологије речи *култура* и речи *рад.* Сама ети­мологија ових категорија довољна је да покаже не само њихову бли­скост, већ и да открије сву сложеност разноврсних облика њиховог међуделовања и прожимања у историји људског друштва.