

ГОДИШЊАК ЗА СОЦИОЛОГИЈУ



Elektronsko izdanje

<https://izdanja.filfak.ni.ac.rs/casopisi/godisnjak-za-sociologiju>

<https://doi.org/10.46630/gsoc.31.2023>

Ovaj broj časopisa Godišnjak za sociologiju (XIX/31, 2023) objavljuje se uz finansijsku pomoć Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije.

PERIODIKA
Serija: Godišnjaci

Koordinatorica Izdavačke delatnosti
Doc. dr Sanja Ignjatović

Redakcija Godišnjaka za sociologiju:
Doc. dr Miloš Jovanović, urednik
Prof. dr Dragan Todorović
Doc. dr Dragan Stanojević
Prof. dr Dušan Ristić
Doc. dr Nemanja Krstić
Doc. dr Jelena Božilović
Aleksandra Nikolajević
dr Dušan Milenković
Vuk Dinić, sekretar

Međunarodni uređivački odbor:
Andrea Cerroni, Dipartimento di sociologia e ricerca sociale,
L'Università di Milano-Bicocca
Miran Lavrič, Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru
Honorata Jakubowska, Wydział Socjologii, Uniwersytet im.
Adama Mickiewicza w Poznaniu
Bojan Bilić, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Università di Bologna
Željka Zdravković, Odjel za sociologiju, Sveučilište u Zadru
Калоян Методиев, Институт за стратегии и анализи, София
Roberto Corradore, Dipartimento di sociologia e ricerca sociale, L'Università di
Milano-Bicocca

Adresa:
Filozofski fakultet u Nišu
Ćirila i Metodija 2
18000 Niš

Copyright© Filozofski fakultet u Nišu

Od 2005. do 2011. Godišnjak za sociologiju je izlazio jednom godišnje. Od 2012.
godine objavljuju se dve sveske godišnje.

Univerzitet u Nišu
Filozofski fakultet

UDK 316

ISSN 1451-9739

ГОДИШЊАК ЗА СОЦИОЛОГИЈУ XIX/31 (2023)



Niš, 2023.

PERIODICALS

Series: Annuals

Head of Publishing:

Assistant Professor Sanja Ignjatović, PhD

Editorial Board:

Miloš Jovanović, Editor

Dragan Todorović

Dragan Stanojević

Dušan Ristić

Nemanja Krstić

Jelena Božilović

Aleksandra Nikolajević

Dušan Milenković

Vuk Dinić, Secretary

International Editorial Board:

Andrea Cerroni, Dipartimento di sociologia e ricerca sociale,

L'Università di Milano-Bicocca

Miran Lavrič, Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru

Honorata Jakubowska, Wydział Socjologii, Uniwersytet im.

Adama Mickiewicza w Poznaniu

Bojan Bilić, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Università di Bologna

Željka Zdravković, Odjel za sociologiju, Sveučilište u Zadru

Калоян Методиев, Институт за стратегии и анализи, София

Roberto Corradore, Dipartimento di sociologia e ricerca sociale, L'Università di

Milano-Bicocca

Address

Faculty of Philosophy, Niš

18000 Niš

Ćirila i Metodija 2

Copyright© Filozofski fakultet u Nišu

From 2005 to 2011 Sociological Annual was published once a year.

Since 2012 two volumes are published annually.

SADRŽAJ

ČLANCI

Marko Dokić, Vladimir Bakrač i Branislav Radeljić DA LI IM JE ZAISTA STALO DO NAS? O GRANICAMA DRŽAVNOG INTERVENCIONIZMA	11
Josip Guć BIOETIČKO ČITANJE MARINKOVIĆEVA <i>KIKLOPA</i>	31
Дуња Величковић УЛОГА КУЛТУРЕ МИРА, ЕТНИЧКЕ ТОЛЕРАНЦИЈЕ И МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАМА У ОБРАЗОВАЊУ И ВАСПИТАЊУ НОВИХ ГЕНЕРАЦИЈА	47

PREVODI

Tamocu Šibutani REFERENTNE GRUPE KAO PERSPEKTIVE	63
Tomas Lukman KOMUNIKATIVNA PARADIGMA U „NOVOJ” SOCIOLOGIJI (SA)ZNANJA	75
UPUTSTVO AUTORIMA	85

CONTENTS

ARTICLES

Marko Dokić, Vladimir Bakrač i Branislav Radeljić DO THEY REALLY CARE ABOUT US? ON THE LIMITS OF STATE INTERVENTION	11
Josip Guć A BIOETHICAL READING OF MARINKOVIĆ'S <i>CYCLOPS</i>	31
Dunja Veličković THE ROLE OF THE CULTURE OF PEACE, ETHNIC TOLERANCE AND MULTICULTURALISM IN THE EDUCATION AND UPBRINGING OF NEW GENERATIONS	47

TRANSLATIONS

Tamotsu Shibutani REFERENCE GROUPS AS PERSPECTIVES	63
Thomas Luckmann THE COMMUNICATIVE PARADIGM IN THE "NEW" SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE	75
INSTRUCTIONS FOR AUTHORS	85

ČLANCI



ARTICLES

Do *they* really care about us? On the limits of state intervention¹

Marko Dokić*, Vladimir Bakrač**, Branislav Radeljić***

*Faculty of Law, University of Montenegro, Montenegro

**Faculty of Philosophy, University of Montenegro, Montenegro

***College of Humanities and Social Sciences, United Arab Emirates University, UAE

Abstract


This paper examines the limits of state intervention through the relationship between freedom and equality, the rule of law and social justice, as well as through two highly contradictory concepts regarding the scope of government action – the concepts of minimal state and paternalistic state. Accordingly, we seek to identify a model capable of outlining the extent to which the state can intervene in the light of socially beneficial goals, but without compromising individual freedom. Since we cannot find such a model within the extreme positions of liberalism and socialism, this paper seeks to offer a satisfactory solution by mitigating some of the ideologically exclusive positions. It embraces Aristotle's teaching about the middle as a virtue and proposes sophisticated neoliberalism as a potential alternative to the status quo. Still, as insisted, the government should never be allowed to assume uncontrollable powers and create conditions for collectivist doctrines that recognize no individual freedom.


Key Words: equality, freedom, rule of law, social justice, state intervention


Introduction

The role of the state in the context of the limits of state intervention represents one of the central issues of social and political theory of the nineteenth and twentieth centuries. Its sound ideological basis has provided space for great discussions as to how far the government should go with its measures to penetrate different areas of social life (Bernstein, 1976; Carnoy, 1984; Davis & Proenza-Coles, 2008; Delanty &

¹ Corresponding author: Marko Dokić, markodokic@t-com.me

*  <https://orcid.org/0000-0002-6328-4683>

**  <https://orcid.org/0000-0002-8744-993X>

***  <https://orcid.org/0000-0002-0497-3470>

Please cite as: Dokić, M., Bakrač, V. and Radeljić, B. (2023): Do they really care about us? On the limits of state intervention. *Godišnjak za sociologiju* vol.19(31): 11 – 30

Turner, 2011; Kogan, 1976). The debate took place not only between the supporters of liberalism and socialism as opposing ideologies, but also within the liberal tradition itself. As a result, the initial phase of liberalism (classical liberalism), which was explicitly against expanding the scope of government activity, gradually began to fade. It modified its rigid attitude to incorporate some elements of socialism allowing the state to expand its active involvement in various areas of social life. As summarized by Schlesinger (1963: 68), “[w]hen the growing complexity of industrial conditions required increasing government intervention to assure more equal opportunities, the liberal tradition, faithful to the goal rather than to the dogma, altered its view of the state ... There emerged the conception of a social welfare state, in which the national government had the express obligation to maintain high levels of employment in the economy, to supervise standards of life and labour, to regulate the methods of business competition, and to establish comprehensive patterns of social security.”

Thus, while classical liberalism essentially opposed state intervention as per the idea of a minimal state (night-watchman state), social liberalism did not perceive every activity of the state that went beyond the field of protection of the person and property as necessarily threatening to individual freedom. Consequently, classical liberals remained committed to the *laissez-faire* doctrine, while those who rejected its individualistic philosophy maintained that a self-regulating market and a minimal state could not guarantee individual freedom; in their view, it was only through the state’s engagement that appropriate conditions for self-realization of the individual could be ensured. Such a turn necessarily implied that the state should be fighting poverty and helping less prosperous social groups. On the other hand, the supporters of original liberalism objected to the government’s measures to aid the poor, remaining faithful to Smith’s teaching on the invisible hand of the market and the system of natural liberty: “No society can surely be flourishing and happy, of which the far greater part of the members are poor and miserable ... [Still,] for one very rich man there must be at least five hundred poor, and the affluence of the few supposes the indigence of the many. The affluence of the rich excites the indignation of the poor, who are often both driven by want, and prompted by envy, to invade his possessions” (Smith, 1776 [1985]: 80; see also Bradley, 2010; Kurz, 2016; Salter, 2012).

The dilemma is whether the state intervention in the service of establishing the highest possible level of socio-economic equality:

- endangers the individual freedom and freedom of choice on which liberalism was based in its original form;
- provides the necessary conditions for self-realization of individuals, which is not possible in contexts dominated by misery and poverty.

Correspondingly, should the state be minimal or paternalistic, or when it comes to the scope of government action, can there be something in-between? This dilemma is based on different evaluations of social values such as freedom and equality – one of the most debatable categories of political and legal theory – and therefore, are equality before the law and social equality compatible? In other

words, are the idea of the rule of law and the idea of social justice compatible? These questions are the main focus of this paper, seeking to examine whether it is possible to find an appropriate formula in relation to the limits of state intervention, which would be acceptable to the ideologically opposed parties. We start with a reflection upon the ideological basis underpinning the genesis of liberalism and basic aspects of socialism as a typical doctrine opposed to liberalism. Subsequently, we proceed by offering a range of insightful directions about the problem of state (non)-intervention in accordance with *pro et contra* arguments. Within this framework, we are primarily concerned with freedom and equality, the rule of law and social justice, as well as the notions of a minimal state and a paternalistic state. While welcoming Aristotle's teaching about the middle as a virtue, and with this in mind, sophisticated neoliberalism as a possible solution, we also warn against possible shifts and detrimental collectivist doctrines. We conclude by suggesting that unless the measures of state intervention can help achieve its purpose without a greater threat to the individual sphere of action and freedom of choice, then it is much better to suspend further government interference.

Ideological Frameworks of State Non-intervention

The set of ideas aimed at limiting the absolute and arbitrary power of the monarch to constitutionally protect individual rights began to take a clearer shape in the seventeenth century. John Locke promoted the idea of a limited government – a government limited by its purpose, which largely evolved around the protection of property (Locke, 1689 [1988]). Such a government does not encroach on the sphere of inalienable individual rights and freedoms. Locke believed that the arbitrary power was far worse than the natural state in which no public authority was established, and which otherwise served the representatives of the theory of the social contract to explain the act of creation of the state. In this way, the theory of the social contract in the philosophical sense represented the basis for the emergence of a constitution in the formal sense. While Locke laid the political foundation of liberalism, the economic foundation came later on with Adam Smith, as well as Thomas Robert Malthus's *An Essay on the Principle of Population* (1798 [2007]) and David Ricardo's *On the Principles of Political Economy and Taxation* (1817 [2015]). In short, the economic foundation was based on the idea of a system of natural liberty; that is, a self-regulating market in which individuals, in the absence of state intervention, directed by the invisible hand of the market inadvertently contributed to the social wealth (Smith, 1776 [1985]). This paved the way to classical liberalism, largely based on the *laissez-faire* doctrine and the idea of a minimal state inextricably linked to it. Its uniqueness was defined by individualism, liberty (the “negative” concept of liberty), equal treatment of all before the law and property, with the state being responsible to offer protection from legally unfounded attacks. In short, the classical liberals were fierce opponents of state intervention and the expansion of government activity outside the sphere of the protection of person and property.

However, due to industrialization and ever-growing urbanization, the adherence to the principles of the *laissez-faire* doctrine began to weaken, and the expansion of the scope of government activity was no longer seen as a threat to individual freedom. This was primarily due to the difficult position of the workers who kept requesting that the government improve their working conditions, healthcare protection, and insurance coverage. With the legal and political reforms in Great Britain in the 1930s and the extension of voting rights, a new type of liberalism, which grafted elements of democracy and socialism on the traditional constellation, started to emerge. The culmination of the turn towards socialism in England came with the Fabian Society: “Formulation and organization of existing opinion were all that was needed to turn possibilities into articulate policy, and this ‘organizing formulation’ the Fabians provided in a most workmanlike manner. They were reformers. The spirit of the times made socialists of them. They were genuine socialists because they aimed at helping in a fundamental reconstruction of society which in the end was to make economic care a public affair” (Schumpeter, 1943 [2003]: 323). In Germany, the scope of government activity also began to enlarge, albeit in a slightly different ideological context. Otto von Bismarck’s “paternalistic conservatism” controlled state intervention by channelling government measures in directions that would actually help to preserve the existing order. At the time, Bismarck himself feared revolutionary socialist ideas and therefore believed that workers had to be tightly bound by the order so that its revolutionary collapse would be properly prevented. For the sake of control, a range of insurance measures were incorporated into the social legislation in the 1880s (Simon, 1968: 71; see also Steinberg, 2011). In the United States, the consolidation of the belief in the necessity of state intervention commenced even before the great economic crisis, further culminating with Roosevelt’s social reforms of the 1930s (Birnbaum, 2001; Orloff, 1988; Puljiz, 1997). Back then, the supporters of traditional, classical liberalism were labelled as conservatives, while those who justified interventionist “welfare” policy (social liberals) retained the name of liberals (Farmer, 2005: 35–82; Ravlić, 2013: 56).

In any case, the second half of the nineteenth century pointed to the inevitability of the advent of the era of state intervention and the dominant influence of collectivist ideologies (see, for example, George & Wilding, 1985). Social equality became the central value of socialism, of both its revolutionary and reformist wings. The first variant is better known as communism, which through Marx’s teaching (dialectical materialism) – as a symbiosis of elements of Feuerbach’s and Hegel’s philosophy – introduced the concept of class struggle as “the essence of history” and an “instrument of progress” into social theory (Perry, 2000: 345). The class struggle provides for the establishment of a higher phase of social evolution, from the original community to a classless society. The transition from one phase to another (a higher phase) is always violent and results in the destruction of the old type of society, which is replaced by a new form of society. Therefore, it is a theory of revolutionary changes which is, at the same time, a theory of linear progress. Social equality is possible only in the final phase that will replace the capitalist order based on inequalities, the phase in which there are no more classes (the exploiters and the exploited). Accordingly, the idea of

the withering away of the state emerged, and Marx's theory has come to be labelled as a forerunner of the end-of-history theory, formulated more than one hundred years later by Francis Fukuyama (1992), but with a different ideological starting point: "The problem of the end of history can be put in the following way: Are there any 'contradictions' in our contemporary liberal democratic social order that would lead us to expect that the historical process will continue, and produce a new, higher order? ... A 'problem' does not become a 'contradiction' unless it is so serious that it not only cannot be solved within the system, but corrodes the legitimacy of the system itself such that the latter collapses under its own weight. For example, the steady impoverishment of the proletariat in capitalist societies was for Marx not just a 'problem', but a 'contradiction' because it would lead to a revolutionary situation that would bring down the entire structure of capitalist society and replace it with a different one" (Fukuyama, 1992: 136).

The reformist variant of socialism – social democracy – did not accept revolutionary changes as a type of social change, but insisted on changes within the system, yet incapable of shaking the foundations of the existing social order. These are legal, adaptive changes by which the system responds to new circumstances. Social democracy has also insisted on social equality, but unlike the radical wing, it has not deemed it possible in a classless society. However, with the aim of establishing social equality, social democracy relies on fiscal means to redistribute wealth from rich to poor, while calling for social justice. Social democracy began to take shape in the late nineteenth and early twentieth centuries, so even Bismarck's 1878 Anti-socialist Law, planning to keep the Social Democratic Party out of power, did not bear fruit: "Many social democratic associations reconstituted themselves as social clubs. So-called men of confidence (*Vertrauensmänner*) acted as channels of communication between the local groups and the party leadership ... The party newspaper *Sozial-Demokrat* was published first in Switzerland and later on in London, and smuggled into the Reich by a sophisticated system of deception ... Ultimately, German social democracy emerged from this period of persecution a stronger, more united and disciplined party" (Berger, 2000: 74). In fact, the then ideological form of socialism actually assisted consolidation of the already softened form of liberalism from the end of the nineteenth century with the idea of state intervention and the accompanying promotion of solidarity and social justice. Consequently, democracy was both a means and a goal, "a means since socialism is achievable through democracy (universal suffrage), and a goal since democracy is a political form of achieved socialism" (Ravlić, 2013: 134).

The essence is that social democracy does not strive for a destruction of the capitalist order, but for its reform based on fair distribution of wealth. One of the best-known examples of such a comprehensive reorganization of the capitalist order was the so-called welfare state in the post-Second World War period. It was based on a broad set of government measures inspired by John Maynard Keynes' macroeconomic doctrine, referring to issues of full employment, the role of trade unions, expansive fiscal and monetary policy, and a highly diversified system of social security. Although considered a typical post-war concept (an attempt to overcome various social problems from the previous period by redefining the role

of the state), the foundations of the welfare state were laid earlier; they are found in Bismarck's social policy, as well as the wartime Beveridge Report (1942). The report saw the social security system as an integral part of the policy of social prosperity, while cooperation between the individual and the state served to fight the five giant evils: squalor, disease, ignorance, want, and idleness.

However, the failure of the ideological concept of the welfare state to bring about good results – it was characterized by inflation and branched bureaucracy, instead – triggered a revitalization of the intellectual legacy of classical liberalism. This resulted not only in erosion of confidence in the appropriateness of state intervention, but also in a complete dismantling of the welfare state. Nevertheless, despite the disadvantages of the welfare state, such a concept had its merits not only in overcoming certain contradictions and crises of the post-civil society, but also in relativizing the classic division into the left- and the right-wing camps by strengthening the position of the reformist left in relation to its revolutionary variant, as it succeeded in holding the moderate right socially accountable (Cvetičanin, 2008: 483). Its foundations are based on compromise and consensus, which has significantly contributed to overcoming the accumulated social problems and opposing views of different ideologies. Perhaps this is precisely why the welfare state has been interpreted in several ways; while moderate collectivists (social liberals and social-liberal conservatives) perceived it as an attempt to stabilize capitalism, for social democrats it was a way to overcome capitalism, Marxists understood it as a camouflaged capitalist state, and the new right-wing (neoliberals) as a path to socialism, i.e. a path to slavery (Nedović, 1995:6).

Following the abandonment of the ideological concept of the welfare state, the ideas of a minimal state and a self-regulating market freed from government intervention – largely evolving around a *laissez-faire* economy and the philosophy of extreme individualism – took over the United States and the United Kingdom in the late 1970s and 1980s. A new form of liberalism emerged, the so-called conservative liberalism or neoliberalism, which was incorporated into the politics of Ronald Reagan and Margaret Thatcher (Pierson, 1994). It is best illustrated by Reagan's message that the government is not the solution to social problems but, on the contrary, the government itself is a problem. Thus, state intervention is harmful and fatal to individual freedom, and therefore the scope of government activity should be reduced to the minimum, as per the advocacy of classical liberals. However, pursuing such a move was extremely difficult given that the state had been distant from its original liberal vision for almost a century; any withdrawal of the state from various areas of social life and thus limiting of the scope of government action would have proved very painful for the citizens accustomed to different kinds of state aid.

Freedom and Equality

Freedom, equality, and justice represent social values of the utmost importance to legal and political theory (Dorn, 2014; Valentini, 2011). However, as values are not

individual but belong to groups (since their real creators are social groups), they are always a product of social divisions, the emergence of which ultimately generates a fresh ideology. As such, ideology is defined by values, standpoints, and sets of goals, all together representing a basis on which social groups develop their activities to realize certain interests (Pečujlić & Milić, 1991: 200). Alongside this understanding, the supporters of one ideology are likely to assign far greater importance to a particular value than the supporters of other ideologies. This is especially the case when there is a sort of tension between social values, suggesting that the realization of one is likely to jeopardize, to some degree, realization of the other. Freedom and equality are a good example. While admittedly there is no tension between freedom and all forms of equality (just as there is no tension between equality and all notions of freedom), there are several definitions of freedom and equality that are often opposed to each other. Therefore, there is as much of a difference between a “negative” and a “positive” understanding of freedom as there is between equality before the law and socio-economic equality (Berlin, 1969; Bowring, 2015; Dimova-Cookson, 2019; Frederick, 2016). In this paper, since we are primarily concerned with the tensions between values within ideological spectrums, we connect negative freedom and equality before the law (legal equality) to liberal ideology, i.e. parts of liberal tradition such as classical liberalism and conservative liberalism (neoliberalism). We connect positive freedom and the ideal of socio-economic equality to socialist ideology, i.e. parts of liberal tradition such as the so-called social liberalism.

Negative freedom or freedom “from” means the absence of arbitrary coercion, not only through preventing usurpation of individual rights of an individual by another or other individuals; at the same time, it means absence through limiting public authorities or, in other words, through bringing the authorities within the limits of the law, to protect individual freedom (Dowding & van Hees, 2007; Frumer, 2019; Shnayderman, 2014). Such a perception of freedom, when it comes to its relation to equality, can only be compatible with legal equality that implies equality of treatment. If, on the other hand, we talk about its relation to socio-economic equality, which is most often referred to in political theory when discussing the scope of government action, then we can say that these values are incompatible. Since members of a society are of different material status, the socio-economic equality (or an attempt to eventually reach that goal) cannot be achieved by equality of treatment, but only by the principle of levelling that is in direct opposition to it. This suggests that the government must identify groups in the market that do not get a share of the profit, which they are morally entitled to. Therefore, as a consequence, state intervention is aimed at taking on a bigger (as a rule, fiscal) burden by the more successful and wealthy ones to get closer to the desired goal – equalizing the social status of citizens.

From a different perspective, positive freedom or freedom “for” implies that society must be provided with adequate conditions so that self-realization of individuals can take place (Christman, 2016; Hansen, 2015; Miller, 2015; Simhony, 2016). Accordingly, the government must play an active role in the process by intervening in various spheres of the society – self-realization cannot be achieved in conditions of

poverty. As some studies conclude, “[t]hose experiencing poverty show significantly lower levels of confidence in their own ability to succeed. This has negative physical and psychological health consequences, along with reduced educational and professional attainment. Poverty increases the risk of mental illnesses, including schizophrenia, depression, anxiety, and substance addiction. Resource scarcity induces a “scarcity mindset”, characterized by increased focus on immediate goals at the expense of peripheral tasks and long-term planning. This may contribute to perpetuating the cycle of poverty” (Fell & Hewstone, 2015). Thus, positive freedom is in contrast with the rigidly interpreted equality before the law because, to improve a person’s position (not everyone is equal at the start), it is necessary to resort to measures based on different treatment of diverse categories of citizens. So, if people are not equal – and they are not – then they should not get the same but different, proportionate compensation based on merit; to use Aristotle’s terminology, this equality is actually geometric. It refers to the position occupied by an individual in the society and the distribution is conditioned by certain criteria that do nothing more but further consolidate the distributive approach.

When we consider the relationship between freedom and equality in the world of ideologies, we associate freedom with (classical and conservative) liberal opposition to the expanding scope of government activity to preserve individual freedom as a supreme value. Equality is perceived as a value that collectivist ideologies strive for. However, the necessity to deviate from the philosophy of extreme individualism and recognize the need for the government to play a more active role in certain areas has been acknowledged in one stream of liberal ideology, that of social liberalism. Viewed from the perspective of extremely individualistic positions in liberalism, these two values are incompatible and there is no way to reconcile them. On the other hand, if we employ a revisionist variant of liberal thought – eclectic to a large extent given that it combines elements of liberalism, socialism, and democracy – then the values of freedom and equality do not have to be in opposition for as long as freedom is not threatened by state intervention. In contrast to classical and especially conservative liberalism, the issue of incompatibility of freedom and equality is not questioned within socialist ideology; its understanding of freedom is different.

The Rule of Law and Social Justice

The relationship between the ideas of the rule of law and social justice is a key issue in political theory, on the basis of which we can easily describe and evaluate a person’s ideological position. In this sense, we distinguish between:

- 1) those who prioritize the rule of law, seeing it as incompatible with the idea of social justice and arguing that the realization of the requirements imposed by social justice always jeopardizes the idea of the rule of law;
- 2) those who believe that the right, with its neutrality and equality before the law, undermines the concept of social justice and that the rule of law in that sense is just one of the ideas in the service of maintaining the order based on social inequalities;

- 3) those who believe that the rule of law and social justice are not incompatible and that they can coexist within the constitutional order.

However, before we proceed with the analysis of the above points, we need to define the two ideas in question.

The rule of law is an idea aimed at preserving individual freedom, and with this in mind, it is a request to control public authorities. We can speak of individual freedom only if the authorities are brought within the bounds of the law. The presence of discretion and arbitrariness means absence of limited government and individual freedom. In fact, the idea of ruling in accordance with the law is not new. It emerged within English constitutional history and was the outcome of a centuries-long struggle aimed at placing the monarch within the limits of the law. The traces of this idea are found in documents such as *Magna Carta Libertatum* (1215), *The Petition of Right* (1628), *The Habeas Corpus Act* (1679) and *The Act of Settlement* (1701), culminating in the nineteenth century with *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, written by Albert Venn Dicey. He maintained that the absence of arbitrary authority and legal equality or equality before the law were main components and prerequisites of the rule of law (Dicey, 1885 [1982]: 110–115). It is exactly equality before the law that represents the *conditio sine qua non* of the rule of law and the element due to which this idea is in conflict with the idea of social justice. On the other hand, social justice is about distributive justice, which concerns a person's position within society and the state–citizen relationship. Therefore, since people are not equal, they should not receive and enjoy the same portions but different ones, as per proportionality; division and distribution are decided in accordance with merit. Social justice is the result of political and economic changes of the new age (Koler, 2005) and contrary to the rule of law, it subject to a different treatment. In this sense, there is a tension between these two concepts which, depending on ideological positions, can be resolved in legal and political theory in several ways.

The position of classical liberalism is that the rule of law and social justice cannot go together because the act of state intervention to correct social inequalities undermines the fundamental principle of individual freedom – equality before the law. The understanding of the rule of law that is close to classical liberals, and later neoliberals, is a meta-legal understanding of the rule of law. As such it does not imply the rule of a particular law, but the rule of what the law should be. Therefore, for a law to be valid, it must possess certain qualities – the most important of which regards the principle of generality, which reduces the space for arbitrariness and discretion (Kramer, 2007; Lucy, 2009; Shapiro, 1994). Given that social justice, due to social inequalities, implies the redistribution and consequently different treatment of citizens, laws can no longer be general and apply equally to all. Hence, the representatives of these variants of liberalism believe that social justice jeopardizes individual freedom. In his works, Friedrich August von Hayek (1960; 1982) devotes much space to the critique of the concept of social justice. He argues that the system of merit-based rewarding, which is implied by social justice, is simply impossible in a free society based on the rule of law since we are unable to isolate

all the circumstances that determine the very merit. We can never know for sure how something is likely to be valued by others in the market – that result is, by nature, always unpredictable. For Hayek, social justice presupposes the impossible; in fact, it presupposes what the argument of liberty rejects in particular.

The standpoint of Marxist social theory is that the law is an instrument of the will of the ruling class and in that sense protects the order based on private property. As this is considered the cause of all evil in the society, the idea of the rule of law is not compatible with the idea of an egalitarian society. “Do not the bourgeois assert that the present-day distribution is ‘fair’? And is it not, in fact, the only ‘fair’ distribution on the basis of the present-day mode of production? Are economic relations regulated by legal conceptions, or do not, on the contrary, legal relations arise out of economic ones? Have not also the socialist sectarians the most varied notions about ‘fair’ distribution?” (Marx, 1875; see also Mandel, 1986; Nielsen, 1988; Sitton, 2010). As law acts neutrally, expected to serve the interests of all citizens equally, both of those who have much and those who have almost nothing, it is the means used by the ruling class to preserve the existing capitalist order. To illustrate the paradox of the system in place, the novelist Anatole France (1894 [1914]: C7) observed: “For the poor it consists in sustaining and preserving the wealthy in their power and their laziness. The poor must work for this, in presence of the majestic quality of the law which prohibits the wealthy as well as the poor from sleeping under the bridges, from begging in the streets, and from stealing bread ... A man is called dangerous when he says that there are wretched people. There are laws against indignation and pity.”

Social democracy and social liberalism, as eclectic ideological forms, believe that the rule of law and social justice are not mutually exclusive. Here, we should emphasize that they no longer represent a meta-legal understanding of the rule of law, but they give it a fresh meaning that is directly related to social changes and transformation of the state. The new understanding of the rule of law affected the meta-legal understanding in two ways. There was a distinction between arbitrary and discretionary power, and the latter – which Dicey considered incompatible with the preservation of individual freedom – came to be viewed as necessary to achieve social welfare. Therefore, it was only arbitrary power that was marked as incompatible with the idea of the rule of law. In addition, with the abandonment of the *laissez-faire* doctrine and the expansion of the scope of government, the ideas shaping the non-interventionist theory (such as negative freedom and equality before the law) lost adequacy in front of the emerging social changes that called for a more active role of the state in different areas of social life. In such circumstances, the tradition of classical liberalism and the old Whig teaching could not respond to the challenges of the new age, which were also aimed at realizing some other values and not only at preserving individual freedom and private property. The new set of social circumstances also required adjustments in the comprehension of the rule of law. Thus, there was a belief that the rule of law could be a constituent of both the welfare state and the social state.

A Minimal State or a Paternalistic State?

The idea of a minimal state was central to classical liberalism and its less radical form, conservative liberalism, because it was believed that only such a state could guarantee individual freedom – the basic value of these liberalisms. A minimal state is a state that has no other function than the protection of the person and property. Nineteenth-century England is a case in point to illustrate this trend. As described by A. J. P. Taylor (1965: 1), “[u]ntil August 1914 a sensible, law-abiding Englishman could pass through life and hardly notice the existence of the state, beyond the post office and the policeman ... He had no official number or identity card. He could travel abroad or leave his country for ever without a passport or any sort of official permission. Unlike the countries of the European continent, the state did not require its citizens to perform military service. Substantial householders were occasionally called on for jury service. Otherwise, only those helped the state who wished to do so. The Englishmen paid taxes on a modest scale ... [B]roadly speaking, the state acted only to help those who could not help themselves. It left the adult citizen alone.” This is, of course, facilitated by the existence of protective functions. Thus, the state should defend its borders from outside aggressors and maintain peace, order, and justice at the internal level; those are the activities of the army, police, and courts, and the survival of society itself depends on them (Rand, 1964).

Such a notion of the state excludes state intervention in all other spheres of social life because the state is considered a potential usurper of individual freedom. It is a necessary evil since it is only the state that can protect freedom of an individual from being jeopardized by another individual or group of individuals. However, for the state itself not to become the usurper, the scope of government activity must be narrowed as much as possible, whereas the authority itself must be limited by legal norms and procedures that leave no room for arbitrariness.

If the essential definition of a minimal state would imply only one key function, then it could be argued that a minimal state by its nature does not exclusively have to be tied to liberalism as a political ideology; it could also be tied to socialism if social protection and security of citizens are its main functions. However, this would not be appropriate, because a socialist minimal state would necessarily turn into a socialist maximal state. This is because its purpose – social protection and security of citizens – requires the government to take all sorts of measures in all sorts of social spheres, covering health, justice, education, employment, and so on. Therefore, when we talk about a minimal state, we always mean a liberal minimal state that recognizes no other activities but protection of property, as per the understanding of Locke (1689 [1988]), thus referring not only to material goods but also life and liberty. Such a state is always, by its nature, non-interventionist.

In the nineteenth century, the idea of a minimal state was primarily featured within the framework of social Darwinist theory (this was individualistic, not collectivist Darwinism). The first variant was related to the *laissez-faire* doctrine, while the second was an integral part of racism and imperialism. We can therefore

use social Darwinism to defend different ideological positions, but it has proved to be particularly effective in justifying the laissez-faire economy. Like in nature, characterized by a constant struggle for survival between organisms in which only the most capable ones survive, social Darwinists maintain that the market and society experience the same challenges. Accordingly, everything is about a natural law that must not be altered by state intervention, which is nothing but detrimental given that it favours less successful members of the society. In this respect, the poverty of certain categories of the population is a consequence of the laws of nature; those who are incompetent and lazy cannot persevere in the struggle for survival. Therefore, it follows that state intervention must be wrong since it violates the laws of nature and helps those who have invested the least effort and have not been successful in the market (see, for example, Spencer, 1884 [1981]; Sumner, 1911).

In the twentieth century, the above idea found its basis in the political theory of Robert Nozick (1974). He believes that the state must be limited to the narrow functions of protecting the person and property, excluding the obligation to take care of citizens who are unable to take care of themselves due to poverty. In this way, Nozick creates all the theoretical assumptions for an ultra-minimal state, which is the only one that cannot endanger individual freedom. In his view, “[t]here are only individual people, different individual people, with their own individual lives. Using one of these people for the benefit of others, uses him and benefits the others. Nothing more. What happens is that something is done to him for the sake of others. Talk of an overall social good covers this up ... *He* does not get some overbalancing good from his sacrifice, and no one is entitled to force this upon him ... There is no justified sacrifice of some of us for others” (1974: 32–33; see also Schmidtz, 2002; Šturanović, 2018; Wolff, 1991). However, since Nozick’s conception of a minimal state must rely on the monopoly of state coercion to protect the person and property, we cannot rule out the possibility that, at some point, it will exceed its narrow protective functions and thus threaten individual freedom (Barry, 1989). This objection was especially emphasized by the anarcho-capitalists.

On the other hand, a paternalistic state means a state that interferes in the private sphere of individuals, not allowing them the freedom of choice by imposing or prohibiting certain activities that concern them. While the minimal state represented the ideal of individualism, the paternalistic state, as its antipode, was the product of the rise of collectivism in the twentieth century (Greenleaf, 1983). It is about the government whose behaviour could be compared to that of the paternal authority over minor children. Similarly, citizens, in matters concerning themselves, cannot undertake any activity without a permission of their tutor, the state. This suggests that the state knows better than the very individual who they require to make rational decisions and, ultimately, be free. In other words, the collective knows better than the individual what actions contribute to their freedom and well-being. Therefore, just as a father can force his minor children to do this or that, so too can the state force its citizens to behave in a way that the state deems appropriate and contributing to their “well-being”. Thus, the paternalistic state is based on Rousseau’s paradox of freedom, according to which the state can force the individual to be free (Rousseau, 1762 [1997]).

Yet there is a major difference between paternal authority over children and the paternalistic authority of the state over citizens. More precisely, whereas the role of a father is to serve as a benefactor to his children, the role of the government of a paternalistic state is quite the opposite – here individuals find themselves in the role of a benefactor to the state. This is best illustrated by Herbert Spencer in his work *The Principles of Ethics*: “Fatherhood habitually implies ownership of the means by which children and dependents are supported; and something like such ownership continued under the patriarchal form of rule. But in developed nations not only is this trait absent, but the opposite trait is present. The governing agent does not now support those over whom it exercises authority, but those over whom it exercises authority support the governing agent. Under paternal rule, truly so called, the possessor of the power, being possessor of everything else, was benefactor to his children as well as controller of them; whereas a modern government, along with a power which is in chief measure given by those who are supposed to stand in the place of children, cannot be in such sense a benefactor, but has to receive from the children the means which enable it to do anything for them” (Spencer, 1892 [1978]: 236). Still, we should not ignore the fact that it is usually under the paternalistic form of government that an extension of state measures occurs, especially within the context of neoliberalism. Such an approach is not right because state intervention outside those areas close to neoliberals does not always imply paternalistic government. Indeed, if state intervention takes on greater proportions, and such a danger is real, then there can be no equality between moderate measures of government in the field of economy, and social policy and the paternalistic state.

Possible Solutions?

Having considered the dominant dilemmas concerning the role of the state, we try to identify a sound formula showing the extent to which the state can intervene having in mind socially useful goals, but without endangering individual rights and freedoms. While it is difficult to find such a formula within the extreme positions of liberalism and socialism, we question whether their eclectic forms can help instead, but also whether softening some of the ideologically exclusive positions can lead to a solution.

Aristotle’s *Nicomachean Ethics* (340 BC [2012]) argues that virtue always occupies the middle ground between two extremes. Therefore, the essence of virtue is the middle, which represents neither too much nor too little. For example, pride is a virtue as the middle ground between humility and arrogance, and justice between doing injustice and suffering injustice. Can Aristotle’s teaching be applied to the scope of government action? On the one hand, there are ideological positions that a priori reject any kind of state intervention outside the sphere covered by a minimal state. On the other hand, there are those that believe in the limitless government activity in the field of economy and social policy – so Aristotle’s formula comes across as a suitable solution. If accepted, can those ideological variants that unite

elements of opposing ideologies, such as social liberalism, be called the middle? Can eclectic ideological forms be a virtue in terms of the scope of state intervention?

Still, even with these eclectic ideological variants, there is a problem which questions the adequacy of their applicability. More precisely, given that they combine elements of individualism and collectivism, there is always a risk that the principles that are, by their nature, individualistic, will have to give way to principles that reflect collectivist doctrines. In other words, the collectivist principle will, to a certain extent, always prevent the realization of a principle that is a reflection of the individualistic tradition. This is best seen in Spencer's social theory, which had departed from the position of extreme individualism and then slipped into collectivism due to the organicist approach, the then trend in the development of sociology. In his work *Social Statics*, Spencer says: "No one can be perfectly free till all are free; no one can be perfectly moral till all are moral; no one can be perfectly happy till all are happy" (Spencer, 1851 [1910]: 142). Therefore, even the combined ideological forms can easily turn into their closest collectivist ideological form, and with this in mind, we cannot say that they represent the middle in the true sense of the word or a virtue as per Aristotelian teaching.

There is a real pitfall that in the event of tension between certain ideas and principles, those who are collectivist in nature may prevail. Having in mind that the collectivist teachings opened the door to totalitarianism in the first half of the twentieth century, we could start from purely liberal positions and then mitigate them to the extent that their mitigation by various measures will not threaten individual freedom. A close examination of collectivist doctrines such as communism and fascism reveals a hostile closeness between them, whereas liberalism is equally opposed to both extremes. Therefore, it makes sense that the initial position be liberal, and that, to respect social circumstances, we proceed by softening liberalism in those spheres where its solutions may appear rigid and insensitive to social problems. Here, we may think that we are about to return to social liberalism, which has reconciled the extremes of classical liberalism. This is not the case, because the proposed scope of appropriate government activity implies correction of the positions of conservative liberalism only to the extent that there is no risk of individualism giving way to collectivism. In other words, we embrace Aristotle's teaching about the middle as a virtue, and with this in mind, the proposed approach can be depicted as sophisticated neoliberalism.

The starting position of this viewpoint requires acceptance of the fact that the present-day state, after a long period which has treated intervention as key in solving most social problems, can hardly go back to the former liberal positions. This is something that all supporters of liberalism must come to terms with. Otherwise, their theory could easily end up in some sort of liberal utopia, although they themselves are known for accusing socialism as having a tendency for utopianism. Nowadays, the minimal state in its original sense is a utopia. This is why we can single out those activities of the government which, although exceeding the protection of the person and property, do not endanger the freedom of individual in any way. In fact, hardly anyone could say that the state threatens someone's freedom by building roads or

when it takes care of health in the event of an epidemic. Accordingly, we should distinguish between those measures of state intervention that are in the interest of all citizens and those that are in the interest of a particular group of citizens. Within the latter type, we should distinguish between those measures that do not usurp the individual freedom of others in a harmful way and those that generate a serious violation of the individual freedom and the rights of others. For example, the defence and legal systems are equally available to all citizens, not just one person or a group of people. On the other hand, if for example the government invests funds to provide public services (roads and libraries, among others) not everyone may use those services (those who do not travel outside the place where they live or those who are illiterate or do not use library for whatever other reason). Then, their rights and freedoms will not be jeopardized by the government in a way that can happen following the government's decisions on measures in the field of social policy. There are also other measures of state intervention, such as those concerning progressive taxation and wealth redistribution, that are viewed as a form of arbitrary action by some groups.

Of course, the approach of sophisticated neoliberalism is not an ideal formula. A large number of citizens accustomed to the dominant role of the state will complain that even this approach is insensitive to a whole range of social problems (poverty, unemployment, etc.), and that conservative liberalism, whichever the form, cannot solve them. Moreover, even this softer variant cannot with certainty make a judgement for a series of government measures as to whether the violation of individual freedom in the original liberal sense is of such a nature that those measures may or may not be accepted. For example, when we talk about the education system, we could ask the question as to whether we should preserve financially unprofitable degree programmes (with more staff than students), so even the tiny number of those interested could still enrol, instead of going abroad. While it is impossible to draw a precise line of demarcation between these two types of government measures, we eventually end up with two completely opposite ideological positions. One is affirmative, which – regardless of financial losses – considers education (as well as health) a public good. The other one is negative, which insists on the logic of market law suggesting that if there is no interest for a specific profession in the market then the training for it should not even operate. Alongside this view, it would even be more profitable for the state to send (and finance) those students abroad instead of having to spend money on salaries, taxes, and fees for the academic and non-academic staff of study programmes that are unprofitable.

To conclude, finding a middle way between the opposing values, as pointed out in this paper, is not an easy task. Individualism and collectivism are difficult to reconcile. However, we should emphasize that some relatively successful attempts in that direction did exist, such as Macmillan's liberal variant of the welfare state, which was positioned "between liberal individualism, and communist and fascist collectivism" (Cvetičanin, 2008: 487). As explained, the "middle way" was actually a variant of conservative social liberalism, which found its embodiment in the rule of Winston Churchill and Charles de Gaulle, whose "post-ideological" mindset

succeeded in delineating “the interests of a wide area of the post-civic centre, in which their moderate conservatives were included but which also provided space for left-wing groups, with whom both figures had formed wartime coalitions” (Cvetičanin, 2008: 472). Consequently, Churchill introduced labourists into his government, while de Gaulle struck a deal with the socialists and communists; this combination of right-wing and left-wing elements would become the foundation of a new united Europe, which concretely took place only after their death (Cvetičanin, 2008: 473). In fact, at the time, the concrete political action as required by the then social circumstances, was incompatible with a logically consistent and perfectly shaped ideological framework. Thus, it was the combination of several different ideologies that paved the way to conditions permitting the coexistence of some heavily opposed values in real politics.

Even though social-liberal conservatives (as moderate collectivists) were aware of the necessity of reforms in the wider social spectrum, the original conservative values (order, authority, and tradition) represented the main reason for the occasional and sometimes unwilling turn towards the ideas of socialism. As pointed out by Robert Nisbet (2017: 72), Bismarck was not the creator of the modern welfare state (although this is regularly emphasized); Bismarck did not pass social laws because he truly believed in their fairness, but to weaken the socialists and bind the wider population to the order. On the other hand, Churchill’s occasional cooperation with socialists was not enough to extinguish the Burkean spirit of conservatism in him, so he used a pre-election rally to declare that “[t]here can be no doubt that socialism is inseparably interwoven with totalitarianism and the abject worship of the state” (cited in Nisbet, 2017: 73). Still, the conservative acceptance of some elements of the expanded role of the state as one of the variants of the middle way was a solid attempt to establish a compromise between freedom and equality, as well as other mutually opposing values in certain socio-historical circumstances.

Based on the above, determining the acceptable limits of state intervention in light of different ideological positions and preferences is extremely challenging. As it is impossible to eliminate differences between people, the issue of appropriate scope of government action will continue to be the subject of heated debates in social and political theory. Louis Althusser (1970) has provided us with a definition of human nature claiming that “man is an ideological animal”. This does not give us much hope that a generally accepted formula for the role of the state and the appropriate measure of government activity in different areas of social life will be found. However, we could all agree on one thing – the government should never be allowed to assume uncontrollable powers and start interfering to an unbearable degree in the autonomous sphere of individuals’ action. As such, they could endanger their freedom of choice by creating conditions that reopen doors to aggressive collectivist doctrines that do not know of individual freedom. If we are not sure whether the measures of state intervention can achieve their purpose without a greater threat to the individual sphere of action and individuals’ freedom of choice, then it is better to suspend further government interference in that direction.

References

- Althusser, L. (1970). "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)." In: *La Pensée*, <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm>.
- Aristotle. 340BC [2012]. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barry, N. P. (1989). *An Introduction to Modern Political Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Berger, S. 2000. *Social Democracy and the Working Class in Nineteenth and Twentieth Century Germany*. London: Routledge.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Clarendon Press.
- Bernstein, R. J. (1976). *The Restructuring of Social and Political Theory*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Birnbaum, N. (2001). *After Progress: American Social Reform and European Socialism in the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Bowring, F. (2015). Negative and Positive Freedom: Lessons from, and to, Sociology. *Sociology*, 49(1), 156–171. <https://doi.org/10.1177/0038038514525291>
- Bradley, M. E. (2010). Adam Smith's System of Natural Liberty: Competition, Contestability, and Market Process. *Journal of the History of Economic Thought*, 32(2), 237–262. <https://doi.org/10.1017/S1053837210000131>
- Carnoy, M. (1984). *The State and Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Christman, J. (2016). Saving Positive Freedom. *Political Theory*, 33(1), 79–88. <https://doi.org/10.1177/0090591704271302>
- Cvetićanin, N. (2008). *Epoha s one strane levice i desnice: O levici, desnici i centru u političkom polju Evrope, o građanskom i antigrađanskom shvatanju politike, o postideološkoj politici u 21. veku*. Beograd: Službeni glasnik: Institut društvenih nauka.
- Davis, D. E. & C. Proenza-Coles, eds. (2008). *Political Power and Social Theory*. Bingley: JAI Press.
- Delanty, G. & S. P. Turner. (2011). *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory*. Oxon: Routledge.
- Dicey, A. V. (1982). *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. Indianapolis: Liberty Classics.
- Dimova-Cookson, M. (2019). *Rethinking Positive and Negative Liberty*. London: Routledge.
- Dorn, J. A. (2014). Equality, Justice, and Freedom: A Constitutional Perspective. *The Cato Journal*, 34(3), 491–517.
- Dowding, K. & M. Van Hees. (2007). Counterfactual Success and Negative Freedom. *Economics and Philosophy*, 23(2), 141–162. <https://doi.org/10.1017/S0266267107001344>
- Farmer, B. (2005). *American Conservatism: History, Theory and Practice*. Newcastle: Cambridge Scholars Press.

- Fell, B. & M. Hewstone. (2015). Psychological Perspectives on Poverty. *Joseph Rowntree Foundation*, <https://www.jrf.org.uk/report/psychological-perspectives-poverty>.
- France, A. 1894 [1914]. *The Red Lily*. London: John Lane.
- Frederick, D. (2016). Freedom: Positive, Negative, Expressive. *Reason Papers*, 38(2), 39–63.
- Frumer, N. (2019). Negative Freedom or Integrated Domination? Adorno versus Honneth. *European Journal of Philosophy*, 28(1), 126–141. <https://doi.org/10.1111/ejop.12475>
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- George, V. & P. Wilding. (1985). *Ideology and Social Welfare*. London: Routledge.
- Greenleaf, W. H. (1983). *The British Political Tradition*. London: Methuen.
- Hansen, E. (2015). The Positive Freedom of the Public Sphere: The Need for Courageous Truth-tellers. *Journalism Studies*, 16(6), 767–781. <https://doi.org/10.1080/1461670X.2014.943937>
- Hayek, F. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hayek, F. (1982). *Law, Legislation and Liberty*. Oxon: Routledge.
- Kogan, T. S. (1976). The Limits of State Intervention: Personal Identity and Ultra-Risky Actions. *The Yale Law Journal*, 85(6), 826–846. <https://doi.org/10.2307/795721>
- Koler, P. (2005). O socijalnoj pravdi. *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu*, 53(1), 7–27.
- Kramer, M. H. (2007). *Objectivity and the Rule of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kurz, H. D. (2016). Adam Smith on Markets, Competition and Violations of Natural Liberty. *Cambridge Journal of Economics*, 40(2), 615–638. <https://doi.org/10.1093/cje/bev011>
- Locke, J. (1689) [1988]. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucy, W. (2009). Abstraction and the Rule of Law. *Oxford Journal of Law Studies*, 29(3), 481–509. <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp010>
- Malthus, T. R. 1798 [2007]. *An Essay on the Principle of Population*. New York: Dover Publications.
- Mandel, M. (1986). Marxism and the Rule of Law. *UNB Law Journal*, 35, 7–33.
- Marx, C. 1875. Critique of the Gotha Program. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/gotha/index.htm>.
- Miller, E. C. (2015). Phyllis Schlafly's 'Positive' Freedom: Liberty, Liberation, and the Equal Rights Amendment. *Rhetoric & Public Affairs*, 18(2), 277–300. <https://doi.org/10.14321/rhetpublaffa.18.2.0277>
- Nedović, S. (1995). *Država blagostanja: Ideje i politika*. Beograd: Izdavačka agencija Draganić.
- Nielsen, K. (1988). On Marx Not Being an Egalitarian. *Studies in Soviet Thought*, 35(4), 287–326.
- Nisbet, R. (2017). *Conservatism: Dream and Reality*. London and New York: Routledge.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

- Orloff, A. S. (1988). The Political Origins of America's Belated Welfare State. In: M. Weir, A. S. Orloff & T. Skocpol (eds.), *The Politics of Social Policy in the United States* (pp. 37–80). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pečujlić, M. & V. Milić. (2001). *Sociologija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Perry, M. (2000). *Intelektualna istorija Evrope*. Beograd: CLIO.
- Pierson, P. (1994). *Dismantling the Welfare State? Reagan, Thatcher and the Politics of Retrenchment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Puljiz, V. (1997). SAD: liberalizam, filantropija i Rooseveltove socijalne reforme. *Revija za socijalnu politiku*, 4(1), 55–62.
- Rand, A. (1964). *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York: New American Library.
- Ravlić, S. (2013). *Svjetoivi ideologije*. Podgorica – Zagreb: CID – Politička kultura.
- Ricardo, D. 1817 [2015]. *On the Principles of Political Economy and Taxation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, J. J. 1762 [1997]. *The Social Contract*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salter, J. (2012). Adam Smith on Justice and the Needs of the Poor. *Journal of the History of Economic Thought*, 34(4), 559–575. <https://doi.org/10.1017/S1053837212000521>
- Schlesinger (Jr.), A. M. (1963). *The Politics of Hope*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Schumpeter, J. A. 1943 [2003]. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Taylor & Francis.
- Schmidtz, D., ed. (2002). *Robert Nozick*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapiro, I., ed. (1994). *The Rule of Law*. New York: NYU Press.
- Shnayderman, R. (2014). Causal Tests in Subjunctive Judgements About Negative Freedom. *Res Publica*, 20(2), 183–197. <https://doi.org/10.1007/s11158-014-9237-y>
- Simhony, A. (2016). Berlin and Bosanquet: True Self and Positive Freedom. *European Journal of Political Theory*, 15(1), 3–21. <https://doi.org/10.1177/1474885114531239>
- Simon, W. M. (1968). *Germany in the Age of Bismarck*. London: George Allen & Unwin.
- Sitton, J. F. (2010). “Critique of the Gotha Programme.” In J. F. Sitton (ed.), *Marx Today: Selected Works and Recent Debates*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 145–162.
- Smith, A. 1776 [1985]. *The Wealth of Nations*. New York: Modern Library.
- Spencer, H. 1851 [1910]. *Social Statics: Or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified*. London: Watts and Company.
- Spencer, H. 1892 [1978]. *The Principles of Ethics*. Indianapolis, IN: Liberty Fund.
- Spencer, H. 1884 [1981]. *The Man versus the State with Six Essays on Government, Society, and Freedom*. Indianapolis, IN: Liberty Classics.
- Steinberg, J. (2011). *Bismarck: A Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Sumner, W. G. (1911). *What Social Classes Owe to Each Other*. New York and London: Harper & Brothers Publishers.

- Šturanović, P. (2018). Politička filozofija Roberta Nozicka: Kontroverzni libertarijanizam. *Filozofska istraživanja*, 38(2), 391–406. <https://doi.org/10.21464/fi38211>
- Taylor, A. J. P. (1965). *English History 1914–1945*. Oxford: Oxford University Press.
- Valentini, L. (2011). *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolff, J. (1991). *Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State*. Cambridge: Polity Press.

Da li *im* je zaista stalo do nas? O granicama državnog intervencionizma

Marko Dokić*, Vladimir Bakrač**, Branislav Radeljić***

*Pravni fakultet, University of Montenegro, Montenegro

**Filozofski fakultet, University of Montenegro, Montenegro

***Koledž humanističkih i društvenih nauka, United Arab Emirates University, UAE

Sažetak

U radu se ispituju granice državnog intervencionizma kroz odnos između slobode i jednakosti, vladavine prava i socijalne pravde, kao i dva suprotna koncepta kada je reč o obimu vladine akcije – konceptu minimalne države i konceptu paternalističke vlade. Shodno tome, analiziraju se određene dileme koje već dugo predstavljaju centralna pitanja moderne političke teorije, kao što su odnos slobode i jednakosti, odnos vladavine prava i socijalne pravde i dva krajnje suprotstavljena koncepta po pitanju opsega vladinog djelovanja – koncepta minimalne države i koncepta paternalističke države. Shodno tome, nastojaćemo da identifikujemo model koji bi mogao da prikaže do koje mere država može intervenisati u svetlu društveno korisnih ciljeva, ali bez ugrožavanja individualne slobode. Budući da ne možemo pronaći takav model unutar ekstremnih pozicija liberalizma i socijalizma, ovaj rad nastoji da ponudi zadovoljavajuće rešenje ublažavanjem nekih od isključivih ideoloških pozicija. U njemu se prihvata Aristotelovo učenje o sredini kao vrlini i predlaže jedna varijanta sofisticiranog neoliberalizma kao potencijalna alternativa *status-u quo*. Ipak, vladi nikada ne bi trebalo da bude dozvoljeno da ima tolika ovlašćenja da može stvoriti uslove za takve vidove kolektivizma koji ne prepoznaju individualnu slobodu.

Ključne reči: jednakost, sloboda, vladavina prava, socijalna pravda, državna intervencija

RECEIVED: 20.9.2022.

REVISION RECEIVED: 27.3.2023.

ACCEPTED: 31.3.2023.

markodokic@t-com.me

bvladimir@t-com.me

radeljic@uaeu.ac.ae

A Bioethical Reading of Marinković's *Cyclops*¹

Josip Guć*

Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split, Croatia

Abstract

In the paper I present the incentives for addressing certain bioethical issues in Ranko Marinković's novel *Kiklop* [*Cyclops*]. The novel uses the fear created by the war as a starting point for the problematisation of corporeality and history. As a result of escaping the threat of war, the imagination of Melkior Tresić (the novel's main character) sharply separates mind and body. Corporeality becomes apparent precisely when it is under threat. This disclosure provokes us to reconsider the elements that should be morally defended in human beings. The implications may extend to our ethical treatment of animals. Technology, as another bioethically relevant topic, is approached in the novel from a firmly technophobic perspective by the character Maestro. A number of these themes are examined from the perspective of Mannheim's analysis of ideology. Marinković's concept of history is mostly recognised as ideological, particularly as Melkior assigns no value to history (nor to warfare), but rather reduces it to pure force. Finally, the aforementioned issues will be integrated into the context of a pluri-perspective methodology of integrative bioethics.

Key Words: technology; corporeality; animals; ideology; bioethics

Uvod

Kiklop Ranka Marinkovića nezaobilazni je (nerijetko se drži i najbolji) roman hrvatske književnosti 20. st. Kroz osebjne likove iz zagrebačkih boemskih i intelektualnih krugova, Marinković u njemu oslikava stanje duha pred nadirući Drugi svjetski rat, koje je u prvom redu obilježeno strahom. Njegova duboka analiza stanja duha i tijela uronjenih u strah otvara prostor za mnoge interpretacije, a pruža i poticaj za kretanje u nekim smjerovima koji od strane autora možda i nisu bili zamišljeni. Jedan od takvih onaj je bioetički, prvenstveno pod vidom tematiziranja tjelesnosti, a posredno i moralnog obzira spram životinja. Bioetičkoj problematici svakako pripa-

¹ Corresponding author: jguc@ffst.hr

* <https://orcid.org/0000-0002-9330-5027>

Please cite as: Guć, J. (2023): Bioetičko čitanje Marinkovićeve *Kiklopa*. Godišnjak za sociologiju vol.19(31): 31 – 45.

da i problematiziranje tehnologije, koje je u romanu predstavljeno u posve tehnofobnom svjetlu, ali joj pripadaju i teme koje obično ne privlače pažnju bioetičara, poput historije i ideologije.

Moja namjera ovdje svakako nije da izvršim sveobuhvatnu analizu spomenutih tema u *Kiklopu*, niti da ulazim u sve motive i zapečke Marinkovićeve misli po tim pitanjima, nego da mi njeni pojedini fragmenti pomognu da iznesem i dodatno obogatim onu bioetičku. Stoga ovdje ni u kom slučaju nije na djelu pretvaranje Marinkovića u bioetičara, nego će prije biti riječ o djelomičnoj preinaci integrativno-bioetičkog postupka *bioeticiziranja filozofije* (vidi Jurić, 2010, str. 254) u *bioeticiziranje književnosti*, a sve u svrhu dubljeg i svestranijeg uvida u navedenu problematiku.

Konkretno, u radu se, slijedom bioetičkih tema koje *Kiklop* otvara, manje ili više opširno osvrćem na problem kriterija za moralno uvažavanje ljudi i životinja, hijerarhizaciju kulturnih djelatnosti, ratnu ugrozu i simultano osvještavanje tjelesnosti, eshatološke historijske vizije, kao i njihovu ideološku strukturu, čovjekovo poživotinj enje i prerastanje tehnike u tehnologiju. Više ovih fenomena u *Kiklopu* obuhvaća tematiziranje historije kao puke sile nastrojene protiv života.² Konačno, ukratko ukazujem na način na koji bioetika sve ove probleme treba obuhvatiti.

Život i historija

U analizi čovjekova odnosa spram životinja i životinjskoga u njemu samome krećem od pitanja koje Melkior Tresić, glavni (anti-)junak *Kiklopa*, postavlja don Fernandu, u kojem konfrontira Michelangelova Davida, jedno od najizvršnijih djela ljudske kulture i uzora ljudske anatomije, te Njutanjeg, karikaturnog³ kolportera:

»[...] kad bi se za spas Davida od uništenja, pretpostavimo takav slučaj, tražio život jednog jedinog, eto tu ovog našeg *Njutanjeg*, da li biste vi odobrili da se dade taj život? [...] Kad bismo im [prolaznicima – op. J. G.] pokazali našega jadnog kolportera kako šmrće na tom uglu i rekli im: sad ćemo ga zgrabiti odjednom: hajde, umri za Davida! (Kojeg Davida? Ja ga ne poznajem!) cijelo bi ‘humano’ čovječanstvo ustalo najodlučnije protiv same ideje o *takvoj* cijeni spašavanja ‘kamenog čovjeka’. Odjednom cijelo čovječanstvo postaje ‘ne-kulturno’. Zaboravlja jedinstvenu, nenadoknadivu vrijednost Michelangelove skulpture i baca se svom silinom neobuzdanog čovjekoljublja na čovječuljka-kolportera. Uzdiže ga do izvanredne ‘ljudske’ vrijednosti koje dakako ni sam *Njutanji* pravo ne shvaća. On postaje izuzetnim, čak legendarnim licem (mnogi su *Njutanji* na taj način ušli u legende), nekom vrstom mučenika i heroja. A zašto sve to? Samo zato što *Njutanji* ima epidermu koja osjeća bol, a David je neosjetljiv kamen. Neka dakle živi epiderma, a smrt ‘kamenu’! To je zaključak u korist epiderme i uopće, u korist osjetljivo-živog, glupog i besmislenog, ‘bezvrijednog’, ružnog tkiva jedne

² Treba odmah naglasiti da ću kroz čitav rad zanemariti sasvim opravdano razlikovanje *povijesti i historije* u filozofiji (vidi npr. Veljak, 2019), prvenstveno zato što ga Marinković, čini se, nema u vidu. S obzirom na to da on stalno koristi termin ‘historija’, njime ću se i ja služiti u duhu u kojem se njime Marinković služi.

³ Njutanji ime duguje svom nezgrapnom promoviranju *Jutarnjeg lista*.

nakaze koja je usput pokupila i nekoliko atributa koji se po površnim konvencijama pridaju i čovjeku. I David je sinteza atributa koji su prema nešto opreznijim konvencijama od kamena napravili 'čovjeka'.« (Marinković, 2002, str. 201–202)

Njutanji ovdje ne zavrjeđuje biti spašen zbog toga što je čovjek, zbog toga što ima dušu, što je osoba ili zbog bilo kakvih osobina koje su se tradicionalno držale ekskluzivno ljudskima. Štoviše, Njutanji ni sam »pravo ne shvaća« vrijednost koju mu ljudi pripisuju – njemu je, u izvjesnom smislu, oduzeta samosvijest kao ključna moralno relevantna osobina u etikama poput one Immanuela Kanta. Njegovo svodeње na karikaturu ovdje je znakovito jer ga se, naime, svodi na životinju. I upravo u onom izrazito životinjskom u njemu Melkior nalazi dovoljan razlog da ga se moralno brani: on »ima epidermu koja osjeća bol«, onaj nauštrb koga se on brani nije ništa do »neosjetljiv kamen« – pa taman i da udovoljava »nešto opreznijim« konvencijama bivanja čovjekom. Da je Njutanji ovdje sveden na životinju svjedoči i obgrljivanje termina 'ljudski' kod »ljudske vrijednosti« navodnim znakovima. Univerzalizacija vodi jasnom zaključku da isto onoliko koliko u moralni obzir uzimamo »epidermu« Njutanjeg moramo uzeti i »epidermu« svih bića koja mogu osjećati bol.

Ovdje nije samo proširen moralni horizont u pogledu bića koja ulaze u moralni obzir, nego se snažnije nameće zadatak sagledavanja onoga što kod samog čovjeka trebamo moralno braniti. Tradicionalna je etika težnju stavljala na čovjekov duhovni aspekt, zanemarujući onaj tjelesni. Kada bi ga uzimala u obzir, on bi se primarno promatrao u pogledu restrikcije ili iskušenja, nečega što stoji na putu čovjekovu istinskom samoostvarivanju. Premda pejorativno označavanje tjelesnog baštinimo barem od klasične grčke filozofije (naročito od pitagorejskog dualizma, a najjasnije izraženo u Platonovu shvaćanju tijela kao tamnice duše), najopasnije tendencije takvog sagledavanja tjelesnog zadane su na počecima novog vijeka, kada je u poznatoj kartezijanskoj ideji tjelesno svedeno na protežno i mehaničko. Time je dodatno prigušen senzibilitet za bol koji životinjama nanosimo (kojega u pravom smislu i nema prihvati li se kartezijanska ideja životinje-mašine), a posredno je intenzivirano gušenje razvitka čovjekova samoostvarivanja i kao tjelesnog (time i animalnog) bića. Međutim, ovakve teorijske apstrakcije gube svoju težinu ponajprije onda kad se tjelesnost dovodi u ugrozu. Kako navodi Hrvoje Jurić, tijelo je

»medij pomoću kojega permanentno evociramo *smrtnost* kao temeljni egzistencijal ljudskog opstanka. Narodna mudrost 'Na mucu se poznaju junaci' ili Hölderinova mudrost 'gdje postoji opasnost, raste također ono spasonosno' – govore nam sličnu stvar: gdje se radikalno dovodi u pitanje afirmaciju tjelesnosti, tamo se tek može afirmirati (ili reafirmirati) tjelesnost kao neizbježnost koju kao neizbježnu spoznajemo tek pod vidom ugroženosti.« (Jurić, 2018, str. 317)

U romanu se prije svega radi o Melkiorovu odnosu spram vlastite tjelesnosti. On je obilježen strahom od rata i regrutacije, koji se ostvaruje u izgladnjivanju, a ono je praćeno stalnim vaganjem kako bi se provjerilo, Ugovim riječima, »koliko je težak strah od rata« (Marinković, 2002, str. 23). Strah za nezadovoljavanjem potrebe za golim životom vodi tome da se u izvjesnom smislu postane mrtav:

»[...] pritajiti se kao savijena buba duboko u kori neuništivog stabla: eto, mene nema... i živjeti, živjeti... Kako zatajiti svoje postojanje, ukrasti od ljudi svoje izdajničko tijelo, odnijeti ga u neku beskrajnu samoću, sakriti ga u čahuru straha, uvući se u privremenu smrt?...« (Marinković, 2002, str. 19)

Drugim riječima, Melkior se ubija da bi živio (Marinković, 2002, str. 85). Drama s tijelom odvija se čvrsto pri zemlji: sebe se (ali kao tijelo) daje spasiti jedino samoizdajom i samoporicanjem, što figurira kao svojevrsna parafraza (ali okrenuta u potpunosti na ovozemaljsko i tjelesno) Isusove tvrdnje: »Tko hoće život svoj spasiti, izgubit će ga; a tko izgubi život svoj poradi mene, taj će ga spasiti« (Lk 9,24). Tijelo, naime, u eshatološkim projekcijama, bile one religijske ili političke, postaje tek sredstvo kretanja historije do njezina potpunog ozbiljenja. Melkior pak ne želi svoje tijelo žrtvovati na »oltaru historije«, on aktivno izbjegava rat kao njezino utjelovljenje, no historiji se ne da umaći. Tako ni pokušajem bijega od nje ne uspijeva izbjeći degradaciju svoga tijela (kako bi se ono spasilo), istovremeno praćenu i željom za degradacijom duha:

»Život se njegov plašio te sile života u njemu. [...] Idiot neka živi! To je najsolidnija mimikrija koju je život mogao pružiti svojoj kreaturi. Idiot gleda iz svoje promatračnice kako se odvija historija, bez opasnosti da bi mogao biti uvučen u igru, kao što mi gledamo kako se odvija film u kinematografu. Mi plaćemo zbog fiktivnih nesreća, idiot se smije zbiljskim smrtima. Ruga se životu iz svoje sigurnosti; osvećuje mu se što ga je odbacio i uživa što ga je poštedio. Život je odabrao Inteligenciju za svoje igre, on ne pravi historiju s idiotima. On je genije odredio za velike riječi na križu, pod giljotinom, pod vješalima, pred puščanim cijevima, pred narodima koji kliču Brutu i Cezaru.« (Marinković, 2002, str. 54)

No takva historija u konačnici odbacuje i inteligenciju, ostajući na liniji puke sile. Taj se uvid odvija istovremeno kad Melkior »osjeti mlitavu tromost u sebi kao strašnu prisutnost tijela« (Marinković, 2002, str. 110):

»Bacit će me ljudožderima-ratnicima u kotao gdje se kuha Historija. [...] Što je Historija? To: Aristotel, odgojitelj Aleksandra Velikoga... Seneca, odgojitelj cara Nerona... Shakespeare, pisac elizabetanske epohe... Nije Aristotel Veliki, nego Aleksandar; nije stoik Seneca uzaludno trošio vrijeme s jednim zločincem; nije Elizabeta bila kraljica engleska u vrijeme Shakespeareovo... to nije Historija. [...] Historija-učiteljica. Usidjelica s naočalama na šiljastom nosu, histerija, neiživljena, sa šibom: nikada ne pogađamo što hoće, uvijek smo za nešto krivi, klečimo za kaznu u kutu, okrenuti zidu, strepimo, drščemo, molimo Boga nad katedrom (iznad kralja Mladog): pusti da odahnemo, da živimo, da nas oslobodi straha i smrti kojima nas prečesto bije naša draga učiteljica. Mi ne želimo Historije, mi želimo Života, Gospode! Ali što mi tebe molimo! Pa i tebe je ona udesila! Pribila ti čavlima noge i ruke, pribila te na dva prekrížena balvana, uzdigla te do historijskog skandala i zavela u svoje poslovne knjige pod pridjevom Raspeti.« (Marinković, 2002, str. 110–111)

Historija učiteljica života (*magistra vitae*) tako postaje neprijateljicom života (*inamica vitae*). Historija se, dakako, ne prikazuje kao puka sila, nego prije svega kao plemenita ideja, sretna budućnost (ponekad i kao nadolazeća vječnost), no ona,

zapravo, nije ništa drugo do kiklop ljudožder, uništavatelj života. To je oslikano i time što se Melkioru u nekoliko navrata njegov susjed ATMA pričinja kao kiklop. ATMA je, naime, kiromant, poznavatelj budućnosti. A kakva god se budućnost prikazivala, ona takvom ne nastupa. Kiklop, naime, proždire ljudsko tijelo (bezvrijednu materiju), a onda i njegov duh, ne samo u prikazanom pogledu (idiot neka živi), nego i u tom smislu što ono duhovno čime je izvjesna plemenita ideja pokrenula historiju i ocrtala budućnost nestaje onda kad se historijsko pretvori u puku moć.

»Historijsko sutra: i kad ljudi otkriše božansku moć materije, ona zavlada njima i pomuti im pamet, uništi život, a onda proguta i samu sebe i pretvori se u Silu koja uništi sve zakone i nema više ni jedne svijesti koja bi je u ime Hegela mogla proglasiti glupom.« (Marinković, 2002, str. 161)

Stavljajući silu ili moć u prvi plan, Marinković ovdje historiju razmatra u bitno drugačijem svjetlu od Hegelove ideje svjetske historije kao napredovanja u svijesti o slobodi (Hegel, 1951, str. 35). Tako ne vlada um svijetom niti, samim time, zbivanje svjetske historije umno, kako bi tvrdio Hegel (1951, str. 27), nego je onda kada se nešto radi u ime historije na djelu samo bezumna sila – jedino nju Marinković vidi kao istinsku svrhu ili smisao koji historija sadrži. Sila, dakle, nije tek njezino sredstvo. Žrtva koju historija zahtijeva naprosto je prevelika da bi osnovna ideja koja ju je pokrenula preživjela. Odbađanje ostvarenja vrijednosti za daleku budućnost opravdava potpunu vladavinu sredstva, tj. sile, koja ubrzo postaje svrha u sebi. Pri tome se ideja zacrtana u gibanje historije zadržava u slici svijeta, no, kako Karl Mannheim pojašnjava, sve dok je ova neučinkovita (najčešće time što je bačena upravo s onu stranu historije), predstavlja upravo ideologiju. Ovdje ni u kojem pogledu ne bismo trebali govoriti o utopiji, jer ova stupa na scenu onda kada se ideja zaista nastoji ostvarivati, tj. kada zadobiva prevratničku funkciju. Kod ideologije je također na djelu orijentiranje prema bitku transcendentnim čimbenicima, ali upravo kako bi se reproducirao postojeći poredak života (Mannheim, 2007, str. 213–214). Premda ne ulazi u problematiku društvenih prevrata, Marinković u *Kiklopu* historiju prokazuje kao ideologiju, dakle, zbiljski ispražnjenu ideala.

Historija se u romanu promatra kao općeljudska, ali još više kao individualna tragedija. Pored degradacije tijela i duha koja nastaje u ugrozi, vrijedi posebno obratiti pažnju i na rascjep i odnos među njima. Marinković oslikava tijelo koje zahtijeva ono što mu duh odbija u datom trenutku pružiti (hranu, radi izbjegavanja regrutacije), tako da Melkior tijelo promatra kao svoju nagonima gonjenu *životinju*, često se potpuno podvajajući u *tijelo-Melkior* i *um-Melkior* (Marinković, 2002, str. 120).

»Skeptičnim gledanjem na čovjeka i njegovo tijelo kao *simbol za sve ljudsko, za čisto zlo, naopakost, nastranost* jest produkt paranoidne svijesti, straha od Drugog ili čak vlastitog tijela, *o tijelu koje je skrovište privida čovječnosti, moralne niskosti, želje za osvetom i ubijanjem, o nesposobnosti da čovjek postane čovjek*. U mazohističkoj borbi protiv svoga tijela Melkior je *zlostavljao sebe gorkim, sarkastičnim mislima i ulazio u svoje mučilište s nasladom*. Ideja o ljudožderstvu je usko povezana s Melkiorovim promišljanjem tjelesnosti.« (Omeragić, 2011, str. 100–101)

Koliko god Melkiorov sukob sa strahom u konačnici bio uzaludan, on se dugo održava u njemu. Melkior je, kako ističe don Fernando, »senzibilna jedinka koja može *osjetiti* misao. Ne samo misliti (to čak možda manje) već i osjećati misao, a to znači držati je neprestano *na umu* kao neko svoje lično mučilište« (Marinković, 2002, str. 198). No to predstavlja tek jedan od mogućih ljudskih pristupa strahu, naročito onom smrtnom. S druge strane imamo don Fernanda, koji u nastavku na rečeno govori:

»Moj strah je drukčiji; ja neću da trpim. Bojim se *onoga sutra*, koje stvarno može otpočeti sutra, i u tome nema nikakve retorike. Bojim se naprosto za sebe, za svoj jadni život kao i svaki mrav kad predosjeća oluju, i kod toga ne misli ni na kakve tamo 'duhovne vrijednosti'. Svejedno mi je što će biti sa slikama, s knjigama, s umjetničkim kamenjem. Bojim se naprosto kao kokoš za svoju nezaštićenu glavu koja je za mene u času straha najveća kulturna vrednota, jer ona jedina misli što će biti sa mnom.« (Marinković, 2002, str. 199)

Melkiora i don Fernanda ovdje veže izostanak herojskog pristupa ratnoj ugrozi, pri čemu jedinu iznimku sačinjava Melkiorov eksperiment s kretanjem ususret tramvaju, koji također oslikava podvojenost tijela i duha time što se misao i volja (pojmljena, po svemu sudeći, kao umno htijenje) otkrivaju kao sredstva za zauzdanje straha, tj. tijela obuzetog strahom (Marinković, 2002, str. 120). Merima Omeragić ističe da Marinković u tim likovima dekonstruira soc-realističko sjećanje na herojski rat, tj. viđenje rata kao humanističkog projekta oslobođenja. »*Vizijom spoja kolektivne i osobne traume na horizontu povijesti*, Marinković je totalno dehumanizirao i obesmislio rat pokazujući ga u jedinom ispravnom svjetlu: ljudožderskom utemeljenom na prolijevanju krvi« (Omeragić, 2011, str. 102). Upravo u tom pogledu Marinković uspijeva ne upasti u prije navedenu ideološku zamku time što iz situacije koja zahtijeva rat odbija iščitati ideale koji se uklapaju u takvu sliku svijeta.

Vratimo li se prije istaknutoj sceni razgovora Melkiora i don Fernanda, onaj s Davidom i Njutanjim, možemo pratiti ili barem izvesti zaključke o Marinkoviću dekonstruiranju pojma kulture. Riječ je o još jednoj ogrbljenosti navodnicima u tom citatu, naime, razaranjem Davida u spomenutoj dilemi, »cijelo čovječanstvo postaje 'ne-kulturno'«. To je pak, kako je rečeno, zaključak u korist onoga osjetljivo-živog. Mada bi se u don Fernandovu strahu za vlastitu glavu, koju on postavlja za najveću kulturnu vrednotu, mogla iščitati sebičnost, njega bi se svakako moglo čitati i kao kritiku pojma kulture u kojem se »umjetničko kamenje« stavlja na viši rang od zaštite jedne žive glave. David i sva druga umjetnička ostvarenja imaju tek relativnu vrijednost – u relaciji prema nama, vrijede koliko nam znače, kako je određen naš ukus, koje ideje predstavljaju itd. Kao takav, David sam po sebi ne zaslužuje moralni obzir, dok ga bića s inherentnom vrijednošću, na temelju svog samoostvarivanja zaslužuju (vidi Guć, 2021, str. 194–202), a upravo izbjegavanje boli figurira kao jedan od najvažnijih segmenata samoostvarivanja. Kako David nije biće koje se samoostvaruje, on u svakom trenutku, pod određenim okolnostima, može lako postati tek »umjetničko kamenje«, što sa samoostvarljivim bićem nije slučaj, čak ni onda kada ono nesretno strada u sukobu razloga obvezatnosti prema raznim živim bićima koji

nam se često nadaje. Stoga je jedini način da se u ovoj dilemi istinski bude kulturan upravo razoriti Davida (i to ne samo pred »čovječuljkom-kolporterom«, nego i pred najskromnijim osjećajnim bićem). Vrijednost koju nosi David pripada ljudskom samoostvarivanju, ali ono ima tek podređen značaj u pogledu štovanja samoostvarivanja drugoga, naročito onda kada u pitanje dolazi čitava njegova egzistencija.

Čovjek i životinja

U maločas spomenutom don Fernandovu pristupu strahu otkriva se ni više ni manje no posvemašnje *poživotinjenje čovjeka*, njegov susret s vlastitom izglednom sudbinom na način koji se bitno ne razlikuje od onoga životinjskoga. No to poživotinjenje, kao i u čitavoj historiji zapadne misli, nosi sa sobom negativnu konotaciju, izražava posvemašnje uniženje čovjeka, što se lako može pratiti duž cijeloga romana u kojem na svakom koraku nailazimo na usporedbe sa životinjama koje uglavnom stoje u ovom duhu. Na prvi pogled, roman se zaista može čitati u ključu oštrog dualističkog poimanja i čovjekova bijega od vlastite animalnosti, no tu se radi tek o jednoj mogućoj perspektivi. Naravno, ostajući pri njoj već se osvjetljava pogubnost vanjskih uvjeta koji proizvode najprije podvojenost čovjeka u njemu samome, pa onda i prezir nad jednom od polovica, onoj animalnoj.

Da ne može biti govora samo o toj perspektivi dovoljno govore istaknuti ulomci razgovora Melkiora i don Fernanda. Pred ugrozom tjelesnosti uviđa se zajedništvo svih tjelesnih bića upravo otkrivanjem same tjelesnosti putem te ugroze. Duboka sličnost svakako je prisutna u sceni kada Melkior zapaža Kurtove prse: »Deset prstiju mesnatih, kobasičastih. Melkior upravo zarezao svoju kobasicu, ali je pomi-luje, odustane od klanja zbog tih Kurtovih prstiju na stolu. I ponovno se javi ideja o ljudožderima, o tijelu upropastitelju koje može izazvati apetit u drugom tijelu i poslužiti mu kao jelo.« Iznenađenom Kurtu Melkior u mislima odgovara da u kobasici »[i]ma čovjetine [...] u našoj mašti« (Marinković, 2002, str. 59).⁴ Čovjetinu odmjerava regrutna komisija, isto kao i ljudožder u Melkiorovoj zamišljenoj drami *Kanibali* koji ocjenjuje plečke i butove nesretnih mornara, a ovi sa zavišću gledaju na one čija je čovjetina neupotrebljiva (Marinković, 2002, str. 61–63). Posebice u ovoj drami do izražaja dolazi mržnja spram vlastitog tijela, kao i zavist spram onih čija je tjelesnost narušena.

Ova nam zamišljena drama na interesantan način predočava i *sukob perspektiva žrtve i agresora*. Drugi, naime, ni izbliza ne naslućuje sav užas koji prva doživljava u tom procesu, bio agresor vođa regrutne komisije, bio to sam rat, ljudožder ili, uostalom, žderač bilo kakve vrste mesa, jezičnom manipulacijom svedenog na puki upotrebi predmet »-ina« (svinjetina, ovčjetina, čovjetina). U Melkiorovoj priči neka-dašnji agresori postaju žrtve. Mornari *Menelaja* ne mogu pojmiti kako ih ljudožderi

⁴ Jednu zanimljivu i lucidnu igru s terminom 'čovjetina' donosi Predrag Lucić u prikazu knjige *Stablo i čovjek* Nikole Viskovića, jednog od ključnih djela naše bioetike. Govoreći o biljkama, Lucić kaže da »nadmeni samoživi antropocentrik u njima ne vidi ništa osim drvetine. Baš kao što ni u čovjeku počesto ne nalazi ništa osim čovjetine« (Lucić, 2002, str. 95).

mogu tretirati kao hranu. No ljudožderi, kao što je to slučaj i kod mornara kao bivših agresora, ne uviđaju kako njihovo djelovanje može biti loše. Riječ je, naprosto, o ravnodušnom slijedenju »prirodnog poretka stvari«:

»Jeste li vi, gospodine, mrzili sva goveda od kojih ste jeli svoje beefsteake? – upita ga liječnik. – Kakvu ste to zlobu nosili u svome srcu prema onim mnogobrojnim životinjama čija su tijela prošla kroz vaše tijelo? Sjetite se samo onih malih pilića što su pijukali za svojom mamom... pa to su bila djeca!« (Marinković, 2002, str. 230–231)

Upravo u toj ravnodušnosti nalazi se dio strave nastupa agresora. Bio to me-sojed, bio to general koji za svojim stolom hladno šalje mladiće u smrt, agresor se ponaša kao sam rat ili historija, apstrakcija koja bezobzirno razara sve pred sobom. S druge strane, upravo citirane liječnikove riječi destruiraju spomenutu neupitnost postojećeg reda stvari, koja se nerijetko pokazuje sasvim ideološkom. Suvremena društva Zapada nesumnjivo su naklonjena životinjama, za što je već sklonost kućnim ljubimcima dovoljan dokaz. No ova se naklonost pokazuje kao ideološki sadržaj time što se njime ničim ne umanjuje nasilje spram životinja (usprkos imperativu humaniziranja njihova tretiranja). Ono se perpetuira na mjestima daleko od pogleda, na industrijskim farmama, u klaonicama i laboratorijima, dok se na mjestima gdje stradale životinje ulaze u pogled jezičnom manipulacijom (»-ina«) nasilje pokušava izbrisati. Time se ideološki sadržaj naklonosti spram životinja nastoji zadržati u toj slici svijeta:

»Ideologijom zovemo one bitku transcendentne predodžbe koje *de facto* nikada ne ozbiljuju svoj predočeni sadržaj. Ma koliko često dobronamjerno postajale motivima subjektivnog djelovanja pojedinaca, ipak se tijekom djelovanja najčešće iskrivljuje njihov smisaoni sadržaj. Recimo, predodžba kršćanske ljubavi prema čovjeku u društvu koje je utemeljeno na kmetstvu uvijek ostaje bitku transcendentna, neozbiljiva te u tom smislu 'ideološka' predodžba, pa i ako po svojem dobronamjernom smislu postaje motivom pojedinačnog djelovanja. U društvu koje nije izgrađeno na tom istom načelu nije moguće dosljedno živjeti u smislu te kršćanske ljubavi prema čovjeku i pojedinac je u svojem djelovanju prisiljen – ukoliko ne kani razoriti tu društvenu strukturu – uvijek otpadati od svojih plemenitijih motiva.« (Mannheim, 2007, str. 216)

U pogledu raspravljane problematike ovo je još očitije zauzmemo li gledište da životinje, s jedne strane, treba jesti u mjeri u kojoj je to zdravstveno potrebno te da ih se, s druge strane, ne smije loše tretirati do samog usmrćivanja, a i da ovo treba učiniti što bezbolnijim. Naime, takvu je motivaciju moguće slijediti samo ako (utopijski) nadiđemo ekonomsku strukturu u kojoj je industrijski uzgoj životinja jedini smislen s obzirom na »prođu« njegovih proizvoda na tržištu, da se ne govori o neobuzdanosti marketinške manipulacije, ekonomskim (ne)mogućnostima nabave životinjske hrane iz zdravijeg uzgoja ili zadovoljavanja nutritivnih potreba hranom drugačijeg podrijetla. Struktura o kojoj je riječ, dakako, ne mora biti samo ekonomska, nego svakako i društvena u pogledu isto tako nepropitljivih tradiranih vjerovanja (zajedno s, primjerice, simboličkim značenjem mesa u pogledu muževnosti i sl.) i jezičnih manipulacija, gdje se čak i rođenje i smrt, kao posve prirodni, tako i animalni fenomeni, drugačije klasificiraju kada je u pitanju životinja – koja se ne rađa, nego se

koti, koja ne umire, nego ugiba. Makar se ne to može tvrditi za cjelinu, sigurno je da pojedina mjesta u *Kiklopu* pružaju drugačiju perspektivu. Paralela između ljudi i životinja u pogledu životne ugroze proizlazi i iz samog Melkiorova pristupa toj ugrozi, koja se adekvatno daje opisati njegovim vlastitim riječima:

»[...] i tako idu ti krugovi straha i sapinju sve što živi i što se na neki način miče. Jeste li kada dotaknuli prstom nekog malog kukca što mili po prozorskom staklu? On odmah pada mrtav, zar ne, sav nekako isušen i šupalj. Jest, što je on mrtav! Simulira, mali lukavac. Misli: ovako ću ja biti neinteresantan, pa će me se proći ti zlotvori. Mudrac, a tako sitan! Čak ni mozga nema.« (Marinković, 2002, str. 286)

Većina ljudi pred smrtnom prijetnjom reagira potpuno životinjski, instinktivno, preplavljeni željom da joj umaknu. No ipak se ne može u potpunosti reći da se sva tjelesna bića boje »naprosto kao kokoš za svoju nezaštićenu glavu«. Poimanje smrti i strahota koje će s njom nastupiti čovjeku ponekad (naročito ako ugroza ne nastupa iznenada) osvještavaju da sa smrću ne nestaje samo tijelo, »da to tijelo što u kotao bacaju ljudožderi nije samo suma osjeta, kaos boli, uzdrhtalo klupko straha, već ona sama, ona – teorijska Svijest, uvijek prisutna u svom kontinuitetu, ona – logičko Ja« (Marinković, 2002, str. 138). Kako kasnije Marinković govori u jednom intervjuu:

»Nije to samo biološki obrambeni mehanizam ugrožene jedinice, nije samo strah zbog ugrožene egzistencije, to je strah od svakog nasilja, od svake prisile, strah od ugrožavanja slobode, ne samo fizičke slobode, da te netko baci iza rešetaka, nego da baci iza rešetaka misao, ideju.« (Marinković, 2009, str. 176–177)

Nesumnjivo je da u izvjesnim aspektima čovjekovo strahovanje može poprimiti šire razmjere od onoga ne-ljudskih životinja, no kako god postavili granice i razlike užasa koji pred smrt nastupaju ljudima i životinjama, nikako se ne može poreći da već »kaos boli« i »uzdrhtalo klupko straha« sačinjavaju nešto što je moralno relevantno. Upravo suprotno, kako je već rečeno, to je sasvim dovoljan argument za puno moralno uvažavanje, a naročito kad se suprotstavi nižim kulturnim praksama, koje onda sačinjava i ideološki bremenito jedenje mesa.⁵

No pored samog ubijanja, ostaje pitanje dopustivosti svođenja čovjeka na životinju, što je stalna tema *Kiklopa*. Preciznije, tema je djela istančani deskriptivni opis tog svođenja, iz kojega onda tek drugi autori mogu izvlačiti poticaje za normativno propitivanje.⁶ Naravno, ovdje mnogo toga ovisi o kontekstu. Promatranje poživotinjenja u onom vidu u kojem je animalno ili samo tjelesno pojmljeno kao prokletu i nisko prolongira rascjep u samom čovjeku i osujećuje njegovo potpuno samoostvarivanje. Tu se nalazi i dublje prokletstvo likova u *Kiklopu*, začarani krug u kojem se tijelo i spašava i upropaštava, sve do Melkiorovih halucinacija o autofagiji (Marinković, 2002, str. 413), prezire tehnologija (o čemu uskoro) i prihvaća ova podvojenost koja je osnažena upravo dualistički nastrojenim mehanicističkim svje-

⁵ U pogledu ove ideološkičnosti vidi: Fiddes, 2002.

⁶ Marinković ne nastupa kao etičar, što sam potvrđuje kad kaže: »No ja nisam 'pisac toga problema', tj. problema moraliteta, njegove krize i njegova gubitka« (Marinković, 2009, str. 141).

tonazorom.⁷ No u drugačijem kontekstu, gdje animalno i tjelesno nije prokletstvo, svođenje čovjeka na životinju pogrešno je utoliko ukoliko onaj koji je za to zaslužan istim činom ne stremi da omogući njegovo cjelovito samoostvarivanje.

Konačno, Melkior biva izbezumljen strahom, poživotinjuje se, reagira na prestravljenju riku zvijeri iz Zoopolisa i četveronoške kreće da im se pridruži (Marinković, 2002, str. 437–438). Rat nije samo ponizio Melkiora, oduzeo mu značajan dio ljudskosti (osujetio njegovo samoostvarivanje), nego je otkrio i zajedništvo onih čija je tijela ugrozio.

Tehnoznanost i bioetika

Bez obzira na sve razlike između čovjeka i (ostalih) životinja, čovjek se ne samoostvaruje samo kao duhovno, nego uvijek i kao tjelesno, animalno biće, što na specifičan način otkriva i ugroza tjelesnosti. Istovremeno se otvara zadatak preispitivanja procesa i vanjskih faktora koji vrše tu ugrozu. Etika tako zadobiva puno širi zadatak od onoga kakvog joj je zadala tradicija, tako da se, u svrhu šireg sagledavanja problematike samoostvarivanja živih bića, mora uključiti u bio-etički diskurs.

Bioetika pak od svojih početaka, a naročito u svom integrativno-bioetičkom obliku, baca sumnju na prevladavajuću znanstveno-tehnološku paradigmu znanja i djelovanja, posebice onda kada pokušava pružiti orijentaciju za normativno ophođenje spram ne-ljudske prirode. U tom se pogledu nerijetko ukazuje na zadavanje puta novovjekovne znanosti u imperativu izjednačavanja znanja s moći, a kao osobito problematičan moment ne javlja se samo moralno sumnjiva želja ovladavanja prirodom, nego i fenomen moći koja je sama ovladala i nama i prirodom – u samom Baconovu programu implicitno stoji da se u svrhu tog ovladavanja moramo prvo podrediti svome sredstvu.⁸ Na sličan su način funkcionirale naše historijske projekcije, koje su zahtijevale porobljavanje i silu kao žrtvu za konačno oslobođenje, a koje se ideološki zapravo pomicalo s onu stranu historije.

Čini se da ni tehnologija nije oslobođena ideologije, što se prije svega očituje u njezinu obećanju o oslobođenju čovjeka, tj. njegova rada, dok ovoga nerijetko čini opsežnijim i tegobnijim. Dakako, to (osobito) vrijedi sagledava li se ova unutar kapitalističkih društveno-ekonomskih odnosa, a onda i u svima onima u kojima ekonomski rast vrijedi kao dogma. Kao što se kraj svijeta prije može zamisliti negoli kraj kapitalizma (Jameson, 2003, str. 76), tako se kraj svijeta može prije zamisliti negoli da ga se u ekološkom pogledu spašava pristupom koji ne ovisi o izvjesnim tehničkim napravama kojima bi se razgrađivala plastika, čistili oceani itd. Nadalje, u animalističkom pogledu, prekomjerno maltretiranje životinja ne može se izbjeći bez

⁷ Prije svega mislim na kartezijanski mehanicizam, no treba reći i da ljudsko-životinjsko podvajanje ne proizlazi nužno iz mehanicističkog svetonazora, kako potvrđuju spisi Julienu Offraya de La Mettrieja – proširenjem mehanicističkih objašnjenja i na čovjeka, životinjama se pripisuju mnoge karakteristike koje su se tradicionalno držale ekskluzivno ljudskima (vidi Guć, 2021, str. 36–37; La Mettrie, 2004).

⁸ Za šire razmatranje ove teme vidi: Guć, 2021, str. 33–37.

tehničkog rješenja *in vitro*, »laboratorijskog« uzgoja mesa. Dakako, ovo ne vrijedi u svakom slučaju, no riječ je o prevladavajućem duhu vremena u kojem tehnika dobiva soteriološka svojstva. Premda postoji više načina na koje se pojam tehnike može razgraničiti od tehnologije, čini se da je ovaj moment upravo taj. Naime, u njemu tehnika prerasta u sliku svijeta,⁹ a onda u izvjesnom pogledu u samosvrhu, čemu svjedoče i fenomeni služenja stroju (ljudi kao privjesci strojeva ili održavači mobitela¹⁰) i teškoće zamišljanja napretka koji istovremeno ne bi bio i tehnološki. Riječ je, dakle, o očaranosti koja svjedoči prije spomenutoj vladavini sredstava, a upravo time što prestaje biti tek sredstvo, tehnika zaslužuje novi naziv, tj. ne može se više govoriti o istom pojmu, pa u tom kontekstu govorim o tehnologiji.

Ideja tehnologije kao »nove religije« svoj najjasniji izraz dobiva kroz Maestrove (u čitavom obimu pretjerane, ali u momentima pogođene) tehnofobne misli. Maestro ne bi dao ni »svoga pješačkoga žulja za sve električne energije Velike Budućnosti«, električnu energiju promatra kao »ono *nevidljivo* što hoda po žici«, a u tom pogledu »religija Budućnosti (...) ima svoje bestjelesno, nevidljivo božanstvo, prisutno u svim stvarima, na nebu i na zemlji. Opasno po život! Ne diraj tog boga bez potrebe! – to je prva i najviša zapovijed« (Marinković, 2002, str. 404–405). Čitavo se njegovo tehnofobno učenje završava prosvjednim samoubilačkim činom u kojem sa svog balkona mokrenjem doseže do električnih vodova, čime »hoće da poškropi oklevetanom, simboličkom vodom čitavu Budućnost i sve što se u njoj krije... da dosegne Vječnost svojim preziranjem« (Marinković, 2002, str. 408). Time je kritika tehnologije u *Kiklopu* uronjena u širu kritiku eshatoloških vizija historije i vjere u neizostavno emancipatorsku narav (tehnološkog) napretka. Sam Marinković pruža lucidne opise načina na koji je tehnologija postala religija, implicitno ukazujući i na svođenje znanosti (kao parnjaka tehnologije) na sredstvo moći, posebno se osvrćući na lokalni mentalitet (mada isto vrijedi i za one mnogo »profinjenije«):

»Olako i komotno prilazjenje naukama s prakticističke, tehnokratske strane stvara opasnu zabludu o nekoj masovnoj tehničkoj obrazovanosti. Bez naučne metodičnosti i discipline naš anarhoidni, agrarnoratarski, 'drvni' mentalitet, čija su se iskustva s metalom kretala uglavnom oko sablje, džezeve, noža i sjekire, još uvijek prilazi stroju s uzbuđenjem kao da prilazi nekom mitskom biću s nadljudskim moćima s kojima se 'ortači' u svrhu povećanja lične moći i ugleda. U toj ličnoj tehnifikaciji ima neke čudne i u svakom slučaju asocijalne agresivnosti. Pogledajte samo našu automobilomaniju. S kojom nježnom pažnjom i gotovo pobožnošću naš primitivac timari svoju željeznu bedeviju (onom istom kojom je do jučer timario paripa), ali on će s ciničkim osjećajem osobne sigurnosti svojom željeznom kobilom pregaziti sve što je mekše od nje, a ljudsko je meso sasvim sigurno mnogo mekše.« (Marinković, 2009, str. 129)

⁹ »[...] dok tehnika podrazumijeva tehnička sredstva, pomagala i načine njihove primjene, tehnologija bi značila čitav sustav koji se time izgrađuje, skupa sa slikom svijeta koja je tome pripadna« (Jurić, 2010, str. 87).

¹⁰ »Da bismo bili živi, nama više ne treba 'živahno' tijelo. Upisujući sebe u 'neživo', naše stvari oživljavaju, dok mi postajemo aparatura koja ih servisira, odnosno mi postajemo 'punjači' svojih stvari.« (Selak, 2013, str. 10).

Osim što je rat izraz sile *par excellence*, njegova povezanost s tehnologijom puno je dublja. »Marinkovićev Maestro pojavljuje se u *Kiklopu* u ulozi dijagnostičara moderne civilizacije i kritičara tehnološkoga bezumlja koje će doživjeti kulminaciju u svjetskom ratu« (Nemec, 2014, str. 96). U tom je pogledu osobito znakovit kraj tog globalnog krvoprolića – bacanje atomske bombe na Hirošimu 6. kolovoza, a onda i na Nagasaki 9. kolovoza 1945. Već je 8. kolovoza 1945. u *Combatu* Albert Camus pisao da je ovime »mehanička civilizacija upravo [...] stigla do posljednjeg stupnja divljaštva« (Camus, 1976, str. 47), dok je u istom listu nakon tri godine naveo:

»XVII stoljeće je bilo stoljeće matematike. XVIII stoljeće prirodnih znanosti, a XIX biologije. Naše, XX stoljeće je stoljeće straha. Reći će mi da to nije znanost. Ali najprije, znanost tu nešto znači, jer su je njeni teorijski napreci doveli do toga da samu sebe poriče i jer njezina praktična savršenstva prijete uništenjem cijeloy zemlji. Štoviše, ako se strah ne može smatrati znanošću, nema sumnje da je on ipak tehnika.« (Camus, 1976, str. 83)

Bivajući stoljećem straha, proizvedenog upravo od strane znanstveno-tehnološkog napretka, Ante Čović Hirošimu naziva prekretnicom u vidu nastupanja bioetičke epohe (Čović, 2004, str. 65). Ova bi se očitovala u slomu znanstveno-tehnološke i postavljanju paradigme odgovornog mišljenja i djelovanja. Takva nova paradigma nije protuznanstvena, već, prepoznavajući da znanstveno znanje djeluje u izvjesnom kontekstu i da na njega nije imuno, pokušava ovome osigurati kontrolni okvir djelovanja, a ovoga nalazi upravo u odgovornosti (Krznar, 2011, str. 329). Etika nije sposobna biti arbitar ljudske slobode samostalno (osim kao forma), bez različitih znanstvenih saznanja (dovoljno je ukazati na ekologiju), bez uvida u strukturalnu razinu izvjesnog moralnog problema, ali ni bez poticaja koji proizlaze iz umjetničkog senzibiliteta, koji je često ukazivao na neke procese koji su zapadnom racionalitetu ostali neosvijesteni. Drugim riječima, etika unutar bioetike ne može ostati ograničena svojim tradicionalnim kategorijama, nego mora ući u pluriperspektivni dijalog.

Krajnja podvojenost duha i tijela, pa i mržnja spram vlastitog tijela, koja rezultira istovremenim unižavanjem i jednoga i drugoga, jasan je pokazatelj nemogućnosti čovjekova samoostvarivanja, pa je time zadatak bioetike da osvijesti i kritizira sve one faktore koje utječu na nju. Marinković demonstrira upravo kako eshatološko-ideološke vizije historije vode svim spomenutim fenomenima pogubnima po samoostvarivanje, prvenstveno čovjeka, a onda i svih živih bića, već time što je historija, u značenju koje joj Marinković pridaje, bitno usmjerena protiv života. Melkior odbija svaki kompromis s njome, odbija joj priznati bilo što osim gole sile. Upravo se ovdje može iščitati još jedan poticaj za dublje sagledavanje (bio)etičke problematike. Ova pak, poslužimo li se čuvenim *trolley problemom*, nikada ne smije misliti samo na to gdje tramvaj skrenuti, nego ponekad i konstatirati da je situacija u kojoj tramvaj neumitno nadolazi sama po sebi isuviše skandalozna da se uopće bira kamo ga usmjeriti. Za Melkiora, rat je upravo takva situacija. Historija nije put oslobođenja, niti rat kao herojsko zalaganje za nj, osim pak u ideološkom pogledu, gdje vrijednosti i vrline figuriraju samo kao koprena pukom perpetuiranju nasilja. S druge

pak strane, Marinković pokazuje i da umjetnost posjeduje snažne emancipacijske potencijale upravo time što, nasuprot historiji kao sili (»Shakespeare, pisac elizabetanske epohe [...] nije Elizabeta bila kraljica engleska u vrijeme Shakespeareovo«), pruža radikalno drugačiju perspektivu:

»Shakespeare je zabluda historije; ona, naime, misli da je on njen proizvod, ili još grotesknije – proizvod ‘elizabetinske epohe’. Elizabeta je proizvod svoje epohe, a u Shakespeareovu svijetu ona bi bila tek jedno od mogućih lica koja ‘prave historiju’. Time je Shakespeare učinio čast čovječanstvu i ulio mu nadu u jedan svijet oslobođen od ‘historije’.« (Marinković, 2009, str. 145)

Drugim riječima, neumitnost hoda historije može se izbjeći, pa iako se ovdje radi o suviše apstraktnom pristupu, on samim kretanjem s onu stranu postojećeg sačinjava jednu od sastavnica konkretne utopije.¹¹ Upravo posvemašnje odbijanje sagledavanja onoga konkretnoga, realnoga, Marinkovićevu pristupu ne dozvoljava da sagleda prostore prevladavanja toga konkretnoga ili, njegovim riječima, izgradnji svijeta oslobođenog od »historije«. Međutim, Marinković podsjeća da se za uspostavljanje mjere čovječnosti, mjere koja je usmjerena životu, moramo obratiti i onim perspektivama koje su obično u ovom zadatku bile zanemarene, a njega prvenstveno zanima ona umjetnička. Upravo je ona ta koja je u znanstveno-tehnološkom dobu imala istaknutu ulogu u čuvanju senzibiliteta spram živoga, tj. bioetičkog senzibiliteta. Prevedeno na integrativno-bioetički jezik, u pogledu ostvarenja temeljne moralne zadaće – promicanja samoostvarivanja živih bića – potrebno je obratiti se različitim perspektivama i načinima formiranja našeg znanja. U suprotstavljanju sili (kao, u izvjesnom smislu, prevladavajućoj paradigmi mišljenja i djelovanja) nije riječ o potrebi pasivizacije,¹² nego upravo o izbjegavanju ideološke zamke postavljanja ostvarenja ideje u zbiljski nedostižni eshaton i istovremenom trudu da mu se zbilja ne približi. To je pak moguće samo ako ideja ili vrijednost stoji u temelju djelovanja, ne onda ako je tek puki cilj djelovanja.¹³ Pri tome djelovanje treba biti usmjereno k inherentnoj vrijednosti, tj. sve relativne vrijednosti treba usmjeravati k inherentnoj, koja se može izraziti jednom riječju – život.

Zaključak

Bogati prikaz straha spram historije, svedene na puku silu i utjelovljene u ratu, koji nudi Marinkovićev *Kiklop* otvara mogućnost za problematiziranje više bioetičkih tema, počevši od insistiranja na tome da je *historia inamica vitae*. Pa makar se tu eksplicitno radi o ljudskom životu, upravo je otkriće tijela pod ugrozom ono što nas u obavezi dosljednog moralnog mišljenja treba voditi obziru i spram drugih ži-

¹¹ O tome kako bioetika treba bivati utopijskom i što bi se pod (konkretno-)utopijskim trebalo misliti vidi: Guć, 2022.

¹² Za detaljnija razmatranja ovog problema vidi: Guć, 2018.

¹³ U tom pogledu Camus kritizira Hegela u: Camus, 1971, str. 134.

vota, svega što sapinju krugovi straha i »što se na neki način miče«. Pri tome nikako nije dovoljno konstatirati moralnu dužnost, nego i što prijeći njezino nastupanje, tj. otkriti i prevladati ideologiju. U tom nam je poslu od velike koristi i umjetnička perspektiva, možda baš zato što posjeduje imaginaciju koja najlakše napušta tobožnju nužnost postojećeg i prozire cinizam onoga što se u oblacima nad njime gradi kao ideal. Kako bi se pak spomenutoj dužnosti put raskrčio, potrebna je paradigma znanja i djelovanja koja se ne sazdaje na sili, nego na odgovornosti.

Literatura

- Camus, A. (1971). *Pobunjeni čovjek*. Zagreb: Zora.
- Camus, A. (1976). *Kronike*. Zagreb: Zora.
- Čović, A. (2004). *Etika i bioetika: promišljanja na pragu bioetičke epohe*. Zagreb: Pergamena.
- Evans, E. P. (2014). *Životinje pred sudom: kazneni progon i smrtna kazna za životinje*. Zagreb: TIM press.
- Fiddes, N. (2002). *Meso: prirodni simbol*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Guć, J. (2018). Treba li se kritika bojati svojih rezultata?, *Filozofska istraživanja*, 38(2), 315–324.
- Guć, J. (2021). *Poticaji za bioetičko promišljanje odnosa kulture i prirode u djelu Nikole Viskovića*. [doktorska disertacija, Sveučilište u Zagrebu]. ODRAZ – otvoreni digitalni repozitorij akademske zajednice FFZG-a. DOI: 10.17234/diss.2021.8879
- Guć, J. (2022). Pandemija – utopija – bioetika. *Jahr*, 13(1), 143–161. <https://doi.org/10.21860/j.13.1.8>
- Hegel, G. W. F. (1951). *Filozofija povijesti*. Zagreb: Kultura.
- Jameson, F. (2003). Future City. *New Left Review*, (21), 65–79. <https://newleftreview.org/issues/ii21/articles/fredric-jameson-future-city.pdf>
- Jurić, H. (2010). *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*. Zagreb: Pergamena.
- Jurić, H. (2018). *Iskušenja humanizma*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Krznar, T. (2011). *Znanje i destrukcija: integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša*. Zagreb: Pergamena, Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- La Mettrie, J. O. d. (2004). *Čovjek stroj / Rasprava o duši / Čovjek biljka*. Zagreb: ArTresor.
- Lucić, P. (2002, 2. 5.). *Knjigom na pilu*. Feral Tribune.
- Mannheim, K. (2007). *Ideologija i utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Marinković, R. (2002). *Kiklop*. Rijeka: Otokar Keršovani.
- Marinković, R. (2009). *Nevesele oči klauna: članci, eseji, dijalozi, portreti*. Zagreb: Školska knjiga.
- Nemec, K. (2014). Antimodernizam u *Kiklopu*. *Književna republika*, (1–6), 96–104
- Omeragić, M. (2011). Poetika modernističkog skepticizma. *Motrišta*, (59–60), 98–106.

Selak, M. (2013). *Ljudska priroda i nova epoha*. Zagreb: Naklada Breza.

Veljak, L. (2019). povijest (historija). U S. Kutleša (gl. ur.), *Filozofski leksikon* (str. 920). Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Bioetičko čitanje Marinkovićeve *Kiklopa*

Josip Guć

Filozofski fakultet, Sveučilište u Splitu, Hrvatska

Sažetak

U radu iznosim poticajne elemente romana *Kiklop* Ranka Marinkovića za razradu pojedinih bioetičkih problema. U romanu strah izazvan ratom predstavlja ishodište problematiziranja tjelesnosti i historije. Pokušaj izmicanja ratnoj ugrozi rezultira time da se u imaginaciji Melkiora Tresića, glavnog lika romana, duh i tijelo oštro podvajaju, a diktat historije degradira i jedno i drugo. Tjelesnost se otkriva upravo u njezinoj ugrozi. Riječ je o otkriću koje provocira ponovno propitivanje onoga što kod čovjeka moralno trebamo braniti, a posredno se mogu izvoditi i zaključci o moralnom obziru spram životinja. Bioetički relevantna tema je i tehnologija, u romanu sagledana u bitno tehnofobnom svjetlu putem lika Maestra. Više spomenutih tema sagledano je s aspekta Mannheimove analize ideologije, pa je tako i Marinkovićev pojam historije uveliko prepoznat kao ideološki, time što Melkior ne daje historiji (tako ni ratu kao njezinu otjelovljenju) nikakvu vrijednost, nego je svodi na puku silu. Konačno, navedena se problematika pokušava staviti u kontekst pluriperspektivne metodologije integrativne bioetike.

Ključne riječi: tehnologija, tjelesnost, životinje, ideologija, bioetika

RECEIVED: 5.1.2023.

REVISION RECEIVED: 24.8.2023.

ACCEPTED: 4.9.2023.

jguc@ffst.hr

The role of the culture of peace, ethnic tolerance and multiculturalism in the education and upbringing of new generations¹

Dunja Veličković*

*Researcher intern at the Innovation Center of the University of Niš

Abstract

The paper discusses the role of the culture of peace, ethnic tolerance and multiculturalism in the context of contemporary social relations in the Balkans and the world. The focus of consideration is contemporary conflict research and peace studies, their importance for the education and upbringing of new generations, as well as the role of schools and universities in affirming the value of the culture of peace. The paper emphasizes the importance of the struggle for peace, as a basic prerequisite for the sustainable development of humanity and the survival of the planet.


Key Words: Culture of peace, Tolerance, Multiculturalism, Education and upbringing, Sustainable development

Рат није вечна светска нужност. Нека млади одбаце стару изреку: „Ко жели мир треба да се спрема за рат”. Ко хоће мир треба да се спрема за мир!
(Анатол Франс, *Порука студентима*)

Сви су људи браћа и ниједно људско биће не би требало да нам буде туђе... За мене родољубље је исто што и човечанство. Ја сам родољуб будући да сам човек и човекољуб. У ненасиљу је човеково достојанство.
(Махатма Ганди, *Пут ненасиља*)

Само васпитањем и образовањем за дијалог и толеранцију може се стећи свест да је други човек наша допуна, а не пакао... Ако идеју дијалога и толеранције једно друштво не уграђује у карактер својих чланова, онда оно нема будућности.
(Ђуро Шушњић, *Цветови и тла*)

¹ Corresponding author: velickovicdunja@gmail.com

**  <https://orcid.org/0000-0002-6821-5687>

Please cite as: Величковић, Д. (2023): Улога културе мира, етничке толеранције и мултикултурализма у образовању и васпитању нових генерација. Годишњак за социологију vol.19(31): 47–60.

Уводне напомене: Чему студије конфликтологије и културе мира?

Ако су *конфликти* интегрални део динамике друштвеног живота, онда упознавање са њиховом природом, структуром, улогом и начином ненасилног разрешавања, постаје насушна потреба не само сазнајне културе *Homo academicus*-а, већ и остваривање њихових грађанских права и одговорности. Стога *образовање за културу мира*, религијску и етничку толеранцију и мултикултурализам, мора бити део систематског образовања и васпитања нових генерација како би се од малих ногу – од породице, предшколских и школских установа до факултета, васпитавали на новим вредностима респекта културе различитости, културе мира и ненасиља. То је пут ка изградњи отвореног социјалдемократског друштва и човечанства као заједнице равноправних грађана и народа.

Значај афирмације система вредности културе мира посебно је значајан за *Балкан* као регион етничке и религијске измешаности, сусрета различитости култура и цивилизација или, како би *Хантингтон* дефинисао, „регион са политички несавршеним границама” на коме се „производи вишак историје” (Черчил). Балкан је геопростор на коме се секу лукови различитих цивилизација, сударају геополитичке стратегије великих сила и где је историја већа од географије, односно простор на коме кроз историју трају различити сукоби и ратови, чију цену, најчешће, плаћају балкански народи.

Време је да се извуку поуке из досадашње историје како не бисмо даље плаћали високу цену „лукавству историјског ума” и богу Марсу у хазардним играма на овом геопростору. Историја је строга учитељица, која не воли понављаче и често их сурово кажњава. Подсећамо на упозорење *Драгољуба Јовановића*, нашег првог социолога и хуманисте (са докторатом са Сорбоне из 1923. године), који је по изласку Србије из Великог рата са огромним губицима (страдала скоро трећина становништва) и свог повратка из Париза у Београд, у свом новом делу „Нови Антеј” поручио: „...зато је Србима/Србији потребно превредновање идеала у сусрет будућности. Уместо епске етике и култа смрти (мартинијанства), нова генерација треба да негује/изграђује култ рада, развоја, радног патриотизма.” Указујући да смо кроз историју превише гинули и демографски разарани, Јовановић истиче да је неопходно да нове генерације живе и стварају у миру доказујући свој радни патриотизам кроз позитивно стваралачко такмичарство (од економије до културе) са другим балканским народима, Европом и светом. Ове поруке Јовановића су у духу идеја Вука, Доситеја и Даничића, просветитеља и утемељивача културног етоса нове српске државности у XIX веку. Подсећамо овде на њихове кључне максиме, које имају инструктивно-мобилизаторску снагу и за данашњу генерацију: „Радите и пјевајте једнако и тако се осветите својим противницима и све их својим делом посрамите” (Вук Караџић), „Књиге, браћо моја, књиге, а не звона и пропорце!” (Доситеј Обрадовић), „За отаџбину се може погинути на сваком послу, а не само на бој-

ном пољу” (Ђуро Даничић). Управо у овим порукама проналазимо одговор на питање чему образовање и васпитање за културу мира. Овај рад је покушај да се трага за образложењем једне такве потребе и друштвене функције савременог образовања и васпитања нове генерације.

I Појам и врста конфликта и њихова улога, са освртом на конфликтолошка истраживања и мировне студије и покрете

Конфликти су „верни пратилац” социјалне динамике друштва, посебно на тлу класне цивилизације као бурне цивилизације дугог трајања. Они имају различите изворе, узрочну матрицу, феноменологију испољавања, друштвену функцију и актере, као и начин регулације, односно решавања.

Појам конфликта први је у социологију увео немачки социолог Георг Зимл указујући да он изражава заострене противуречности и супротности у друштву између различитих друштвених група као актера (класа, партија, грађана, власти, генерација етничких и религијских група, културних идентитета...). У овом контексту, у зависности од области у којој се испољавају и њихове природе, постоје различите класификације конфликта у социологији: међудржавни, расни, међуетнички, класни, политички, религијски, културни, међугенерациски, идентитарни, конфликти на раду... итд.

Међу најзначајније теоретичаре конфликта спада *Карл Маркс* као теоретичар класних сукоба као покретачке снаге историје развоја људског друштва на тлу класне цивилизације (између власника средстава за производњу и актера радне снаге; између поданика/грађана и политичке власти, односно грађанског друштва и државе). Марксу се замерало што је комплексну матрицу узрочних фактора сукоба у друштву редуковао на класне сукобе. Ову теорију ће даље развити и други социолози (Ралф Дарендорф, Луис Козер, Франсоа Тиал, Семјуел Хантингтон...) формирајући различите парадигме о сукобима (Дарендроф – дијалектичку теорију сукоба, Козер – функционалистичко-структуралистичку теорију сукоба, Тиал – теорију идентитарних сукоба, Хантингтон – теорију о неизбежности сукоба цивилизација у XXI веку...).

Конфликти могу играти различиту улогу у друштву: дезинтегративно-разарачку, али и развојно-интегративну. Социолози праве разлику између системских и антисистемских конфликта, као и између манифестне и латентне функције конфликта.

У корпусу савремених наука развијене су различите академске дисциплине које се баве овом проблематиком: полемологија (наука о рату и миру; Гастон Бутул), психологија конфликта, социологија конфликта, политикологија или политичке науке (наука о политици и политичким процесима; Херберт-Бекстер Адамс), етнокултурологија. Такође, у последњих тридесет година, развија се и *конфликтологија* као трансдисциплинарна наука која проучава ову сложену проблематику. Упоредо са растом истраживачких напора на расветљавању ове

тематике, расте и број часописа који се баве конфликтима, као и посебних студијских група или интегрисаних мултидисциплинарних студија конфликта на факултетима и универзитетима. Овај тренд је присутан како на Западу, тако и на Истоку у савременом свету. Формирају се међународни и регионални институти за конфликтологију, али и центри за мировне студије, антиратну акцију и културу мира.

Иако се о XX веку говори као о времену ратова и зла, он је у другој половини изнедрио и антиратне покрете, почев од покрета против колонијализма (Ганди), несврстаних (1961), преко покрета против апартејда (Мендела), расне дискриминације (Мартин Лутер Кинг). Ови покрети су утицали на борбу за мир и мирољубиву коегзистенцију држава и народа у свету.

У друштвено-хуманистичким наукама све је више истакнутих истраживача који афирмишу тезу да ратови нису судбинска неизбежност и да човечанство има право на избор. На том фону ничу алтернативни манифести, студије и пројекти о борби за мир, етничку толеранцију и мултикултурализам. Подсетимо на студије Ноама Чомског, Едгара Морена, Јохана Галтунга, Зигмунда Баумана, Пола Керца, Стефана Хесела, Фредерика Мајора, Имануела Волерстина, Вјечеслава Књузнецова или студије наших: Загорке Голубовић, Ђуре Шушњића, Мирослава Печулића, Радмиле Накараде, Павле Бубање, Вукашина Павловића, Зорана Видојевића, Борке Павичевић, Душана Јањића, Љубише Митровића и других.

У савременој Србији делује неколико центара, форума и покрета који се баве афирмацијом вредности и значаја борбе за мир, толеранцију и мултикултурализам, као што су: Београдски форум за свет равноправних, Хелсиншки одбор за људска права, Фонд за отворено друштво, Центар за антиратну акцију, Центар за културу мира, Центар за међуетничке студије, Група Мост, Удружење грађана – Одељење за културу мира (Крушевац)... Поред тога, у Београду већ три деценије делује и Универзитет за мир Уједињених нација. На Факултету политичких наука у Београду постоје мастер и докторске академске студије из Мировних студија. На Филозофском факултету у Нишу више од 25 година истраживачи окупљени око Института/Центра за социолошка истраживања реализују научно-истраживачке пројекте у чијем су средишту регионална културна сарадња на Балкану, културни и етнички идентитети и култура мира са тенденцијом да се на Универзитету у Нишу формирају интегрисане студије из Културе мира.

II Савремено образовање и васпитање за културу мира: мир, толеранција и мултикултурализам у функцији глобализације разумевања и солидарности међу људима и народима у служби развоја и опстанка човечанства и планете

1. Човечанство пред новим изазовима

Савремено човечанство суочено је са бројним изазовима од борбе са пандемијом Covid-19, преко модела глобализације, затим, разрешавања ратних сукоба, економско-социјалних неједнакости, еколошких проблема, будућности и

опстанка планете, до система образовања. На последња три Социјална форума у Давосу указано је на: 1) потребу реморализације глобализације (јер је неолиберални модел капитализма довео до енормних социјалних и регионалних неједнакости у свету); 2) потребу преиспитивања самог модела неолибералног развоја капитализма у свету; 3) проблем климатских промена и 4) питање ратне ескалације сукоба у Украјини. Поред набројаних, постоје и проблеми у другим сферама савременог друштва – економији, политици, образовању и култури. Између осталог, све је већи раст етнотрибализма, етноцентризма и екстремне деснице у свету. Обновљају се фундаменталистичке идеологије и њихови екстремни покрети који угрожавају мир у свету.

Пред великим искушењем нашао се и савремени систем образовања и васпитања младих генерација. На делу је велики расцеп између образовних и васпитних функција школа и универзитета. У ери успона метасоцијалног неолибералног тржишног фундаментализма (Пјер Бурдије) извршена је маргинализација друштвено-хуманистичких наука, запостављена функција васпитања и улога културе у друштвеном развоју. Све ово има погубне последице не само на развој личности и социјализацију младе генерације, већ и на развој друштва у целини. Спецождерски технократски дух идиотизма као да је однео победу над интенцијом о социјалном васпитању и образовању за живот у друштву. Но, и поред ове тенденције и насупрот њој, у савремености делују и мислиоци, који су узор хуманистичко-еманципаторске етике и чије је стваралаштво од значаја за развој културе и педагогије мира, толеранције и мултикултурализма у савременом свету. Овде указујемо на стваралаштво и акционо деловање Едгара Морена, Фредерика Мајора, Пола Керца и Јохана Галтунга.

Едгар Морен, француски антрополог и социолог, посветио је бројне студије проблемима културе, образовања и васпитања – од његове „Етике”, преко „Како мислити Европу”, „Одгој за будућност”, до „Глобално мислити” и „Еколошки човек”. У њима он пише о настајућем мултикомплексном идентитету европског човека, као „идентитету у покрету“, од националног ка транснационалном идентитету (у коме се укрштају и синтетишу вредности етничког и транснационално-универзалног система различитости култура европске и светско космополитске цивилизације). Морен у „Одгоју за будућност” истиче да у ери глобализације/мондијализације света “морамо повезивати етику разумевања међу појединцима с етиком планетарне ере која тражи глобализацију разумевања. Једина истинска глобализација која би била у служби људске врсте јесте она разумевања, тј. интелектуалне и моралне солидарности човечанства” (Е. Морен, *Одгој за будућност*, Едука, Загреб, 2002, стр. 113). Уместо деоба и ратова савременом човечанству је потребна планетарна биоетика мира и одрживог развоја. У овом контексту Морен се залаже за планетарно разумевање и дијалогику култура различитости, подвлачећи „богатство човечанства је у његовој стваралачкој разноликости, али и извор стваралаштва је у његовом плодном јединству”. Овај научник глобалне комплексности савременог света и велики хуманиста се залаже за нову политику човека, истински хуманизам и етику људског рода, за ново земаљско грађанство и човечанство као планетар-

ну судбину. За разлику од морбидно-фаталне пустоловине под претњом самозарања, „неодложно је императив постао – спасити човечанство остварајући га”.

Фредерико Мајор, шпански научник и хуманиста светског гласа, својевремено ректор Универзитета у Гренади и директор UNESCO-а, у неколико својих студија, а посебно у „Сутра је увек касно” и „Сећање на будућност” изражава свој културно-хуманистички поглед на стање и перспективе развоја човечанства. Мајор се залаже за социјалдемократски концепт друштвеног развоја, као „солидан напредак свих људи и сваког човека (*Popularum Progressio*)”, универзално право на образовање, одрживи еколошки развој и мир у свету. Овај аутор је снажно утицао на потребу да се преко UNESCO-а иницирају програми еколошког образовања и културе мира и инкорпорирају у систем реформе савремених институција образовања, васпитања и културе. Мајор је тежио да начелни императиви о одрживом развоју и култури мира сиђу с неба на земљу и постану део образовне праксе и акције у бројним земљама савременог света. С тим у складу је и његов кредо: „Глобално мислити, а локално конкретно деловати”. Вредно је сетити се и његових порука: „Мир не сме да буде схваћен као просто одсуство рата... Мир је еминентно позитиван концепт који садржи моћ узајамног разумевања, уважавања, одане сарадње, под којим људи подразумевају заједнички концепт живота... Мир може да се дефинише као основни услов потпуног остварења људских права, као потврда самобитности сваке личности и колективног идентитета свих народа” (Ф. Мајор, *Сутра је увек касно*, Југословенска ревија, Београд, 1991, стр. 114). Мајор као хуманиста поентира: „Убеђен сам да ће на крају XX века свет наћи свој нови пут. Ако будемо значајки умели да користимо све ресурсе за заједнички живот, а не за сукобе, биће остварена велика и очекивана револуција – револуција солидарности. Због тога сви треба да делујемо одлучно док није касно, јер тог сутра може и да не буде” (Ф. Мајор, *Сутра је увек касно*, Југословенска ревија, Београд, 1991, стр. 315).

Пол Керц, амерички научник и секуларни хуманиста је писац знаменитих студија „Како преуредити свет” и „Хуманистички манифест 2000 – позив на нови планетарни хуманизам”. У „Хуманистичком манифесту 2000” Керц полази од констатације да „многе старе идеје и традиције које је људска врста наследила више не одговарају текућој стварности и будућим могућностима, те да нам је потребно свеже мишљење ако хоћемо да изађемо на крај са глобалним друштвом које се сада појављује” и излаже начела свог манифеста као позив на планетарни хуманизам и даје пројекцију изгледа за бољу будућност као алтернативну верзију сутрашњице. Планетарни хуманизам је, како сам аутор истиче, постмодернистички по свом карактеру. Прво начело новог планетарног хуманизма је основни принцип да се поштује достојанство и вредности свих особа у светској заједници. У вези с тим Керц каже: „време је да се уздигнемо изнад сваког трибализма, да нађемо заједничку подлогу и да придамо подршку институцијама сарадње међу појединцима разних етницитета. То би нас спајало, а не раздвајало.” (Пол Керц, *Манифест планетарног хуманизма*, „Филип Вишњић” (Београд, 2000, стр. 60). Најзад, свака генерација има обавезу да по-

бољша наслеђено планетарно окружење, и да води рачуна да не учини ништа што би угрозило сам опстанак будућих генерација. Уз сав респект културних различитости (расних, етничких, верских, класних, полних и сексуалних...), треба да развијемо нов људски идентитет – припадност планетарној заједници.

Пут до остварења овог прогресивног манифеста води преко реализације кључних одредница: свеопште безбедности и афирмације мира у свету, редефинисање одрживог развоја у смеру очувања екологије и увећања људског напретка човечанства на глобалном нивоу, остварења људских права и слобода, социјалне правде, развоја система међународног права. У овом контексту предлаже се формирање новог транснационалног система планетарних институција које треба да буду демократске и да имају ограничену моћ (да респектују принципе самоуправе и децентрализације и слобода незадовољних држава и региона у свету). Ниједном народу или групи земаља не сме се допустити да влада светом или да једнострано бомбардује друге без сагласности Савета безбедности. Најважнија потреба светске заједнице данас је развијање новог планетарног хуманизма. Данас, више него икад, ми смо морално и физички везани са сваком особом на кугли земаљској, и звона звоне свима када звоне једном... Будућност је отворена. На нама је да направимо изборе. Заједно можемо да остваримо најплеменитије циљеве и идеале човечанства (Пол Керц, *Хуманистички манифест 2000 – позив на нови планетарни хуманизам*, „Филип Вишњић”, Београд, 2000, стр. 61).

Јохан Галтунг, норвешки научник и оснивач/директор Међународног института за мир, у својој студији „Мирним средством до мира” (1999), на платформи Гандијеве филозофије ненасиља и афирмације вредности културе мира за развој савременог човечанства, разматра кључна питања изградње стратегије борбе за мир, методе и инструменте политике деловања мировних покрета као актера активне мирољубиве коегзистенције народа и цивилизација у савременом свету. Као научник и хуманиста Галтунг је предавао културу мира на многим универзитетима и учествовао у антиратним догађајима и јавно осудио агресију на СР Југославију 1999. године.

Погледима ових научника и хуманиста свакако се могу придружити и умне и племените поруке о култури мира и одрживом развоју – филозофа, социолога и психолога, са простора бивше Југославије: Михаила Марковића, Руди Супека, Загорке Голубовић, Ђуре Шушњића, Павла Бубоње, које могу бити инспирација новим генерацијама у борби против етноцентризма и за креирање политике мира, мултикултурализма, етничке толеранције, одрживог развоја, регионалне сарадње и интеграције на Балкану.

2. Место и улога школе и универзитета у афирмацији вредности културе мира, толеранције и мултикултурализама

Још у старој Грчкој се знало да је „образовање друго сунце образованима” (Хераклит), те да је ништавно свако знање ако човека не учини бољим (Сократ). Жак Делор, у својој студији „Образовање скривена ризница”, тврди да је „једна

од примарних функција образовања да друштво оспособи да преузме контролу над сопственим развојем”. Када се свакој друштвеној групацији омогући живот у условима једнакости, без обзира на њену културу, начин живота или порекло, тада друштво постаје отворено, демократско и интеркултурално.

2.1. Интеркултурално образовање и васпитање

Под појмом интеркултурализма, Милан Месић у својој студији „Мултикултурализам“ подразумева контакте и прожимање различитих култура са тенденцијом ка транскултуралности; док под појмом мултикултурализма овај аутор подразумева коегзистенцију, суживот припадника различитих култура у једном друштву (Милан Месић, „Мултикултурализам“, Школска књига, Загреб, 2006, стр. 67).

Отворено демократско друштво као једну од својих главних тековина нуди интеркултурално образовање и васпитање. У условима глобализације настаје процес јачања узајамних односа различитих друштава. Прожимање јесте општи циљ интеркултуралног образовања и васпитања. Начела интеркултурализма у нашој савремености уграђена су у концепте образовања и васпитања многих земаља.

Нови систем образовања и васпитања у ери глобализације омогућава „откривање блага које лежи у сваком од нас” (Делоре Ж., Учење – благо у нама). Развој образовања за 21. век мора бити организован око четири основна типа учења: учити знати, учити читати, учити живети заједно, учити бити. (Делоре Ж., Учење – благо у нама, Извештај у UNESCO-у од стране Међународног повереништва за развој образовања за 21. век, Едука, Загреб, 1998, стр. 96–108).

Интеркултурално васпитање је израз прожимања и узајамности култура, а против сваке врсте искључивости, ова врста васпитања представља васпитање за мир, демократски развој, људска права, поштовање природе и човека.

Васпитање је сложен, комплексан и дуготрајан процес изграђивања и обликовања личности. Он је као педагошка категорија по својој суштини интенционално, њиме се увек тежи остварењу неког циља” (Поткоњак, Педагогија, Школска књига, Загреб, 1968, стр. 54). Навешћемо и следећу дефиницију васпитања: „Према томе, васпитање је жива интеракција и комуникација активних субјеката-васпитаника и васпитача, плански и програмски усмерена на развијање способности потребних за људску свесну активност на стварању услова за живот, рад и просперитет” (Круљ, Р., Качапор, С., Кулић, Р., Педагогија, Свет књиге, Београд, 2003, стр. 60).

Васпитање као најшири педагошки појам и процес је уско повезан са појмом и процесом образовања. образовање је процес овладавања сазнањима и усвајање уверења, погледа на свет, људско друштво и човека. образовање је „професионална основа одгоја, а одгој је вредносна оријентација образовања” (Вукасовић, А., Педагогија, Загреб, 1988, стр. 126).

У савременом друштвено-историјском тренутку, поготову у погледу етничке, верске, територијалне, политичке и сваке друге различитости грађана,

појам интеркултурног образовања и васпитања има све већи значај. Интеркултурално образовање и васпитање подразумева следеће:

- развијање код ученика способности препознавања неједнакости, неправди, расизма, стереотипија и предрасуда,
- развијање код ученика способности којима ће партиципирајући у животу моћи деловати на промене свих негативности са којима се буду сусрели у друштву,
- развијање духа толеранције и отворености према идентитарним културним различитостима.

Мултикултурално васпитање и интеркултурално учење изазов су за про-светно-педагошку политику свих земаља Европе и света, а посебно за Балкан и Србију као мултиетнички геопростор.

2.2 Мир и толеранција у процесу образовања и васпитања

Појам васпитања за мир треба схватити као свесну, планску и сврсисходну делатност васпитача, наставника, професора и свих људи који се баве васпитном делатношћу. Сви ови чиниоци, као актери образовно-васпитног процеса и сами морају бити васпитани и прожети етичким хуманизмом садржаним у Кантовом категоричком императиву: увек поступај тако да пожелиш да принцип твог деловања постане универзални закон. То је почетна тачка за етику студија мира, за образовање, за демократију, за миран и праведан свет, за човечанство у целини.

Стварање, неговање и развијање друштвених и персоналних основа за позитиван мир заснива се на следећим принципима:

- равноправности грађана и народа,
- пријатељству међу људима без обзира на културне разлике,
- сарадњи,
- прихватању разлика,
- толерисању разлика,
- социјалној правди,
- поверењу у себе и друге,
- сигурности,
- људском благостању,
- друштвеном разумевању,
- међународном разумевању,
- мирољубивој коегзистенцији различитих народа и држава.

Организација Уједињених нација је 1995. годину прогласила годином толерантности јер је на конференцији у Прагу те године потписана декларација о проглашењу „Образовања за демократију и људска права међународним приоритетом”. Декларација о толерантности истиче да толерантност мора бити нови назив за мир. „Нема алтернативе за толерантност, која – премда не решава све проблеме – може омогућити да им се приђе отворено, у духу напретка

и мира” (Ова декларација утемељена је на Декларацији о људским правима ОУН, 1948, Конвенција ОУН о укидању дискриминације жена и Конвенција о правима детета, од 20.09.1989. г.).

У нашим школама и универзитетима могуће је стећи знање о васпитању за мир и толеранцију кроз све наставне предмете, а најпогоднији су: екологија, науке о друштву, социологија, културологија, науке о друштвено-политичким односима, књижевност, страни језици, психологија, педагогија, антропологија, социологија, историја, филозофија, право, географија и др.

Оспособљавање младих за промене засноване на научном проучавању мира и проживљавању мира у свакодневним животним ситуацијама представља циљ васпитања за мир. На основу овако постављеног циља потребно је остварити следеће задатке:

- оспособити ученике и студенте да могу разумети конфликте и које су могућности демократског решавања конфликта,
- усавршавање вештине комуникације са другим људима,
- развијање способности владања сопственом агресивношћу и фрустрираношћу,
- развијање вештине сарадње са другима у свакодневном животу, развијање способности разумевања и толеранције,
- развијање способности и вештине ненасилног решавања конфликта.

Васпитање за мир и толеранцију је пут изградње личне аутономије и сигурности, али и друштвеног благостања и напретка свих људи и народа.

Да би били делотворни у образовању и васпитању за мир, и школе и универзитети се морају мењати у правцу преображаја васпитања и образовања у складу са захтевима отвореног демократског друштва. Неке од кључних вредности демократског друштва јесу:

- грађанска партиципација,
- остваривање људских права и слобода,
- поштовање другог,
- поштовање сопствене личности,
- осећај одговорности,
- припадност заједници,
- рад,
- солидарност,
- мир.

2.3. Васпитање за мултикултуралност, одрживи развој и живот у условима глобализације

Мултикултурализам, као коегзистенцију различитих култура и идентитета, био је део политичке доктрине либералне Америке током XX века, да би се појам преко ширења идеологије људских права и слобода ширио светом. Данас отпор овом процесу пружају конзервативци и етноцентристи. Мултикултуралност настаје као последица непрестаних миграција и мешања становништва на

различитим животним просторима. За културе се може рећи да нису сталне, да су подложне променама кроз време и различито се дефинишу.

Тек након упознавања властите културе могуће је упознати и прихватити туђу културу. Појам мултикултуралног друштва означава интеракцију између појединаца, појединца и заједнице или група заједница различите идентитетске културе. „Интеркултурално или мултикултурално васпитање данас је изазов са којим се сусрећу образовне и културне установе у Европи и свету, што је последица неповратног процеса – мултикултурног састава друштва” (Марковић, Ж. Данило, *Глобализација и високошколско образовање*, Државни универзитет Нови Пазар, Универзитет у Нишу, Ниш, 2008, стр. 160).

Одрживи развој је процес који чине напори појединаца и друштвених група повезани са настојањем да се кроз поштовање еколошких стандарда побољшају друштвени, привредни и културни услови живота и рада појединих заједница и да би се утицало на њихово интегрисање у живот друштва како би активно оспособљени партиципирали општем напретку.

Глобализација као најзначајнији планетарни друштвени процес у савременој историји људског друштва истражује се, промишља и дефинише са разних становишта. „Глобализација, као развојни мегатренд, израз је концентрације, централизације капитала и нове историјске форме интеграцијских процеса и светске поделе рада, чију организацијску форму представљају умрежено друштво, транснационалне и глобалне корпорације као трансгранични актери економских и других процеса” (Митровић, Р. Љубиша, *Увод у студије глобализације*, Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица, 2013, стр. 115).

Глобализација је процес снажног, брзог и свеобухватног умрежавања и повезивања света путем протока знања, роба и капитала, тржишне економије, технологије, медија, међународног права, војних савеза, као и путем слободног удруживања земаља и прожимања различитих култура.

Уместо закључка

Упркос Фукујаминој објави о крају историје, нажалост историја се у савремености прожима у форми различитих сукоба. Само у последње две деценије, поред сукоба на тлу бивше Југославије, ту су сукоби у Ираку, Авганистану, на северу Африке, у Сирији, у Украјини. Иако постоје различити поводи за ове сукобе и ратове, они имају заједничку суштину – мешање великих сила у циљу остваривања својих геостратешких циљева у борби за прераспodelу економских и еколошких ресурса.

Свуда где се ратни походи шире они остављају дубоке разарајуће и трагичне последице по становништво, бројне друштвене ресурсе и околину; по односе међу људима, друштвеним групама и животним перспективама нових генерација. Искуство на Балкану 90-их се још увек осећа и данас, поготову у међуетничким односима, како показују истраживања наших социолога и дру-

гих истраживача (Марковић-Савић, О., *Етницитет*, Филозофски факултет, Косовска Митровица, 2018). Потребно је доста времена и рада, пре свега нових генерација, на превладавању „шока прошлости” и афирмацији вредности културе мира и етничке толеранције на овим нашим просторима. У томе поред других институција, значајну улогу морају имати и институције образовања и васпитања, од предшколских установа до школа и универзитета.

Масовне комуникације, кроз средства јавног комуницирања и информисања, могу имати значајну улогу у реализацији образовање и васпитање за мир и толеранцију. Медији у савремености су снажан актер за образовање и васпитање за мир и толеранцију и имају непроцењиву важност у приказивању одређених друштвених појава и погодан облик припреме младих за заједнички живот у демократском друштву. Притом треба истаћи да медији, поред ове афирмативне позитивне улоге, уколико су инструментализовани од етноцентристичких група и организација, могу играти и разарајућу улогу у друштву. Зато је борба за њихову аутономију предуслов за јачање њихове професионалне и одговорне улоге у савременом друштву.

Реформа савремене школе и универзитета подразумева трансформацију не само научно-сазнајне, већ и васпитне, културно-хуманистичке функције. То претпоставља сталну модернизацију наставних планова и програма, као и метода. У овом контексту, када су у питању мир и толеранција уводе се нове наставне дисциплине (грађанско васпитање, студије културе мира, педагогија мира, конфликтологија и др). које имају за циљ да афирмишу вредности мира и демократског решавања конфликта између народа, држава, група и појединаца и јачају потенцијалне мирољубиве коегзистенције различитих цивилизација, религија и култура у савременом друштву, што је предуслов развоја, напретка, опстанка човечанства и планете.

Полазећи од интенција садржаних у идеји Кантовог категоричког императива – да мир мора бити дело свих људи, као и да без глобалне правде у свету нема глобалног мира, комплексни појам културе мира интегрални је део хуманистичко-развојног и еманципаторског процеса и система вредности, у чијем средишту је социјалдемократска концепција одрживог развоја, у којој је слобода сваког појединца услов слободе свих, благостања и напретка свих народа света (*Progreso Popularum*, Федерико Мајор) (Ф. Мајор, *Сутра је увек касно*, Југословенска ревија, Београд, 1991, стр. 69). Нова генерација треба да буде васпитавана како у духу култа рада тако и вредности културе мира, како би активно партиципирала у савременом свету и ненасилним средствима, дијалогом и компромисом, разрешавала бројне развојне и безбедоносне проблеме савременог човечанства и опстанка планете.

Литература

- Бурдије, Пјер (2019). Сигнална светла. Завод за уџбенике, Београд.
- Галтунг, Јохан (1999). Мирним средствима до мира. Факултет политичких наука, Београд.
- Ганди, Махатма (2008). Пут ненасиља. Службени гласник, Београд.
- Керц, Пол (2000). Хуманистички манифест 2000 – позив на нови планетарни хуманизам. Филип Вишњић, Београд.
- Керц, Пол (2005). Како преуредити свет. Филип Вишњић, Београд.
- Мајор, Фредерико (1991). Сутра је увек касно. Југословенска ревија, Београд.
- Марковић, Данило (2008). Глобализација и високошколско образовање. Државни универзитет Нови Пазар, Универзитет у Нишу.
- Марковић, Оливера (2018). Етницитет – социолошко истраживање етницитета у северном делу Косовске Митровице. Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица.
- Митровић, Љубиша (2010). *Homo religiosus* у култури мира. ЈУНИР, Ниш.
- Морен, Едгар (1989). Како мислити Европу. Свијетлост, Сарајево.
- Морен, Едгар (2002). Одгој за будућност. Educa, Загреб.
- Морен, Едгар (2008). Етика. Masmmedia, Загреб.
- Morin, Edgar (2015). *Penser global : L'humain et son univers*. Robert Laffont, Paris.
- Morin, Edgar (2016). *Ecologiser l'Homme*. Lemieux Éditeur, Paris.
- Светска енциклопедија мира, том I и II, (1998). Завод за уџбенике и наставна средства,
- Стевановић, Бранислав (2013). Политичко-културне интерференције, СКЦ, Ниш.
- Центар за демократију и Гутенбергова галаксија, Београд
- Хантингтон, Семјуел (1998). Сукоб цивилизација. ЦИД, Подгорица.
- Видојевић, З., Сукоби – од класних до ратних, Радничка штампа, Београд, 1993.
- Вукасовић, А., Педагогија, Загреб, 1988. стр. 126.
- Дал, Р. А., Дилеме плуралистичке демократије, БИГЗ, Београд, 1994.
- Делоре Ж., Учење-благо у нама, Извештај УНЕСКО-у од стране Међународног повереништва за развој образовања за 21. век, Едука, Загреб, 1998, стр. 96–108.
- Круљ, Р., Качапор, С., Кулић, Р., Педагогија, Свет књиге, Београд, 2003, стр. 60.
- Митровић, Р. Љубиша, Увод у студије глобализације, Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица, 2013, стр. 115.
- Поткоњак, Педагогија, Школска књига, Загреб, 1968, стр. 54.

Остали извори

- Болоњска декларација, Болоња, 1999.
- Веће Европе, www.coe.int/t/hr/pontal/informacionmaterijali
- Декларација Уједињених Нација, 1981.

Европска заједница, Материјали, Повереништво Европске заједнице, Београд, 1996.
Конвенција Уједињених акција, 1989.

О проблему еволуције свијести у схватању развоја демократског друштва у Србији,
види више у: Грол, М., Искушења демократије, Београд, 2005.

Улога културе мира, етничке толеранције и мултикултурализама у образовању и васпитању нових генерација

Дуња Величковић

истраживач приправник Иновационог центра Универзитета у Нишу

Сажетак

У раду се разматра улога културе мира, етничке толеранције и мултикултурализма у контексту савремених друштвених односа на Балкану и свету. У фокусу разматрања налазе се савремена конфликтолошка истраживања и мировне студије, као и њихов значај за образовање и васпитање нових генерација, као и улога школа и универзитета у афирмацији вредности културе мира. У раду се поентира значај борбе за мир, као основне претпоставке за одрживи развој човечанства и опстанак планете.

Кључне речи: култура мира, толеранција, мултикултурализам, образовање и васпитање, одрживи развој

RECEIVED: 7.9.2022.

REVISION RECEIVED: 22.12.2022.

ACCEPTED: 21.9.2023.

velickovicdunja@gmail.com

PREVODI



TRANSLATIONS

Referentne grupe kao perspektive¹

Tamocu Šibutani

Sažetak

Uprkos dvosmislenosti, referentna grupa postala je sve popularniji pojam koji se koristi u hipotezama o raznim društvenim pojavama. Ograničenje ovog pojma na jednu pojavu, naime, na grupu čiju perspektivu akter koristi kao referentni okvir, povećaće njegovu korisnost kao analitičkog oruđa. Zajedničke perspektive nastaju učešćem u zajedničkim komunikacijskim kanalima, a kulturni pluralizam modernih masovnih društava proizlazi iz lakog pristupa mnoštvu kanala. Pojam referentne grupe, ukoliko se preciznije definiše, može u velikoj meri olakšati istraživanje na način da strukturise orijentaciju svakog aktera prema sopstvenom svetu.

Ključne reči: grupna perspektiva, referentni okvir, kanali komunikacije, društveni svetovi

Iako je Hajman (Hyman) skovao termin pre malo više od jedne decenije, pojam referentne grupe postao je jedan od središnjih analitičkih alata u socijalnoj psihologiji, koji se koristi u građenju hipoteza koje se tiču različitih društvenih pojava. Nedoslednost ponašanja, kako osoba prelazi iz jednog društvenog konteksta u drugi, objašnjava se promenom referentnih grupa; prestupi maloletnih delinkvenata, posebno u prelaznim urbanim sredinama, objašnjavaju se očekivanjima bandi vršnjačkih grupa; utvrđeno je da su promene društvenih stavova povezane sa promenama u udruženjima. Pojam referentne grupe bio je posebno koristan prilikom objašnjavanja načinjenih izbora u kontekstu očiglednih alternativa, posebno u slučajevima u kojima se čini da su odabiri u suprotnosti sa „najboljim interesima” aktera. Problemi vezani za položaj – težnje onih koji žele da se uspnu društvenom lestvicom, sukobi lojalnosti unutar grupa, dileme marginalizovanih pojedinaca, takođe su analizirani u kontekstu referentnih grupa, kao i osobena osetljivost i reakcije različitih delova publike na masovnu komunikaciju. Uočeno je da su isti generički procesi uključeni u ove iznenađujući raznolike događaje, a sve veća popularnost pojma svedoči o njegovoj korisnosti u analizi.

Ipak, kao što je i očekivano tokom istraživačkih faza u bilo kojem polju istraživanja, prisutna je određena zabuna koja je povezana sa upotrebom pomenutog pojma,

¹ Tamotsu Shibutani “Reference Groups as Perspectives”, *American Journal of Sociology*, 60 (6) (1955): 562–569.

a koja uglavnom proizlazi iz njegove neodređenosti. Dostupne formalne definicije su nedosledne, a dešava se ponekad da prilikom upotrebe one budu kontradiktorne. Činjenica da socijalni psiholozi mogu razumeti jedan drugog uprkos ovim dvosmislenostima, podrazumeva intuitivno prepoznavanje nekog centralnog značenja, dok će eksplicitni iskaz o tome uvećati korisnost pojma kao analitičkog alata. Literatura otkriva da sve rasprave o referentnim grupama uključuju neko prepoznatljivo grupisanje sa kojim je akter na neki način povezan, kao i norme i vrednosti koje se dele u datoj grupi. Ipak, odnos između ova tri elementa nije uvek jasan. Naš početni zadatak je, dakle, ispitati koncepcije referentnih grupa koje su implicitne stvarnoj upotrebi, bez obzira na formalne definicije.

Jedna uobičajena upotreba pojma je u označavanju one grupe koja služi kao referentna tačka prilikom upoređivanja ili kontrastiranja, posebno u formiranju sudova o sopstvenom ja. U izvornoj upotrebi pojma, Hajman je govorio o referentnim grupama kao tačkama poređenja u proceni sopstvenog položaja, te je otkrio da su se procene razlikovale u zavisnosti od grupe sa kojom se ispitanik upoređivao. Merton (Merton) i Kit (Kitt), u svom preformulisanoj Stouferove (Stouffer) teorije relativne deprivacije, takođe koriste pojam na ovaj način; sudovi vojnika iz pozadinskih redova, koji su poslani preko okeana, o njihovoj sudbini razlikovali su se, zavisno od toga da li su sebe upoređivali sa vojnicima koji su još uvek bili kod svojih kuća ili sa onima koji su uključeni u borbena dejstva. Ovi autori takođe predlažu konkretne istraživačke operacije u kojima se od ispitanika traži da se uporede sa raznovrsnim grupama. Izučavanje nivoa aspiracije od strane Čapmena (Chapman) i Volkmana (Volkman), često citirano u raspravama o teoriji referentnih grupa, takođe uključuje varijacije u prosuđivanju koje proizlaze iz poređenja sopstvene grupe sa drugima.² Prema ovom načinu primene, referentna grupa predstavlja standard ili kontrolnu tačku koju akter koristi u formiranju svoje procene situacije, posebno sopstvenog položaja u okviru iste. Na taj način, logično, *bilo koja* grupa sa kojom je akter upoznat može postati referentna grupa.

Druga pojava na koju se pojam odnosi je ona grupa u kojoj akter teži da stekne ili zadrži prihvatanje: dakle, grupa čije su tvrdnje od velike važnosti u situacijama koje zahtevaju izbor. Kaže se da referentnu grupu društveno ambicioznih čine ljudi viših slojeva čiji se statusni simboli oponašaju. Merton i Kit izraze volje i osećaja spremnosti za borbu neiskusnih trupa, za razliku od poniznosti veterana sa borbenim iskustvom, tumače kao napore pridošlica da se identifikuju sa veteranima kojima su greškom pripisali određene vrednosti.³ Dakle, pojam se koristi da ukaže na udruživanje pojedinaca među kojima neki žele da steknu, održe ili poboljšaju svoj položaj; referentna grupa je ona grupa u kojoj određeni pojedinac želi da učestvuje.

² H. H. Hyman, "The Psychology of Status," *Archives of Psychology*, XXXVIII (1942), 15; R. K. Merton i A. Kitt, "Contributions to the Theory of Reference Group Behavior," u R. K. Merton i P. F. Lazarsfeld (.), *Studies in the Scope and Method of "The American Soldier"* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1950), 42–53, 69; D. W. Chapman i J. Volkman, "A Social Determinant of the Level of Aspiration," *Journal of Abnormal and Social Psychology*, XXXIV (1939), 225–38.

³ *Op. cit.*, 75–76.

Treći vid upotrebe pojma označava onu grupu čija perspektiva sačinjava referentni okvir akteru. Shodno tome, Šerif (Sherif) o referentnim grupama govori kao o grupama čije se norme koriste kao tačke za usidrenje prilikom struktuiranja perceptivnog polja,⁴ a Merton i Kit govore o „društvenom referentnom okviru” za tumačenja.⁵ Kroz direktno ili posredno učestvovanje u određenoj grupi pojedinac dolazi do percepcije sveta sa stanovišta te grupe. Ipak, njegova grupa ne mora biti ona u okviru koje on teži prihvatanju; pripadnik neke manjinske grupe može prezirati određenu grupu, a opet videti svet na način koji ta grupa promovise. Korišćen na ovaj način, pojam referentne grupe više ukazuje na psihološki fenomen nego na objektivno postojeću grupu pojedinaca; pojam se odnosi na organizaciju iskustva aktera. Drugim rečima, referentna grupa strukturiše akterovo perceptivno polje. Prilikom ovakve primene referentna grupa postaje bilo koji kolektivitet, stvaran ili zamišljen, onaj kome se zavidi ili prezren, čiju perspektivu akter preuzima.

Dakle, ispitivanje trenutne upotrebe otkriva tri različite pojave koje pokriva jedan pojam: (1) grupe koje služe kao tačke za upoređivanje; (2) grupe kojima pojedinci teže; i (3) grupe čije su perspektive akteri preuzeli. Iako ovi termini mogu biti povezani, zajedničko tretiranje onoga što bi trebalo jasno razgraničiti, kao generički različito, može dovesti samo do dalje zabune. Tvrdnja ovog rada je da će ograničenje pojma referentne grupe na treću alternativu, stanovište po kojem grupna perspektiva čini referentni okvir aktera, povećati njegovu korisnost u istraživanju. Bilo koja grupa ili predmet mogu se koristiti za poređenja, a pojedinac ne treba da preuzima ulogu onih sa kojima upoređuje svoju sudbinu; stoga, prva upotreba ima sasvim drugu svrhu i može se eliminisati iz daljeg razmatranja. Međutim, u nekim okolnostima, odnosi lojalnosti i težnje grupe povezane su sa preuzetim perspektivama, a karakter ovog odnosa zahteva dalje istraživanje. Ovakva diskusija zahteva ponovno tvrđenje poznatog, ali s obzirom na poteškoće u radu na referentnim grupama, ponavljanje možda neće biti na odmet. Iako je entuzijazam nekih pristalica prisutan, zapravo, u okviru teorije referentnih grupa nema ničeg novog.

Kultura i lična kontrola

Tomas (Thomas) je pre mnogo godina istakao da ono što pojedinac radi u velikoj meri zavisi od njegove definicije situacije. Može se dodati da način na koji neko dosledno definiše niz situacija zavisi od njegove organizovane perspektive. Perspektiva je uređeni pogled određenog pojedinca – ono što se podrazumeva o svojstvima različitih predmeta, događaja i ljudske prirode. To je poredak stvari koje se pamte i očekuju, kao i stvari koje se stvarno opažaju, organizovana koncepcija onoga što je verodostojno i onoga što je moguće; ona čini matricu kroz koju pojedinac opaža svoje okruženje. Činjenica da pojedinci imaju uređene perspektive omogućava im

⁴ M. Sherif, “The Concept of Reference Groups in Human Relations,” u M. Sherif i M. O. Wilson (ed.), *Group Relations at the Crossroads* (New York: Harper & Bros., 1953), 203–31.

⁵ *Op. cit.*, 49–50.

da svoj neprestano menjajući svet shvate kao relativno stabilan, uređen i predvidljiv. Kao što je to formulisao Rizler (Riezler), perspektiva pojedinca je obris sheme, pre samog iskustva, koja ga definiše i vodi.

Postoji mnoštvo eksperimentalnih dokaza koji ukazuju na to da je percepcija selektivna; da organizacija perceptivnog iskustva delom zavisi od toga šta se očekuje i šta se podrazumeva. Sudovi počivaju na perspektivama, a ljudi sa različitim pogledima različito definišu identične situacije, selektivno odgovarajući na okolinu. Dakle, prostitutka i socijalni radnik koji šetaju naseljem siromašnih primećuju različite stvari; sociolog treba da sagleda odnose koje drugi ne uspevaju da primete. Svaka promena perspektiva – postajanjem roditeljem prvi put, saznanje o neminovnosti smrti za nekoliko meseci ili propast dobro skovanih planova – dovodi do toga da pojedinac primeti stvari koje je prethodno prevideo, te da poznati svet vidi u drugačijem svetlu. Kako je to Gete (Goethe) tvrdio, istorija se neprestano iznova piše, ne toliko zbog otkrića novih dokumentarnih dokaza, već zato što promenljive perspektive istoričara dovode do novih izbora podataka.

Kultura se, u smislu kako pojam koristi Redfield (Redfield), odnosi na perspektivu koju dele pojedinci određene grupe; sastoji se od onih „konvencionalnih shvaćanja manifestovanih u činjenjima i predmetima za upotrebu, koja karakterišu društva”.⁶ Budući da su ovakva konvencionalna razumevanja pretpostavke delovanja, oni koji dele zajedničku kulturu uključuju se u zajedničke načine delanja. Kultura nije statičan entitet već kontinuirani proces; norme se kreativno iznova potvrđuju, iz dana u dan, u okviru društvene interakcije. Oni koji učestvuju u kolektivnim transakcijama pristupaju jedni drugima sa utvrđenim očekivanjima, a ostvarenje onoga što se očekuje uzastopno potvrđuje i ojačava njihove perspektive. Na ovaj način, pojedinci u svakoj kulturnoj grupi kontinuirano uzajamno podržavaju perspektive, odgovarajući drugima na očekivane načine. U tom smislu kultura je proizvod komunikacije.

U svojoj raspravi o unutarpsihičkoj društvenoj kontroli, Mid (Mead) je govorio o pojedincima koji „preuzimaju ulogu uopštenog drugog”, podrazumevajući time da svaka osoba pristupa svom svetu sa stanovišta kulture svoje grupe. Svako opaža, razmišlja, oblikuje sudove i kontroliše se prema referentnom okviru grupe u kojoj učestvuje. Budući da definiše predmete, druge ljude, svet i sebe iz perspektive koju deli sa drugima, pojedinac sa ovog uopštenog stanovišta može da vizualizuje predloženu putanju delovanja, predviđa reakcije drugih, inhibira neželjene impulse i tako vodi sopstveno ponašanje. Socijalizovana osoba je društvo u malom; ona postavlja iste standarde ponašanja za sebe kao i druge i sudi sebi pod istim uslovima. Osoba može pravilno da definiše situacije i da ispuni svoje obaveze, čak i u odsustvu drugih ljudi, jer, kao što je već napomenuto, njena perspektiva uvek uzima u obzir očekivanja drugih. Dakle, sposobnost definisanja situacija sa stanovišta koje se podudara

⁶ R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago: University of Chicago Press, 1941), str.132. Za eksplicitniji prikaz biheviorističke teorije kulture videti *The Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, изд. D. G. Mandelbaum (Berkeley: University of California Press, 1949), 104–9, 308–31, 544–59.

sa stanovištima drugih omogućava ličnu kontrolu.⁷ Kada je govorio o preuzimanju uloge uopštenog drugog, to se nije odnosilo na ljude, već i na perspektive koje se dele sa drugima u transakciji.

Doslednost u ponašanju pojedinca u najrazličitijim društvenim kontekstima treba objasniti u smislu pojedinčeve organizovane perspektive. Jednom kada pojedinac usvoji određeni pogled svoje grupe, ovaj pogled postaje orijentacija prema svetu, a pojedinac takav referentni okvir primenjuje na sve nove situacije. Shodno tome, doseljenici i turisti često pogrešno tumače neobične stvari koje vide; disciplinovani komunisti bi svaku situaciju definisao drugačije od osobe koja to nije. Iako se ponašanje referentne grupe obično proučava u situacijama kada se čini da su izbori mogući, sam akter često nije svestan da postoje alternative.

Predlog da pojedinci misle, osećaju i vide stvari sa stanovišta svojstvenog grupi u kojoj učestvuju je stara, više puta isticana od strane onih koji se bave antropologijom i sociologijom znanja. Otkud onda iznenadni interes za teoriju referentnih grupa tokom protekle decenije? Pojam referentne grupe zapravo uvodi neznatno poboljšanje u odavno poznatu teoriju, poboljšanje koje se čini nužnim u kontekstu posebnih karakteristika modernih masovnih društava. Pre svega, u modernim društvima posebni problemi proizlaze iz činjenice da pojedinci ponekad koriste standarde grupa u kojima nisu priznati članovi, ponekad grupa u kojima nikada nisu direktno učestvovali, a ponekad grupa koje uopšte ne postoje. Drugo, u našem masovnom društvu, koje karakteriše kulturni pluralizam, svaka osoba usvaja nekoliko perspektiva, a to povremeno dovodi do nezgodnih dilema koje zahtevaju sistematsko proučavanje. Konačno, razvoj teorije referentnih grupa potpomognut je sve većim interesovanjem za socijalnu psihologiju i subjektivne aspekte grupnog života, prelaskom sa preovlađujućeg bavljenja objektivnim društvenim strukturama na interesovanje za iskustva učesnika čije regulisane aktivnosti čine takve strukture primetnim.

Referentna grupa je, dakle, grupa čiji pogled na svet akter koristi kao referentni okvir za organizaciju sopstvenog perceptivnog polja. Sve vrste grupa, sa velikim varijacijama u veličini, sastavu i strukturi, mogu postati referentne grupe. Od najvećeg značaja za većinu ljudi su one grupe u kojima oni učestvuju neposredno – one koje nazivamo grupama sa članstvom – posebno one koje se sastoje od određenog broja osoba sa kojima je pojedinac u primarnom odnosu. Međutim, u nekim transakcijama može se preuzeti perspektiva koja se pripisuje nekoj društvenoj kategoriji – društvenoj klasi, etničkoj grupi, onima u datoj zajednici ili onima sa nekim posebnim interesom. S druge strane, referentne grupe mogu biti zamišljene, kao u slučajevima umetnika koji su „rođeni ispred svog vremena”, naučnika koji rade za „čovečanstvo” ili filantropa koji ostavljaju za „potomstvo”. Takve osobe procenjuju svoja nastojanja iz postulirane perspektive koja se pripisuje ljudima koji još nisu rođeni. Postoje i drugi koji žive za daleku prošlost, idealizujući neki period u istoriji i žudeći za „dobrim starim vremenima”, kritikujući trenutne događaje sa stanovišta koja se

⁷ G. H. Mead, “The Genesis of the Self and Social Control,” *International Journal of Ethics*, XXXV (1925), 251–77, i *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934), 152–64. Up. T. Parsons, “The Superego and the Theory of Social Systems,” *Psychiatry*, XV (1952), 15–25.

pripisuju ljudima koji su odavno mrtvi. Referentne grupe, tada, nastaju usvajanjem normi; one čine strukturu očekivanja koja se pripisuju nekoj publici za koju osoba organizuje svoje ponašanje.

Konstrukcija društvenih svetova

Kao što je Djuj (Dewey) naglasio, društvo postoji u komunikaciji, i kroz istu; zajedničke perspektive – zajedničke kulture – nastaju učestvovanjem u zajedničkim komunikacionim kanalima. Perspektive koje se dele u grupi bivaju usvojene kroz društveno učestvovanje u grupama. Uprkos čestom ponavljanju ove tvrdnje, njene pune implikacije, posebno za analizu masovnih društava, nisu dovoljno često prihvaćene. Razlike u pogledu na svet nastaju preko različitih kontakata i udruživanjem; održavanje društvene distance – kroz segregaciju, sukobe ili jednostavno čitanje različite literature – dovodi do formiranja različitih kultura. Dakle, pojedinci u različitim društvenim klasama razvijaju različite načine života i poglede, ne usled nečega što je svojstveno ekonomskom položaju, već zato što ih sličnost zanimanja i ograničenja postavljena nivoom dohotka raspoređuju u određene ograničene kanale komunikacije. Oni iz različitih etničkih grupa formiraju sopstvene prepoznatljive kulture jer ih njihova identifikacija nagoni da blisko komuniciraju jedni sa drugima i da zadrže rezervu prema autsajderima. Različite intelektualne tradicije u okviru socijalne psihologije – psihoanaliza, analiza skala, *gestalt*, pragmatizam – ostaće razdvojene sve dok oni koji pripadaju određenoj tradiciji ograničavaju svoju blagonaklonu pažnju na dela sopstvene škole, a prema drugima se odnose sa prezirom ili neprijateljstvom. Neki naučnici u oblasti društvenih nauka nisu u kontaktu sa masama američkog naroda jer izbegavaju kontakt sa masovnim medijima, posebno televizije, ili se njima samo snishodljivo izlažu. Čak je i pogled koji avangarda smatra „kosmopolitskim” vezan za kulturu jer je takođe proizvod učešća u ograničenim kanalima komunikacije – knjigama, časopisima, sastancima, izložbama i kafanama koje su van granica dostupnosti većini ljudi srednjih slojeva. Društveno učestvovanje može čak biti i posredno, kao što je to slučaj sa znalцем srednjovekovlja, koji svoju perspektivu stiće isključivo preko knjiga.

Čak i uzgredno posmatranje otkriva neverovatnu raznolikost standarda prema kojima Amerikanci žive. Nedoslednosti i protivrečnosti koje karakterišu savremena masovna društva proizvodi su mnoštva komunikacionih kanala i lakoće učestvovanja u njima. Proučavajući relativno izolovana društva, antropolozi mogu smisleno govoriti o „kulturnim oblastima“ u geografskom smislu; u takvim društvima zajedničke kulture imaju teritorijalnu osnovu, jer samo oni koji žive zajedno mogu da stupaju u interakcije. U savremenim industrijskim društvima, međutim, zbog razvoja brzog transporta i medija masovnog komuniciranja, ljudi koji su geografski raspršeni mogu efikasno da komuniciraju. Kulturne oblasti podudarne su sa komunikacionim kanalima; s obzirom da komunikacione mreže više nisu povezane sa teritorijalnim granicama, kulturne oblasti se preklapaju gubeći time svoju teritorijalnu osnovu. Prema tome, prve komšije mogu biti potpuni stranci; čak i u svakodnevnom govoru

prisutno je intuitivno prepoznavanje raznolikosti perspektiva, te mi možemo govoriti o ljudima koji žive u različitim društvenim svetovima – akademskom svetu, svetu dece, svetu mode.

Savremena masovna društva su zaista sastavljena od zbujujuće raznovrsnih društvenih svetova. Svaki od svetova je organizovani pogled, koji ljudi grade u međusobnoj interakciji; dakle, svaki komunikacijski kanal stvara odvojeni svet. Verovatno se najveći osećaj identifikacije i solidarnosti može naći u različitim strukturama zajednica – podzemlju, etničkim manjinama, društvenoj eliti. Takve zajednice su često prostorno odvojene, što ih dalje izoluje od spoljnog sveta, dok im „tračevi” i štampa na stranom jeziku obezbeđuju međusobni kontakt. Još jedan uobičajeni tip društvenog sveta čine asocijativne strukture – svet medicine, organizovanog rada, pozorišta, društava iz kafea. Njih na okupu ne održavaju samo razna dobrovoljna udruženja unutar svakog od lokaliteta već i periodični časopisi poput *Varajeti (Variety)*, specijalizovani časopisi i istaknute rubrike u novinama. Konačno, tu su i labavo povezani univerzumi od posebnog interesa – svet sporta, kolekcionara maraka, dnevnih serijala – servisiranih programima masovnih medija i časopisima poput *Fild (Field)* i *Strim (Stream)*. Svaki od ovih svetova je jedinstvo poretka, univerzum utvrđenih međusobnih odgovora. Svaki od njih je oblast u kojoj postoji neka struktura koja omogućava razumno predviđanje ponašanja drugih, dakle, oblast u kojoj se može delovati sa osećajem sigurnosti i samopouzdanja.⁸ Svaki društveni svet je, dakle, kulturna oblast, čije granice nisu određene ni teritorijom niti formalnim članstvom u grupi, već granicama efikasne komunikacije.

S obzirom na to da postoje razni kanali komunikacije, koji se razlikuju po stabilnosti i obimu, društveni svetovi se razlikuju po sastavu, veličini i teritorijalnoj distribuciji učesnika. Neki su, poput lokalnih kultova, mali i koncentrisani; drugi su, poput intelektualnog sveta, ogromni a njihovi su učesnici rasejani. Svetovi se razlikuju u obimu i jasnoći svojih granica; svaki je omeđen nekom vrstom horizonta, pa tako neke granice mogu biti široke ili uske, jasne ili nejasne. Prepoznata je činjenica da društveni svetovi nisu podudarni sa univerzumom ljudi; oni iz podzemlja su dobro svesni činjenice da autsajderi ne dele njihove vrednosti. Svetovi se razlikuju u ekskluzivnosti i u meri u kojoj zahtevaju lojalnost svojih učesnika. Najvažnije od svega je što društveni svetovi nisu statični entiteti; zajedničke perspektive se neprestano iznova uspostavljaju. Svetovi nastaju uspostavljanjem komunikacionih kanala; kada se životni uslovi promene, društveni odnosi se takođe mogu promeniti i prethodno uspostavljeni svetovi mogu nestati.

Svaki društveni svet ima neku vrstu komunikacionog sistema – koji najčešće nije ništa više od diferencijalnog povezivanja – u kojem se razvija poseban univerzum diskursa, ponekad i žargona. Posebna značenja i simboli dodatno ističu razlike i povećavaju društvenu distancu u odnosu na autsajdere. U svakom svetu postoje posebne norme ponašanja, skup vrednosti, posebna lestvica prestiža, karakteristič-

⁸ Up. K. Riezler, *Man: Mutable and Immutable* (Chicago: Henry Regnery Co., 1950), 62–72; L. Landgrebe, “The World as a Phenomenological Problem,” *Philosophy and Phenomenological Research*, I (1940.), 38–58; i A. Schuetz, “The Stranger: An Essay in Social Psychology,” *American Journal of Sociology*, XLIX (1944), 499–507.

ne karijerne putanje i zajednički pogled na svet – Weltanschauung. U slučaju elita može se čak javiti i kodeks časti koji važi samo za one koji pripadaju grupi, dok su drugi odbačeni kao bića manje vrednosti od kojih mogu da se očekuju loši maniri. Društveni svet je, dakle, zamišljeni poredak koji služi kao pozornica na kojoj svaki učesnik nastoji da stvori svoju karijeru, i da održi i poboljša svoj položaj.

Jedna od karakteristika života u modernim masovnim društvima je istovremeno učestvovanje u raznim društvenim svetovima. Zbog lakoće sa kojom može biti izložen brojnim komunikacionim kanalima, pojedinac može voditi podvojeni život, sukcesivno učestvujući u brojnim nepovezanim aktivnostima. Štaviše, posebna kombinacija društvenih svetova razlikuje se od osobe do osobe; to je ono što je navelo Zimla (Simmel) da tvrdi da svako stoji na onoj tački koja je zapravo presek jedinstvene kombinacije društvenih krugova. Ova geometrijska analogija je srećno odabrana jer nam omogućava da zamislimo brojne mogućnosti kombinacija i različite stepene učešća u svakom od krugova. Kako bismo razumeli šta izvesna osoba čini, moramo preuzeti njenu jedinstvenu perspektivu – šta ona uzima zdravo za gotovo i kako definiše situaciju – ali i pored toga, u masovnim društvima, moramo razumeti i društveni svet u kojem ta osoba učestvuje u datom činu.

Lojalnost i selektivni odaziv

U masovnom društvu, u kojem svaka osoba usvaja brojne perspektive, sigurno je da će doći do pojave nekih nedoslednosti i sukoba. Preklapanje grupne pripadnosti i učestvovanja, međutim, ne mora dovesti do poteškoća i obično ostaje neprimetno. Referentne grupe većine pojedinaca su međusobno podržavajuće. Dakle, vojnik koji se dobrovoljno prijavi za opasnu dužnost na bojnopolju može izazvati anksioznost u svojoj porodici, ali ne deluje suprotno njihovim vrednostima; i njegova porodica i drugovi se dive hrabrosti, a preziru kukavičluk. Ponašanje može, pak, biti nedosledno, kao u slučaju poslovičnog kancelarijskog tiranina koji je blag pred svojom ženom; ovakvo ponašanje će ostati neprimećeno ukoliko se transakcije odvijaju u nepovezanim kontekstima. Većina ljudi živi manje ili više podvojenim životima, prelazeći iz jednog društvenog sveta u drugi, učestvujući u nizu transakcija. U svakom svetu njihove uloge i odnosi sa ostalim učesnicima su različiti, te oni otkrivaju drugačije aspekte svojih ličnosti. Ljudi su do te mere priviknuti na ovaj način života da uspevaju sebe shvatiti kao razumno dosledna bića uprkos pomenutoj podvojenosti, i uglavnom nisu svesni činjenice da se njihovi postupci ne uklapaju u koherentan obrazac.

Pojedinci izuzetno postaju svesni postojanja različitih pogleda tek onda kada se sukcesivno nađu u situacijama u kojima su suočeni sa oprečnim zahtevima, i kada je jasno da svaki od ovih zahteva ne može biti zadovoljen. Iako ljudi uglavnom izbegavaju donošenje teških odluka, dileme i kontradikcije koje proističu iz položaja mogu iznuditi izbor između dva društvena sveta. Ovakvi sukobi su u osnovi alternativni načini definisanja iste situacije, koji proizilaze iz nekoliko mogućih perspektiva. Po rečima Vilijama Džejsa (William James): „Kao čovek vas sažaljevam, ali kao zva-

ničnik ne moram da vam pokažem milost; kao političar smatram ga saveznikom, ali kao moralista ja ga prezirem“. Igranjem uloga u različitim društvenim svetovima, pojedinac pripisuje drugima različita očekivanja, koja ne mogu da se prevaziđu kompromisom. Problem je, dakle, u odabiru perspektive za definisanje situacije. Izraženo Midovim rečima: koju ulogu uopštenog drugog treba preuzeti? Problemi lojalnosti javljaju se samo u situacijama u kojima su moguće alternativne definicije.

Uopšteno, sukobi poput ovih su kratkotrajni; u kritičnim situacijama protivrečnosti, koje su inače neprimetne, izlaze na videlo, dok bolni izbori bivaju iznuđeni. Međutim, u slabo integrisanim društvima neki pojedinci neprestano se nalaze u situacijama prožetim ovakvim sukobima. Afroamerički intelektualac, deca iz mešovitih brakova ili brakova imigranata, nadzornik u fabrici, zaposlena žena, vojni kapelan – svi su oni marginalizovani pojedinci i žive u međuprostorima dobro organizovanih struktura.⁹ U većini slučajeva oni uspevaju da nađu način funkcionisanja u kontekstu svojih podvojenih života, iako je očigledna prisutnost ličnih neprilagođenosti. U ekstremnim slučajevima može doći do amnezije i disocijacije ličnosti.

Veliki deo interesovanja za referentne grupe proizlazi iz zabrinutosti usled situacija u kojima se osoba suočava sa nužnošću izbora između dve ili više organizovanih perspektiva. Istaknuta je hipoteza da je izbor referentnih grupa, usaglašenost sa normama grupe čija se perspektiva preuzima, funkcija nečijih međuljudskih odnosa; u kojoj meri kultura grupe služi kao matrica za organizaciju perceptivnog iskustva zavisi od odnosa pojedinca i njegove lične lojalnosti drugima koji dele takav pogled na svet. Dakle, u slučajevima kada dolazi do pogoršanja ličnih odnosa u grupi, kao što se ponekad dešava u vojnoj jedinici nakon kontinuiranih poraza, norme postaju manje obavezujuće i jedinica se može raspasti u panici. Slično tome, sa menjanjem ličnih odnosa između roditelja i deteta u kasnoj adolescenciji, želje i standardi roditelja često postaju manje obavezni.

Predloženo je, zatim, da izbor referentnih grupa počiva na ličnoj lojalnosti prema značajnim drugima datog društvenog sveta. „Značajni drugi“ su za Salivana (Sullivan) one osobe koje su direktno odgovorne za usvajanje normi. Socijalizacija je proizvod postepenog akumuliranja iskustava sa određenim ljudima, posebno onima s kojima stupamo u primarne odnose; značajni drugi su pojedinci koji su zapravo uključeni u kultivaciju sposobnosti, vrednosti i pogleda na svet.¹⁰ Čini se da je upravo karakter nečijih emocionalnih veza sa značajnim drugima presudan. Oni koji misle da su se značajni drugi prema njima odnosili s naklonošću i pažnjom imaju osećaj lične obaveze koja je obavezujuća u svim okolnostima i biće lojalni čak i uz veliku ličnu žrtvu. Budući da primarni odnosi nisu nužno zadovoljavajući, reakcije mogu biti i negativne. Osoba koja je izrazito svesna očekivanja značajnih drugih može se istinski potruditi da ih ne ispuni. Ovim se može objasniti račvanje orijentacije u manjinskim grupama, pri čemu neki pojedinci ostaju lojalni roditeljskoj kul-

⁹ Up. E. C. Hughes, “Dilemmas and Contradictions of Status,” *American Journal of Sociology*, L (1945), 353–59, i E. V. Stonequist, *The Marginal Man* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937)

¹⁰ H. S. Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry* (Washington, D.C.: W.H. White Psychiatric Foundation, 1947.), 18–22.

turi, dok drugi očajnički teže da se asimiliraju u širem svetu. Neki koji se povuku iz neizvesnosti stvarnog života mogu uspostaviti lojalnost perspektivama stečenim kroz posredni odnos sa likovima sa kojima se susreću u knjigama.¹¹

Perspektive se neprestano podvrgavaju testu stvarnosti. Sva percepcija je hipotetička. Zbog onoga što se uzima zdravo-za-gotovo iz svakog stanovišta, svakoj situaciji se pristupa sa skupom očekivanja; ako se transakcije zaista odvijaju kako je to predviđeno, ojačava se i sama perspektiva. Stoga su potvrdni odgovori drugih ljudi ti koji pružaju podršku perspektivama.¹² U masovnim društvima, pak, odgovori drugih mogu se razlikovati, te je problem u proučavanju referentnih grupa zapravo konstatovanje čiji će potvrdni odgovori podržati određeno stanovište.

Proučavanje masovnih društava

Zbog diferenciranog karaktera modernih masovnih društava, pojam referentne grupe, ili odgovarajuće zamene za nju, uvek će imati centralno mesto u svakoj realističnoj pojmovnoj shemi za njihovu analizu. Kao što je gore istaknuto, biće najkorisnije ako se ovaj pojam koristi za označavanje one grupe čiju perspektivu akter preuzima kao referentni okvir za organizaciju svog perceptivnog iskustva. Organizovane perspektive nastaju i dele se kroz učestvovanje u zajedničkim komunikacionim kanalima, a raznolikost masovnih društava proizlazi iz višestrukosti kanala i lakoće s kojom pojedinac može u njima učestvovati.

Masovna društva nisu samo raznolika i pluralistička, već se i neprestano menjaju. Uzastopno menjanje životnih uslova primorava na promene u društvenim odnosima, a svaka adekvatna analiza zahteva proučavanje ovih transformacionih procesa samih. U takvoj situaciji pojam referentne grupe može biti od presudne važnosti. Na primer, svi oblici društvene mobilnosti, od iznenadnih promena do postepene asimilacije, u osnovi se mogu smatrati premeštanjem referentnih grupa, jer uključuju gubitak reakcije na zahteve jednog društvenog sveta i usvajanje perspektive drugog. Može se pretpostaviti da se nezadovoljstvo inicijalno javlja na nivou ličnih odnosa, što je praćeno slabljenjem osećaja obaveze, odbacivanjem starih zahteva te uspostavljanjem nove lojalnosti i prihvatanjem nove perspektive. Sukobi koji karakterišu sve osobe u marginalnim ulogama su od posebnog interesa jer pružaju mogućnosti poprečnih (cross-sectional) analiza procesa društvenih promena.

U analizi ponašanja pojedinaca u masovnim društvima ključni problem je utvrđivanje kako osoba definiše situaciju, koju perspektivu koristi pri utvrđivanju takve definicije i ko čini publiku čiji odgovori pružaju neophodnu potvrdu i podršku za

¹¹ Up. R. R. Grinker i J. P. Spiegel, *Men under Stress* (Philadelphia: Blakiston Co., 1945), 122–26; i E. A. Shils i M. Janowitz, "Cohesion and Disintegration in the Wehrmacht in World War II," *Public Opinion Quarterly*, XII (1948), 280–315.

¹² Up. G. H. Mead, *The Philosophy of the Act* (Chicago: University of Chicago Press, 1938), 107–73; i L. Postman, "Toward a General Theory of Cognition," u J. H. Rohrer i M. Sherif (изд.), *Social Psychology at the Crossroads* (New York: Harper & Bros., 1951), 242–72.

njen položaj. To zahteva usredsređivanje pažnje na očekivanja koja akter pripisuje drugima, kanale komunikacije u kojima učestvuje i njegove odnose sa onima s kojima se poistovećuje. U proučavanju sukoba, mentalne slike pružaju plodan izvor podataka. U trenucima neodlučnosti, kada pojedinac sumnja i zbunjen je, ko se pojavljuje u mentalnim slikama? Ovo je način kojim se vrši identifikacija sa značajnim drugim.

Adekvatna analiza modernih masovnih društava zahteva razvijanje pojmova i operacija za opis načina na koji se orijentacija svakog aktera prema sopstvenom svetu sukcesivno iznova formira. Budući da je percepcija selektivna, a perspektive se razlikuju, primećuju se različiti predmeti i nastaje progresivno raznovrstan skup mentalnih slika, čak i među onima koji su izloženi istim medijima masovne komunikacije. Pojam referentne grupe obuhvata distinktivne asocijacije (differential associations) i lojalnosti na taj način olakšavajući proučavanje selektivne percepcije. Stoga ovaj pojam postaje nezaobilazno oruđe za razumevanje različitosti i dinamičnog karaktera one vrste društva u kojem živimo.

sa engleskog jezika preveo: Dragan Nikolić
stručna redakcija: Miloš Jovanović

Literatura

- Chapman, D. W. i Volkmann, J. (1939) "A Social Determinant of the Level of Aspiration", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, XXXIV, 225–38.
- Grinker, R. R. i Spiegel, J. P. (1945) *Men under Stress* (Philadelphia: Blakiston Co.)
- Hughes, E. C. (1945) "Dilemmas and Contradictions of Status", *American Journal of Sociology*, L (1945), 353–59.
- Hyman, H. H. (1942) "The Psychology of Status", *Archives of Psychology*, XXXVIII, 15.
- Landgrebe, L. (1940) "The World as a Phenomenological Problem," *Philosophy and Phenomenological Research*, I (1940), 38–58.
- Mandelbaum, D. G. (1949) *The Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, (Berkeley: University of California Press), 104–9, 308–31, 544–59.
- Mead, G. H. (1925) "The Genesis of the Self and Social Control", *International Journal of Ethics*, XXXV (1925), 251–77.
- Mead, G. H. (1934) *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press).
- Mead, G. H. (1938) *The Philosophy of the Act* (Chicago: University of Chicago Press).
- Merton, R. K. i Kitt, A. (1950) "Contributions to the Theory of Reference Group Behavior," u Merton, R. K. i Lazarsfeld, P. F. (izd.), *Studies in the Scope and Method of "The American Soldier"* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1950), 42–53, 69.
- Parsons, T. (1952) "The Superego and the Theory of Social Systems". *Psychiatry*, XV 15–25.
- Postman, L. (1951) "Toward a General Theory of Cognition," u Rohrer, J. H. i Sherif, M. (izd.), *Social Psychology at the Crossroads* (New York: Harper & Bros., 1951), 242–72.

- Redfield, R. (1941) *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago: University of Chicago Press).
- Riezler, K. (1950) *Man: Mutable and Immutable* (Chicago: Henry Regnery Co.).
- Schuetz, A. (1944) "The Stranger: An Essay in Social Psychology", *American Journal of Sociology*, XLIX (1944), 499–507.
- Sherif, M. (1953) "The Concept of Reference Groups in Human Relations", u Sherif, M i Wilson, M.O. (izd.), *Group Relations at the Crossroads* (New York: Harper & Bros., 1953), 203–31.
- Shils, E. A. i Janowitz, M. (1948) "Cohesion and Disintegration in the Wehrmacht in World War II", *Public Opinion Quarterly*, XII (1948), 280–315.
- Stonequist, E.V (1937) *The Marginal Man* (New York: Charles Scribner's Sons).
- Sullivan, H. S. (1947) *Conceptions of Modern Psychiatry* (Washington, D. C.: W. H. White Psychiatric Foundation, 1947), 18–22.

Reference groups as perspectives

Tamotsu Shibutani

Abstract

In spite of ambiguity, reference group has become an increasingly popular concept, utilized in hypotheses concerning a variety of social phenomena. The restriction of this concepts to a single referent, namely, group whose perspective is used as a frame of reference by the actor, will increase its usefulness as an analytic tool. Shared perspectives arise through participation in common communication channels, and the cultural pluralism of modern mass societies arises from the easy accessibility of a multiplicity of channels. The concept of reference group, if defined with greater precision, can greatly facilitate research on the manner in which each actor's orientation toward his world is structured.

Key Words: Group perspective, Reference frame, Channels of communication, Social worlds

Komunikativna paradigma u „novoj” sociologiji (sa)znanja¹

Tomas Lukman

Sažetak

Jedan od autora *Društvene konstrukcije stvarnosti* svoju pažnju usmerava na novu paradigmu sociologije znanja. Lukman analizira pojam objektivnosti u kontekstu društvenih nauka. Naglašava da za Vebera sociološki pristup mora imati za cilj da istakne subjektivno značenje ponašanja aktera. Zatim pokazuje kako je jezik društveno konstruisan i, na kraju, razmatra vezu između značenja i jezika.

Ključne reči: sociologija (sa)znanja, konstitucija značenja, komunikativni konstruktivizam, jezik

Uvod

U ovome što sledi ne bih da predstavim novu teorijsku paradigmu. Zapravo, želeo bih da se čuje izvesna nota skepticizma umesto shvatanja koje pretenduje da predstavlja novu paradigmu. Pobornici novine obično istovremeno pate od istorijske kratkovidosti i potrebe za marginalnim razlikovanjem proizvoda koji je, zapravo, standardan – a kroz bombastične promene paradigmi, obično postaju žrtve pogrešne interpretacije Kuna (Kuhn).

Ipak, ne želim da negiram da se u izvesnim domenima društvene teorije desila promena koja je imala za cilj izraženije teorijsko razmatranje komunikacije kao suštinske društvene činjenice. Neki (na primer Burdije [Bourdieu]) su uspešno razvili teorijske niti koje su bile dostupne u njihovom sopstvenom tkanju, a drugi su podigli komunikaciju na metafizički nivo (svaki na svoj poseban način, kao Luman [Luhmann] i Habermas [Habermas]). Ja ne želim da objašnjavam taj razvoj u teoriji, niti da iznosim moja neslaganja sa njima.

Radije bih predstavio svoju sopstvenu poziciju – poziciju koja predstavlja empirijski nastavak Bergerove (Berger) teorije i mog pokušaja (koji sam preduzeo pre više od četvrt veka) da redefinišem neke ključne probleme opšte sociološke teorije

¹ Thomas Luckmann “Le paradigme communicatif dans la « nouvelle » sociologie de la connaissance”, *Sociétés – revue des sciences humaines et sociales* 55(1) (1997): 89–98.

Чланак је заснован на презентацији са конференције *New Paradigms in Contemporary Sociology*, одржаној у Гранади 1995. године.

u terminima, usuđujem se da kažem, „nove” sociologije (sa)znanja. Izvan mog rada u okviru sociologije religije, sve više sam se interesovao za društvenu teoriju jezika i, tokom poslednjih deset i više godina, za detaljnu analizu komunikativnih formi pomoću kojih se znanje i uopštenije „značenje”, kao i moralne orijentacije, stvaraju, prenose i reprodukuju.

Očigledno je da ovo nije mesto da se predstave detalji ovih istraživanja u koje su me, tokom godina, uključivale brojne kolege. Umesto toga, voleo bih da u današnjem kontekstu obrazložim teorijska i metodološka razmatranja koja su me dovela do tog područja istraživanja. Po mom mišljenju, takva ili slična teorijska razmatranja su glavni pokretači onoga što, u smislu koji obuhvata više od mog sopstvenog rada, zaista predstavlja novi „okvir” u socijalnoj teoriji: shvatanje komunikacije kao – ili možda kao – konstitutivnog elementa društvenog života i društvenog poretka.

Društvena konstitucija socioloških podataka

U društvenim naukama, ostaci antičke zabune, koja se odnosi na samu prirodu stvarnosti koja je predmet proučavanja tih nauka, nisu u potpunosti nestali. Umovi koji su pomalo anahrono obeleženi onim što se u XIX veku sistematično pojavljivalo kao neupitna i suštinska osnova prirodnih nauka, posebno su zaslužni za opstanak ove zabune. Oni ne uspevaju da uvide da društvene nauke, iako takođe streme ka velikom kosmološkom cilju sveobuhvatnog objašnjenja sveta i prihvataju istu logiku izgradnje i empirijske potvrde teorijâ, pored toga imaju svoj posebni predmet i drugačiju predmetnu osnovu.

Fundamentalni postulat društvenih nauka je da su društva skupovi (strukture, a možda i sistemi) „objektivnih činjenica” koje su podložne analitičkom organizovanju na nekoliko nivoa: ekologije, tehnologije, strukture društvenih institucija i društvenih klasa. Prateća hipoteza je da te strukture, kao što su srodstvo, ekonomija, politika, religija, itd., „determinišu” društvenu interakciju na stupnjevima koji mogu da budu specifikovani u odnosu na neke osnovne „funkcije” društvenog života. U tom kontekstu „objektivno” pre svega označava da „činjenice” mogu da budu utvrđene nezavisno od subjektivnih hirova, to jest da je *intersubjektivno* slaganje oko rezultata sistematskih posmatranja u principu moguće i da činjenice postaju naučni podaci. U prirodnim naukama, „objektivno” ima dodatno značenje. To dodatno značenje bazira se na ontološkoj premisi (prećutoj ili izričito ustanovljenoj) da je stvarnost na osnovu koje su uspostavljeni podaci „ovde” (mada to što je „ovde” nije *nužno* opaženo i oblikovano u formi podataka), nezavisno od bilo kakve ljudske aktivnosti (zanimljivo je da čak i u filozofiji prirodnih nauka ta premisa više nije jednoglasno prihvaćena).

U svakom slučaju, to značenje „objektivnosti” *ne može* da se primeni na podatke društvenih nauka. Društvene činjenice su isključivo „ovde” u formi ljudskog delanja i njegovog proizvoda. Više je nego očigledno da ova suštinska karakteristika društvene stvarnosti *ne implicira* da podaci društvenih nauka nisu „objektivni” u prvom značenju tog termina.

Ekologija ljudskih društava, njihove tehnološke prakse i, uopšte, društvene strukture, sastoje se od društvenih interakcija koje su institucionalno determinisane i intersubjektivno proverljive. One su „objektivne” *na isti način* kao što su to protoni, molekuli ili biološke vrste. Budući da ljudi čine srž društvenih stvarnosti, to bi onda ipak značilo da su one isto tako „subjektivne”, to jest, da imaju značenja za ljudske subjekte. Štaviše, a to je i važnije, „objektivni” podaci društvenih nauka imaju svoje poreklo u subjektivnim aktivnostima, to jest u ljudskim delanjima koja imaju subjektivna značenja: oni su, u stvari, društveno konstruisani. Međutim, to svakako ne znači da su „subjektivni” u smislu da postaju nedostupni za sistematično proučavanje, koje pohvalno nazivamo „naukom”.

Možda neće biti originalno izjaviti da redukcionizam u društvenim naukama počiva na jednom *a priori* i da je duboko antiempirijski – no ta tvrdnja zahteva da se često iznova naglasi. Društvena nauka koja se vezuje za iskustvena proučavanja društvene stvarnosti *mora* na sistematičan način uzeti u obzir intersubjektivnu konstrukciju stvarnosti koju proučava. Metodologija društvenih nauka obuhvata, dakle, dva nivoa. Prvi je rekonstruktivan, drugi je eksplikativan. Oba nivoa su nužna za naučno proučavanje društvene stvarnosti.

Maks Veber (Max Weber) bio je među prvima koji su tvrdili da je jedina pouzdana osnova za društvene nauke analiza delanja kao ponašanja sa povezanim subjektivnim značenjem. On je izričito formulisao metodološke posledice takve nematerijalističke i neidealističke društvene nauke. Prvi zahtev društvenih nauka je da uspostave proverljivu preciznu intersubjektivnu *deskripciju* ljudskog delanja kao ponašanja koje ima značenje za delatnike. Jasno je video da prva etapa u pogledu zadovoljavanja te potrebe mora da bude identifikacija i *rekonstrukcija* različitih načina kroz koje delanja dobijaju svoja *tipična* značenja za mnoštvo delatnika koji uzimaju učešće u ljudskoj istoriji. Maks Veber je uočio ne samo taj suštinski metodološki problem društvenih nauka, već je isto tako kroz neke bitne elemente doprineo njegovom rešavanju. Drugi su ga sledili. Rekonstrukcija društvene stvarnosti dolazi *pre* objašnjenja („pre” u logičkom smislu, naravno).

Rekonstrukcija je deskriptivna i nužno interpretativna praksa koja utvrđuje podatke koji svoje objašnjenje moraju da nađu u društvenim teorijama. Na kraju krajeva, podaci nisu ovde samo da bi bili posmatrani: oni moraju da budu prepoznati, pažljivo proučavani, precizno interpretirani. Sve te etape su podrazumevane u rekonstrukciji društveno konstruisanih stvarnosti. Interpretacija nastoji da utvrdi tipična značenja koja (te stvarnosti) imaju za ljudska bića koja žive u njima i kroz njih, za ljudska bića koja su originalni „konstruktori”, i koja nasleđuju „konstruktere” tih stvarnosti. Nepotrebno je reći da kontrolisana i rigorozna interpretacija ne sme da bude arbitrarna i idiosinkratična, ona mora da sledi pravila koja su hermeneutički racionalna i opšta. Odbijanje potrebe za interpretacijom (to jest prve rekonstruktivne etape u stvaranju podataka), samo je prihvatanje zdravorazumskih interpretacija koje su naivno uzete zdravo-za-gotovo, umesto da budu podvrgnute kritičkoj refleksiji. To je slučaj u različitim redukcionističkim metodologijama. Takve metodologije mogu da razmatraju probleme objašnjavanja (dedukcije, indukcije), ali one zanemaruju probleme rekonstrukcije. Zanemarujući primordijalnu neophodnost rigorozne

metode za stvaranje podataka, one razvijaju sofisticirane metodologije obrade tih podataka. Njihove kule su kule od karata. Stvaranje podataka počiva na interpretativnim procedurama: značenje specifičnih tipova društvene interakcije u kontekstu (istorijski određenog) iskustva delatnika utvrđuje i time stvara „validne”, to jest subjektivno adekvatne podatke u kontekstu njihovog „sveta života”.

Analiza društvenih stvarnosti *počinje* interpretacijom, ali se naravno njom ne *završava*. Ona *objašnjava* (konstruisane) društvene stvarnosti povezujući ih („uzročno”, „funktionalno”) sa uzrocima i posledicama. Dok interpretacija sledi opšti okvir hermeneutičkih pravila (koji je primenjen na specifičnu istorijsku hermeneutiku posebnih kultura i društava), objašnjenje sledi pravila opšte logike eksplikacije (shvaćene kao nezavisne od prostora i vremena, svakako nezavisne od bilo kog konkretnog prostora i vremena).

Gotovo je nepotrebno insistirati na činjenici da, iako to nije uvek slučaj, većinu procesa kojima se rekonstruišu društvene stvarnosti čine – komunikativni procesi. Moralo bi se imati na umu da se rekonstrukcije, to jest izričite formulacije rezultata posmatranja i tumačenja, stvaraju u svakodnevnom životu, u okviru različitih vrsta neteorijskih poduhvata, u porodičnom životu, pravnim procedurama, itd. Rekonstrukcije „običnih ljudi” su sastavni deo društvenog života mnogo pre nego što se pojavi bilo kakva naučna misao. Naučne metodologije su, da se tako izrazimo, rigorozni indikatori *sekundarnih* rekonstrukcija.

Uključeni u praktične aktivnosti svakodnevnog života, mi moramo, kao obična ljudska bića, da dostignemo izvestan stupanj preciznosti u razumevanju tipičnih značenja delanja naših bližnjih. Efikasna individualna orijentacija u društvu, a time i relativna uređenost društvenog života, zavise od takvih razumevanja. Drugim rečima, društveni život zavisi od akumulacije i distribucije društvene zalihe znanja o svetu uopšte i društvenoj stvarnosti posebno. Takvo znanje je najpre osnovni izvor za sve članove društva, a zatim i za istraživača društvenih nauka čiji je zadatak da rekonstruiše značenja praktičnih činova društvenog života.

Šta se, u teorijskoj perspektivi, dešava se sociološkom rekonstrukcijom sličnih praktičnih razumevanja? Kako neko uspeva da dosegne interpretativnu preciznost u analizi društvenog delanja i kako se postiže intersubjektivno slaganje u interpretacijama? Kako konstitutivna *značenja* delanja mogu da se prepoznaju, opišu i rekonstruišu kao „podaci”? Šta su „jedinice” značenja iz perspektive očiglednosti na osnovu koje one mogu da budu identifikovane, fizički izolovane i izmerene u višestrukome prostoru-i-vremenu?

Ovo poslednje pitanje je već postavio Georg Ziml (Simmel) u svom briljantnom kratkom ogledu koji se odnosi na problem istorijskog vremena.² On se bavio

² Georg Simmel „Das Problem der historischen Zeit“, in: *Brücke und Tür*, Stuttgart, 1957 (originalno objavljeno 1916; engleski prevod: “The Problem of Historical Time”, in Georg Simmel *Essays on Interpretation in Social Science*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1980: 127–144). Јорг Бергман (Bergmann) се, позивајући се изричито на Зимлов есеј, позабавио овим питањем и размотрио његове методолошке импликације у свом чланку: „Пролазност и методолошко фиксирање друштвене стварности: снимак као податак интерпретативне социологије”, *Годишњак за социологију* XVII (26) (2021): 121–146. DOI: 10.46630/gsoc.26.2021.07 (рад је оригинално објављен 1985. године).

pitanjem načina na koji jedan istorijski događaj (njegov primer je bila bitka kod Corndorfa 1758. godine) koji poseduje svoje sopstveno „značenje” kao pod-događaj (sedmogodišnjeg rata) može da se shvati kao koncentracija značenjskih pod-događaja (to jest, nezavisnih lokalnih napada i kontranapada) i time kako sami ti pod-događaji mogu da budu shvaćeni kao niz specifičnih delanja (lokalnih komandanata i pojedinačnih vojnika). Do koje „dubine” ljudskog ponašanja je moguće pronaći „značenje”? I – budući da moramo da nastavimo da se pitamo dalje – ako bismo uspeli da otkrijemo najmanje značenjske „jedinice” koje je moguće identifikovati, kako bismo mogli da vrednujemo njihov doprinos značaju nadređenih „kolektivnih” događaja?

Ta pitanja se tiču ontoloških temelja svih društvenih nauka, a odgovori na njih su od opšteg epistemološkog interesa za sve discipline koje se tiču društvene stvarnosti kao specifično ljudske stvarnosti, kao istorijske stvarnosti. Analogno osnovnim filozofskim pitanjima protofizike kao „osnove” prirodnih nauka, ta pitanja mogu da se razmatraju kao ključna pitanja onoga što možemo da nazovemo protosociologijom. Značajan deo rada Alfreda Šica (Schütz) sastojao se upravo u tom utemeljivanju fenomenološke protosociologije: u pokušaju da nađem odgovore na neka od prethodno postavljenih pitanja, krenuo sam Šicovim stopama.³

Što se tiče sadašnje situacije, želeo bih da ostavim po strani protosociološke „osnove” i da razmotrim ova pitanja iz jedne drugačije perspektive, perspektive iskustvenih društvenih nauka, preciznije iz ugla sociologije (sa)znanja. Iz te perspektive, pitanja koja se tiču odgovarajuće rekonstrukcije društvene interakcije u svakodnevnom životu mogu da se posmatraju kao reformulacije metodoloških problema veberovske istorijske sociologije.

Da rezimiramo, pitanja koja se tiču značenja delanja najpre sreću, formulišu i na njih, pre svih drugih, daju odgovore obični ljudi, koji se služe sopstvenim rečima i jezikom da bi zadovoljili svoje, a ne potrebe sociologa. Moguće i stvarne rekonstrukcije značenja svakodnevnih delanja su konstitutivni elementi tih delanja, a nisu samo nevažni *post hoc* dodaci. One su, dakle, nužna polazna tačka svih sekundarnih teorijskih rekonstrukcija značenja ljudskog delanja. Izvestan tip „teoretisanja” koji se tiče delanja je sastavni deo običnih prednaučnih ljudskih ostvarenja, dostignuća koja takođe čine važan deo istorijske društvene stvarnosti.

Komunikativna konstrukcija društvene stvarnosti

Uzevši u obzir ontološki prioritet „običnog” života i metodološku zavisnost konstrukcija drugog reda u odnosu na konstrukcije prvog reda, čini se da pitanje koje se tiče minimalnih „jedinica” značenja zahteva tautološki odgovor: delanje može da

³ Упореди: Thomas Luckmann “Philosophy, Science and Everyday Life”, in: M. Natanson (ed.) *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston, Ill., 1973 (прештампано у: Th. Luckmann *Life-World and Social Realities*, London, 1983). Такође видети: Томас Лукман „О значењу у свакодневном животу и у социологији”, у: Ивана Спасић (прир.) *Интерпретативна социологија*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1998: 109–121 (рад је оригинално објављен 1989. године).

bude analizirano do „tačke” nakon koje njegovi elementi prestaju da imaju smisao za delatnika, sve do *iskustava* delujuće individue, izvesnih za nju samu. Ipak, taj poslednji značenjski prag ne može da bude uspostavljen univerzalnim apstraktnim mernim instrumentom. Može se sastojati ili od minijaturnih elemenata, od jednostavnog i neposrednog pojedinačnog projekta delanja, ili biti obuhvaćen biografskim ili kolektivnim referencama činova „od velike važnosti”. Minimalna jedinica zavisi od usredsređenosti individualne pažnje, to jest od individualnog interesa (tipično pragmatičnog) za sopstveno – ili tuđe – delanje i njegove konstitutivne elemente.

Detaljna analiza konstitucije minimalnih značenjskih jedinica u iskustvu i delanju vratila bi nas na ključno pitanje fenomenološke protosociologije. Analiza načina na koji su tipizacije iskustva i delanja subjektivno konstituisane vodila bi u istom pravcu. Ipak, preispitivanje *društvene* konstrukcije tipizacija dovodi nas do socioloških pitanja, u smislu empirijskih metodoloških problema (sa)znanja.

Tipizacije, iskustvene šeme i modeli delanja nude „rešenja” problema od subjektivne važnosti. Oni su, baš iz tog razloga, sedimentirani u zalihama subjektivnog znanja individua. Budući da pojedinci žive u društvenom svetu, mnoge probleme delatnik shvata kao da su jednako relevantni i za druge. U stvari, u direktnom recipročnom, društvenom, delanju licem-u-lice, problemi se mogu razumeti kao *simultano* jednako relevantni za druge kao i za sebe. Rešenja koja odgovaraju problemima (uključujući tipove, iskustvene šeme i modele delanja) mogu isto tako da budu recipročno predstavljena u situacijama licem-u-lice. I povrh toga: takve situacije omogućavaju recipročnu tipizaciju izražavanja i indikacijâ subjektivnog iskustva, te njihovu intersubjektivnu povezanost.⁴ Indikacije tako postaju znaci.⁵

Znaci koji su izvorno konstruisani u jedinstvu i istovremenosti produkcije i recepcije – direktno predstavljanje opažljivih „prenosilaca”, „nosilaca” značenja (na primer, u slučaju lingvistike, znaci, značenja) – *reprezentuju* značenje za *ego* i *alter-ego*. Usled ove interaktivne transformacije subjektivnog značenja u značenje koje je društveno artikulisano, tipično subjektivna iskustva postaju anonimna. Tipizacija koja je intersubjektivno važna postaje primenljiva na svakoga i za svakoga. Na taj način, „značenje” je uvek udaljeno od konkretnosti i pojedinačnosti subjektivnog iskustva. Na tom nivou mi možemo da ga nazovemo objektivnim značenjem. Jednom kada značenje postigne taj kvaziobjektivni status, ono dostiže izvesnu intra- i interindividualnu stabilnost.

⁴ „Механизам” који то омогућава је саставни део онога што је Кули (Cooley) назвао „ефекат огледала” (looking glass effect) (упореди: *Human Nature and the Social Order*, New York, 1964, pp. 16ff; оригинално објављено 1902; Чарлс Х. Кули „Друштвено биће” [The Social Self] у Т. Парсонс и сар. [прир.] *Теорије о друштву: основи савремене социолошке теорије. Књига 2*, Београд: „Вук Караџић”, 1969, стр. 782–788). Мид (Mead) је анализирао процес „конверзације гестова” (conversation of gestures) (упореди: *Ум, особа и друштво: са стајалишта социјалног бихевиориста*, Загреб: Наклада Јесенски и Турк; Хрватско социолошко друштво, 2003; оригинално објављено 1934).

⁵ За детаљну анализу видети мој чланак: “The Constitution of Language in the World of Everyday Life”, in: Lester E. Embree (ed.) *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston/Ill, pp. 469–488; као и: “Elements of a Social Theory of Communication”, in: *Life-World and Social Realities*, pp. 68–91.

Ta relativna stabilnost značenja u formi znakova je nužan uslov za pojavu kompleksnih značenjskih struktura, *sistema znakova*, jezika. Jezici su sedimenti mnogobrojnih prošlih komunikativnih delanja, to jest delanja koja nisu samo prešla prag između značajnih subjektivnih iskustava i intersubjektivnih indikacija tipičnih iskustava, već su takođe prešla i sledeći prag, prag koji postoji između tipičnih značenja koja su intersubjektivno konstituisana i znakova koji su društveno objektivirani. Budući da pronalaze svoje poreklo u osnovnim tipizacijama stvarnosti, te da su potom integrisane u različite modele delanja i na kraju učinjene intersubjektivno obaveznim u društvenoj interakciji, iskustvene šeme formiraju osnovni nivo intersubjektivno prihvatljivih rešenja za intersubjektivno relevantne probleme. Time što su uobličena u formu znakova, subjektivna značenja iskustva su transformisana u „objektivne” konfiguracije značenja.

Sa tačke gledišta svakodnevnog iskustva jezici funkcionišu kao istorijski resursi koji društveno postoje pre značenja. Empirijski, oni saodređuju konstituisanje subjektivnih značenja iskustva. „Izvorno” – u fenomenološkom smislu – značenja i njihove tipizacije pojavljuju se u subjektivnom iskustvu. Iskustveno, taj proces, kao i proces kojim su neka značenja društveno artikulisana i inkorporirana u jezike, jeste uvek, i, da tako kažem, direktno pod uticajem konkretnih prirodnih i društvenih životnih uslova. Ipak, označavanja se ne stvaraju u vakuumu, „novootkrivenom tlu” značenja. „Nova” rešenja problema koji se pojavljuju praktičnim aktivnostima društvenog života su intersubjektivno konstruisana na osnovu „sirovog” materijala subjektivnog iskustva. Međutim, subjektivno iskustvo je istorijsko iskustvo. To znači da su čak i „nova” rešenja problema društvenog života uvek *jednako* smeštena u „tradiciju” koja prethodi značenju, to jest, u već dati jezik.

Jezik kao sistem istorijskih znakova sastoji se od niza zvukovnih formi koje služe, kao prenosnici, reprezentaciji tipičnih značenja. Te tipizacije subjektivnih značenja učinjene su na taj način intersubjektivno obaveznima, u većoj ili manjoj meri, od strane samih „subjekata” socioloških istraživanja. One su oblikovane u istorijskim jezicima i uobličene u narativnu formu, ili u mnogim drugim žanrovima komunikativne rekonstrukcije *pre* sociološke rekonstrukcije, pre sociologije, ili, pak, pre same pojave filozofije u ljudskoj istoriji.

U jeziku, tipični elementi iskustva (predmeti, događaji), kao i iskustvene šeme i modeli delanja iz najrazličitijih domena stvarnosti, jesu na homogen način uobličeni i međusobno povezani u paradigmatičke i sintagmatske strukture. Individualna značenja, suštinski nestabilna i promenljiva, dobijaju preciznije konture i dostižu izvesnu stabilnost time što su „prepoznata” kao instance „objektivnih” jezičkih značenja: kvaziidealnog sistema odvojenog od individualnih iskustava. „Jedinice” mogućeg značenja iskustva i delanja individue su prekonstruisane u istorijskim jezicima.

Jezici su *istorijski* sistemi znakova koje su konstruisali ljudi, iako su u životu pojedinaca *a priori* dati. Iako imaju svoje poreklo u društvenoj interakciji i iako se kroz nju menjaju, jezici kao sistemi značenja saodređuju konture značenja u subjektivnom iskustvu i u velikoj meri određuju intersubjektivne rekonstrukcije iskustva i delanja. Iako ne postoje nepromenljiva i univerzalna značenja i iako nema merljivih značenjskih „jedinica”, značenje iskustva i delanja u svakodnevnom životu pojedi-

naca, grupa i istorijskih društava može biti shvaćeno sa prihvatljivom približnošću. To zahteva sistematične komparativne interpretacije značenjskih rekonstrukcija koje nastaju i koje su opisane u različitim narativnim formama i drugim oblicima komunikacije pojedinaca i (u metaforičkom smislu) grupa i samih društava. Da rezimiramo, društvena konstrukcija „značenja” se temelji na različitim istorijskim jezicima. Podaci društvenih nauka su, dakle, u suštini istorijski podaci. Odatle očito proizlaze složeni i sveprisutni problemi poređenja, sistematizacije i uopštavanja. Ti problemi ne mogu da se reše na isti način u društvenim i prirodnim naukama, to jest metodom merenja koja svodi te podatke na vremensko-prostorne kvantitete. Ipak, problem se ne može ignorisati. On mora da se rešava pomoću procesa prevođenja: sa specifičnosti istorijskog, sa opisa datih pomoću „običnog jezika” koji se odnose na rekonstrukcije „prvog reda” (karakteristične za okruženje u društvu koje se razmatra u određeno vreme), na uopštenost socioloških pojmova „drugog reda” koji su zasnovani na formalnoj protosociološkoj matrici ljudskog iskustva i delanja.

Štaviše, sociološke rekonstrukcije konstrukcija prvog reda, to jest zdravorumskih konstrukcija i rekonstrukcija koje determinišu društvenu interakciju, moraju da slede metode onoga što možemo da nazovemo „podrobnim” (fr. « serrée »; eng. “close”) čitanjem „tekstova” koje stalno stvaraju članovi društva. To je doprinos koji „nova” sociologija (sa)znanja – „nova” u smislu da naposletku obraća pažnju na detalje komunikativnih procesa – daje društvenoj teoriji. Ne mislim da je „nova” sociologija (sa)znanja nagoveštaj koji najavljuje promenu paradigme u Kunovom smislu, već da ona preuzima određene probleme koje „klasična” tradicija nije rešila, bilo da je to neadekvatan dirkemovski pojam „objektivacije” (fr. choséité – *prim. prev.*) ili maglovit pojam „razumevanja” kod Maksa Vebera i predlaže prihvatljivo rešenje.

sa francuskog jezika prevela: Aleksandra Srdanović
stručna redakcija: Miloš Jovanović i Dušan Milenković

Literatura

- Bergman, Jorg „Prolaznost i metodološko fiksiranje društvene stvarnosti: snimak kao podatak interpretativne sociologije”, *Godišnjak za sociologiju* XVII (26) (2021): 121–146. DOI: 10.46630/gsoc.26.2021.07 (rad je originalno objavljen 1985. godine).
- Kuli, Čarls H. „Društveno biće“ [The Social Self] u T. Parsons i sar. [prir.] *Teorije o društvu: osnovi savremene sociološke teorije*. Knjiga 2, Beograd: „Vuk Karadžić”, 1969, str. 782–788). (originalno objavljeno 1902).
- Luckmann, Thomas. “The Constitution of Language in the World of Everyday Life”, in: Lester E. Embree (ed.) *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston/III, 1972, pp. 469–488.
- Luckmann, Thomas. “Philosophy, Science and Everyday Life”, in: M. Natanson (ed.) *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston, Ill., 1973 (preštampano u: Th. Luckmann *Life-World and Social Realities*, London, 1983; takođe videti: Tomas Lukman „O značenju u svakodnevnom životu i u sociologiji”, u: Ivana Spasić (prir.)

Interpretativna sociologija, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1998: 109–121).

Luckmann, Thomas. “Elements of a Social Theory of Communication”, in: *Life-World and Social Realities*, 1983, pp. 68–91.

Mid, Džordž Herbert. *Um, osoba i društvo: sa stajališta socijalnog bihevorista*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo, 2003. (originalno objavljeno 1934).

Simmel, Georg „Das Problem der historischen Zeit“, in: *Brücke und Tür*, Stuttgart, 1957 (originalno objavljeno 1916; engleski prevod: “The Problem of Historical Time”, in Georg Simmel *Essays on Interpretation in Social Science*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1980: 127–144).

Communicative paradigm in the “new” sociology of knowledge

Thomas Luckman

Abstract

One of the authors of *Social Construction of Reality* focuses his attention on the new paradigm of the sociology of knowledge. Luckmann analyzes the notion of objectivity in the context of social sciences. He emphasizes that for Weber the sociological approach must aim to highlight the subjective meaning of the behavior of the actors. Then he shows how language is socially constructed, and, in the end, considers the link between meaning and language.

Key Words: Sociology of knowledge, constitution of meaning, communicative constructivism, language

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

The following INSTRUCTION FOR AUTHORS, together with AUTHOR STATEMENT, DECLARATION OF AUTHORSHIP and COPYRIGHT NOTICE FORM can be downloaded from the Journal's site:
<https://izdanja.filfak.ni.ac.rs/casopisi/godisnjak-za-sociologiju>

The *Sociological Annual (Godišnjak za sociologiju)* journal publishes original research, review papers and work done by experts from all areas of psychology, papers which have previously not been published, nor submitted for publication to any other journals.

The review process and publication. The submitted manuscripts will be reviewed by two independent and anonymous reviewers. Based on the review results, the journal editorial board will make the decision on whether to publish the manuscript and will inform the author of its decision. The possible decisions include the following: a) acceptance of the manuscript in the form it has been received; b) acceptance with minor changes; c) publication with major changes to the manuscript and d) rejection.

The text of the manuscript. The manuscript must be in Microsoft Word .doc format, font Times New Roman, size 11, line spacing single, B5 format. All papers should contain the page number, flush right, in the header of every page. Use the automatic page-numbering function of your word-processing program to insert page numbers in the top right corner; do not type page numbers manually. The title page is page number 1. The main body of the text (without the references and appendices) should contain no more than 30.000 characters with spacing, but the editorial board does reserve the right to publish longer manuscripts as well. Text preparation should be in accordance with the standards and rules defined in the 7th edition of the *APA Publication Manual*, and the manuscript should contain a title and abstract with key words, as well as an introduction section, Method, Results, Discussion, Conclusion (optional), References and Appendices (optional) section. The problem, objectives and hypotheses of the research should be presented at the end of the introduction section. Indent the first line of every paragraph 0.5 in/1.27 cm.

Use a numbered list to display complete sentences or paragraphs in a series (e.g., itemized conclusions, steps in a procedure). Use a lettered or bulleted list rather than a numbered list if the items are phrases (if the order of the phrases is not relevant). When quoting the instruments used in the research, the response format should also be provided, with the answers provided being in *Italic* style (e.g. 1 - *generally disagree*; 2 - *partially agree*; 3 - *nor agree, nor do they agree I agree...*). The text should be proofread prior to submission.

The title of the manuscript. On the first page of the manuscript the title should be written in bold letters (all significant words are capitalized), centered. The title should be as concise as possible, and such that it unambiguously allows the reader to conclude what the manuscript will be about. Beneath the title, the names of the authors and their affiliations should be stated. After the name of the first author insert a footnote containing the email address of the author.

The abstract. The length of the abstract should not exceed 250 words. The abstract should be in one paragraph and contain the most relevant information on the text (the aim of the research, the method, results and conclusion). The abstract as a rule does not contain any references. After the abstract, the key words should be included in a new paragraph. Do not include more than five key words.

At the end of the text, after the reference section, the title should be written in bold, centered in Serbian. Beneath the title, the names of the authors with their affiliations translated into Serbian, followed by the abstract with key words in Serbian. All the rules for writing the abstract in English also apply to writing the abstract in Serbian. If authors do not speak Serbian the journal will provide the translation.

Titles and subtitles. The paper title, that should be at the top of the first page of text (all significant words are capitalized), and section titles (**Method, Results,** etc.) are written in **bold**, centered. Second and third level headings are written in **bold**, left alignment.

The names of the instrument are written in bold letters with a dot at the end, and other necessary data for the instrument are given below. Provide the full name of the instrument, abbreviation and reference.

Example: **Inventory for the assessment of positive and negative affect (PANAS-X; Watson et al., 1988; for Serbian adaptation see Mihić et al., 2014).**

Tables, images and graphs. Tables, images and graphs should be provided in Word format. The text in the tables, graphs and images can be in a language other than the language of the text only when that is justifiable based on the topic and content of the manuscript (for example a comparison of the test items in various languages, followed by an overview of how each item is translated into the two languages, etc.). The distribution of the data in the tables should be achieved solely through organizing the cells and using the tools for working with tables. The use of formatting in the tables or using spaces and similar characters to achieve the desired distribution is not permitted.

Each table needs to be marked by a number and appropriate title (for example. Table 7. *The results of the parallel analysis*). Each category (image, graph, table) should be numbered sequentially. If the image has been taken from somewhere else, it is obligatory to cite the source.

The tables should also be organized according to APA standards. The tables should have a left adjustment. Each table should be labeled with the number, bold (e.g. **Table 7**) and the appropriate name, with the name being *Italic* style, and all significant words are capitalized (e.g., *Parallel Analysis Results*). The number of the table and its name should be above the table having a left adjustment, and the title of the table is single line below the number of the table. The tables should not contain vertical lines, the font should be 10 pt (unless the table needs to be reduced), and the line spacing should be 1 (Single). You should not bold the values in the table. If the representation of the *p* value of a table represents an unobtrusive, statistically significant value can be marked by the stars, and it will be necessary to include their meaning below the table (e.g. *Note.* * *p* < .05; ** *p* < .01; *** *p* < .001). The data shown in the table should be aligned by points. You can find more information on formatting the table in the writing form (template).

Example of the table formatting:

Table 1

Correlation between subjective well-being and loneliness

	Social loneliness	Loneliness in love	Loneliness in family
Satisfaction with life	-.51**	-.34**	-.34**
Positive affect	-.21**	-.04	-.11
Negative affect	.16	.07	.19**

Note. ** *p* < .01.

Images and graphs should also be organized according to APA standards. Each image or graphic should be labeled with the number, bold (e.g. **Graph 5.**) and the appropriate name, with the name being *Italic* style, and all significant words are capitalized (e.g., *Distribution of results in the experimental group*). The number of the image/graph and its name should be above the image/graph having a left adjustment, and the title is single line below the number of the image/graph. The abbreviations listed in the tables and figures should be explained below the table or figure.

Statistical data. The displayed statistical data must be relevant, that is, should display only the results of those statistical procedures which are relevant to the topic of the text. **The same data should not be presented in both graph and table form.** It is recommendable to use conventional means of concluding based on statistical data (for example, the levels of significance *p* (for example: .05, .01, .001). The results of the statistical tests should be given in the following form: *F* (5, 109) = 2.42, *p* < .05, and likewise for other tests (for example χ^2 (3, *N* = 323) = 3.44, *p* < .01 or *t* (120) = -33.63, *p* < .01). Statistical indicators should be in *Italic* style (e.g., *F*,

r , p , N , M) except for Greek characters (α , β , χ , λ). If decimal numbers are decimal, two decimal places are required, unless the value of the statistical indicator is such that it requires guidance and treatment. Decimal numbers should be separated by a dot, instead of a comma. If the range of the value of the parameter is 0 to 1, 0 is not written before.

Citations and including references in the text. Every quotation or claim which is not based on the research findings presented in the text should be accompanied by a reference provided in parentheses immediately following the quote in the following format: (Buttermore, 2009). If text is literally being quoted from the source, that part of the text is included in quotation marks, and the page on which the quote can be found is also included in parentheses following the reference (for example, Rot, 1985, p. 56). For each quotation longer than 350 characters, it is necessary to provide written consent from the authors for publishing these quotes in the text.

If the text has one or two authors, list author(s) in every citation (Tracy & Robins, 2004). If the text has three or more authors, cite only the last name of the first author and the abbreviation “et al.”. If there are several sources cited in parentheses, they should be listed in alphabetical order based on the authors’ last names, and not in chronological order (for example, Beck et al., 1985; Clark & Wells, 1995; Ollendick & Hirshfeld-Becker, 2002; Rapee & Heimberg, 1997; Rapee & Spence, 2004; Schenker & Leary, 1982).

List of references. The reference list should be on a new page after the text. Place the section label “**References**” in bold at the top of the page, centered. Order the reference list entries alphabetically by author. Complete biographical data for all the quotations should be cited in accordance with APA guidelines (7th edition) (<http://www.apastyle.org/>), and in the section titled References. All of the references included in the text must also be included in the list of references (and vice versa).

Text formatting in reference list: Times New Roman, 11 pt., Line spacing: single; Paragraph alignment: Justify, Paragraph Indentation: Hanging, indent of 0.5 in/1.27cm (meaning that the first line of the reference is flush left and subsequent lines are indented 0.5 in. from the left margin.).

Title of the paper or the book which are not on English, should be translated in English (for example, Stojiljković, S. (1998). *Ličnost i moral.* [Personality and morality.] Institut za pedagoška istraživanja.)

Instruction and examples of citing in reference list:

Books (monographs) are cited in the following manner:

Palmore, E. (1999). *Ageism: Negative and positive.* Springer

Stojiljković, S. (1998). *Ličnost i moral*. [Personality and morality.] Institut za pedagoška istraživanja.

Chapters in a book or proceedings are cited in the following manner:

Widiger, T. A. (2005). Classification and diagnosis: Historical development and contemporary issues. In J. E. Maddux & B. A. Winstead (Eds.), *Psychopathology: Foundations for a contemporary understanding* (pp. 63-83). Erlbaum.

Journal articles are cited in the following manner:

Tracy, J. L., & Robins, R. W. (2004). Putting the self into self-conscious emotions: A theoretical model. *Psychological Inquiry*, 15(2), 103-125. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1502_01

In-text example: (Tracy & Robins, 2004)

Webpage on a website - Author Surname, Initial(s) *or* Organisation Name. (year). *Title of webpage*. Site Name. URL

In text (Author, year)

If there is no information about the year then in parentheses should be given abbreviation n.d.

Citing **unpublished manuscripts** (for example, abstracts from scientific conferences, unpublished papers, etc.) is not desirable. If it is impossible to avoid, complete data regarding the source should be provided, based on the following general format:

Unpublished dissertation or thesis

Author, A. (year). *Title of the master's or doctoral dissertation* [Unpublished master's or doctoral dissertation]. The name of the institution.

Published dissertation or thesis

Author, A. (year). *Title of the master's or doctoral dissertation* [Master's thesis or Doctoral dissertation, The name of the institution]. Date base/Archive. URL.

Referring to **secondary sources or citing them** (for example, Gray, 1982; as cited in Smederevac et al., 2014) should be also avoided.

If one author is cited more than once, the publications are included based on the year of publication, that is (if there are any co-authored works) according to the last name of the co-author.

If more than one work of the same author published in the same year is being cited, the years need to be marked out in letters a, b, c, for example (1995a), (1995b), both in the text itself and in the reference section.

Appendix. The appendix should include only those descriptions of material which would be of use to the readers for understanding, evaluating or reproducing the research.

Footnotes and abbreviations. Footnotes should be avoided, except when necessary (for example, citing that the work originated as part of a project, etc.). Abbreviations should also be avoided, with the exception of frequently usual ones. Abbreviations which are included in tables and images should be explained.

In addition to these instructions, the authors can also use the template for preparing their submissions, which is available for download at the Journal's site: <https://izdanja.filfak.ni.ac.rs/casopisi/godisnjak-za-sociologiju>

FILOZOFSKI FAKULTET
UNIVERZITETA U NIŠU

Za izdavača

Prof. dr Natalija Jovanović, dekanica

Koordinatorica Izdavačkog centra

Doc. dr Sanja Ignjatović, prodekanica za naučnoistraživački rad

Lektura

Dr Maja D. Stojković

Tehničko uredništvo

Darko Jovanović (Dizajn korice)

Milan D. Ranđelović (Prelom)

Irena Veljković (Digitalizacija)

Format

B5

Tiraž

50

Štamparija

Графичко предузеће SCERO PRINT

Niš, 2023.

Ovaj broj časopisa Godišnjak za sociologiju (XIX/31, 2023) objavljuje se uz finansijsku pomoć Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije.

Elektronsko izdanje

<https://izdanja.filfak.ni.ac.rs/casopisi/godisnjak-za-sociologiju>

ISSN 1451-9739

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316

ГОДИШЊАК за социологију / Филозофски факултет у Нишу ; уредник Милош Јовановић.
- Год. 1. бр. 1 (2005)- . - Ниш : Филозофски факултет, 2005- (Ниш : Scero print). - 24 cm
Доступно и на <https://izdanja.filfak.ni.ac.rs/casopisi/godisnjak-y-za-sociologiju>. - Два пута годишње. - Текст на срп. и енгл. језику.

ISSN 1451-9739 = Годишњак за социологију -
Филозофски факултет у Нишу

COBISS.SR-ID 121295372