

Милева ФИЛИПОВИЋ*

НОВА НАУЧНА РЕВОЛУЦИЈА У СОЦИОЛОГИЈИ

ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЈА И КРАЈ „ДРУШТВЕНОГ ДРУШТВА“

Данас, на прагу друге деценије 21. в. социологија није више у кризи, она је у нестајању!? Једни социолози говоре: друштво треба промијенити, социологију преправити, (као на примјер, Латур (Latour Bruno)); други говоре о: „друштву ризика“ (или боље рећи *свјетском* друштву ризика како је тај појам касније исправио) Бек (Ulrich Beck), „друштву презира“ Хонет (Axel Honneth), „сингуларистичком друштву“ Мартучели (Danilo Martuccelli), „слијепом друштву“ Турен (Alain Tourene); трећи, на примјер, Крег Калун (Craig Calhoun) и Мишел Виевиорка (Michel Wieviorka) у „Манифесту друштвених наука“ указују на промјене које обавезују друштвене науке да мијењају своје приступе, од којих су најспектакуларније *глобализација* с једне и *индивидуализам* с друге стране. *Глобализација* нас позива да анализирамо друштвене појаве водећи рачуна о њиховим свјетским димензијама. Али најфрапантнија глобална промјена од почетка овог вијека је процес прилагођавања читавог свијета на модел западног друштва који је довео до растућег захтјева за *индивидуализацијом* (Kuhn, M., 2013: 350). Зато што је узимање, како каже Мишел Кун (Michael Kuhn), у обзир глобализације и глобалног мишљења „тешка појава у савременим истраживањима“ ја бих се у овом чланку, задржала више на неким епистемолошким проблемима индивидуализације него глобализације јер су ови други комплекснији и мање епистемолошки проучени и више упућени на методолошка разматрања.

* Проф. др Милева Филиповић, Подгорица

Кад прочитамо само наслове ових књига и чланака, најутицајнијих социолога с краја 20. и почетка 21. в., није тешко закључити да се дошло дотле да се скоро може рећи: „Довиђења социологијо.” Да ли те промјене које се у 21. в. дешавају у социологији, та преправљања њеног предмета, метода, промјене парадигми, можемо обухватити Куновим појмом научне револуције? Социологија је, и до сада, од настанка, „наука друштвене кризе” (Милић, В. 1997), „кћерка револуција”, али у њима није нестајао њен предмет сазнања. За ову развојну фазу социологије, да се назове научном револуцијом, пресудне су не само промјене парадигми и појмова већ, прије свега, оно о чему, по признању Томаса Куна, он није ништа рекао, „...сем у кратким излетима у страну, о спољашњим друштвеним, економским и интелектуалним условима у развоју наука...” (Kuhn, T., 1974: 37) објашњавајући због чега би промјену парадигме требало звати револуцијом. Зато ћемо у овом раду указати на то како неке од тих промјена, реалних и парадигматских, мисле поменути савремени социолози. Али прије тога да само подсјетимо на то шта су, према Томасу Куну, научне револуције и каква је њихова улога у научном развоју.

Научне револуције овдје су узете као оне некумулативне развојне епизоде у којима је старија парадигма у потпуности или дјелимично замијењена једном новом која је неспојива са том старом. На питање: „Због чега би промјену парадигме требало звати револуцијом?”, Томас Кун одговра да појмовни преображај није ништа мање рушилачки у односу на претходно успостављену парадигму, и да је научна револуција помијерање појмовне мреже кроз коју научници посматрају свијет. (Kuhn, T., 1974: 157). Пријем нове парадигме, често, нужно повлачи за собом, одговарајуће дефинисање науке, на што позива Латур у својој књизи *Промијенивши друштво – ирерадиши социологију*. Парадигме пружају научницима не само мапу већ и упутства битна за прављење мапе. „Усвајајући једну парадигму научник стиче теорију, методе и стандарде, све заједно, и то обично у једној неразмрсивој мешавини. Према томе, кад се парадигме мењају обично имамо и значајна померања у оним критеријима који одређују легитимност, како проблема, тако и предложених решења.” (Kuhn, T., 1974: 164–165) Ово запажање нам објашњава зашто избор између ривалских парадигми, по правилу, рађа питања која се не могу разријешити критеријумима

нормалне науке. Промјене парадигме доводе до тога да научници виде, на други начин, свијет свог научног ангажовања. „Оно што су у научниковом свету пре револуције биле гуске, после револуције су зечеви.” (Kuhn, T., 1974: 166)

Латур нам, на примјер, у наведеној књизи, предлаже да прерадимо социологију од врха до дна, да преиспитамо, редефинишемо: њене главне појмове, њен језик и начине резоновања, превасходно појам друштва. Да одговори на питање шта је друштво, Латур користи два различита приступа. Први приступ он назива „социологија друштвеног”, а други „социологија асоцијација” јер, како каже, не може користити мало прецизнији израз „асоциологија”. „Социологија друштвеног” је традиционално схватање друштвеног у којем *друшћивено објашњава друшћивено*: оно почиње од друштва управо када њиме треба завршити: оно је сјенка пројектована на друге активности и дозвољава да се објасни свака активност полажећи од њега (право, наука, технологија, религија, организација политике). Овај други приступ, „социологија асоцијација” разматра друштвено као врсту повезивања (Latour, B., 2006: 7) која се не ограничава само на људска и савремена друштва, већ се то повезивање врши између ствари које, саме, нијесу друштвене. На примјер друштвено повезивање се врши између корала, бабуна, дрвећа, мржава¹ и др. Социологија, од сада, треба да води рачуна о друштву схваћеном као врсти повезивања између ствари које нијесу друштвене, тј. удружењима, пратећи саме актере. Латур се позива на социологију актера мреже (познате на енглеском под акронимом АНТ која се карактерише и чињеницом да интегрише нељудско у друштвену теорију).

Турен, се пита: Гдје смо ми то? У каквом друштву живимо? Постоји ли друштво? (Touraine, 2007: 275) и одговара да не постоји. Идеја друштва је била у центру друштвене мисли, као прије ње идеја државе она мора бити скинута са трона.

¹ Навела бих: „Мрави врсте *Protomognathus americanus* на источној обали Сједињених Држава имају једну једину сврху: да нападну сусједни мравињак и заробе јаја других мржава који ће им касније покорно служити. Инстинкти преваладавају потомство, тако да заробљени мрави почињу да раде тамо где се излегу, сакупљају храну и брину о потомству врсте која их је заробила, као и о њиховој матици.” Џона Ризо „National geographic”, РС август 2013.

За њега је главна тврдња да ми живимо крај „друштвене” представе друштва као што се прије више вјекова живио крај религиозне представе. Дакле, оно што Запад живи је деструкција друштва, тј. друштвене визије друштвеног живота, деструкција свих категорија у којима живимо као у једном оклопу већ више од једног вијека. Актуелне промјене су тако дубоке да Турена доводе до тврдње да је једна нова, *културна парадигма* на путу да замијени *друштво-ну парадигму*. Културна парадигма је теоријски оквир за Туренов *Свијет жена*, књиге која је наставак *Једне нове парадигме*. У тој парадигми је централни појам жене-субјекта. Тема о разлици између појмова рода и пола била је у средишту феминистичког покрета, док је у средишту постфеминизма формирање субјекта (Touraine, 2006: 218) помоћу којег појединац или колектив прије свега постаје стваралац и свјестан самог себе.

Турен позива да се поново мисли индивидуа као субјект, као битна тачка реконструисане социологије. Данас је, послије залазка дуговладајућег структурализма и успона индивидуализма и субјекта, у свом чланку под насловом „Социологија без друштва” (Touraine, 2007 b), главни непријатељ друштвених наука идеја друштва јер се та идеја идентификује са принципом интеграције актера и система и ту идеју треба напустити. Ова промјена приступа представља један од главних аспеката прелаза. Међутим, Турен, касније, у *Мислима друшћачије* сматра да треба дати прецизније промјене „краја друштвеног”, које иду чак изван онога што је, како каже, он назвао промјена парадигме (Touraine, 2007 a: 276). Ми смо постали свјесни деструкције старих идеја и многи од европских интелектуалаца настоје да елаборирају друге идеје. Турен позива да се поново мисли индивидуа као субјект, као битна тачка реконструисане социологије.

Мартучели такође, сматра да, уопштено, друштвено друштво, не постоји. „Изгледа као да се ништа није промијенило. Институције функционишу, државе регулишу, друштвени живот се репродукује. Велики „Сви” су увијек ту са својим дискурсима о – Нацији, Тржишту, Цивилизацији, Капиталу, Класама. Али ми добро осјећамо да се нешто страшно дубоко и неухватљиво дешава. *Појединац је, на скали нашеј особеној живој, постојао ојраничавајући хоризонт за нашу друшћвену перцепцију* (нагласила МФ). Од сада – и то је парадокс у свијету, који је све више глобализован и међу-

завистан – друштвено, има или нема смисла – позивањем на наша сопствена искуства. *Искусїво друшївеної животиї се завршава; једно друго је већ у клици*” (Martuccelli, 2010 a: 7).

За њега, већ неколико деценија промјене савремених друштава представљају огромне изазове за социологију, а њен круцијални изазов је како разумјети то ново стање пред нама: *сїрукїурни усїон синїуларносїи*. Сингуларност је *їлодална* промјена која наглашава уопштавање посебности (необичности, особености) и која се може открити у бројним друштвеним областима: у индустрији, институцијама и мрежама друштвених односа.

У индустријском друштву један од главних фактора супротстављања посебности била је област производње. Из свијета јаке стандардизације масовне производње ушли смо у њену дестандардизацију и чак персонализацију производа. Неопходно је упознати „личност” потрошача да би им се упутио индивидуализованији публицитет. Персонализована потрошња стиче нови легитимитет. До јуче је индустријска производња била моћан фактор масовности и хомогености, од сада је један од структурних извора ширења сингуларитета. Захваљујући новим технологијама као што су радиофреквентне идентификационе дубице (РФИД) могуће је пратити индивидуализоване производе текуће потрошње. Појединачно, постаће могуће пратити путању једне конзерве од њене потрошње до куповине, затим њену потрошњу и чак изван ње, на примјер да ли је била депонована у одговарајућој канти за смеће (Martuccelli, 2010 a: 19).

Сингуларитет прожима наше институције. Успоном сингуларитета друштвени односи се све више опажају и свде на личне односе. Перцепција друштвеног живота се персонализује, не само у раду него и у политици: представљање лидера важније је од представљања објективних интереса. Нагли пораст особености се манифестује на нивоу наших захтјева за правдом и једнакошћу и истовремено је основа промјене у односу на једнакост. Постали смо осјетљивији на тензије које произилазе из примјене истих принципа формалне једнакости на присутне посебности. Очекивање једнакости је неподношљиво, јер себе сматрам посебним, али, истовремено, и њена проста институционализација изгледа дубоко недовољна па и претјерана. Живимо у свијету у којем је незаобилазан захтјев за једнакошћу с једне стране, и растућа брига да се узму у обзир посебне ситуације (Martuccelli, 2010 a: 23).

Такође је у успону и сингуларизација наше друштвености. Наше мреже друштвених односа се персонализују, што указује на нашу жељу за посебношћу и нашу вољу да можемо бирати друштвене везе.

Анализа успона сингуларитета клизи од индивидуализма ка сингуларизму. Мартучели прво подсећа на разлику између токвилске и савремене верзије индивидуализма. Индивидуализам је „нова идеја” коју Токвил (Tocqueville) разликује од егоизма који је страствена и претјерана љубав према самом себи, док је индивидуализам промишљен и миран осјећај којим располаже сваки грађанин, да се изолује из масе себи сличних. То говори да, ако је егоизам мана стара колико и свијет, индивидуализам је демократског поријекла, који другог сматра носиоцем истих права. Индивидуализам је неодвојив од схватања које сваком даје право да се одреди помоћу самог себе и дјелује у функцији својих преференци. Централни улог постаје аутономија (Martuccelli, 2010 а: 48). Индивидуализам усмјерава појединца на самог себе, што, ослобађајући се веза са другима, доводи до нових опасности од изолације или друштвене атомизације. Ова изолација се јавља као сјенка на слободи или као негативна слобода, како би се данас рекло. Токвил је, по Мартучелију, открио политичку природу индивидуализма. Савремени индивидуализам није више ношен једнакошћу и неодвојивошћу од демократије. Да би јако нагласио овај прелаз, тј. да би говорио о актуелном изгледу индивидуализма, Мартучели говори о сингуларизму (Martuccelli, 2010 а: 50). Сингуларизам је нагла промјена која је довела до раскида са индивидуализмом. Једна од главних линија ове промјене је прелаз токвилског или индивидуализма политичке генезе на сингуларизам чисто друштвене или социјеталне матрице. Идеал у сингуларизму се не успоставља више с егоизмом, већ са реномеом, угледом, и то је главна демаркациона линија између индивидуализма и сингуларизма. Идеал је да се буде неко, да се буде признат као неко различит од других; циљ није више оригиналност већ посебност. Сингуларизам претпоставља јаку импликацију појединаца у друштво јер они желе да буду признате њихове способности; највиши идеал није економска независност, већ идеал посебности која се изражава испреплетена са општим.

Мартучели се одриче друштвеног друштва, а предлаже друштво особености и социологију за индивидуе, која је способна да

пренесе разумијевање друштвеног живота на њихов ниво. Проблем се састоји у томе да се заокруже критерији који дозвољавају да се разумије како у друштвено-историјској цјелини личне путање теже да се сингуларизују. Напустити идеју друштва у корист проучавања процесâ индивидуације позива, дакле, да се преокрене поредак мишљења: центром гравитације анализе не сматра се више полазак од друштвеног тоталитета, који је сада глобално, свјетско друштво, већ од појединца, и његове посебности, сингуларитета у нашим друштвима, а нарочито од чињенице да је он постао уводни хоризонт наших опажања. У индивидуализму, главна тензија се смјешта између колективне среће и личних интереса, а у сингуларизму, дијалектика између себе и других је радикално различита јер не постоје сингуларитети без односа са општим, заједничким.

Дакле, како водити рачуна, у доба сингуларизма и на скали актера, о цјелини друштвеног живота? Одговор је: правећи од процеса *индивидуације* центар макросоциологије. „Индивидуација се од класичне социологије интересује за главно питање – тј. за тип појединца који је структурно фабрикован у једном друштву. Динамика индивидуације тако, увијек, комбинује синхронијску и дијахронијску осу, трудећи се да тумачи – на хоризонту једног живота – или једне генерације – велике историјске промјене. Артикулација између ове двије осе објашњава аналитичност тог поступка, који захтијева да различити друштвени процеси, везани за економске, политичке или културне промјене не остају у задњем плану, ограничавајући се на један облик удаљеног декора већ да буду смјештене у центар проучавања.” (Martuccelli, 2010 а: 66)

Социологија индивидуације се потврђује, дакле, као настојање да се опише и анализира – полазећи од узимања у обзир неких великих историјских промјена – производња индивидуа ријечима које они могу разумјети. И ако у тој стратегији проучавања, појединац добија такву важност, то је зато што његов процес конституисања дозвољава описивање једног новог начина да се прави друштво, да се води рачуна о структурној сингуларизацији која је у току. Уосталом, сама ријеч, као и некада социјализација, показују добро природу извршеног преокрета. У равнотежи којој дозвољава да се успостави, између појединца и друштва, индивидуација добро наглашава – скоро фонетски – главни пол дјеловања. Она

је аналитички поступак који се разликује од социјализације (који привилегује социо-психолошки процес фабриковања актера) и од субјективације (која више наглашава плурални рад помоћу којег се индивидуа фабрикује као субјект), као и од других путева процеса фабрикации индивидуа. Позив социологији да разумије друштво на нивоу индивидуе – остаће, међутим, мртво слово на папиру, без аналитичког помјерања (Martuccelli, 2010 a: 65).

Аналитичко помјерање укључује у себе такође нову сензибилност која повећева нашу способност да слушамо појединце, њихове ријечи и њихова искуства, што упућује, рекла бих на поодавно успостављени аналитички инструмент социолошке интервенције од Ален Турена, која је посебно дошла до изражаја у његовом *Свијетној жени*, и Бурдјеовој *Биједи свијетној*. Ријеч је о једном класичном питању које супротставља истраживње односа између историје друштва и биографије појединца. Изводити директно микросоциолошке посљедице из једне макросоциолошке визије Мартучелију изгледа, више него икад, погрешно.

За Мартучелија аналитичко помијерање врши: а) социолошки поступак способан да произведе социолошки поглед, да опише начин на који од сада сингуларизовани појединци виде промјене личних живота и опајају друштвено и б) један начин интервенције, социолошка екстроекспекција испитивања да опише начин на који се структуришу друштвене појаве на скали индивидуалних искустава. „Силазећа” логика не дозвољава да се разумије како индивидуални актер доживљава једну друштвену промјену.

ГЛОБАЛИЗАЦИЈА И СВЈЕТСКО ДРУШТВО

Глобализација је јак повод за научну револуцију не само социологије него и свих друштвених наука. Реконструисање великих парадигми под утицајем глобализације можемо рећи, доводи до њихове опште декомпозиције и до *усиона индивидуалности и њада оишности*. Да би друштвене науке могле да мисле глобализацију у свим њеним димензијама и посљедицама морају знати у исто вријеме да мисле *своју* глобализацију (A. Calillé, S. Dufoux 2013: 5), што је за сада „немогући” задатак. Француски језик нуди три израза који се користе уопштено без разлике; интернационализација, мондијализација и глобализација, која означавају различите стварности. Интернационализација упућује на интернационалне одно-

се, мондијализација је ширење ових односа и размјена, интернационалних и трансационалних на свјетској скали, глобализација је референца за појаву једног „свјетског система”, изнад интернационалних односа, изнад мондијализације, једна чињеница у правом смислу ријечи (Rocher, G. 2001: 19).

Глобализација је инфраструктура једног новог типа друштва: свјетског друштва ризика. Најпознатији социолог треће генерације критичке теорије, који се бави овом проблематиком је Улрих Бек. На питање зашто се данас његово интересовање односи на *свјетско* друштво ризика, одговара да је његова теорија изложена 1986. год. када је објавио *Друштво ризика* почивала на простој констатацији да је од сада производња богатства тијесно везана са производњом ризика, као што то илуструје примјер нуклеарне енергије, и да је тада размишљао у националном оквиру јер мондијализација ризика још није била уочљива. Да би могао проучавати свјетско друштво ризика, он мијења парадигму методолошког национализма у парадигму методолошког космополитизма.

ПАРАДИГМА МЕТОДОЛОШКОГ НАЦИОНАЛИЗМА

Основна карактеристика друштва ризика је да је данас сукобљено са самим собом, да је постало мануфактура ризика. Данас модернизација брише контуре друштва и у наставку модерности јавља се једна сасвим друга друштвена конфигурација. И у прошлој епохи су постојали ризици који су нам „боли очи”, али данас имају нову карактеристику, нову структуру: мјеста експлозије ризика нијесу више затворена у мјесту њихове појаве, већ они због своје структуре укидају простор и вријеме, рад и одмор, државу-нацију, чак и границе између блокова и континената, и пријете самом животу на овој планети (Beck, 2003 а: 41). Бек изнад појмовног апарата индустријског друштва развија прво идеју рефлексивне модернизације да објасни испреплетаност континуитета и раскида на примјеру производње богатства и производње ризика, полазећи од сљедеће претпоставке: у индустријском друштву логика расподеле богатства доминира логиком расподеле ризика; у друштву ризика однос се преокреће: нова структура друштва ризика се формира на вулкану цивилизације. У парадигми индустријског друштва или просте модерности доминира питање: како друштвено произведено богатство може бити истовремено расподијељено

на једнак и легитиман начин? У новој парадигми друштва ризика питање је веома слично и веома различито претходном: Како ризици и пријетње произведене у току процеса модернизације могу бити укинута, смањени, одстрањени тако да не превазилазе границе онога што је „толерантно” (Beck, 2003 а: 36). У простој модерности у друштвеним наукама је доминирао методолошки национализам као извор грешака. Нова критичка теорија може нагласити и исправити системске грешке методолошког национализма и тиме прецизирати свој сопствени теоријски профил и створити доказ своје емпиријске плодности (Beck, 2003 б: 105). Потребан је проналазак нових методологија које отварају теоријске и истраживачке перспективе друштвених наука за транснационалне везе и међузависност. Пораст глобалне повезаности све проблеме око глобализације трансформише у епистемолошка питања. Како концептуализовати транснационалне повезаности? Друштвене науке прве модерности мијешају контуре друштва са контурама државе – нације, оне су заробљенице националних држава. Зато се Бек сучава са старим теоријама и навикама мишљења, у којима су најосновнији појмови друштвених наука повезани са нацијом и националном државом. Не можемо више сматрати националне државе и национална друштва основним јединицама и то само за компаративна истраживања, а не инсистирати на транснационалној интерконекцији монетарних таласа, добара, услуга, личности, информација, технологија, идеологија и политика које представљају промјену система без преседана која трансцендира националне државе и растура њихове границе. Зато Бек предлаже промјену парадигме друштвених наука из прве у другу модерност.

Парадигму друштвених наука методолошког национализма прве модерности представља сљедећи скуп исказа: 1. национално разликовање унутрашњих и спољних граница доминира за било коју тему друштвених наука; 2. социологија је национално усмјерена на државу; друштвене неједнакости су тематизоване једино и искључиво у националном оквиру; 3. етничка хегемонистичка култура је ограничена на или–или; проблеми мањина сакривени универзализмон који је негатор разлика; 4. етика је искључена: други су одсутни; 5. у националном модернизму се економија тржишта, демократија и национална култура узајамно условљавају и владају; 6. држава /политика: изједначава се суверенитет националне др-

жаве с њеном аутономијом; наглашава се независност држава, национално самоодређење (Beck, 2003 b: 105–110).

ПАРАДИГМА МЕТОДОЛОШКОГ КОСМОПОЛИТИЗМА

На почетку 21. вијека ми смо свјedoци једне глобалне промјене модерности и њених посматрања која позива да се поново мисли космополитизам са становишта друштвених наука. Шта је космополитизам? Шта значи заправо појам космополитизма? У чему се он разликује од других појмова који су корелативни и који превазилазе универзализам, мултикултурализам и постнационализам? Појам космополитизма се користи као синоним за бројне изразе као што су мондијализација, глобализација, глокализам, универзализам, мултикултурализам, плурализам или империјализам. „Појам космополитизма има истовремено вјековни смисао и смисао окренут будућности. У ствари, његов велики интерес је за теорију савремених друштава да буде истовремено *пре*-националан и *после*-националан” (Beck, U. 2007 a: 223). Стоици антике су искovali овај израз. „Међутим, ми желимо исто тако да користимо овај израз у сасвим специфичном смислу – тј. као појам друштвених наука – који говори о стању сасвим посебне друштвене појаве, да на посебан начин друштвено обради културну разлику” (Beck, U. 2007 a: 224). У садашњем контексту значајно је не одредити спацијално или просторно појам космополитизма чија специфичност је управо да превазиђе двојност глобалног и локалног, националног и интернационалног. Методолошки национализам асимилира друштво са друштвима држава нација и сматра државе и њихова управљања каменом темељцем анализе у друштвеним наукама (Beck, U. 2007: 234).

Парадигму друштвених наука методолошког космополитизма чине сљедећи искази: 1. границе се различито мијењају, унутра и споља, зависно од теме друштвених наука; 2. социологија је транснационална, деетатизована; друштвене неједнакости се тематизују на скали свјетског друштва на три нивоа: глобалном, транснационалном и интернационалном; 3. култура се односи на – и/и –, на транснационалне типологије облика живота, а религије и етницитети су плурализовани; 4. етика: искључује искључивања (инклузије), други су присутни; 5. код економије имамо екстериоризацију појава: свјетског тржишта, мобилности капитала без граница; 6.

дееспацијализација државе и друштва; разлика између суверенитета и економије: губљење аутономије доноси стезник суверенитету државе (Beck, U. 2003 b: 114–115).

Промјена ове парадигме друштвених наука из прве у другу модерност из методолошког национализма у методолошки космополитизам се може овако резимирати: ...„мондијализација” значи, ако се иде до краја њене логике, да друштвене науке морају бити прерађене да би постале науке транснационалне стварности и то на појмовном, теоријском, методолошком, и уосталом, такође, и на организационом плану. То имплицира да темељни појмови савременог друштва (дом, породица, класа, демократија, владавина, држава, економија, јавно мњење, политика итд.) буду ослобођени одређивања својствених методолошком национализму и редефинисани, па и поново концептуализовани у оквиру методолошког космополитизма” (Beck, U. 2003 b: 116).

КРИТИКА БЕКОВОГ МЕТОДОЛОШКОГ КОСМОПОЛИТИЗМА

Мишел Кун сматра да је помало наивна Бекова идеја о могућности научног космополитизма: „Иако Бек не игнорише да је архитектура свјетске науке основана на националном – изгледа ипак да његов пледоаје за научни космополитизам одбија да види да су бројни сукоби који пресијецају овај научни свијет национално утемељени до сада били увелико „моделирани” неоспорном владавином западних друштвених наука” (Кун, М., 2013: 355). Темељ епистемолошког свјетског система науке је да је он створен помоћу и за западно друштво и науке. Бекова визија научног космополитизма игнорише да је западни модел државе-нације тај који је епистемолошки дао настанак актуелног система свјетске науке и да глобализација ставља акценат на дубоко неједнаке услове производње и ширења друштвених наука. М. Кун критикује научни хегемонистички модел евроцентризма чији је циљ да конструише за друштвене науке европску и евроцентричну визију и прилагођавање читавог свијета моделу западног друштва. „...европски етноцентрични приступ чини још данас једну стратешку мисију истраживања у друштвеним наукама...” (Kuhn, M., 2013: 356). Западни научни систем имплицира монополизацију знања помоћу научне моћи. Монопол научне моћи се врши помоћу западних научних заједница. Примјер који наводи Мишел Кун за теоријску монополи-

зацију је недавна одлука Њемачког научног савјета, која је прихваћена од неколико других научних савјета, нарочито од Савјета Уједињених нација. „У тој одлуци Њемачки научни савјет обавезује истраживаче – а не обрнуто, забиљежимо то – да не укључују више од десет референци у библиографије својих истраживачких пројеката, да би се избјегло, да истраживачи, представљајући теорије које су највише на гласу у тим земљама, буду најрепрезентативнији и дакле, једини да добијају редовно финансирање, што би представљало препреку за креативност научне производње” (Kuhn, M., 2013: 370). Најфрапантнија глобална промјена од почетка овог вијека процес прилагођавања читавог свијета на модел западног друштва који је довео до растућег захтјева за индивидуализацијом, отвара простор за развој нових приступа у друштвеним наукама који доводе у питање универзалну вриједност парадигми и европских појмова. Ово довођење у питање он сматра као једну праву револуцију у историји друштвених наука, револуцију чији је једини еквивалент појава друштвених наука на руинама класичне филозофије у епоси настанка држава-нација и националних друштава. На једној страни имамо да се конструкција друштвених наука одвијала и одвија у ограниченом контексту националних друштава а на другој потребе друштвене науке чији је аналитички оквир свијет, полазећи од којег се мисли глобализам друштвеног (Kuhn, M., 2013: 366).

Мијења се свјетска хијерархија науке. Вијевиорка сматра да су се друштвене науке глобализовале и прошириле на регионе свијета, да је у овој глобализацији друштвених наука Париз изгубио своју централну улогу и врло често изгледа да су француске друштвене науке постале провинцијалне или маргиналне у односу на главне друштвене мреже, и релативно су мало присутне на мјестима гдје се конструише и расправља о савременој мисли. Тако се у Уводу: „Глобални момент друштвених наука” наводи да, у садашњем тренутку, у француском издавачком пејзажу не постоји практично ниједна колекција посебно посвећена овој тематици” (Caillé, A. 2013: 15).

Ако се жели ставити крај на постојећи свјетски научни систем, свјетску хијерархију науке и њену хегемонистичку структуру, неопходно је размислити на првом мјесту о научним премисама на којима је била конструисана интерпретација западног модела на-

ука, премиса које дају епистемолошку основу без које ниједна хегемонија не би нашла мјесто у научним дискурсима на свијету (М. Kuhn, 2013: 376). Подсјетила бих да је још у прошлом вијеку Бурдје (Pierre Bourdieu) у свом чувеном *Homo academicusu* анализирао универзитетски свијет као хијерархизовано поље у којем се сучељава више посебних моћи, нарочито управљачка или темпорална и научна. Затим, мислим да ће се тешко моћи остварити промјена свјетске хијерархије наука без узимања у обзир и темељне промјене односа између друштвених и географских простора која је оквир за Приесову (Pries Ludger) критику методолошког национализма.

Ludger Pries критикује коинциденцију између географског и друштвеног простора методолошког национализма и предлаже модел који интегрише географске и друштвене просторе. „Према методолошком национализму, (национална) друштва посједују (друштвене) границе које природно коинцидирају са територијалним границама (географским) које су дефинисане и контролисане од националних држава. Епистемолошки говорећи ова корелација није изненађујућа: појава савремене социологије је коинцидирала са оснивањем држава нација и националних друштава” (Ludger, P. 2013: 106). У току преласка номадског на сталан, боље рећи настањен, начин живота појединци успостављају процесом социјализације све интимније везе са географским простором у којем живе. За узврат географски простори покривајући једну територију или мјесто, сматрају се као да одговарају једном једином друштвеном простору, на примјер заједници или националном друштву. На тај начин постоји подударане између друштвеног и географског простора. Од заокрета 21. в. сматра се да се однос између друштвених и географских простора темељно промијенио. Не само да је премјештањем с једног мјеста на друго постало лакше, као и комуникација на дуге дистанце, него и могућност одржавања јаким друштвених веза и на дуге дистанце је такође порасла (Ludger, P. 2013: 111).

ПАТОЛОГИЈА ПРИЗНАЊА И ДРУШТВО ПРЕЗИРА

Сматрала сам да у ову развојну фазу научне револуције треба укључити и нове појмове који би омогућили боље разумијевање савремених друштава, не негирајући њихово постојање као на примјер *друштво љезира* Аксела Хонета. И Хонет сматра да се

парадоксалне промјене у процесу развоја савремених капиталистичких друштва уочавају нарочито у процесу индивидуализације, умножавају се аспирације за остварење индивидуалног себе. Нови облик индивидуализма усмјерен је ка процвату себе, а производи више патње него цвјетања, производи нови парадокс и патологију индивидуализације (Honneth, A. 2006: 31). Парадокс је процес промјене нормативног идеала еманципације у идеолошки императив посвећен оправдању (легитимацији) нових принуда у служби економског система.

Аксел Хонет иде дубље у историју критичке теорије од Бека и 1993. г. у инаугуралном предавању на Институту слободног универзитета у Берлину изјављује да критичка теорија као интердисциплинарни приступ за критичку дијагностику друштвене стварности „не постоји више” (Honneth, A. 2006: 181). Према његовом мишљењу, друштвена теорија франкфуртске традиције се разликује од свих осталих токова и тенденција друштвене критике по начину на који је вршила критику. Проблем, који су оставили у наслеђе задњи списи Хоркхајмера (M. Horkheimer) и Адорна (Th. W. Adorno), који се налази на почетку сваког настојања да се настави критичка теорија, јесте да се осмисли теоријски приступ друштвеној сфери у којем је еманципаторски интерес погодан да посједује преднаучно утемељење, да да критеријима критике објективну основу која постоји у преднаучној пракси (Honneth, A. (2006): 185). Ни на један други начин не може бити настављена критичка теорија, јер се онда не би разликовала од осталих приступа друштвене критике. За разлику од Адорнове негативне критике друштва, Хабермасова (Habermas) теорија комуникације поново отвара приступ еманципаторској сфери акције преласком у прво вријеме од марксистичке парадигме производње на парадигму комуникационе активности у оквиру које доказује да није друштвени рад већ друштвена интеракција та у којој се налазе услови за друштвени напредак, еманципацију. Преводећи критичку теорију од парадигме производње на парадигму комуникације Хабермас, по Хонету, укорјењује у еманципаторски интерес нормативну перспективу критичке теорије. Хонет сматра да је Хабермасова теорија једина која је била способна да очува једну компоненту „негативне” критике, присутне код Хоркхајмера и Адорна повезујући је са потенцијалима еманципације помоћу комуникационог разумијева-

ња. Ови Хабермасови појмови омогућују препознавање друштвених патологија.

Правила језика су подастрта испод комуникационе активности и имају нормативни карактер уколико одређују истовремено услове једног разумијевања, без принуде (Honneth, A. 2006: 190). Али ова нормативна перспектива не реперкутује морална гледишта заинтересованих субјеката, јер они не виде у очекивању моралног гледишта повреду језичких правила, већ повреду свог захтјева за идентитетом који је стечен кроз социјализацију.

Да се боље разумију морална очекивања која су инхерентна свакодневном процесу друштвене комуникације треба прво приступити историјском и социолошком проучавању акција отпора које су водили нижи друштвени слојеви (Honneth, 2006: 192). Поназна тачка Хонетовог рјешења за промјене у односу на лингвистичку верзију (консесуалне) комуникационе парадигме је да нормативне претпоставке друштвене интеракције не могу бити схваћене у свој ширини ако их сведемо искључиво на лингвистичке услове једног очекивања без принуде. Хонет истиче да су нормативне повреде комуникационих односа у вези са претпоставком друштвеног признања, да постоји тијесна веза између нормативних услова друштвене интеракције и моралних искустава субјеката у њиховим свакодневним комуникацијама. Кад се једној личности одбије признање које она заслужује, реаговаће моралним осјећањима која прати искуство презира, дакле, стида, љутње, индигнације. Закључак Хонета: теорија комуникације кад није схваћена као теорија језика, већ теорија признања, може попунити Хабермасову празнину (Honneth, A. 2006: 192,193).

А кад се теорија комуникације не схвата више као лингвистичка већ као теорија признања, историјски центар дијагностике ће заузети патологија признања. Темељни појмови анализе друштва треба да буду конструисани тако да се могу схватити деформације и дефицити у структури друштвеног признања, док процес друштвене рационализације губи своју централну позицију (Honneth, 2006: 196).

У књизи *Друштво љезира* која садржи збирку текстова које је Хонет објавио од 1994. г. до 2004. г. (сем једног чланка објављеног 1981. г.) описује како друштвене патологије једног друштва не потичу од повреда принципа правде који су општеприхваћени, већ

од повреда друштвених услова за индивидуална самоостварења (Honneth, 2006: 35). „Под друштвеним патологијама ја схватам односе или друштвене развоје који ударају на све нас, на услове за остварење себе” (Honneth, 2006: 180). Хонет разликује политичку филозофију од социјалне филозофије по томе што се прва интересује за темељне категорије друштвене неправде, а друга за друштвене патологије. Маркс је показао да друштвене неправде представљају истовремено и друштвену патологију, а Бурдје (Pierre Bourdieu) је у књизи *Биједна свијета – Говори Француска* са екипом од 23 социолога три године анализирао узроке патњи и њихову невидљивост. Екипа је водила дуге разговоре са радницима, имигрантима, паровима скитница, ситних пољопривредника, полицајаца, медицинских сестара, студената, са онима који сви заузимају „један инфериоран и мрачан положај унутар једног престижног и привилегованог свијета”. У друштвеном животу постоје патње које се не узимају у обзир јер се свијет политике затворио у себе, своја унутрашња ривалства, своје проблеме и своје улоге. Хонет жели да пронађе тачке конвергенције и поново учини очигледном везу између неправде и друштвене патологије. Али да би то могао, мора држати двије перспективе одвојено. Прво се бавио разрадом анализе друштва усмјереног ка дијагностици друштвених патологија уз помоћ појма признања. Кад учини видљивим да савремени неолиберални капитализам иде у правцу у којем ће услови за самоостварење бити за нас све смртоноснији – кроз тенденције за компетитивност, за рушење приватних односа, или повећање захтјева за управљање идентитетом – у сљедећој етапи, ће се бавити односом између неправде и друштвених патологија (Honneth, A., 2006: 180). На веома сложено питање које му је поставио Вуарол (Voirol, Olivier), писац „Предговора” *Друштва њезира* (и један од преводаца), може ли се друштвено објаснити полазећи од инструменталног ума, инструменталних или стратешких појмова, Хонет одговара да до сада није био кадар да повеже теорију признања са теоријом рационалности. Он мисли да ће то моћи да уради – да схвати концепцију друштвеног признања у оквиру теорије рационалности. Хонет вјерује да једна критичка теорија мора бити укоријењена у теорији рационалности (Honneth, A., 2006: 170) и изражава јако интересовање (у вријеме овог интервјуа 2001. г.) за разликовање између признања и знања, јер мисли да може бити у основи једне теорије рационално-

сти, која конвергира ка реинтеграцији економије, која развија значајне патолошке посљедице у оквиру друштвеног свијета у којем живимо (Honneth, A., 2006: 173). Између признања и знања постоји опозиција. Признање претходи знању. Разумијевање није прво већ признање, што није тешко доказати јер афективно признање претходи увијек, генетски, тековини говора, али на један структурни начин. Кад овај циљ оствари, Хонет сматра да ће бити могуће подврћи критици преформулацију критике инструменталног ума на основу теорије признања (Honneth, A. 2006: 174). Проблем, Хонет каже, још није истински дотакао, јер је до сада (до 2001. г.) радио полазећи од дихотомне схеме презира према признању. Категорија коју апсолутно треба узети у разматрање је појам признања као идеологије. Да елаборира једно такво схватање Хонет налази пут код Алтисера (Louis Althusser) и Лакана (Jacques Lacan), којим ће морати ићи да би на адекватан начин дао приступ „срећном робу”. Овај појам признања као идеологије (или „срећног роба”) је врло сложен. То је појам непознавања, неразумијевања, који је претпоставка формирања идентитета. „Срећан роб” је особа која је нашла, удовољавајући праву, да се идентификује с тим приписаним идентитетом. То је случај кад се неко осјећа признат у репресивним и патријархалним односима једног робовског друштва и који се осјећа срећан јер је добио живећи и мало постојан идентитет. „Теорије које ја познајем нијесу ријешиле тај проблем као што је на пр. случај са Алтисеровом теоријом идеологије” (Honneth, A. 2006: 178).

УМЈЕСТО ЗАКЉУЧКА

Новост ове започете научне револуције на епистемолошком нивоу је у томе што је ријеч о преокрету једног веома дуго присутног проблема у социологији који је именован као супротност холизам – индивидуализам, или као однос између друштва и индивидуе. Та новост је преврат предмета социологије и проучавање друштвених појава са хоризонта појединца, а не друштва, јер појам свјетског друштва није још елабориран. „Друштвено”² друштво

² Код свих аутора који говоре о нестанку „друштвеног” друштва појам *друштвено друштво* се своди на доминацију друштва као система над свим друштвеним појавама, а ту доминацију замјењују бројне теорије о индивидуализацији.

нестаје као главни предмет социологије, а замјењује га тријумф индивидуализације, било како да се она именује: као субјективизација, као рефлексивна индивидуализација, као индивидуација и сингуларизам. Сви наведени социолози, теоретичари новог друштвеног свијета, преко поменутих парадигми које фаворизују индивидуалне друштвености, доприносе мијењању и исправљају предмета социологије. То исправљање и деконструкција односе се на општи модел друштва који је деценијама доминантан у социологији, на „друштвено” друштво, који је обезбјеђивао социологији, изнад свих школа и теорија, дисциплинарно јединство и способност да тумачи друштвене односе. Сада је то друштво у нестајању и нове парадигме покушавају да „спасе” социологију преправљањем њеног предмета и неговим схватањем „са хоризонта појединаца”. Овдје се заправо не ради о крају друштвеног, већ се оспорава његова превласт и фаворизује индивидуална друштвеност, или индивидуализација друштвености. Као да је велика социолошка апорија између холизма и индивидуализма ријешена тријумфом индивидуализма. Међутим, мислим да ће савремена социологија наставити да траје, не отписујући друштвено друштво, мада у оквиру методолошког национализма, јер је та друштвеност, без обзира на њене велике промјене у свим сферама друштва: образовању, економији, политици и др. – интериоризирана и не може се „исписати” из појединаца. Полазећи од Бурдјеовог појма хабитуса и Мартучели жели да појмом индивидуације ријешити тај проблем истичући историјску димензију као главну црту која повезује живот индивидуе и друштва. Иако жели да индивидуација успоставља равнотежу између појединца и друштва, Мартучелију то не успијева јер полази од појединца и његове посебности. Индивидуација није способна да на скали индивидуе згусне једну историјску и друштвену ситуацију, а зар није та историјска ситуација уписана дјелимично у диспозитив индивидуе? Рекла бих да Бурдјеова парадигма хабитуса успјешније рјешава тај проблем од индивидуације. Револуцији такође припадају и друге нове парадигме које нам омогућавају боље разумијевање у научном пољу социологије.

Док су француски социолози више усмјерени на исправљање предмета социологије, Хонетова исправљања су усмјерена на еманципаторски интерес критичке теорије, који је ту теорију од настанка, по њему, разликовао од свих социолошких теорија. Преднауч-

ну праксу представљају морална искуства чије су претензије за идентитет презрене. Ту је утемељен еманципаторски интерес социологије. Критичка теорија мора да усмјери своје напоре да ријешити питање: који облик треба да има морална култура да би дала индивидуалну снагу презреним или искљученим да изразе своја искуства? А ја се питам: а што ако их изражавају и буду опет „свој род” као жене које усвајају начин посматрања мишљења и процјењивања мушке културе као своје? Но, тешко је слиједити временску димензију, исправљања и појмовна продубљивања Хонетове мисли кад не располажемо његовим комплетним опусом.

Бек пак сматра да су 1960-их франкфуртовци и критичка теорија владали интелектуалним покретима. Ту улогу играју 1980-их француски постмодернисти, а данас једна космополитска мјешавина у глобалној социологији може произвести космополитску визију за друштвене науке. То отвара хоризонт за нову космополитску критичку теорију која проучава друштвену граматику и политику.

Промјена парадигми доводи до тога да научници на други начин виде свијет својег научног ангажовања. Оно што ми живимо на Балкану је такође деструкција друштва и друштвености, али у центру друштвене мисли имамо повратак на државу-нацију, на политичку парадигму, како би рекао Турен. Идеју друштва је код нас скинула с трона идеја државе-нације. Раздирање друштвеног живота и друштва није код нас изазвано тријумфом капитализма већ транзицијом и повратком у вишевјековну прошлост и трагањем за националним идентитетима. Савремени појединац код нас није производ друштва већ државе, он је као у оклопу затворен у свој државни и национални идентитет. Национални идентитет као критериј осваја, заузима, односи све; одређује све; разара индивидуу. И сви елементи парадигме за конструкцију националних идентитета (Филиповић, М. 2001: 309–318) су још у фокусу острашћених националистичких идентификација. Логика стварања идентитета: различитости и потцјењивања још су присутне испод скоро сваког спора око „учвршћивања” и савременог уписивања у историју националног идентитета. Зато мислим да се више може користити Бекова парадигма методолошког национализма него методолошког космополитизма, за проучавање нашег друштва у којем је: 1. било која тема друштвених наука национално детерминисана, 2. у којем су друштвене науке, па и социологија, и не

могу другачије, усмјерене на државу, 3. у којем се национална различитост и аутономија државе наглашава, 4. у којем су изузетно присутне тензије разликовња на логици: што смо сличнији с њима, више су нам непријатељи, више угрожавају нашу посебност. Зато Бек сматра да космополитизам позива на формирање нових појмова „интеграције” и „идентитета” који би олакшали и потврдили коегзистенцију преко граница, без захтјева да посебност и разлика буду жртвовани на олтару тзв. националне једнакости. „Идентитет” и „интеграција” нијесу онда ништа више до различите ријечи да означе хегемонију већине над мањинама, над другом, или над другима. Космополитизам прихвата разлику, али не апсолутну: он радије тражи да нађе начине да је учини универзално толерантном (Beck, U. 2007 a: 226).

У свим овим теоријама укрштају се и путеви феминизма, на којем смо се мање задржали, иако је утицај феминизма веома присутан, нарочито код Турена и код Бека, иако је, могла бих рећи употреба појма рода постала космополитска. Мислим да је веома тешко прихватити и Хонетову борбу за признање засновану на интерсубјективној конструкцији индивидуалности и формирању идентитета личности као самоостварења, нарочито код формирања идентитета жене. Моја основна примједба или приговор односила би се на могућност (: „Ја хоћу, није ја могу”) или чак способност лика жене субјекта да образује своје право и дјелује слободно. Неприхватљиво је одбити утицај друштвених детерминизама на слободу субјекта (а посебно утицај различитих облика моћи), било како да је појмовно одређен јер је субјективност социјализована. Не постоји свијест о себи без друштва, као што нема друштва без појединаца од којих се састоји. Актуелна ситуација у којој се налази социологија нас опомиње, да би: „Дакле, њен нестанак био губитак. Реални. За знање наших друштава, без сумње, за знање нас самих – нарочито” (Martuccelli, 2010 a: 247). А ја сумњам да ће, у овом чланку сумарно набројане, промјене и реконструкције епистемолошког пејзажа социологије омогућити да се глобално друштво посматра са хоризонта појединца, да се из ограниченог контекста националних друштава уђе у аналитички оквир свијета.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Beck, Ulrich (2003 a), *La société du risque – Sur la voie d’une autre modernité*, Paris, Flammarion, traduit de l’allemand par Laure Bernardi.
- [2] Beck, Ulrich, (2003 b), *Pouvoir et contre-pouvoir à l’heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion, traduit de l’allemand par Aurélie Duthoo.
- [3] Beck, Ulrich (2007), „Il y a toujours eu des intellectuels pour annoncer la fin du monde” propos recueillies par Orian Jeancour-Galignani, *Philosophie magasin* N° 12 (<http://www.philomag.com>).
- [4] Beck, Ulrich (2007 a), „La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique” pp. 223–236, Sous la direction de Michel Wieviorka *Les sciences sociales en mutation* Éditions Sciences Humaines.
- [5] Bourdieu, Pierre, (1993), (sous la direction de). *La misère du monde*, Éditions du Seuil, Paris, p. 1389.
- [6] Caillé, Alain (2007), „Introduction” u: Sous la direction de Alain Caillé *La quête de la reconnaissance – nouveau phénomène social total*, Paris XIII. Éditions la Découverte/MAUSS.
- [7] Caillé, Alain et Stéphane Dufoix (2013), –sous la direction *Le tournant global des sciences sociales*, La Découverte, Paris.
- [8] Calhoun, C. et Wieviorka M., „Manifeste pour les sciences sociales”, *Socio*, № 1, mars 2013, p. 3–38, publié le 3 avril 2013 sur le carnet de la revue Socio, URL: <http://socio.hypotheses.org/147> [4]
- [9] *Èsprit critique*, (Revue) Été: 2009. Vol 12, № 2.
- [10] Filipović Mileva (2000), „Pozitivistička paradigma u sociologiji” (Predavanje održano na tribini CANU 22. novembra 1999. g.) *Glasnik Odjeljenja društvenih nauka CANU*, br. 13, Podgorica str. 173–183.
- [11] Филиповић, Милева (2001), „Парадигма за конструкцију националних идентитета”. *Социологија* (Београд), год. 43, бр. 4, стр. 309–318.
- [12] Филиповић, Милева (2008), „Социологија и постпозитивистичке парадигме: неке сазнајне тешкоће савремене социологије” *Социологија* (Београд) Vol. L. № 3, стр. 251–267.
- [13] Honneth, Aksel (2009), *Борба за њризнање – Морална ірамаїшика грушїївених сукоба*. Издање допуњено новим предговором; са немачког превела Александра Костић, Београд, ИП Албатрос плус.
- [14] Honneth, Axel (2006), *La société du mépris – Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte/Poche, Édition établie par Olivier Voirol, textes traduits de l’allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix.
- [15] Kuhn, Tomas (1974), *Стїрукїура научних револуција*, Београд, Нолит.
- [16] Kuhn, Michael (2013), „Face au multiversalisme scientifique” p. 350–379. u *Les tournant global des sciences sociales* Sous la direction de Alain Caillé et Stéphane Dufoix, Édition La Découverte, Paris.
- [17] Latour, Bruno (2006), *Changer la société – refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, Chapitre d’introduction – version électronique pp 1–17.
- [18] Latour, Bruno (2009), „Une autre science du sociale” in Préface à l’édition allemande de *Monadologie et sociologie de Gabriel Tarde* pp 7–16.

- [19] Le Goff, Alice (2008), „Honneth, Axel” in V. Bourdeau et R. Merrill (dir.) *Dicopo, Dictionnaire de théorie politique* – <http://www.dicopo.org/spip.php?article106>, pp.1–29.
- [20] Martuccelli, Danilo (2005), „Les trois voies de l’individu sociologique”, *Espaces-Temps*. net, <http://espacestems.net/document1414.html> pp. 1–16.
- [21] Martuccelli, Danilo, Grégoire Lits, (2009 a), „Sociologie, Individus, Épreuve, Entretien avec Danilo Martuccelli”, *Emulations* Vol 3, № 5, Janvier 2009 pp. 1–9. URL: <http://www.revue-emulations.net> pp. 1.
- [22] Martuccelli, Danilo (2009 b), „Qu’est-ce qu’une sociologie de l’individu moderne? Pour quoi, pour qui, comment?” *Sociologie et sociétés*, vol. 41, № 1, 2009, p. 15–33. (<http://id.erudit.org/iderudit/037905ar>)
- [23] Martuccelli, Danilo (2010 a), *La société singulariste* – Collection Individu et Société dirigée par François de Singly, Paris, Armand Colin,
- [24] Martuccelli, Danilo (2010 b), „Grand résumé de La Société singulariste”, Paris, Éditions Armand Colin, coll. Individu et société, *SociologieS* (en ligne), mis en ligne le 27 décembre 2010. Consulté le 15 janvier 2011. URL: <http://sociologies.revues.org/index3344.html> pp.
- [25] Martuccelli, Danilo (2010 c), „Philosophie de l’existence et sociologie de l’individu: notes pour une confrontation critique”, *SociologieS* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 01 juin 2010, Consulté le 15 janvier 2011. URL: <http://sociologies.revues.org/index3184.html>.
- [26] Милић, Владимир (1997), *Социологија – наука друшћивене кризе (Главни шокови и њиваци развоја)* Правни факултет, Београд.
- [27] Pries Ludger (2013), „Les espaces enchevêtrés du „tournant global” p. 101–115. *Les tournant global des sciences sociales* Sous la direction de Alain Caillé et Stéphane Dufoix, Édition La Découverte, Paris.
- [28] Rocher, Guy (2001), „La mondialisation: un phenomen pluriel” (<https://depot.erudit.org/retrieve/2842/0046.pdf>) pp. 17–31. dans Mercure D. (dir.), *Une société-monde? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Québec et Louvain-la-Neuve, Les Presses de l’Université Laval et De Boeck.
- [29] Sous la didirection de Pierre Bourdieu (1993), *La misère du monde – France parle*, Paris, Éditions du Seuil, Vandenberghe Frédéric (2001) „Introduction à la sociologie (cosmo) politique du risque d’Ulrich”, *Revue du MAUSS*, 2001/1 no 17, p. 14.
- [30] Touraine, Alain (2005), *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d’aujourd’hui*, Paris, Fayard.
- [31] Touraine, Alain, (2007 a) *Penser autrement*, Paris, Fayard.
- [32] Touraine, Alain (2007 b), „Sociologie sans société”, Sous la didirection de Michel Wieviorka –avec la colloboration de Aude Debarle et Jocelyne Ohana *Les sciences sociales en mutation*, Éditions Sciences Humaines, 2007, pp. 27.
- [33] Турен, Ален (2011), *Свијет жена*, ЦИД, Подгорица, превела М. Филиповић.
- [34] Wieviorka, Michel (2000), „Sociologie postclassique ou declin de la sociologie” – *Cahiers internationaux de sociologie*, vol 108, janvier-juin 2000 pp 5–35 (Autorisation formelle accordée par l’auteur le 14. février 2008 de diffuser dans Les Classique des sciences sociale pp. 47).
- [35] Wieviorka Michel (2013), „Penser global et monter en généralité” p. 339–350 *Les tournant global des sciences sociales* Sous la direction de Alain Caillé et Stéphane Dufoix, Édition La Découverte, Paris.

Mileva FILIPOVIĆ

LA NOUVELLE RÉVOLUTION SCIENTIFIQUE DANS LA SOCIOLOGIE

Resumé

Cet article s'intéresse – à partir de la notion de révolution scientifique de Tomas Kuhn, très sommairement, – comment les sociologues, généralement français, théoriciens du monde nouveau, de sa option, avec les nouveaux paradigmes, proposent rectification, ou la disparition de l'objet de la sociologie: „la société sociétale”; quelles sont les influences de l'individivualisation et de globalisation sur la structure épistemologique de l'objet de sociologie; ils se demande si les nouveaux paradigmes puissions renouveler la sociologie et son objet par la reconstruction „à l'horizon des individus”. Les sociologues de troisième génération de théorie critique, sont aussi, d'une certaine manière, inclus, dans la nouvelle révolution scientifique de la sociologie contemporaine, en proposant les nouveaux paradigmes et la nouvelle théorie critique, pour mieux comprendre les sociétés de monde du risque et du mépris.

Les mots clés: la société sociétale, triomphe des individualisations diverses, la globalisation, la société du risque de monde, les paradigmes de nationalisme et de cosmopolitisme metodologique, la société du mépris, eurocentrizam