

INSTITUT DRUŠTVENIH NAUKA

# INDIVIDUALIZAM

UREDNICI

Suzana IGNJATOVIĆ

Aleksandar BOŠKOVIĆ

BEOGRAD

2017

INDIVIDUALIZAM

Izdavač

INSTITUT DRUŠTVENIH NAUKA

Za izdavača:

Goran Bašić

Urednici:

Suzana Ignjatović

Aleksandar Bošković

Recenzenti:

Slaviša Tasić

Neven Cvetičanin

Nina Kulenović

Lektura:

Tatjana Rončević

Anka Jakšić

Dizajn korica:

Ninoslav Janković

Štampa:

Razvojno-istraživački centar Grafičkog inženjerstva  
Tehnološko-metalurškog fakulteta, Karnegijeva 4, Beograd

Tiraž: 50

ISBN 978-86-7093-192-3

## SADRŽAJ

PREDGOVOR.....	I
VESELIN VUKOTIĆ	
UVOD .....	1
SUZANA IGNJATOVIĆ, ALEKSANDAR BOŠKOVIĆ	
1. INDIVIDUALIZAM U ANTROPOLOGIJI .....	4
ALEKSANDAR BOŠKOVIĆ	
2. POVEZANOST METODOLOŠKOG, KULTURNOG I POLITIČKOG INDIVIDUALIZMA U DRUŠTVENIM NAUKAMA .....	26
SUZANA IGNJATOVIĆ	
3. SUPPOSE LIBERTARIAN DEONTOLOGY AND PRAGMATIC UTILITARIANISM CONFLICT.....	47
IVAN JANKOVIC, WALTER E. BLOCK	
4. RIDING WITH DIVIDUALS: HITCHHIKING AS TOTAL SOCIAL FICTION .....	73
PATRICK LAVIOLETTE	
5. INDIVIDUALIZAM TRANSRODNOG SUBJEKTA .....	93
ZORICA MRŠEVIĆ	
6. INDIVIDUALNOST, INDIVIDUALIZAM I KULTURNE REVOLUCIJE .....	118
LANA PAVLOVIĆ ALEKSIĆ	
7. CHANGES IN THE VALUING OF AUTONOMY IN THE EX-COMMUNIST SOCIETIES: THE ROLE OF SOCIO-ECONOMIC AND CIVIC RIGHTS DEVELOPMENT .....	137
ZORAN PAVLOVIĆ, BOJAN TODOSIJEVIĆ	
8. RODITELJSTVO IZMEĐU FAMILIZMA I INDIVIDUALIZACIJE: PRIMER SRBIJE.....	162
SMILJKA TOMANOVIĆ	
9. KULTURA SEĆANJA I INDIVIDUALIZAM U JUGONOSTALGIČNIM NARATIVIMA .....	182
EMILIJA MIJIĆ	
10. UTICAJ ŠILEROVOG I HUMBOLTOVOG IDEALA LEPOTE I LJUDSKOSTI U SRPSKOJ SAVREMENOJ KULTURI .....	200
MARINKO LOLIĆ	
INDEKS POJMOVA .....	222
INDEKS IMENA .....	225



## PREDGOVOR

Veselin VUKOTIĆ\*

Dugo sam se opirao, zbog mnoštva obaveza, da napišem nešto poput predgovora za ovaj Zbornik radova. Ipak, naslov Zbornika „Individualizam“ me je uporno vraćao na ranije diskusije o ovom fenomenu u okviru Hajekovog Mont Pelerin Society-ja, čiji sam član, a bio sam i zamjenik direktora tog liberalnog društva. Isto tako, osjećao sam i obavezu prema uvaženom profesoru Boškoviću, čovjeku čiji je naučni autoritet davno prešao naše lokalne i regionalne granice. Ipak „snaga otpora“ bila je i ostala moja zbunjenost u traženju odgovora na pitanje: „A što je to individualizam danas“? Ko je pročitao danas u svijetu popularnu knjigu Y. N. Hararija „Homo deus – kratka istorija sutrašnjice“ i R. Kurcvajla „The Singularity is Near“, kao i niz drugih knjiga u kojima dominira vjera da će tehnologija oblikovati našu budućnost i rješavati naše probleme, razumjeće o čemu govorim. Ja ipak spadam u ljude koji cijene ulogu tehnologije, ali slijedim Geteovu misao: „Tehnologija nas neće spasti“. Zato smatram da je ovaj Zbornik i svojim naslovom „Individualizam“, kao i raznovrsnošću radova i njihovom istraživačkom dubinom, hvale vrijedan.

Održavati ovu temu na istraživačkoj i naučnoj sceni je po mom mišljenju važno, ne „nauke radi nauke“, već prije svega zbog slanja poruka mlađoj generaciji i istraživačima, ali i široj javnosti. Posebnu vrijednost Zborniku daje i činjenica da je, u osnovi, fenomen individualizma razmatran u antropološkom kontekstu, u kontekstu antropološke imaginacije. Iako sam ekonomista, odnosno iz te, po širem mišljenju „bazne nauke“ (shodno Marksovoj podjeli baza - nadgradnja)

---

\* Univerzitet Donja Gorica – UDG, Podgorica; Institut za strateške studije i prognoze, Podgorica

smatram da je antropološka nauka, bolje reći antropološki pogled na čovjeka, sve više potreban i da se radi o nauci u nadiranju. Isto tako razvoj tehnologije koji doprinosi usavršavanju „čitanja prošlosti“ doprinosi toj tendenciji. Mene je antropologija privukla i zbog toga što je to jedna od, po mom sudu, najliberalnijih nauka. Ona je razbila zablude o rasnoj i kulturnoj superiornosti određenih naroda i nacija (davanje prednosti bilo kome, što je suština intervencionizma u ekonomiji – suprotnost liberalizmu). Isto tako antropologija je, proučavajući ljudsko ponašanje i ljudske odnose, osvijetlila dosta zajedničkog u ponašanju svih ljudi i zajedničke osobine ljudske prirode. U krajnjem, svi smo iz istog korijena i iz istog mjesta – Etiopije, odakle je naš predak prije 200.000 godina započeo veliku seobu – naseljavanje planete, koje još uvijek traje...

Smatram, o čemu sam pisao u svojoj knjizi „Antropologija stvaranja“, da današnji mit o globalizaciji mora u svom ostvarenju da ima jače i fundamentalnije antropološke temelje. Kada antropološki pridemo pojmu „individualizam“ (uz izvinjenje ljudima iz neposredne antropološke struke ukoliko neprecizno koristim ovaj izraz), onda se meni postavlja pitanje: šta je *atom značenja individualizma*? Otkud ideja individualizma? Šta je bilo prije individualizma?... Kao što materija ima atomsku, odnosno kvantnu strukturu, a u toj strukturi je sva njena energija, tako i pojmovi kulture homo sapiensa imaju taj atom značenja iz kojeg se isijava njihova „atomska energija“! Zaista, da li individualizam ima atomsku energiju? Atomsku energiju stvaranja... Atomsku energiju slobode, istine, pravde i dobrote... Atomsku energiju saosjećaja među ljudima?

Često nam se dešava, koliko god sebe smatrali ljudima od znanja, da o nekom pojmu „sve znamo“, opisujemo ga, imamo neku predstavu, ali u suštini ne znamo šta je „atomska struktura tog pojma“. Zato je introspektivnost najpoželjniji put u traganju ka istini. Zahvaljujući hirovitim okolnostima mog života, shvatio sam da je od znanja do

razumijevanja dug put i težak put. To može biti, prije svega, životni put, put stapanja znanja uma sa osjećajema srca! Izgleda da se samo ono što nam je život pohranio u srcu nikada ne izgubi. Da li stvarno srce „ima veze“ sa individualizmom? Ili je individualizam suvi, mehanički Dekartov Cognitio? Da li je individualizam ideal nježnog romantizma – što bi čovjek trebao da bude, što nas vodi u iracionalno; ili je to ideal francuskog prosvetiteljstva da je razum vrhovni kriterijum življenja? Ili je to možda poznata misao Tomasa Mana „ništa mi ljudsko nije strano“! Ova filozofska pitanja, koliko god zvučala kao visoka teorija, vrlo lako se prepoznaju u praksi.... Ja inače smatram da je filozofija jedna od najpraktičnijih čovjekovih misaonih aktivnosti...

Shodno porukama kvantne fizike, ja se u istraživanju i u svom načinu razmišljanja ponašam slično slijepcu koji obazrivo pipa oko sebe tražeći put ka utemeljenju svog mišljenja... I kako to biva, neki neočekivani događaj vam usmjeri misao u određenom pravcu. Evropski ekspert za obrazovanje je u posjeti („inspekciji“) UDG-u: „Vi gospodine Rektore, kao vlasnik treba da napustite funkciju upravljanja univerzitetom. Ona se mora depersonalizovati... Najveća opasnost za razvoj kompanije je zadržavanje vlasnika u upravljačkim organima... To rade menadžeri...“ Blago sam mu pokazao put ka izlazu ... Posebno jer sam, kakav slučaj, upravo čitao knjigu „The Founder’s Mentality“, koja ukazuje upravo na opasnost od ovakvih eksperata i širenja tog mišljenja o potrebi „demokratskog (birokratskog) upravljanja“, odnosno birokratsko-menadžerskog upravljanja... Pitao sam se: da li se u ovom mišljenju krije korijen opšteprihvaćenog objašnjenja da je za veliku krizu 2008. godine kriv neoliberalizam, kako se i danas u horu naziva: krivac za krizu. U horu niko ništa ne razmišlja. Niko se ne pita: Ako ste optužili neoliberalizam (mene su davno optuživali da sam „otac“ neoliberalizma u SFRJ – iako sam ja blizak klasičnom liberalizmu, a ne varijanti „državnog liberalizma“, što jeste suština neoliberalizma), vi se zalažete za još države, još regulacije, „više kontrole“, za ekonomiju koja se vodi principima bob

staze – jedne kontrolisane putanje. Da li je možda ideologija kolektivizma, oličena u korporativizmu, dovela do mnogo većeg pucanja svjetske ekonomije, posebno ekonomije Zapada, nego što se misli? Kolektivizam, socijalizam, korporativizam, menadžersko upravljanje, partijsko upravljanje... Sve zakleti neprijatelji individualizma.. Birokratija je potisnula demokratiju. Društvo spektakla je potisnulo kreativno i preduzetno društvo. Ideologija je porazila kreativno mišljenje. Dogma je nadvladala sumnju... Licemjerje je dobilo rang iskrenosti. U društvu laži jedina istina je laž. U društvu prolaznosti ništa postojano ne opstaje, ne opstaju ni vrijednosti, ni moral, ni istina. Ne bih se vraćao na Osvalda Špenglera i njegovo promišljanje o propasti Zapada, kao ni na riječi Tomasa Mana: „Na Zapad će stići duga noć neznanja i zaborava“... Zar nije čudno i to da se danas Amerika, bastion liberalizma i individualizma zatvara, a da Kina, nekada bastion zatvorenosti, postaje lider slobodne trgovine i globalizacije? Nijesam ovo naveo iz straha od katastrofe, jer svijet nikada ne propada. Propadaju samo neke civilizacije – 34 civilizacije su u istoriji homo sapiensa do sada propale. Pitam se: gdje je taj atom značenja sadašnje destrukcije čovjeka, destrukcije njegove slobode, istine i pravde? Shodno tome, mlade ljude, naše studente treba osloboditi predstave o lagodnosti života, životu u raju, tehnološkom raju; mišljenja da ako su poslušni i ako prate tehnološku maticu da će doživjeti sreću i imati život sa smislom. Mičio Kaku, američki fizičar i filozof japanskog porijekla, je kazao da je pred današnjom generacijom mladih najveća odgovornost za sudbinu svijeta od svih generacija homo sapiensa do sada. Za to ih treba pripremati. Vraćati ka individualizmu i razbijati iluzije kolektivizma, bilo da se radi o socijalizmu ili o korporativizmu... Razbijanju birokratizma i birokratske logike.

Danas birokratija nije samo u državi – ona je još više u privatnim, multinacionalnim kompanijama i bankama. Birokratija ne proizvodi. Menadžeri nijesu proizvođači u Smitovom ekonomskom učenju. Samo je preduzetnički menadžment, kako kaže Draker, menadžment koji vodi



kreaciji i inovacijama, ka stvaranju nove vrijednosti. Kriza 2008. godine je pokazala da se menadžerska elita zatvara, kao što se je i francuska aristokratija zatvorila u sebe prije izbijanja Francuske revolucije. Slično je bilo i sa elitama Rimskog carstva... Da li je i zatvaranje današnje menadžerske elite i njena birokratizacija predznak neke velike promjene?

Ako su kolektivizam, korporativizam, ta jaka veza države i menadžerskog vrha međunarodnih korporacija stvorili uslove za nastanak krize, u kom pravcu treba tražiti rješenje? Iako imam vjeru u tržište, nijesam pristalica tih lakih rješenja: smanji državu – povećaj tržište. To su ideološka rješenja, ukoliko se ne zasnivaju na ključnom principu organizacije društva: *individualizmu*. Individualizmu kao opštem principu društvene organizacije, individualizmu kao principu društvenog poretka koji počiva na opštem priznavanju postojanih načela, a ne na poretku koji se stvara konstruktivistički i na bazi direktnih zapovijesti.

Ja ne mogu da bilo šta tvrdim, sem što mogu da kažem da u tom pravcu treba opipavati i tragati za novim mogućnostima... Između ostalog, ja problem vidim upravo u mišljenju već pomenutog evropskog eksperta koje je na liniji udaljavanja upravljanja od vlasnika, što je suprotno mojem shvatanju kreativnosti, preduzetništva, inovacija. Njegovom čudu nije bilo kraja kad sam mu rekao da su vlasnici našeg univerziteta pored direktnih ulagača i svi zaposleni, svi nastavnici i svi studenti. Svaka individua na Univerzitetu Donja Gorica je i njegov vlasnik. Kako? Svako ko u viziji razvoja UDG vidi i svoju ličnu viziju razvoja postaje suvlasnik vizije razvoja UDG, akcionar vizije. A da bi čovjek imao viziju sebe, mora da upozna sebe. Ono što je Sokrat govorio studentima: *Upoznaj samog sebe...* Da li je to taj *atom značenja individualizma*? Da li je taj atom značenja baš u ovoj Sokratovoj poruci studentima? Ja mislim: DA! (Istina, i Sumeri su imali sličnih poruka, ali su Grci vješto sakrili ono što su od njih preuzeli i plagirali.)

Istu misao koja dopire od tog atoma značenja individualizma, do tog kulturnog gena – mema, nalazimo kod Džona od Salisburija (1159. godine)... „Ko je više prezira vrijedan od onoga koji prezire spoznaju o sebi.“ I Sokrat i Džon od Salisburija, ali i mnogi drugi iz prošlosti, uključujući i Tomu Akvinskog i Svetog Augustina u središte života vrijednog življenja stavljali su samospoznaju, odnosno svijest. Samospoznaja, život vrijedan življenja, individualizam, humanizam, građansko društvo. Kod svih njih, odnosno mislilaca 11, 12. i 13. vijeka pojedinac nije viđen kao usamljeni pokretni centar sebičnosti. Ta ideja individualizma, koja danas dominira, predstavlja usku i površnu definiciju originalne ideje Zapada – velike ideje individualizma. Ali, kako Sol ističe pljačkanjem izraza pljačkana je i Zapadna civilizacija. Prihvatanje ideje kolektivism (korporativizma, socijalizma...) primorava nas da poreknemo ili uzdrumamo legitimitet pojedinca kao građanina u demokratskom društvu... Čemu ovo vodi? Ovo vodi sve većem obožavanju primitivnog (mesožderskog) ličnog interesa, gubitka osjećaja za interese drugih ljudi. Sve više se gubi ta racionalna sebičnost, sebičnost koja vodi računa i o tuđim interesima i o zajedničkom dobru. I upravo ovo vodi, kako mogu i zaključiti iz Boškovićevog rada u ovom Zborniku, ka pasivnosti i konformizmu pojedinca, vodi ka ugrožavanju građanskog društva. Ja stalno ističem Smitovu prvu knjigu „Teorija moralnih osjećanja“, izdatu 20 godina prije „Istraživanja uzroka i prirode bogatstva naroda“ (ovu knjigu sam kao urednik ekonomske biblioteke CID-a, prvi put objavio na našem jeziku). Smit ne govori o „mesožderskoj sebičnosti“, već o ljudskoj potrebi da saosjećaju sa drugim ljudima. Mnogi liberali, ili oni koji sebe tako nazivaju „preskaču“ ovu knjigu Adama Smita, ne obaziru se na Smitovo rešenje „sukoba“ njegovog „moralnog čovjeka“ i njegovog „ekonomskog čovjeka“.

Zaista, kolektivizam, posebno današnji korporativizam, ne samo da je potisnuo ideju individualizma, veću ju je učinio nakazom, kroz sirovi, mesožderski, materijalistički lični interes... Zato je ovoj ideji sve teže

povratiti ugled i snagu koju je imala u prošlosti, vjekovima, čak i u vremenu totalitarizma. Hoću da kažem da je čistota te ideje, iako je ona bila na rubovima društva, bila veća nego danas. Zar to nije paradoksalno? Danas, kada živimo u vremenu političkog poretka koji se zove demokratija! Čini mi se da ideju demokratije danas više poistovjećujemo sa idejom koristoljublja, nego sa idejom individualizma i slobode. Po mom mišljenju, bez najveće slobode, istine i pravde, demokratija ne može opstati. Nije dovoljna politička sloboda – potrebna nam je i drugačija duhovna klima... Mislim da nam je potrebno *novo plemstvo duha – nobility of spirit*. Ova je ideja rođena na Zapadu... Da li će tamo i umrijeti? U svakom slučaju, ova ideja u sebi sadrži ostvarenje istinske slobode, jer bez tog moralnog temelja ne može da postoji demokratija, kao ni sloboda pojedinca, niti slobodan svijet. A plemstvo duha – to je ljudsko dostojanstvo kaže Tomas Man... Pri tome, smatram da je *plemstvo duha iznad ideala znanja*. Tačno je ono što je o tome pisao Spinoza u svojoj „Etici“ – da je izdaja intelektualaca (onih koji znaju) i moguća i opasna. U to su me uvjerile 90-te godine prošlog vijeka – raspad Jugoslavije i veliki broj intelektualaca koji je doprinio tom raspadu. „Školovanih mnogo – mudrih malo“ – je narodni prepjev Spinozine knjige. „Bit slobode nije ništa drugo nego ljudsko dostojanstvo. Samo onaj ko se odazove na čovjekov poziv da bude čovjekom, ko ne dozvoli da njim zavladaju užici, bogatstvo, častoljublje, moć i strah, već usvoji trajno istinsko dobro i pusti da ga vode sloboda i istina, taj je stekao slobodu duha i poznaje istinsku slobodu... No, koliko je to sve izvrsno teško, toliko je i rijetko“ (Spinoza, *Etika*)

I još samo jedna napomena o individualizmu. Tiče se jednakosti – tog kvazi ideala svih tzv. altruista kroz istoriju i kroz današnjicu. Individualizam istinski nije egalitaran, onako kako se izraz egalitarizam shvata danas. Individualizam nije načelo koje ljude nastoji učiniti jednakim, iako ih tretira jednakim. Individualizam se suprotstavlja svakoj propisanoj privilegiji, svakoj zaštiti – zakonom ili silom, bilo kojeg prava

neutemeljenog u pravilima jednako primjenjivanim za sve osobe. Ali isto tako ne daje pravo vladi da ograničava ono što bi sposobni i mogli postići, kao i ograničavanju položaja koji pojedinci mogu dostići. Načelo individualizma je da niti jedan čovjek niti grupa ljudi ne treba da ima moć konačnog odlučivanja o tome kakav treba da bude status drugoga čovjeka, što se smatra suštinskim uslovom slobode, „da ono ne smije biti žrtvovano“ zadovoljenju našeg smisla za pravdu, niti našoj zavisti“ (Hajek)

Demokratija i socijalizam, pisao je A. de Tokvil, nemaju ničega zajedničkog osim jedne riječi: jednakost. „Ali uočite razlike: dok demokratija traži jednakost u slobodi, socijalizam traži jednakost u sputavanju i ropstvu“. Na ovo se nadovezuje Lord Akton koji kaže „Najdublji razlog koji je Francusku revoluciju učinio tako kobnom za slobodu bila je njezina teorija o jednakosti.“

Na samom kraju da kažem da nas individualizam uči da je društvo veće od pojedinca (što je osnovna teza kolektivista) samo dok je slobodno. Kada je društvo kontrolisano i kada se njime upravlja „ono je ograničeno na moći individualnih pameti koje ga kontrolišu i njime upravljaju“. Ako današnji duh ne priznaje ništa do ono što je svjesno kontrolisano pojedinačnim umom, i ako na vrijeme ne nauči suprotstaviti se tome, onda nas mnogi liberali, Edmund Berk posebno, upozoravaju da možemo „biti sigurni kako će sve oko nas postojeće nestajati, dok se napokon naša zanimanja ne stisnu do dimenzije naših mozgova“... Niz nalaza istraživanja objavljenih u ovom Zborniku direktno ili posredno nam ukazuju na ove opasnosti zanemarivanja načela individualizma u organizaciji društveneog poretka. U tome kao i u istraživanju i otvaranju teme individualizma i vidim veliki doprinos ovog Zbornika.

## UVOD

Suzana IGNJATOVIĆ

Aleksandar BOŠKOVIĆ

U Srbiji se o individualizmu obično govori posredno, preko njegovog korelata, kolektivizma. Kolektivističke karakteristike u politici, ekonomskoj sferi, kulturi, porodici i drugim sferama, mnogo više su predmet akademskog, a možda još više javnopolitičkog interesovanja. Individualizam je *prisutan svojim odsustvom*, kao nedostajući element socio-kulturne matrice, ali takođe kao retko istraživana tema srpske naučne produkcije. Zbornik koji se nalazi pred čitaocima ima cilj da fokus premesti upravo na individualizam, kao primarni predmet analize.

Veoma je teško uokviriti raspravu o individualizmu, jer on ima mnogobrojna značenja, od Dirkemovog zapažanja da u modernim zapadnim društvima važi primat „slaviti prava pojedinca kao najvišu vrednost“ (Mimica, 1991: 182), preko redukcionističkih određenja koja izjednačavaju individualizam sa atomizmom, egoizmom ili subjektivizmom. U ovom zborniku, individualizam smo definisali šire od njegovog osnovnog značenja koje baštini sociokulturna antropologija, prema kome individualizam predstavlja „posebnu istorijsko-kulturnu konceptualizaciju osobe ili *selfa*, a može da obuhvati pojmove vrhunske vrednosti i poštovanja individue, njegove moralne ili intelektualne autonomije, racionalnosti i samospoznaje, spiritualnosti, dobrovoljnog uključivanja u društvo, tržište i političku zajednicu, prava na privatnost i lični razvoj“ (Lukes, citirano u Rapport & Overing, 2000: 178).

Radovi koji čine ovaj zbornik bave se različitim *individualizmima*: kulturnim, metodološkim, ontološkim, političkim i filozofskim. U tako širokom okviru, bilo je moguće integrisati doprinose autora iz različitih oblasti: sociokulturne antropologije, sociologije, političke psihologije, političke teorije, filozofije i pravne nauke. Zbornik ima delimično međunarodni karakter, jer smo uključili autore iz Srbije, SAD i Estonije. Želeli smo da individualizmu pristupimo kao teorijskom pitanju, ali takođe kao empirijski veoma zanimljivom i izazovnom istraživačkom problemu. Na taj način smo pokušali da napravimo ravnotežu između radova teorijskog i radova empirijskog karaktera, koji će čitaocima ponuditi sveobuhvatan uvid u problem individualizma.

Kada je reč o užim temama koje autori obrađuju, one pokrivaju širok spektar pitanja, a u svojim raspravama se oslanjaju na tradiciju istraživanja individualizma i srodnih pojmova, uključujući teoretičare poput Dirkema, Dimona, Mekfarlana, Štuhlika, Holija, Ingleharta, Raporta i Beka. Neki autori se bave opštim teorijskim problemima, kao što je individualizam u antropologiji (A. Bošković); odnos između kulturnog, metodološkog, ontološkog i političkog individualizma (S. Ignjatović); relacije između individualnosti, individualizma i kulturnih revolucija (L. Pavlović-Aleksić). Nekoliko autora ulazi u kompleksan problem individualističkog subjekta, istražujući individualizam u različitim identitetskim i društvenim okvirima: Z. Mršević istražuje problem individualizma kod transrodnog subjekta, I. Janković i W. Block pažnju usmeravaju na individualističke aspekte političke ideologije i filozofije kroz raspravu o libertarijanizmu i utilitarizmu, kroz provokativnu upotrebu različitih teorijskih modela; P. Laviolette razmatra autostoperski subjektivitet kao individualističku paradigmu I njegove promene poslednjih decenija. Posebno mesto u zborniku imaju radovi koji se bave teorijskim pitanjima relevantnim za tumačenje društva Srbije, i to u različitim sferama (porodica, vrednosti, politički identitet i kultura): tako istraživanje Z. Pavlovića i B. Todosijevića

predstavlja stavove o problemu autonomije u bivšim komunističkim društvima; rad S. Tomanović o roditeljstvu u Srbiji između familizma i individualizacije; E. Mijić o kulturi sećanja i aspektima individualizma u jugonostalgичnim narativima; kao i tekst M. Lolića o idealu lepote u srpskoj kulturi, uz pozivanje na nemačke uzore ovog shvatanja.

Nadamo se da će zbornik *Individualizam*, nastao u okviru Odeljenja za antropološka istraživanja (Centar za sociološka i antropološka istraživanja Instituta društvenih nauka) zainteresovati domaću naučnu zajednicu i podstaći druge istraživače da se uključe u raspravu o ovom konceptu koji se sve više prepoznaje kao važan za razumevanje aktuelnih promena u srpskom društvu, kao i pravaca u kojima se ono razvija. Prvi korak ka tome jeste okrugli sto koji se održava u Institutu društvenih nauka povodom 60 godina od njegovog osnivanja, na kome će autori zbornika i gosti diskutovati o individualizmu kao teorijskom pitanju i njegovim formama u posebnim segmentima društva Srbije. Takođe se nadamo da će neke poruke radova iz ovog zbornika naći svoje mesto i u širem (internacionalnom) okviru.\*

---

\* Urednici se zahvaljuju kolegici Vesni Jovanović na velikoj pomoći tokom tehničke pripreme zbornika.

# 1. INDIVIDUALIZAM U ANTROPOLOGIJI\*

Aleksandar BOŠKOVIĆ\*\*

## APSTRAKT

Poglavlje se bavi odnosom između individualizma i kolektivismu u sociokulturnoj antropologiji, kao i u društvenim naukama u celini. Njihov odnos se posmatra kroz prizmu filozofskih rasprava, počevši još od Hjuma, sa važnim doprinosom Tokvila, ali i kroz čitavu istoriju antropologije, od Boasa, preko Malinovskog, Ferta, Barta, Holija, Stuhlika i Raporta. Težište na individualizmu je neodvojivo od liberalizma, a takav stav ujedno predstavlja preduslov i jednog šireg, kosmopolitskog shvatanja sveta, koje vodi jedinom načinu da se shvate ključna pitanja savremenog sveta i formulišu odgovori na njih.

KLJUČNE REČI: individualizam, istorija antropologije, liberalizam, metodološki individualizam, kosmopolitizam

---

\* Ovo poglavlje je napisano dok je autor bio rukovodilac projekta „Društvene transformacije u procesu evropskih integracija – multidisciplinarni pristup“ (III 47010), koji je finansiralo MPNTR Republike Srbije.

\*\* Institut društvenih nauka; Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet; UDG, Podgorica, Fakultet primijenjene nauke



## UVODNE NAPOMENE<sup>1</sup>

Odnos između individualizma i kolektivismu je u različitim aspektima veoma važan za antropologiju, ali i za društvene nauke u celini. U njegovom središtu je pitanje primata pojedinca ili pojedinke – kao autonomnog nezavisnog subjekta koji je u stanju da racionalno (na osnovu informacija kojima raspolaže) donosi odluke – i kolektiva, koji pojedinca ili pojedinku stavlja pre svega u kontekst člana/članice grupe (nacije, klase, starosne grupe, itd.) pa će on/ona pre svega biti određen/a članstvom u grupi i interesima grupe. U ovom drugom slučaju, interesi grupe (zajednice) imaju jasan primat nad interesima pojedinaca. Najpoznatiji primeri apsolutne lojalnosti grupi su u osećanjima kao što su patriotizam ili nacionalizam.<sup>2</sup> U ekstremnim situacijama ova osećanja dovode do toga da se drugima uskraćuje ne samo pravo na mišljenje (u jednoj varijanti ovo je tzv. *fašističko stanje duha*, o kome je svojevremeno pisao američki psihoanalitičar Kristofer Bolas [Christopher Bollas], ovaj koncept je ukratko izložen u Bošković, 2017), već i sâmo mišljenje, odnosno mogućnost izražavanja bilo kakvih stavova.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ovaj tekst u velikoj meri predstavlja proizvod mojih istraživanja tokom studijskih boravaka na Maks Plank Institutu za socijalnu antropologiju u Haleu, zbog čega sam vrlo zahvalan Krisu Hanu, Ginteru Šleu, Anet Kirhof, Betini Man, Anji Nojner i Violi Staniš. Jedan deo istraživanja rađen je dok sam bio stipendista DAAD SR Nemačke. Latinka Perović, Herbert Luis, Suzana Ignjatović, Salma Sidik, Marija Babić, Bojan Žikić, Miloš Milenković i Tomas Iland Eriksen su svojim idejama, kritikama i sugestijama bitno doprineli razvijanju nekih mojih koncepata, na čemu sam im izuzetno zahvalan, ali i ponosan da su me smatrali za dostojnog sagovornika. Naravno, sve eventualne greške, propusti i vrednosni stavovi izraženi u ovom tekstu su samo moji.

<sup>2</sup> O nekim primerima i situacijama koje patriotizam i nacionalizam izazivaju u teoriji i praksi, sa posebnim osvrtom na antropologiju i društvene nauke, v. Bošković (2011, 2013).

<sup>3</sup> Milosz (1953) je sjajno opisao podvrstu ovakvog načina razmišljanja i delovanja kroz figuru *ketmana* u *Zarobljenom umu*.

Prema Bolasu, radi se o stanju svesti podanika koje proizvode i ohrabruju svi totalitarni režimi, tako da je za posmatrača prilika u Srbiji veoma lako prepoznati ovakav način razmišljanja – i to ne samo među ekstremno desnim, već i među levo orijentisanim ljudima, gde se nastup na javnoj sceni doživljava pre svega kao prilika da se neko s kim se ovi ne slažu, vredi i nipodaštava. U

Treba napomenuti i da su još u XIX veku neki ključni teoretičari društvenih nauka smatrali da se i individualizam mora posmatrati u jednom širem smislu, uzimajući u obzir kulturu i društvo, odnosno u kontekstu *sredine* u okviru koje pojedinci deluju (engl. *environment*), pa je tako engleski filozof, sociolog i antropolog Herbert Spenser (Spencer, 1820-1903) pisao da se

„društvo sastoji od pojedinaca: sve što se događa u društvu događa se usled kombinovanog delovanja pojedinaca; prema tome, rešenja društvenih fenomena se mogu pronaći samo u pojedinačnim aktivnostima. Ali aktivnosti individua zavise od zakona njihove prirode; a njihovo delovanje ne može se razumeti bez potpunog razumevanja ovih zakona. A ovi zakoni se, kada se svedu na jednostavne izraze, pokazuju kao varijante zakona tela i duha uopšte. Iz ovoga sledi da su biologija i psihologija neophodne da bi se razumela sociologija.“ (Spencer, 1861: 29-30)

Iako je težište mog interesovanja na sociokulturnoj antropologiji, u ovom poglavlju daću i neke malo šire elemente za razumevanje mesta i uloge individualizma, uključujući tu i neke napomene o metodološkom individualizmu. Smatram da je pitanje individualizma od ključnog značaja u savremenoj društvenoj klimi, gde u srpskom društvu (ali i u visokorazvijenim društvima poput američkog – posebno nakon izbora iz novembra 2016. godine) dominira populizam koji se hrani

---

takvoj situaciji, svaka potencijalna rasprava ili polemika se doživljava kao borba na život i smrt. Istorijski gledano, ovo je veoma slično tradicionalnom srpskom shvatanju politike i „političke borbe“, o čemu je pisala istoričarka Dubravka Stojanović (2011), a u kome je osnovni cilj bilo fizičko uništenje političkog protivnika kao „neprijatelja“. (U novijem srpskom javnom diskursu, „izdajnika“ – odnosno, bilo koga čije mišljenje se ne poklapa sa mišljenjem pripadnika elite na vlasti.)

kolektivizmom.<sup>4</sup> A kolektivizam nam je u prošlom veku doneo, između ostalog, i Staljinove Gulage, *Holokaust* i kinesku „kulturnu revoluciju“.

### NEKOLIKO NAPOMENA O INDIVIDUALIZMU

Još je škotski filozof Dejvid Hjum (David Hume, 1711-1776) tvrdio da se bilo koja ljudska aktivnost može proceniti samo u odnosu na to kako utiče na druge ljude. S druge strane, francuski sociolog Luj Dimon (Louis Dumont, 1911-1998) je, u Predgovoru svoje knjige o ideologiji (Dumont, 1986) pisao da: „čovjek počinje, kako je i prirodno za savremene učenjake, postavljanjem pojedinačnih ljudskih bića, za koja se onda vidi da žive u društvu; ponekad se čak pokušava da se društvo predstavi kao nešto što potiče iz delovanja pojedinaca“. U jednom svom tekstu, Dimonov kolega Budon (Raymond Boudon, 1934-2013) prati genealogiju ovog pojma preko nekoliko ključnih socioloških mislilaca – Tokvila, Dirkema i Vebera (Boudon, 2006: 879).

*Individualizam* je koncept koji ponekad izaziva strah i nelagodnost – posebno u društvima i kulturama koje imaju dugu tradiciju negovanja kolektivističkog duha i kolektivističkog shvatanja stvarnosti. Pripadnici ovih društava *individualizam* shvataju uglavnom kao *sebičnost* – i to pre svega u materijalnom smislu (pošto neko nešto ima, a ja to nemam, ja to treba da mu oduzmem... ili bar on to treba da mi svojom voljom dà). Ovo je shvatanje individualizma koje je prisutno od Francuske revolucije, posle 1789, mada francuska etimologija ovog koncepta prati promene u njegovom osnovnom značenju već tokom XVII veka (Boudon et. al. 2012, 122-123). S druge strane, u društvima sa malo razvijenijom

---

<sup>4</sup> U takvoj društvenoj klimi je onda potpuno očekivano da američki predsednik u obraćanju naciji nakon nereda koje su na Univerzitetu Virdžinija u Šarlotsvilu izazvali beli ekstremisti tvrdi „da su za nasilje krive obe strane“. Upor. <http://edition.cnn.com/2017/08/15/politics/trump-charlottesville-delay/index.html> kao i <https://www.theguardian.com/us-news/2017/aug/15/donald-trump-press-conference-far-right-defends-charlottesville> .

demokratskom tradicijom (kao što su na primer neke države severne Evrope, ili SAD), ovaj koncept se pre svega vezuje za posedovanje privatne inicijative – odnosno za sposobnost pojedinaca da se sami izbore za sebe, da njima i njihovim porodicama život bude bolji. U tom smislu, insistiranje na *individualizmu* nosi sa sobom i određeni rizik, jer sa slobodom delovanja dolaze i rizici koje delovanje nosi sa sobom.

Jedna od prvih upotreba ovog pojma nalazi se u engleskom prevodu fascinantne studije francuskog diplomate i istoričara Tokvila (Alexis de Tocqueville, 1805-1859), *Demokratija u Americi*. Po njegovim rečima: „*Individualizam* je nedavno stvoren izraz, rođen iz nove ideje (...) Individualizam je zrelo i smireno osećanje, koje svakog člana zajednice ubeđuje da se odvoji od mase svojih sugrađana, i povuče u krug svoje porodice i prijatelja tako da stvara sopstvenu malu grupu i svojom voljom prepušta društvo njegovim mehanizmima“ (Tocqueville, 2003: 587). Individualizam je još od sredine XIX veka postavljan kao antipod socijalizmu i kolektivismu, mada su neki autori njegove korene tražili još kod nemačkog matematičara i filozofa Lajbnica (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716). U psihološkom smislu, prihvatanje sopstvene individualnosti znači ne samo „izdvajanje iz mase“ o kome je pisao Tokvil, već i prihvatanje sebe samog kao slobodne ličnosti koja je odgovorna za sopstvene postupke. Međutim, ovo osećanje *slobode* je zastrašujuće za ljude koji ne znaju šta bi sa slobodom, i kojima je ipak najlakše kada im neko drugi govori šta treba da rade i kako treba da misle.<sup>5</sup> U srpskom (ali i regionalnom) kontekstu, dobru ilustraciju

---

<sup>5</sup> Kao primer može poslužiti rasprava koja se svojevremeno vodila na sajtu *Peščanika* povodom tekstova o liberalizmu i „neoliberalizmu“, a povodom tekstova novinara Mijata Lakićevića i Miše Brkića, gde su se pojedini autori čak hvalili svojim neznanjem i otvoreno izrugivali pokušajima da se ono o čemu se razgovara bar malo bliže pojmovno odredi.

Zanimljivo je da je i moj tekst o liberalizmu, objavljen pre sedam godina (Bošković, 2010a), bio žestoko napadnut i od strane ekstremnih desničara (u istom časopisu, *Kultura polisa*), i od strane „revolucionarnih levičara“ (u nečemu što se naziva „Novi plamen“). S obzirom na besmislenost

ovakvog načina razmišljanja dao je ugledni ekonomista Vladimir Gligorov iz bečkog Instituta za međunarodne ekonomske studije (2010, 129).

Lajbnicov engleski savremenik Džon Lok (John Locke, 1632-1704), koji se smatra utemeljivačem „klasičnog liberalizma“, u svome delu *Dve rasprave o vladi* iz 1689, tvrdi da pojedinac ima prirodna prava na život, slobodu i vlasništvo, i da ova prava nijedna vlada ne sme da ugrozi. Ukoliko bi ova prava bila ugrožena, onda pojedinac ima pravo da se pobuni protiv vlade, i ovakva pobuna je onda potpuno opravdana. Lok je tvrdio da se ljudska bića rađaju bez ikakvih znanja i koncepata, pa je ljudski um u početku samo „prazna ploča“ (lat. *tabula rasa*). Ako prihvatimo ovakav koncept, onda su kompletno ljudsko ponašanje i karakter determinisani *kulturom* u kojoj se pojedinac rađa, odnosno odrasta (upor. Spiro, 1986: 261).<sup>6</sup>

Pojam *metodološkog individualizma* (sa shvatanjem da, kako društvo tako i institucije, čine pre svega autonomni *pojedinci* – pa je onda neophodno proučavati i individualne interakcije) je u društvene nauke uveo nemački sociolog Maks Veber (Max Weber, 1864-1920):

„Interpretativna sociologija smatra pojedinca [*Einzelindividuum*] i njegove aktivnosti za osnovnu jedinicu, kao njegov 'atom' – ako se ovakvo poređenje može dopustiti. U ovom pristupu, pojedinac je istovremeno i gornja granica i jedini nosilac smislenog ponašanja. (...) Uopšte, za sociologiju, pojmovi kao što su 'država', 'asocijacija', 'feudalizam' i njima slični, označavaju određene kategorije ljudske

---

polazišta ovih autora i patetično nizak nivo argumentacije u ovim napadima, nije bilo potrebe da reagujem. Za primere konkretnih zabluda na koje reagujem, v. Bošković, 2014a i Bošković, 2014b.

<sup>6</sup> Ovo je slično onome što je Spenser smatrao kao „zakone njihove prirode“, odnosno „zakone tela i duha“. S druge strane, ovakvo shvatanje razvoja pojedinaca (kao određenih sredinom u kojoj su odrasli) se može videti i kod predstavnica škole „kulture i ličnosti“ (engl. *culture and personality school*), kao što je bila američka antropologinja Diboja (Cora A. Du Bois, 1903-1991).

interakcije. Tako je zadatak sociologije da svede ove koncepte na 'razumljive' aktivnosti, to jest, bez izuzetka, na delovanje individualnih ljudi koji u njima učestvuju.“ (Marianne Weber, *Max Weber: Ein Lebesbild*, 1926: 102; citirano u Gerth and Mills, 1948: 55; upor. takođe Weber, 1989: 168-169)

Nastavljajući se na Vebera, engleski antropolog Mekfarlan (Alan Macfarlane), profesor emeritus Univerziteta u Kembridžu, kroz istorijske analize dostupnih dokumenata je pokazao da je englesko društvo još pre perioda industrijalizacije izuzetno cenilo pojedince i individualnu inicijativu. Ovo shvatanje ide nasuprot uobičajenom stavu o tome da je individualizam isključivo proizvod modernog vremena (Macfarlane, 1978). Takođe, Mekfarlan smatra da se kasniji razvoj porodice i srodstva, a pre svega sistema društvenih odnosa koji su kasnije doveli do pojave kapitalizma u Engleskoj, ne može razumeti bez jasnijeg sagledavanja istorijskih specifičnosti srednjovekovnog društva u Engleskoj, uključujući tu i sistem individualnog nasleđivanja, čiji se koreni nalaze još u XIII veku (Macfarlane, 1992: 177). Nadovezujući se na ovakav način tumačenja ljudskog ponašanja, interpretativni antropolozi Holy i Stuchlik (Ladislav Holy, 1933-1997; Milan Stuchlik, 1932-1980) su u svojoj kritici funkcionalizma istakli da su „pojedinci (*individuals*) autonomni agenti, a sistemi su posledice njihovog delovanja i, u krajnjoj liniji, pojedinci mogu da ih [te sisteme – A. B.] objasne“ (Holy & Stuchlik, 1983: 2).

U srpskom kontekstu, dobru ilustraciju za korisnost metodološkog individualizma u objašnjenju društvenih fenomena (posebno kada se radi o imaginacijama kao što su nacionalizam, patriotizam i potreba za metafizičkim pripadanjem nekim većim celinama) opet možemo naći kod Gligorova. U zaključku jednog od svojih tekstova, on piše:

„Dakle, metodološki posmatrano, individualizam je nadmoćan kolektivizmu. Potrebno je navesti još samo jedan argument. Razlog za potrebu da se kolektivističke ideje analiziraju i da se njihova

besmislenost ili čista logička nedoslednost pokažu sastoji se u tome da se ukaže da se njima ne može objašnjavati ponašanje pojedinaca, bilo da su oni privatne ili javne ličnosti. Nešto što nema smisla, može da objasni sve. Pojedinačni interesi, pak, mogu da objasne i oslanjanje na shvatanja lišena smisla, kao ona o nacionalnom identitetu i patriotskim osećanjima.“ (Gligorov, 2010: 134)

Poslednjih nekoliko decenija istaknuti predstavnik metodološkog individualizma je bio francuski sociolog Rajmon Budon. Budon na izvestan način predstavlja produžetak jedne tradicije koja je vrlo važna za antropologiju i za društvene nauke, a čiji je ključni predstavnik u prvim decenijama XX veka bio francuski etnolog i sociolog Marsel Mos (Mauss, 1938), sa svojim razmatranjima o dinamici odnosa između pojedinca i društva – a nasuprot konceptu pojedinca kako je on razvijen kod Dirke. Za njega je metodološki individualizam bio jedan od elemenata razvoja kognitivne teorije akcije (Ignjatović, 2014: 52). Budon insistira na *racionalnom izboru aktera* kao ključnom za razumevanje njihovog ponašanja – i njegovo shvatanje je suprotstavljeno principu *metodološkog holizma* (Boudon et al. 2012, 122).

Još jedan francuski sociolog i Mosov učenik, Luj Dimon, sa svojim proučavanjima dinamike društvenih odnosa, prvo na primeru organizacije sistema kasti u Indiji, a kasnije kroz poređenje različitih tipova ideologija,<sup>7</sup> takođe je svoja istraživanja zasnivao na metodološkom individualizmu. Između ostalog, Dimon je ukazivao na to da je uobičajena greška istraživača, kada kritikuju koncept individualizma, predstavljalo njihovo mešanje individualizma sa sebičnošću – ali jedno kritičko, naučno proučavanje ne bi trebalo da upada u ovakve greške. Kada Dimon piše o *pojedinca* (kao *individui*), on smatra da se mora razgraničiti

---

<sup>7</sup> A ovde Dimon sledi tradiciju izučavanja ideologije kao „sistema ideja“, čiji je značajan predstavnik nekadašnji član francuske Akademije, Rejmon Aron (Raymond Aron, 1905-1983).

„(1) *empirijski* subjekt, nedeljiv uzorak ljudske vrste kakav srećemo u svim društvima;

(2) nezavisno, *moralno* i prema tome suštinski nedruštveno biće, kakvo pre svega srećemo u našoj savremenoj ideologiji čoveka i društva. Ova distinkcija je neophodna za sociologiju.“ (Dumont, 1986: 279)

I dalje:

„*Individualizam*: Nasuprot holizmu, individualističkom nazivamo ideologiju koja vrednuje pojedinca (u smislu (2) pojedinca, i negira ili podređuje društvenu celinu). (...)“

(2) Pošto smo ustanovili da je individualizam u ovom smislu glavna odlika konfiguracije osobina koje konstituišu modernu ideologiju, samu ovu *konfiguraciju* označavamo kao individualističku, ili kao 'individualističku ideologiju', 'individualizam'.“ (Dumont, *ibid.*)

## ANTROPOLOGIJA I INDIVIDUALIZAM

Individualizam je prisutan u radovima osnivača američke antropologije, Franca Boasa (Franz Boas, 1858-1942), koji je još 1887. tvrdio da se „etnologija isključivo bavi pojedinačnim“ (1887, 589).<sup>8</sup> U skladu sa svojim shvatanjem pragmatizma, tvrdio je da je „Svakako individua, pojedinačna osoba, značajniji fenomen, dok je društvena institucija, ma kog stepena bila, sekundarna i samo pomoćnog karaktera [*ministerial*]“ (1911, 102; upor. takođe Lewis, 2001, a posebno Lewis, 2015). Njegova shvatanja veoma su bliska ideji metodološkog individualizma – onako

---

<sup>8</sup> U ovom periodu se izrazi etnologija, etnografija i antropologija koriste kao sinonimi. Štaviše, izraz „antropologija“ se u ovom periodu uglavnom odnosi na *biološku antropologiju* – a značenja povezana sa *sociokulturnom antropologijom* dobiće tek početkom XX veka.



kako ju je formulisao Veber, mada se njene osnove mogu videti još u Spenserovom tekstu citiranom na početku ovog poglavlja.

„Prema Boasovom mišljenju, ono što pokreće kulturu jednog naroda se može odrediti samo kroz analize pojedinačnih iskustava. Krajnji cilj etnografskog istraživanja jeste pribavljanje informacija o, i razumevanje života *pojedinaca*. Iako društva utiču na formiranje pojedinaca, ona sâma konstantno bivaju modifikovana kroz aktivnosti pojedinaca koji ih čine.“ (Bošković, 2010b: 109-110)

Ovakav stav Boas je preneo i na svoje studente – mada je jedan od prvih (i kasnije veoma uticajnih), Kreber (Alfred L. Kroeber, 1876-1960), sa svojom idejom „superorganskog“ otišao u sasvim drugom pravcu (Kroeber, 1917).<sup>9</sup>

U Velikoj Britaniji je nekoliko prvih socijalnih antropologa takođe bilo pod uticajem individualizma, počevši od neuropsihijatra i psihoanalitičara Riversa (W. H. R. Rivers, 1864-1922), jednog od prvih predavača, i sa Hadonom osnivača odeljenja na Kembridžu (Langham, 1981; Shephard, 2015). Pod uticajem psihoanalitičkih teorija (Rivers postaje član Britanskog psihoanalitičkog društva ubrzo pošto je ovo osnovano 1919.), on takođe akcenat stavlja na pojedince kao sastavne činioce bilo kojih zajednica. Ovo je stanovište koje prihvata i jedan od osnivača savremene antropologije, Bronislav Malinovski (Bronislaw Malinowski, 1884-1942). Malinovski dolazi u socijalnu antropologiju pod uticajem različitih autora (pre svega inspirisan čitanjem Frejzerove *Zlatne grane*), ali na teren, na Trobrijandska ostrva, gde je sa prekidima boravio između 1915. i 1918. godine, nosi priručnik za antropologe (engl. *Notes and Queries* [...]) koji je redigovao baš Rivers. Ono što opaža među

---

<sup>9</sup> Kreber ukazuje na to da smo svi pre svega potomci *svojih kultura* (ili civilizacija), i da će ponašanje svakog pojedinca zavisiti pre svega od okolnosti u kojima je rastao i razvijao se (Kroeber, 1917: 174-175). Takođe insistira na korelaciji u razvoju (on koristi izraz „evolucija“) između organskih i društvenih elemenata.

Trobrijandanima se uklapa u individualistički pristup, koji svoj najpotpuniji izraz nalazi u njegovoj knjizi posvećenoj „primitivnim zakonima“ – odnosno, njegovom pokazivanju u kojoj meri su propisi i norme ponašanja takozvanih „primitivnih“ ili „necivilizovanih“ naroda bar isto onoliko „racionalni“ kao i oni kod razvijenih zapadnih naroda. Čitav sistem razmene kod Trobrijandana počiva na individualnim relacijama – odnosno, pojedinci biraju s kim će (sa kojom *individualnom osobom*) konkretno vršiti razmenu, i onda nastavljaju taj proces (Malinowski, 1926).

Ova shvatanja je kroz sopstvenu verziju metodološkog individualizma dalje razvio Rejmond Fert (Sir Raymond Firth, 1901-2002), koji dolazi u kontakt sa Malinovskim 1924. godine, a 1930. počinje da predaje u Sidneju (gde je nasledio Redklif-Brauna); na LSE u Londonu dolazi 1933. godine, zatim na kratko odlazi u Čikago (ponovo posle Redklif-Brauna), a 1944. nasleđuje Malinovskog na mestu redovnog profesora na LSE – i na toj funkciji će ostati do penzije, 1968. godine. Fert se gotovo celog života bavio proučavanjem kulture Maora sa svog rodnog Novog Zelanda, ali je proslavio jedno od Solomonskih ostrva, Tikopiju, na koje je prvi put otišao 1928. godine. Kasnije se bavio i istraživanjima na Malajskom poluostrvu, a važi i za antropologa koji je praktično ustanovio ekonomsku antropologiju. Fert je, na osnovu detaljnih posmatranja, zaključio da postoje određeni elementi socijalnog i psihološkog ponašanja koji su zajednički svim društvima, bez obzira na njihov stepen razvoja. Smatrao je da je ono što je okarakterisao kao „ekonomski individualizam“ bitan faktor za razumevanje zapadnoafričkih društava neposredno posle Drugog svetskog rata (Firth, 1947: 79). U svom najpoznatijem teorijskom radu Fert je pokazao u kojoj meri je bez fokusa na pojedince nemoguće razumeti daleko opštije procese (Firth, 1951: 7). Štaviše, strukturu čitavog jednog društva nemoguće je razumeti bez razumevanja mesta i uloge individua unutar njega (1951: 30-31).

Ovakve ideje je dalje razvio norveški antropolog Fredrik Bart (Barth, 1927-2015), na osnovu svojih istraživanja Puštuna u Pakistanu i Avganistanu, norveških ribara, ali i različitih zajednica u Omanu i među Baktamanima na Papui Novoj Gvineji. Polazeći od principa o kojima je već pisao Malinovski, Bartov transakcionalizam pretpostavlja da pojedinci konstantno manipulišu društvenim normama da bi izvukli maksimalnu korist za sebe (1966).<sup>10</sup> Tako su Puštuni birali antagonističke lidere, jer im je to donosilo najveću moguću korist. Na jednom opštem nivou, ovo je zahtevalo i određenu promenu kako u načinu ponašanja, tako i u izboru strategija, jer „ljudima je u ovim situacijama trebala racionalnost. Trebalo je da procene okolnosti, a njihove odluke se nisu zasnivale na društvenim statusima i kolektivnim moralnim normama, već na proceni šta bi bilo najkorisnije za pojedinca u određenim okolnostima“ (Barth, 2007: 3-4). Međutim, treba napomenuti da je ono što ga zanima pre svega delovanje pojedinaca u konkretnim situacijama, određeno konkretnim (specifičnim) okolnostima – a ne pojedinci kao individualne ličnosti. Tako se i „princip maksimizacije“ mora razumeti samo u jasno određenim kontekstima (Barth, 1981: 98). Ovo dalje razvijaju (u svojoj interpretativnoj verziji) Holi i Stuhlik, koji insistiraju na tome da je „društveno (*social*)“ stvoreno i manipulirano od strane pojedinaca, na načine koje drugi pojedinci mogu da razumeju“ (Holy & Stuchlik, 1983: 3). Nekoliko godina ranije, Stuhlik je već detaljno kritikovao teorije po kojima pripadnost određenoj grupi određuje ponašanje pojedinaca. Kako je primetio na početku svoga teksta, tema o kojoj je pisao, verovatno je bila relevantna za sve društvene nauke, mada se on u svom razmatranju ograničio samo na primere iz socijalne antropologije (Stuchlik, 1977: 7).

---

<sup>10</sup> Autor Bartove biografije, Eriksen, tvrdi da se poreklo njegovih stavova o ulozi pojedinaca može naći kod Vebera, a možda još kod Hjuma (2015: 151).

## INDIVIDUALIZAM U SAVREMENIM ANTROPOLOŠKIM TEORIJAMA

Holi, Stuhlik i Bart su svi kritikovali Dimonovo shvatanje individualizma. Kako je pisao Bart (pošto je Dimon objavio svoju knjigu o kastinskom sistemu u Indiji, *Homo hierarchicus*):

„Meni se čini da on [Dimon – A.B.] govori isključivo o (prilično selektivnom i intelektualizovanom) nativnom *modelu* jednog kastinskog društva, a ignoriše problematiku kako da se ovo transformiše, ukoliko je to moguće, u *model* kastinskog ponašanja određenih aktera. Mene je uvek zanimalo ovo drugo, težnja da se identifikuju faktori koji su u osnovi empirijskih obrazaca koji ih generišu.“ (Barth, 1981b: 152)

Dimonov pristup je nešto modifikovao holandski antropolog sa Univerziteta u Minsteru, Jos Platenkamp, u svojim istraživanjima u jugoistočnoj Aziji. Na primer, osoba postaje potpuna (u psihosocijalnom, kao i u društvenom smislu) kroz povezivanje društvenih i kosmoloških relacija. U tom smislu, dosezanje onoga što bismo mi nazvali individualnošću predstavlja jedan složen proces (Platenkamp, 2005). U istraživanju zajednice Luang Prabang u Laosu, Platenkamp kaže da je „postalo očigledno da pred-moderne [engl. *non-modern*] ideologije odbacuju savremenu idejnu vrednost [*idea-value*] individualnosti kao moralno autonomnog i psihološki diskretnog subjekta u korist jedne fundamentalno racionalne konceptualizacije osobe“ (2010: 195; bez reference). U svojoj studiji Tobelo rituala, objavljenoj nekoliko godina ranije, Platenkamp takođe ukazuje na načine na koje je pojam individualnosti uključen u seoski (odnosno društveni) život, kao i na to koliko bi bilo teško razumeti pojmove sa kojim operišu pripadnici ove zajednice (ono što bi Dimon nazvao ideologijom) bez razumevanja promena između perioda „društvenosti“ i perioda „nedruštvenosti“. Na primer, pošto samo određeni ljudi mogu videti neke vrste duhova, oni koji mogu da vide ove duhove (odnosno, oni koji mogu da ih uoče kao

*pojedinačne*) istovremeno iskazuju određeni stepen *individualnosti*, što ukazuje na „to da nisu sposobni da se prilagode normama i konvencijama društvene interakcije“. Kako ovako shvaćen „pojam 'subjektivne svesti' ne odgovara savremenom konceptu 'ljudskog uma““, važno je primetiti da ga pripadnici Tobelo naroda „konceptualizuju isključivo u *relacionom* smislu“ (Platenkamp, 2006: 84).

U svom preglednom tekstu, Bošković i Ignjatović (2012) su izložili neka shvatanja savremenih antropologa koji su bliski individualnim shvatanjima u antropologiji (kao i upotrebi određenih verzija „teorije racionalnog izbora“), kao što je Nemačkin Ginter Šle (Günther Schlee), stručnjak za Istočnu Afriku i jedan od direktora Maks Plank Instituta za socijalnu antropologiju u Haleu (Nemačka). Šle je inače veliki deo svog rada posvetio i analizi konflikata u različitim društvima, kao i *izbora koje pripadnici tih društava čine* (Schlee, 2008).

Savremeni antropolozi, poput Najdžela Raporta sa Univerziteta Sent Endrjus u Škotskoj (Nigel Rapport),<sup>11</sup> sa žaljenjem primećuju da savremena antropologija i dalje predstavlja uporište „metodološkog kolektivism“ – odnosno, da se „društveni fenomeni postavljaju tako kao da su određeni faktorima koji prevazilaze pojedinačnu racionalnost, tako da posmatraju kulturni razvoj potpuno nezavisno od individualne svesti“. (Rapport & Overing, 2007: 215) Za Raporta je individualistički stav preduslov bavljenja antropologijom kao komparativnom naukom, koja će razumeti sve aspekte ispoljavanja ljudskog duha, jer

„pojedinci stvaraju i održavaju kulturne svetove koji im nešto znače – konstantno ih oblikujući kroz svoje mentalne spoznaje – i pojedinci kroz interakciju stvaraju i održavaju zajednice i društva kroz stalnu razmenu. Ma koliko bila formalno institucionalizovana, društva i

---

<sup>11</sup> Univerzitet na kome je Ladislav Holí 1979. osnovao Odeljenje za socijalnu antropologiju, i gde je radio do smrti. Takođe Univerzitet na kome je doktorirao autor ovog poglavlja.

zajednice koje predstavljaju su manje objektivna od subjektivnih shvatanja onih koji simbolički artikulišu i ispunjavaju životom sociokulturne 'objekte' u određenim vremenima i na određenim mestima.“ (Rapport, 2001: 205)

Za njega je ovakav stav neodvojiv od liberalizma, a takav stav ujedno predstavlja preduslov i jednog šireg, kosmopolitskog shvatanja sveta, u tradiciji koju on prati još od Mila u XIX veku (Rapport, 2011). Samo u ovakvom kosmopolitskom shvatanju sveta može se razumeti istorijat antropoloških zalaganja protiv svih oblika diskriminacije, počevši od suprotstavljanja rasizmu osnivača discipline, Tajlora i Boasa (a na tragu devetnaestovekovnih ideja o „psihičkom jedinstvu ljudskog roda“),<sup>12</sup> Spenserovog zalaganja za poštovanje prava drugih i drugačijih (Carneiro 1981), preko Riversove kritike kolonijalizma. Sve ovo doprinosi shvatanju antropologije kao sredstva „za razumevanje sveta koji nas okružuje i našeg mesta u njemu, i to iz jedne perspektive koja bi se mogla okarakterisati kao „liberalna“. Dakle, iz perspektive zasnovane pre svega na poštovanju individua kao suštinski slobodnih pojedinaca i ključnih činilaca svake zajednice“ (Bošković, 2010b: 12).

S druge strane, samo pominjanje liberalizma izaziva kod jednog dela ljudi (najčešće onih koji o ovom pojmu ne znaju ništa) nelagodnost sličnu onoj koju je „mešanje rasa“ izazivalo u kolonijalnim zemljama u prvoj polovini XIX veka – a posebno je ovaj termin nepopularan kod jednog broja obrazovanih ljudi (Boudon 2003, 2004). O razlozima

---

<sup>12</sup> Treba naglasiti da je Boas u Etnografskom muzeju u Berlinu radio kod Adolfa Bastijana (Bastian, 1826-1905) i da je baš Bastijan bio ključan za njegov odlazak u SAD, 1886. godine. Bastijan je verovao u postojanje „elementarnih jedinica mišljenja“ (nem. *Elementargedanken*), karakterističnih za sve ljude, bez obzira na njihovu rasu ili etničko poreklo. Ali Bastijan se ovde nastavlja na školu mišljenja koju su već razvili nemački psiholozi poput Vajca (Theodor Waitz, 1821-1864), čiji je ekvivalent u Velikoj Britaniji bila ideja o „monogenetskom“ razvoju čovečanstva lekara Džejmisa Pričarda (James Cowles Pritchard, 1786-1848), istaknutog borca protiv rasizma (Bošković, 2010b: 43-44, 77).

ovakvih shvatanja, odnosno predrasuda, Budon je već pisao – ovde ću samo ponoviti da je razvoj sociokulturne antropologije nemoguće razumeti bez uzimanja u obzir ove liberalne komponente, i da oni koji biraju ovakav vid isključivosti nikada neće uspeti da sagledaju svu kompleksnost sveta u kome živimo, kao i vrednost pojedinačnih života ljudi u njemu. Zato individualizam predstavlja mnogo više od samo jednog izbora (ili *perspektive* posmatranja) za savremenu antropologiju – radi se o jedinom načinu da se shvate ključna pitanja savremenog sveta i formulišu odgovori na njih.

#### LITERATURA

Barth, F. (1966). Models of social organisation. *Occasional Paper 23*, London: Royal Anthropological Institute.

Barth, F. (1981a). 'Models' reconsidered. In: A. Kuper (ed.) *Process and Form in Social Life, Selected Essays of Fredrik Barth: Volume 1*, 76-104. London: Routledge.

Barth, F. (1981b). Swat Pathans reconsidered. In: A. Kuper (ed.) *Features of Person and Society among the Swat Pathans, Selected Essays of Fredrik Barth: Volume 2*, 121-181. London: Routledge.

Barth, F. (2007). Overview: Sixty years in anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 36, 1-16.

Boas, F. (1887). Museums of ethnology and their classification. *Science N.S.* 9 (228), 587-589.

Boas, F. (1911). *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan.

Bollas, C. (2011). *The Christopher Bollas Reader*. Introduction by A. Jemstedt, Foreword by A. Philips. London and New York: Routledge.

Bošković, A. (2010a). Liberalizam, pragmatizam i zdrav razum. *Kultura polisa*, 13/14, 145-163.

Bošković, A. (2010b). *Kratak uvod u antropologiju*. Zagreb: Jesenski i Turk.

Bošković, A. (2011). Ratko Mladić: Relativism, myth and reality. *Anthropology Today*, 27 (4), 1-3.

Bošković, A. (2013). Bruce Kapferer, Legends of People, Myths of State. *Zeitschrift für Ethnologie*, 138 (2), 301-306.

Bošković, A. (2014a). *Antropološke perspektive*. Beograd: Institut društvenih nauka.

Bošković, A. (2014b). Dometi kritike liberalizma. U V. Vukotić et al (Eds.), *(Anti)liberalizam i ekonomija*, pp. 331-338, Beograd. Institut društvenih nauka.

Bošković, A. (2017, Jun 15). O fašističkom stanju duha. *Novi magazin*, Beograd, 320, 62. Preuzeto sa: <http://nm-tekstovi.blogspot.rs/2017/06/o-fasistickom-stanju-duha.html>

Bošković, A., & Ignjatović S. (2012). Understanding ethnic conflicts through rational choice: A review article. *Ethnos*, 77 (2), 289-295.

Boudon, R. (1983). Individual action and social change: A no-theory of social change. Hobhouse Memorial Lecture, *British Journal of Sociology*, 34 (1), 1-18.

Boudon, R. (2003). Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme. *Commentaire* No. 104, 773-783. Hiver 2003-2004.

Boudon, R. (2004). *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*. Paris: Odile Jacob.



Boudon, R. (2006). À propos du relativisme des valeurs: Retour sur quelques intuitions majeures de Tocqueville, Durkheim et Weber. *Revue française de sociologie*, 47(4), 877-897.

Boudon, R., Besnard, P., Cherkaoui, M., & Lécuyer B-P. (eds.) (2012). *Dictionnaire de la sociologie*. Paris: Larousse.

Boudon, R., & François Bourricaud (eds.) (1986). *Dictionnaire critique de sociologie*. Paris: PUF.

Carneiro, R. L. (1981). Herbert Spencer as anthropologist. *Journal of Libertarian Studies*, 15 (2), 153-210.

Dumont, L. (1986). *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Eriksen, T. H. (2015). *Fredrik Barth: An Intellectual Biography*. London: Pluto Press.

Firth, R. (1947). Social problems and research in British West Africa. *Africa*, 17 (2), 77-92.

Firth, R. (1951). *Elements of Social Organization. Josiah Mason Lectures delivered at the University of Birmingham*. London: Watts & Co.

Gerth, H. H., & Mills C. Wright (eds.) (1948). *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge.

Gligorov, V. (2010). *Talog. Ogledi o prednostima slobode*. Beograd: Peščanik.

Holy, L., & Stuchlik M. (1983). *Actions, Norms and Representations: Foundations of anthropological inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ignjatović, S. (2014). *Kognitivna teorija akcije Rejmona Budona*. Doktorska teza. Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za sociologiju.

Kroeber, A. L. (1917). The Superorganic. *American Anthropologist*, 19 (2), 163-213.

Langham, I. (1981). *The Building of British Social Anthropology: W. H. R. Rivers and his Cambridge Disciples in The Development of Kinship Studies, 1898-1931*. Dordrecht, Boston and London: D. Reidel.

Lewis, H. S. (2001). Boas, Darwin, science, and anthropology. *Current Anthropology*, 42 (3), 381-406.

Lewis, H. S. (2015). The individual and individuality in Franz Boas's anthropology and philosophy. In R. Darnell, M. Hamilton, R. L. A. Hancock and J. Smith (eds.), *The Franz Boas Papers Volume 1: Franz Boas as Public Intellectual – Theory, Ethnography, Activism*, 19-41. Lincoln: University of Nebraska Press.

Macfarlane, A. (1978). *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*. Oxford: Blackwell.

Macfarlane, A. (1992). On individualism. *Proceedings of the British Academy*, 82, 171-199.

Malinowski, B. (1926). *Crime and custom in savage society*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Mauss, M. (1938). Une categorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi." *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 68 (2), 263-281.

Mill, J. S. (1985) [1859]. *On Liberty*. Edited with an Introduction by G. Himmelfarb. Harmondsworth: Penguin.

Milosz, Cz. [Miloš, Česlav] (1953) [1952]. *The Captive Mind*. Translated by J. Zielonko. London: Martin Secker & Warburg Ltd. (Srpskohrvatski prevod: *Zarobljeni um*, prevela Biserka Rajčić. Beograd: BIGZ, 1986.)

Platenkamp, J. D. M. (2005). Des personnes incompletes aux societies accomplies. *L'Homme*, 174, 125-160.

Platenkamp, J. D. M. (2006). Visibility and objectification in Tobelo ritual. In: P. Crawford and M. Postma (eds.), *Reflecting Visual Ethnography - Using the Camera in Anthropological Fieldwork*, pp. 78-102. Aarhus: Intervention Press & Leiden: CNWS Press.

Platenkamp, J. D. M. (2010). Becoming a Lao person: Rituals of birth and socialisation in Luang Prabang, Laos. In: P. Berger et al. (eds.), *The Anthropology of Values: Essays in Honour of Georg Pfeffer*, pp. 180-200. Delhi: Pearson.

Rapport, N. (1997). *Transcendent Individual: Essays Toward a Literary and Liberal Anthropology*. London: Routledge.

Rapport, N. (2001). Random mind: Toward an appreciation of openness in individual, society and anthropology. *The Australian Journal of Anthropology*, 12 (2), 190-208.

Rapport, N. (2005). Nietzsche's pendulum: oscillations of humankind. *The Australian Journal of Anthropology*, 16 (2), 212-228.

Rapport, N. (2011). The liberal treatment of difference: An untimely meditation on culture and civilization. *Current Anthropology*, 52 (5), 687-710.

Rapport, N., & Overing J. (2007). *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. Second edition. London: Routledge.

Schlee, G. (2008). *How Enemies are Made: Towards a Theory of Ethnic and Religious Conflicts*. New York and Oxford: Berghahn.

Shepherd, B. (2015). *Headhunters: The Pioneers of Neuroscience*. London: Vintage.

Spencer, H. (1861). What knowledge is at most worth? In: *Essays on Education and Kindred Subjects*, pp. 1-44. London: Dent; New York: Dutton.

Spiro, M. (1986). Cultural relativism and the future of anthropology. *Cultural Anthropology*, 1 (3), 259-286.

Stojanović, D. (2011). In the quicksand: Political institutions in Serbia at the end of the long 19th c. In: T. Anastasiadis and N. Clayer (eds.), *Society, Politics and State Formation in Southeastern Europe during the 19th Century*, 205-230. Athens: Alpha Bank & Historical Archives.

Stuchlik, M. (1977). Goals and behaviour. In: *The Queen's University Papers in Social Anthropology* 2, 7-47. Belfast: The Queen's University Department of Social Anthropology.

Tocqueville, Alexis de (2003) [1835-1840]. *Democracy in America and Two Essays on America*. Translated by G. E. Bevan. With an Introduction and Notes by I. Kramnick. Harmondsworth: Penguin.

Weber, M. (1962) [1922]. *Basic Concepts in Sociology*. Translated and introduced by H. P. Secher. London: Peter Owen.

Weber, M. (1989) [1922]. *Metodologija društvenih nauka*. Drugo izdanje. Izbor i predgovor Ante Marušić. Zagreb: Globus.

Aleksandar BOŠKOVIĆ

**INDIVIDUALISM IN ANTHROPOLOGY**

ABSTRACT

The chapter deals with the relationship between individualism and collectivism in sociocultural anthropology, as well as this relationship in social sciences in general. This relationship is viewed from the perspective of philosophical debates, beginning with Hume in the 18<sup>th</sup> century, with the fundamental contribution by Tocqueville in his *Democracy in America*, but it is also presented through the history of anthropology, from Boas, through Malinowski, Firth, Barth, Holy, Stuchlik, and Rapport. The emphasis on individualism cannot be separated from liberalism, and this attitude forms a *conditio sine qua non* of a much wider, cosmopolitan worldview, leading to the way of understanding key issues of contemporary world, as well as formulating our responses to these issues.

KEYWORDS: individualism, history of anthropology, liberalism, methodological individualism, cosmopolitanism

## 2. POVEZANOST METODOLOŠKOG, KULTURNOG I POLITIČKOG INDIVIDUALIZMA U DRUŠTVENIM NAUKAMA \*

Suzana IGNJATOVIĆ\*\*

### APSTRAKT

Rad se bavi odnosom metodološkog, kulturnog i političkog individualizma u društvenim naukama. Odnos navedene tri vrste individualizma posmatra se u različitim disciplinama, posebno u sociologiji, antropologiji i ekonomiji. Glavni predmet analize su dve relacije: 1) odnos između metodološkog i političkog individualizma i 2) odnos između metodološkog i kulturnog individualizma. Osnovna teza rada je da postoje specifične veze između ovih tipova individualizma, tj. da postoji konvergencija preferencija u radovima ključnih teoretičara. Preferencija metodološkog individualizma praćena je političkom usmerenošću ka individualizmu u formi ideologije liberalizma (slična pravilnost važi za suprotnu orijentaciju holizma). Odnos kulturni–metodološki individualizam posmatra se u radovima autora Raporta i Dimona, kao suprotstavljene pozicije u raspravi o individualizmu i holizmu u antropologiji.

KLJUČNE REČI: metodološki individualizam, kulturni individualizam, politički individualizam, ontološki individualizam

---

\* Rad predstavlja deo projekta „Društvene transformacije u procesu evropskih integracija – multidisciplinarni pristup” (br. III 47010), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

\*\* Institut društvenih nauka

## **INDIVIDUALIZMI: METODOLOŠKI, ONTOLOŠKI, KULTURNI, POLITIČKI**

Pojam individualizma ima različita značenja u društvenim naukama. Prema jednoj definiciji „individualizam je zapravo amalgam ideja, 'individualizam' ima različita značenja i nijanse, jer se koristi u raspravi i borbi za ljudsko dostojanstvo, autonomiju i privatnost, ali se, između ostalog, koristi i u diskusijama o ekonomskom liberalizmu, političkom liberalizmu i religijskom individualizmu“ (Lukes prema Goldstein, 1989: 93). Ovde je obuhvaćen samo jedan aspekt individualizma, ali on ima širi spektar značenja. Može se govoriti o metodološkom, ontološkom, kulturnom i političkom individualizmu. Od utemeljenja modernih društvenih nauka koriste se ovi pojmovi ili neke njihove varijante koje se mogu smatrati pretečama savremenih formi. Stoga je potrebno ukazati na ključne razlike između metodološkog, ontološkog, kulturnog i političkog individualizma.

*Metodološki individualizam* može se definisati na različite načine, ali sva određenja uzimaju u obzir značaj aktera kao glavni epistemološki fokus i polaznu tačku u izgradnji naučnih objašnjenja. Prva definicija metodološkog individualizma iz 1908. godine vezuje se za Šumpetera (Schumpeter) (Hodgson, 2007). Veliku ulogu u utemeljenju ovog principa u društvenim naukama imao je Poper (Popper). Prema njegovom određenju, metodološki individualizam je princip koji podrazumeva „(...) da svi društveni fenomeni, i posebno, funkcionisanje svih društvenih institucija, uvek moraju biti shvaćeni kao rezultat odluka, akcija, stavova itd. ljudskih individua i da se nikada ne smemo zadovoljiti objašnjenjem pomoću termina tzv. „kolektiva, (država, nacija, rasa, itd.)“ (Popper, 1993: 122). Na tragu ove definicije, Budon (Boudon) ističe da se „(...) ključni momenat svake analize sastoji u tome da se razume razlog/uzrok (*le pourquoi*) individualnog ponašanja/akcije koji je odgovoran za društveni fenomen koji želimo da objasnimo“ (Budon, 2011: 35).

Uočeno je da postoje razlike među naučnim disciplinama u njihovom odnosu prema ovoj epistemološkoj orijentaciji. Uden (Udehn) je razvrstao nauke na jednom kontinuumu između individualizma i holizma, tako da ekonomija predstavlja dominantno individualistički orijentisanu nauku, dok antropologija pretežno sledi holizam (Udehn, 2001).<sup>1</sup> Sociologija ima obe tradicije, holističku i individualističku. Veber (Weber) je sasvim jasno ukazao na prednosti objašnjenja koja se oslanjaju na individualnog aktera i zalagao se za ovaj pravac razvoja sociologije (Veber, 1976). Zanimljivo je da ekonomista Šumpeter nije predviđao metodološki individualizam za sociologiju, već je imao dirkemovsku ideju sociologije (Udehn, 2001).

Ključna pitanja u raspravi o metodološkom individualizmu odnose se na dilemu da li je on zapravo redukcionizam (atomizam, psihologizam) i da li je moguće društvene fenomene objasniti bez oslanjanja na kolektivne entitete (dilema koja se javlja u antropologiji i sociologiji). Ekonomija je više okrenuta metodološkom individualizmu nego sociologija (Udehn, 2001). Ovde ne možemo ulaziti u dalju analizu ove problematike, ali dovoljno je reći da takva podela nije sasvim precizna. U antropologiji postoji značajna individualistička tradicija, kao što ekonomska nauka baštini holističke pristupe.

O *ontološkom individualizmu* se može govoriti još u klasičnoj raspravi o prirodi realnosti između nominalizma i realizma. Istorijski

---

<sup>1</sup> Sociologija je od početka osnivanja imala obe tradicije, metodološki individualizam i holizam. Za razliku od Dirkema, Veber se zalagao za ideju da sociologija treba da gradi objašnjenje na nivou individue, fokusirajući se na individualno delanje (Veber, 1976). U savremenoj sociologiji nema mnogo radova posvećenih metodološkom individualizmu. Recimo, Joseph Agassi, *Methodological Individualism* (1960); Lars Udehn, *Methodological Individualism* (2001); Raymond Boudon, *Raison, bonnes raisons* (2003). Votkins je ukazivao na mogućnosti primene metodološkog individualizma u antropologiji u radovima iz pedesetih godina 20. veka (Watkins, 1958). Pri tome treba imati na umu metodološko-individualističku tradiciju u antropologiji (npr. Barth). Među savremenim antropolozima, Štuhlik (Stuchlick) i Holi (Holy) razmatrali su primenu metodološkog individualizma u antropologiji (Stuchlik, 2014).



posmatrano, moglo bi se reći da su Hobs i Mil bili individualisti, a De Bonal i Kont kolektivisti (Lukes, 1968). Tokom teorijskog razvoja društvenih nauka pažnja je prebačena na metodološku stranu individualizma, a rasprava se pomerila od pitanja „šta postoji – individua ili kolektivitet?“ ka pitanju „šta je osnova validnog objašnjenja društvene stvarnosti – individua ili kolektivitet?“. U sociologiji je često ontološki aspekt inkorporiran u metodološku raspravu, pa se više govori o relaciji nominalizam – realizam nego o odnosu na liniji metodološki individualizam – holizam. Veber je označen kao nominalista, iako njegov metodološki individualizam omogućava istraživanje društvenih interakcija i organizacija (Ringer, 1997). S druge strane, realizam je odlika dirkemovske sociologije i pretpostavlja da se društveni domen ne može redukovati na neki drugi nivo stvarnosti, uključujući individualno delanje (Milić, 1963: XI). Moglo bi se reći da je ova pozicija bliska O. Kontu (Comte) koji je tvrdio da „društvo nije moguće razložiti na individue, kao što nije moguće razložiti geometrijsku površinu na linije, a linije na tačke“ (Lukes, 1968: 119).

Danas se smatra da je postignuta relativna saglasnost oko osnovne ontološke pretpostavke da se društvo sastoji od individua i da akcije kolektiviteta zavise od individua. Ovo „relativno“ znači da se još uvek podrazumeva da se društvo ipak ne sastoji samo od individua (Kincaid, 2015). Može se reći da danas postoje shvatanja ontološkog individualizma u društvenim naukama: pozicija da samo individue postoje, da su društveni entiteti sastavljeni od individua i da socijalni entiteti ne funkcionišu nezavisno od individua (Kincaid, 2004). Dakle, metodološki individualizam ne mora podrazumevati ontološki individualizam, kako kaže Hodžson, već može zadržati koegzistenciju različitih entiteta: individue, njihove interakcije i institucije (Hodgson, 2007).

*Kulturni individualizam* obuhvata socio-kulturne matrice koje se mogu prepoznati u raznim domenima, od porodice do političke organizacije društva. Ovaj tip individualizma se izučava u antropologiji kao odrednica kulturnog konteksta: „individualistička kultura“ kod Dimona (Dumont) ili „individulistički usmerena porodica“ kod Mekfarlana (Macfarlane). Dominantni princip individualizma određuje kulturni okvir socijalizacije, porodične i srodničke odnose, pravni i politički sistem, a često i osnovne ekonomske modalitete funkcionisanja. Može se reći da je individualizam ovde shvaćen kao dominantna ideologija ili pogled na svet. U kulturni tip individualizma spada i Dirkemova (Durkheim) koncepcija individualizma zasnovanog na „kultu pojedinca“ kao osnovi modernog društva (Mimica, 1991). Individualizam kao karakteristika kulture istraživana je i izvan antropologije, u okviru kros-kulturne psihologije, sociologije i političkih nauka. Obično se u takvim istraživanjima koristi dualni model individualizam – kolektivism. Na primer, Hofstede (Hofstede) govori o individualističkim i kolektivističkim kulturama (Triandis et al., 1988).

*Politički individualizam* podrazumeva da „nije grupa, već svaki pojedinac nosilac prava, i da je cilj države da štiti pojedince koji čine tu državu, a ne da pojedinci treba da služe ciljevima države“ (Hamowy, 2008: 241). On je kompatibilan sa kulturnim individualizmom u jednom njegovom segmentu, jer u osnovi ima normativni individualizam. Etička komponenta podrazumeva da je „moralnost usmerena na pojedinca, a ne na društvo kao celinu, da se tiče pre svega napretka individue, a ne njegovih odnosa sa drugima“ (Hamowy, 2008: 241). Slično značenje nalazimo u interpretaciji kulta individue kod Dirkema: „slaviti prava pojedinca kao najvišu vrednost“ (Mimica, 1991: 182). Ipak, politički individualizam ima neke specifičnosti zbog kojih čega se posmatra kao posebna kategorija. Reč je o principu koji se najviše promovise u okviru ideologije liberalizma (klasičnog i njegovih savremenih varijanti),

podrazumevajući političku organizaciju društvenog života zasnovanu na pravima pojedinca kao osnovnoj vrednosti. Zanimljiva je sledeća definicija koja objedinjuje četiri individualistička principa u određenju liberalizma, jer ukazuje na relacije između različitih individualizama, o čemu će biti reči kasnije. Dakle, liberalizam se može odrediti kroz sledeće dimenzije: „individualizam (kao epistemološki princip), vlasništvo nad sopstvom ili pravo na samosopstvenost (individua je nosilac svih odluka koje se nje tiču, sve dok to ne ugrožava druge), slobodno tržište (minimalna uloga države u tržišnoj razmeni) i minimalna država (ograničenje prisilne funkcije države i maksimizacija vlasništva/prava nad sopstvom)“ (Arnold prema Ignjatović & Buturović, 2017: 392–393). Kada govorimo o političkom individualizmu, fokusiraćemo se na političku ideologiju liberalizma.

Iako se odnose na različite domene – metodološki individualizam se razmatra kao epistemološko pitanje, politički individualizam pitanje ideologije – može se reći da pomenuta četiri individualizma imaju nekakvo zajedničko jezgro. U teorijskim raspravama se uočava preplitanje ovih pojmova, odnosno njihovo poistovećivanje. Tako se metodološki individualizam nekad izjednačava sa ontološkim, dok se zalaganjem za epistemološki individualizam zapravo promoviše politički ili normativni individualizam (Mantzavinos, 2009; Kulenović, 2014). U ovom radu istražujemo odnos između metodološkog i političkog individualizma, odnosno metodološkog i kulturnog individualizma. Ontološki individualizam će biti pomenut kao deo problema koji se razmatraju u vezi s metodološkim individualizmom. Odnos navedene tri vrste individualizma razmotrićemo u različitim društvenim naukama, posebno u sociologiji, antropologiji i ekonomiji.

## **POVEZANOST METODOLOŠKOG I POLITIČKOG INDIVIDUALIZMA U DRUŠTVENIM NAUKAMA**

Društvene nauke se razlikuju u svom odnosu prema metodološkom, ontološkom, kulturnom i političkom individualizmu. Takođe postoji veza između ovih tipova individualizama. Kao što je pomenuto, u određenjima metodološkog individualizma nekad se implicira ontološka komponenta. U sociologiji je često naglašavan ontološki aspekt zajedno s epistemološkom dimenzijom. Tako se Veber opisuje kao „nominalista“ (Milić, 1978), dok se Dirkem definiše kao „socijalni realista“. Dirkemova koncepcija „društvene činjenice“ ima primese ontološkog, a ne samo metodološkog kolektivizma. Prema Udeni, još uvek se dešava da metodološki individualisti naprave „ontološki zaokret“ i prebace raspravu na ontološku ravan (Udehn, 2001). Slično preplitanje ontološkog i metodološkog postoji i kod savremenih sociologa. Recimo, Budon ističe da je individua mesto gde se lociraju uverenja, želje i namere, a ne država, politička stranka ili neki drugi entitet: „(...) svaki društveni fenomen je rezultat akcija, odluka, stavova, ponašanja i uverenja individua, pošto su individue jedini nosioci akcija, odluka itd.“ (Boudon, 2003: 19).

Na relaciji epistemološkog i vrednosnog postoje slična preplitanja. Još kod Vebera i Šumpetera postoji svest o potencijalnom preklapanju vrednosnog i epistemološkog usmerenja. Veber jasno razdvaja metodološki i normativni individualizam: „...treba izbeći strahovitu zabludu da ovaj 'individualistički metod' podrazumeva bilo kakav individualistički stav u sferi vrednosti“ (Đurić, 1964: 214).<sup>2</sup> Šumpeter je u svom određenju metodološkog individualizma istakao da se politički i metodološki individualizam moraju razdvojiti (Hodgson, 2007). Takođe,

---

<sup>2</sup> Ovo je u skladu s Veberovom pozicijom da vrednosti mogu odrediti predmet interesovanja nauke, ali ne i proces istraživanja. U samom naučnom istraživanju mora biti primenjena vrednosna neutralnost.

Kincaid smatra da treba razlikovati deskriptivni i normativni individualizam, kao i da oni logički nisu povezani (Kincaid, 2004). Parker povezuje metodološki individualizam s mehanicističkim pogledom na svet, prema kome je cilj nauke predviđanje i kontrola ponašanja. S druge strane, kolektiviste povezuje nemehanicistički pogled na svet (koji obično prate kontekstualizam i organicizam) prema kome je cilj društvenih nauka opisivanje i razumevanje ljudskog ponašanja (Parker, 2006).<sup>3</sup>

Postavlja se pitanje zašto metodološki individualizam ima različit status u društvenim naukama, odnosno da li se on može objasniti povezivanjem s političkim, kulturnim ili ontološkim individualizmom. Za sociologiju je pozicioniranje prema ontološkim i epistemološkim pitanjima na liniji društvo – pojedinac svakako imalo ulogu distinkcije u procesu utemeljenja nove nauke.<sup>4</sup> Razmatranje odnosa metodološkog i političkog individualizma može ukazati na neke specifičnosti razvoja određenih društvenih nauka.

U razvoju sociološke i ekonomske teorije mogu se uočiti tokovi koji povezuju epistemološku i političku ravan. Posebno je zanimljiv otpor koji se javlja u sociologiji prema metodološkom individualizmu, koji je shvaćen kao „suprotan duhu sociologije“ (Boudon, 1988: 762). Betke (Boettke) smatra da se jedan razlog za otpor prema metodološkom individualizmu (uglavnom u sociologiji) nalazi u odnosu prema drugoj vrsti individualizma – političkom individualizmu. Postoje mišljenja da je ovaj odnos nastao upravo zbog izjednačavanja epistemološkog i političkog individualizma, odnosno zato što se na neki način povezuju metodološki i normativni (pre svega politički) individualizam (Boettke, 1998). U sociologiji dominira kritički odnos prema obe vrste

---

<sup>3</sup> Ovde Parker pod metodološkim individualizmom misli na neoklasičnu paradigmu zasnovanu na maksimizujućoj korisnosti, u utilitarističkom ključu.

<sup>4</sup> Ovde se misli na utemeljenje Dirkemove sociologije i pojam „društvene činjenice“ kao teorijsko i metodološko jezgro nove discipline.

individualizma. To su potvrdila i neka empirijska istraživanja: američki ekonomisti su više „politički individualisti“, a sociolozi „politički kolektivistički“ (Klein & Stern, 2005; Ignjatović, 2014). Ove discipline imaju dominantne preferencije u pristupu društvenoj stvarnosti (ekonomija sledi individualizam, a sociologija holizam). To bi onda značilo da epistemološki individualizam često prati i politička individualistička preferencija autora. Teoretičari koji su skloni metodološkom holizmu/kolektivizmu slede takođe političke i normativne ideje kolektivističkog usmerenja (antiliberalne pravce), tj. više su naklonjeni kolektivističkim pozicijama u politici. Slična paralela postoji na drugom kraju spektra.

Drugi autori takođe uočavaju pravilnosti u odnosu teoretičara prema političkom i metodološkom individualizmu (Hamowy, 2008). U pozicijama Hajeka (Hayek) i Popera polazi se od pretpostavke da liberalizam i metodološki individualizam idu zajedno, dok se na drugoj strani povezuju metodološki holizam i totalitarizam/kolektivizam (Zahle & Collin, 2014: 7). Elster takođe primećuje tesnu povezanost političkog individualizma (koji on izjednačava s libertarijanizmom) i metodološkog individualizma (Elster, 1985: xiii). Mimica kaže da Dirkemov normativni individualizam nije bio u suprotnosti s njegovim „metodološkim realizmom“ (Mimica, 1991).

Ovaj problem je deo šireg pitanja povezanosti epistemoloških usmerenja i ideologije, u ovom slučaju metodološkog i političkog individualizma. Dobar primer za slaganje ovih preferencija nalazimo kod Budona. Ovaj sociolog spada u dosledne zagovornike metodološkog individualizma u sociologiji. Teorijsku osnovu njegovog modela čini kognitivna racionalnost, odnosno kognitivno-racionalni akter (Ignjatović, 2016). Budon je veoma kritičan prema holističkim epistemološkim pozicijama, posebno prema strukturalizmu (Ignjatović, 2014). Budon je takođe bio dosledni politički individualista kao pristalica

ideologije liberalizma. U njegovom radu može se uočiti preplitanje i povremeno izjednačavanje dva domena, epistemološkog (individualističko–holističko) i političkog (liberalno–neliberalno) (Ignjatović, 2014). Budon čak govori o tzv. liberalnom načinu mišljenja, kontrastirajući ga s pozicijama vulgarnog marksizma, strukturalizma, kulturalizma i konstrukcionizma (Boudon, 2004).<sup>5</sup>

Sličnu vezu nalazimo kod antropologa Raporta (Rapport), koji govori o „liberalnoj antropologiji”, „liberalnoj društvenoj nauci” i „liberalnom teoretisanju” (Rapport, 1997). Ujedno, Raport se zalaže za autonomiju subjekta kao osnovu antropologije, tj. ontološki i metodološki individualizam koji podrazumeva da „ne postoji drugi društveni pokretač osim svesne individue; bez nje nisu mogući društveni procesi niti organizacija, strukturisani odnosi, rutinizovane intersekcije ili institucionalizovano ponašanje“ (Rapport 1997: 2).

U ekonomskoj teoriji nalazimo paralelu kod austrijskih ekonomista. Na primer, u Mizesovoj (Mises) teoriji prepliću se ontološki i metodološki individualizam, dok kod Hajeka politički individualizam prožima oba. Mizes na svojoj ideji prakseologije, tj. na „naučnim osnovama sociologije i ekonomije” gradi klasični liberalizam (Gonce, 2003). Hajek ima dosta zasluga za to što su moralni i politički aspekti individualizma tako često konotirani u raspravi o epistemološkom individualizmu (Hajek, 1999).

Ako epistemološko i vrednosno konvergiraju na ovakav način, može se postaviti pitanje da li metodološki i politički individualizam zaista imaju zajedničko jezgro. Moglo bi se reći da epistemološki i politički individualizam imaju neke zajedničke odlike: do razumevanja društvenih pojava i odnosa (epistemološki), odnosno uspostavljanja

---

<sup>5</sup> Budon se bavi liberalizmom u knjizi *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme* (2004), Paris: Odile Jacob.

dobrog moralnog i političkog poretka (politički), može se doći jedino iz perspektive pojedinca, pod pretpostavkom slobodne i racionalne individue koje ima odgovornost za svoje postupke. U prilog ovome govori zapažanje da sociolozi često veruju u despotsku moć struktura nad ponašanjem društvenih aktera i da je *homo sociologicus* potpuno manipulabilan (Boudon & Bourricaud, 2003). U metodološkom individualizmu, „epistemološka individua“ je uvek na neki način racionalna (o tipu racionalnosti se može raspravljati) i ona će nam „reći“ razloge za svoje delanje, a na osnovu ovih informacija saznaćemo i kakve su posledice (nameravane i nenameravane) tog delanja na agregatnom nivou, tj. kako se druge individue pozicioniraju prema tome i kakve efekte ova kompleksna „igra“ proizvodi. Slično tome, „politička individua“ je konačna instanca za procenu efekata u ekonomskom ili političkom domenu. U idealnotipskom političkom individualizmu, polazna premisa je da individua „zna najbolje“, čak i kada trpi posledice svojih odluka. Pretpostavlja se da je to najoptimalnije rešenje u ekonomiji, ali takođe u uređivanju međuljudskih odnosa, ličnih sloboda itd. Svaka intervencija (posebno države) napraviće distorziju i potencijalno napraviti loše efekte, čak i iz najboljih namera državnih činovnika.

#### **ODNOS METODOLOŠKOG I KULTURNOG INDIVIDUALIZMA U ANTROPOLOGIJI**

Već je ranije bilo reči o specifičnom odnosu antropologije prema metodološkom individualizmu. Antropologija se, međutim, posebno bavi individualizmom koji ukazuje na odlike kulturnog konteksta, dominantnu ideologiju društva i temelj na kome se definišu društvene norme. Ovaj individualizam može označavati „individualističku kulturu“ ili „individualistički usmerenu porodicu“. On je dobro predstavljen u Dirkemovoj koncepciji „kulta pojedinca“ koji čini osnovu modernog zapadnog društva: „ (...) ljudska osoba, čija definicija stoji kao kamen



kušnje u odnosu na koji se dobro mora razlikovati od zla, smatra se svetom, takoreći u ritualnom smislu reči“ (Mimica, 1991: 176). Ovde ćemo ukazati na relacije između metodološkog i kulturno-normativnog individualizma, prvenstveno u interpretaciji antropologa Luja Dimona.

Jezgro antropološkog shvatanja kulturnog individualizma može se naći u Luksovoj definiciji prema kojoj se individualizam odnosi na „posebnu istorijsko-kulturnu konceptualizaciju osobe ili *selfa*, a može da obuhvati pojmove vrhunske vrednosti i poštovanja individue, njegove moralne ili intelektualne autonomije, racionalnosti i samospoznaje, spiritualnosti, dobrovoljnog uključivanja u društvo, tržište i političku zajednicu, prava na privatnost i lični razvoj” (Lukes prema Rapport & Overing, 2000: 178). Teza o individualizmu kao kulturnoj/društvenoj normi javlja se u evolucionističkom (individualizam je vrhunska vrednost kojoj sva društva teže u krajnoj instanci), odnosno kulturno-determinističkom obliku (postoje individualističke i kolektivističke kulture koje modeluju ekonomiju, politiku, ličnost).

U raspravu o kulturnom individualizmu treba uvesti Raportovu razliku između *individualnosti* i *individualizma*. Individualizam se odnosi na „posebnu istorijsko-kulturnu konceptualizaciju osobe koja uključuje kao vrhunsko vrednovanje i dostojanstvo pojedinca, njegovu moralnu i intelektualnu autonomiju, racionalnost i samospoznaju, spiritualnost, pravo na privatnost, pravo na suverenitet nad sobom i sopstveni razvoj, voljno uključivanje u društvo, tržište i politički život“, dok individualnost označava „jedinственu samosvest i svesnost o samosvesti“, tj. „ljudsko *a priori*, fizičko-psihološku osnovu na kojoj počiva sva ljudska spoznaja sveta“ (Rapport, 2001: 11342). U antropologiji se individualizam obično posmatra kao posebna odlika modernog zapadnog društva, a često kao razvojni nivo društva koji podrazumeva distinkciju u odnosu na druga društva, podrazumevajući pojam „autonomne individue kao nosioca moralne vrednosti“ (Dumont

prema Rapport, 2001: 11340). Postoje kritike ovakvog vezivanja ideje autonomne individue isključivo za zapadna društva, o čemu su pisali razni antropolozi, recimo Mekfarlan, koji uočava aspekte individualizma u pred-modernim zapadnim društvima (npr. Engleska) (Rapport, 2001; Macfarlane, 1992). Za našu raspravu je važno istaći relacije između pomenutih koncepcija individualnosti, individualizma u kulturnom okviru i metodološkog individualizma.

Ne samo u antropologiji, već i u drugim naukama javlja se pitanje odnosa epistemoloških principa i dominantne društvene ideologije, odnosno metodološkog i kulturno-normativnog individualizma. Sociološka teza Beka (Beck) o individualizaciji kao dominantnom procesu koji odlikuje savremena razvijena društva podrazumeva specifičnu vrstu individualizma. Ljudi su „osuđeni“ da biraju (u svim sferama, od emotivnih do ekonomskih odnosa), pri čemu se postavlja pitanje da li je ovo blagodet ili usud, odnosno kako pitaju kritičari: svi su osuđeni da biraju, ali da li svi imaju resurse da to čine? (Bauman, 1998). Dimonova interpretacija Dirkema približava se ovoj poziciji: „Kako kaže Dirkem, grubo rečeno, naše društvo nas prisiljava da budemo slobodni. Nasuprot modernom društvu, tradicionalna društva, koja ne znaju ništa o jednakosti i slobodi kao vrednostima, koja, ukratko, ne znaju ništa o individui, imaju kolektivnu ideju čoveka...” (Durkheim prema Macfarlane, 1993: 3). U ovom kontekstu, približavamo se debati *agency-structure*, tj. pitanju autonomije subjekta u izboru i delanju u odnosu na datost strukturalnih ograničenja (pre svega klasnih). Ovde se zapravo kritikuje individualizam kao kulturna i društvena matrica iz perspektive metodološkog holizma.

Dimon je razvio svoju teoriju o individualizmu kao dominantnoj ideologiji moderne zapadne civilizacije, povezujući je s metodološkim

individualizmom.<sup>6</sup> Prema Dimonu, individualizam označava karakteristike jedne kulture/civilizacije. Ovaj koncept je zasnovan na binarnom modelu koji suprotstavlja individualističke (individualne) i kolektivističke (kolektivne) civilizacije. Te sisteme prate odgovarajuće vrednosti: individualizam je sinonim za jednakost, a holizam za hijerarhiju. Ova paralela ima istorijsku dimenziju, jer su holizam ili hijerarhija odrednica starog režima, a individualizam tj. jednakost odlika Modernosti (Macfarlane, 1993). U društvima u kojima ne postoji „kult individualizma“ kao u zapadnim društvima, zastupljena je hijerarhijska ideologija i dominacija grupe nad individuumom. U *hijerarhijskom društvu* „kao u Platonovoj Republici, naglasak je na društvu kao celini, kao kolektivnom Čoveku; ideal proizlazi iz organizacije društva u odnosu na njegove ciljeve, a ne u odnosu na sreću individue; iznad svega, to je pitanje poretka, hijerarhije; svaki čovek mora na svojoj poziciji doprinosti opštem poretku, a pravda se sastoji u tome da se osigura da je udeo socijalnih funkcija prilagođen celini“ (Dumont, 1999: 9). Kako kaže Dimon, u *modernom društvu*:

„ljudsko biće se posmatra kao nedeljiv, 'elementarni' čovek, kao biološko i misleće biće. Svaki pojedinačni čovek na neki način predstavlja otelovljenje celog čovečanstva. On je mera svih stvari, u punom i novom značenju. Kraljevstvo ciljeva saglasno je s legitimnim ciljevima svakog čoveka, pa su vrednosti okrenute naopačke. Ono što se naziva 'društvo' predstavlja sredstvo, a život svakog čoveka je cilj. Ontološki, društvo više ne postoji, ono nije više nesvodiva činjenica, koja ni na koji način ne sme ometati zahtev slobode i jednakosti“ (Dumont, 1999: 9).

Dimon vidi individualizam kao ideologiju, pogled na svet. Kao takav, on ima političku komponentu. To se posebno uočava u Dimonovoj

---

<sup>6</sup> U Budonovoj interpretaciji, Dimonova koncepcija kulturnih modela verovatno bi bila označena kao holistička i kulturalistička.

analizi razvoja društvenih nauka, gde se pominje veza između metodološkog i kulturnog individualizma, odnosno epistemološkog holizma i kulturnog holizma. Prema Dimonu, ako je kulturni individualizam dominantna ideologija u društvu, on mora proizvoditi metodološki individualistički usmerene naučnike. Opisujući kako je ideologija uticala na usmerenje glavnih disciplina, Dimon tvrdi da individualizam ima najveći uticaj na ekonomiju i sociologiju. Pošto je individualizam usađen u ove nauke, on ometa sociologiju da istraži i razume društvene fenomene, čak i moderna društva koja su individualistička. On shvata metodološki individualizam kao atomizam i nominalizam, a oba po njemu proističu iz kulturnog individualizma. Isto važi na suprotnoj strani: holizam označava strukturu, celinu, značenje, što znači da se prvobitna formula individualizam/jednakost nasuprot holizam/hijerarhija može proširiti na sledeća dva niza: *kulturni individualizam–metodološki individualizam–jednakost–sociologija/ekonomija*, odnosno: *kulturni holizam–metodološki holizam–struktura–hijerarhija–antropologija*.

Dimon veruje da je holizam bolja opcija za antropologiju (i sociologiju). Antropologija treba da se zasniva na holističkom pristupu, posebno ističući strukturalizam. Po Kapfereru, Dimon pokušava da prevaziđe deskriptivni holizam i izgradi holistički metod antropološke analize (Kapferer, 2010). Kako Dimon kaže: „Uvođenje ideje strukture je glavni događaj našeg vremena u socijalnoj antropologiji i sociologiji...Nakon dugog perioda kojim je dominirala tendencija ka atomizmu, ključni problem savremene misli je da ponovo otkrije značenja celina i sistema, a struktura pruža jedinu već dostupnu logičku formu za ostvarenje ovog cilja“ (Dumont, 1999: 41). O dometima strukturalizma u antropologiji ovde neće biti reči, ali može se reći da holizam ima ne samo epistemološku već i utemeljujuću ulogu za antropološku nauku kao disciplinu. O tome govori činjenica da u

savremenim raspravama o krizi antropologije nalazimo nostalgičan odnos prema holizmu u antropologiji (Ignjatović, 2015).

### **ZAKLJUČAK**

Paralelno istraživanje dve relacije – odnos metodološkog i političkog individualizma i kulturnog i metodološkog individualizma – potvrđuje da postoje određene pravilnosti između individualističkih pozicija, tj. da epistemološka, politička i normativna dimenzija često pokazuju tendenciju da konvergiraju. Čini se da kod teoretičara postoji percepcija o zajedničkoj osnovi individualizama ili tendencija ka analogiji u njihovom razmatranju. Potvrdu za ovo nalazimo u čestim preplitanjima u značenju navedenih pojmova, ali takođe i u jasnom pozicioniranju određenih autora koji podjednako veruju u sazajne i političke prednosti individualizma (Budon ili Mizes). Istorijski posmatrano, politička i ideološka orijentacija često su praćene epistemološki srodnim usmerenjima. S druge strane, povezivanje kulturnih karakteristika jednog društva i najboljeg pristupa da se takvo društvo istraži nije tako retko. Individualističko društvo i metodološki individualizam idu zajedno u takvoj perspektivi, kako pokazuje Dimonova pozicija, doduše na štetu heurističkih potencijala metodološkog individualizma.

## LITERATURA

- Agassi, J. (1960). Methodological Individualism. *The British Journal of Sociology*, 11 (3), 244–270.
- Boettke, P. (1998) Rational choice and human agency in economics and sociology: exploring the Weber-Austrian connection. In: H. Giersch (ed.) *Merits and Limits of Markets*. Berlin: Springer.
- Boudon, R. (1988). Will Sociology ever be a normal science? *Theory and Society*, 17, 747-771.
- Boudon, R. (2003). *Raison, bonnes raisons*. Paris: PUF.
- Boudon, R. (2004). *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*. Paris: Odile Jacob.
- Boudon, R. (2011). Ordinary rationality: the core of analytical sociology. In: P. Demeulenaere (ed.) *Analytical sociology and social mechanisms*.
- Boudon, R., Bourricaud, F. (2003). *A Critical Dictionary of Sociology*. London: Routledge.
- Dirkem, E. (1963) [1895]. *Pravila sociološke metode*. Beograd: Savremena škola.
- Dumont, L. (1999). *Homo hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Oxford University Press.
- Durić, M. (1964). *Sociologija Maksa Vebera*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Elster, J. (1985). *Making sense of Marx*. Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme; Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldstein, L. (1989). Reflections on conceptual openness and conceptual tension. In: Fred D'Agostino, I.C. Jarvie (eds.) *Freedom and rationality*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Gonce, R.A. (2003) Ludwig von Mises: The Man and His Economics by Israel M. Kirzner. *The American Journal of Economics and Sociology*, 62 (3), 633-636.

Hajek, F. (1999) *Kontrarevolucija nauke: istraživanja o zloupotrebi razuma*. Podgorica: CID.

Hamowy, R. (2008). *The Encyclopedia of Libertarianism*. SAGE.

Hodgson, G. (2007). Meanings of Methodological Individualism. *Journal of Economic Methodology*, 14 (2), 211-26.

Ignjatović, S. (2014). Sociologija i (anti)liberalizam. U: V. Vukotić et al. (ur.) *(Anti)liberalizam i ekonomija*. Beograd: IDN, pp. 360-367.

Ignjatović, S. (2015). „Eshatološka“ rasprava o budućnosti antropologije. Koncept krize antropologije u zborniku *The End of Anthropology, Etnoantropološki problemi*, 10 (1), 43-54.

Ignjatović, S. (2016). Nasleđe Rejmona Budona. *Sociologija*, 58 (1), 32-52.

Ignjatović, S., & Buturović, Ž. (2017). Klasični liberalizam na raskrsnici globalizma i izolacionizma. U: V. Vukotić et al. (ur.) *Globalizacija i izolacionizam*. Beograd: Institut društvenih nauka, pp. 392-402.

Kincaid, H. (2004). Methodological individualism and economics. In: J. Davis, A. Marciano, & J. Runde (eds.) *The Elgar Companion to Economics and Philosophy*. Sheltenham: Edward Elgar.

Kincaid, H. (2015). Open Empirical and Methodological Issues in the Individualism-Holism Debate. *Philosophy of Science*, 82 (5), 1127-1138.

Klein, D., & Stern, C. (2005). Narrow-tent Democrats and fringe others: the policy views of social science professors. Swedish Institute for Social Research. Working Paper 8/2005.

Kulenović, N. (2014). Metodološki individualizam nasuprot metodološkom holizmu. *Etnoantropološki problemi*, 9 (2), 309-333.

Lukes, S. (1968). Methodological Individualism Reconsidered. *The British Journal of Sociology*, 19 (2), 119-129.

Macfarlane, A. (1992). On individualism. *Proceedings of the British Academy*, 82, 171-199.

Macfarlane, A. (1993). Louis Dumont and the origins of individualism. King's College, Cambridge. *Cambridge Anthropology*, 16 (1).

Mantzavinos, C. (2009). A note on methodological individualism. In: M. Cherkaoui, P. Hamilton (eds.) *Raymond Boudon: a life in sociology: essays in honour of Raymond Boudon*. Bardwell Press.

Milić, V. (1978). *Sociološki metod*. Beograd: Nolit.

Mimica, A. (1991). *Radikalska sociologija*. Niš: Gradina.

Parker, W.D. (2006). Methodological individualism vs. methodological holism: neoclassicism, institutionalism and socioeconomic theory.

Preuzeto sa

[http://www.socioeconomics.org/pdf/neoclassicism\\_institutionalism.pdf](http://www.socioeconomics.org/pdf/neoclassicism_institutionalism.pdf)

(20 septembar, 2017).

Rapport, (1997). *Transcendent Individual*. London and New York: Routledge.

Rapport, N., & Overing, J. (2000). *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge.

Rapport, R. (2001). Anthropology of Personhood. In: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*.



Ringer, F. (1997). *Max Weber's Methodology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Stuchlik, M. (2014) [1977]. Goals and Behaviour. *Historická sociologie*, 2, 9-42.

Triandis, H.R., Bontempo, V., Marcelo J., & Lucca, N. (1988). Individualism and Collectivism: Cross-Cultural Perspectives on Self-Ingroup Relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54 (2), 323-338.

Udehn, L. (2001). *Methodological Individualism*. London: Routledge.

Veber, M. (1976) *Privreda i društvo* (tom 1). Beograd: Prosveta.

Watkins, J. W. N. (1958). The Alleged Inadequacy of Methodological Individualism. *The Journal of Philosophy*, 55 (9), 390-395.

Zahle, J., & Collin, F. (2014). Introduction. In: Julie Zahle, Finn Collin (eds.), *Rethinking the Individualism-Holism Debate*. Berlin: Springer.

Suzana IGNJATOVIĆ

**METHODOLOGICAL, POLITICAL AND CULTURAL INDIVIDUALISM  
IN THE SOCIAL SCIENCES**

ABSTRACT

The chapter explores the links between methodological, cultural and political individualism in the social sciences (sociology, anthropology and economics). The analysis focuses on methodological and political individualism, on the one hand, and methodological and cultural individualism, on the other. The main thesis is that different types of individualism tend to converge: the epistemological preference for methodological individualism is followed by a political preference for individualism (more specifically, the ideology of liberalism). A very similar convergence is found in the opposite holism-collectivism orientation. Another part of the analysis deals with the linkages between cultural and methodological individualism, focusing on the positions of Rapport and Dumont, as two opposed theories in a debate about individualism and holism in anthropology.

KEYWORDS: methodological individualism, cultural individualism, political individualism, ontological individualism

### 3. SUPPOSE LIBERTARIAN DEONTOLOGY AND PRAGMATIC UTILITARIANISM CONFLICT

Ivan JANKOVIC\*

Walter E. BLOCK\*\*

#### ABSTRACT

In the view of most, nay, virtually all, economists, economic freedom leads to good things, such as prosperity. But consider the hypothetical in which the very opposite obtained: the best way to cure poverty was through Marxism, or Keynesianism, or central planning. Then, which should we choose? Free enterprise, which under these assumptions leads to impoverishment, or government intervention, which produces economic efficiency? These are the issues wrestled with in the present paper.

KEYWORDS: libertarianism, deontology, pragmatism, utilitarianism, conflict

---

\* University of Mary

\*\* Loyola University, New Orleans

## INTRODUCTION

Maintain, *arguendo*, that subsidies to the poor based on taxation of the rich take less from the latter than they give to the former, so that all, on net basis, benefit. Or, posit that Keynes was correct, and without government intervention into the economy, it would wallow in either depression or inflation.<sup>1</sup> Suppose Marx was right, and the best way to cure poverty and attain economic efficiency was through central planning. Then, for which would we opt? Should it be economic freedom which leads to economic disarray, disharmony, poverty and ultimately to the death of millions, or, a rejection of *laissez faire* capitalism, and thus we would be able to attain economic well-being, the cure of poverty, and attain a world of plenty. This quandary is a difficult one to face. It is easy, all too easy, to reject this dilemma; to maintain that there is a wealth of logic and empirical evidence to the contrary, which maintains that economic freedom, free enterprise, private property rights, libertarian law, all lead not to poverty but to plenty. And, this cannot be denied. But is this not the intellectual coward's way out? Are advocates of *laissez faire* capitalism so frightened by the prospect that their findings may not always be true that they are unwilling to even consider a hypothetical alternative to their world view?

No. This challenge may be rejected not on the ground that it is unlikely; although that is certainly true. The difficulty with this bifurcation is that it requires that we accept a logical contradiction. It is all well to assume that the Moon is made of green cheese, or that elves help Santa bring toys to children, or that babies are delivered by the stork. None of these hypotheticals involve anything even remotely self-contradictory, and thus it is rational to at least contemplate them all. But the same does not apply to hypotheticals which involved self-contradictions, such as, assume a square circle, or let us deduce

---

<sup>1</sup> Or both. There is, after all, such a thing as stagflation.

implications from the notion that  $2+2$  does not equal 4, or that the Pythagorean Theorem is incorrect. Thus, this attempt to undermine the usual conclusions of the advocates of economic freedom fails.

In section II we develop the theoretical argument that libertarian deontology cannot conflict with utilitarianism, in section III we analyze this claim through the prism of Keynesian policy, including taxation and spending and in IV in contrast to Marxism. We devote section V to an analysis of utilitarianism. We conclude in section VI.

## THE ARGUMENT

The problem that separation of “values” and “facts” in the field of economics entails is that the very notion of a “fact” in social science is subjective: there is no a priori way to distinguish between the two sets of empirical facts, or two hypothetical states of affairs and determine, only on the basis of their physical attributes or quantities, how highly humans value them.<sup>2</sup> Hence the very concepts of wealth and “economic well-being” are inherently subjective: what makes an iPhone a useful economic good is not any of its physical attributes per se, but the fact that it could be put in a certain causal connection with the satisfaction of human needs. However, this causal connection is determined by both human subjective, individual evaluations as well as by the physical

---

<sup>2</sup> We commonly state that coffee and tea are substitutes, while beer and pretzels are complements. And this is indeed true. But why? Is it because of some objective (chemical or biological) fact about these items? No. It is subjective. It stems from our tastes. It implies no logical contradiction, for example, to posit that coffee and tea are complements, and that people like a half of a cup of each, mixed together. States Hayek (1979, 52): “And it is probably no exaggeration to say that every important advance in economic theory during the last hundred years was a further step in the consistent application of subjectivism.” Also, see the following on this issue: Barnett, 1989; Block, 1988; Buchanan and Thirlby, 1981; Buchanan, 1969, 1979; Butos and Koppl, 1997; Callahan, 2001; Cordato, 1989; DiLorenzo, 1990; Garrison, 1985; Gunning, 1990; Kirzner, 1986; Mises, 1998; Rizzo, 1979a, 1980; Rothbard, 1979, 1997; Stigler and Becker, 1977; Stringham, 2008; West and McKee, 1983.

characteristics of the good. So, in the field of economics it's pointless to try and establish a clear-cut separation between "facts" and "values", because what we deem "facts" is in itself *subjective*, i.e. always and of necessity mediated and co-determined by our *values*.

From this it follows that the basic concepts necessary to even begin to talk about the possibility of libertarianism leading to "poverty" and hence being at loggerheads with utilitarianism are not clearly defined. Poverty is not an objective description of a physical state of affairs, but, ultimately, a linguistic description of individual person's state of mind. If we accept that utility is ordinal and not cardinal, then it is impossible to say whether an automobile A is of same or different subjective value to the two persons B and C in two different countries. And consequently, whether adding another unit of production of the automobile A to the stock of goods that humanity possesses will increase, decrease or leave "overall welfare" unchanged. So, before we start speculating 'what if the conflict between utilitarian pragmatism and libertarianism emerges', we have to make sense of what utilitarianism entails. And it entails that it's impossible to reject it without rejecting individual liberty in the same time.

To understand this let us construct a simple scenario that would describe what would it take to create a situation in which libertarian assumptions of individual liberty would lead to the impoverishment of society. The first thing that one may assume is that poverty implies decreased production of final consumers' good per capita over time.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> This statement seemingly contradicts what we said above to the effect that poverty is essentially a state of mind. How to reconcile the two? The former is technically correct; poverty is indeed a state of mind. However, from a non-technical point of view, poverty, or its absence, wealth, does depend upon presence or absence of consumers' goods. Consider another example of this type of reconciliation. In physics, work is a function of mass and distance. Yet, if you hold two ten pound bar bells at arm's distance, sweat will soon pour down your brow. You will be "working" very hard in ordinary language. Only very strong people can even do this for more than a minute or two. And, yet, according to the technical language of physics, you will not be "working" at all since the

People have less stuff to go around. The second element of the equation is that whatever amount of physical material people have, they subjectively estimate that the utility they derive from it is less than in some other possible situations.

Both of these claims have to be true if the possibility of conflict between libertarian deontology and utilitarianism is to be established. As to the first: this is not a problem of valuation but of descriptive science. Production of physical stuff depends on the successful coordination between producers and consumers and between producers at different stages of production. This coordination is achieved through the forces of supply and demand, based on private property rights, which crystalize in market prices of both producers' and consumer goods. The possibility of an advanced, mass-scale production of consumer good ("wealth") is based on the ability of economic agents to make rational plans; these can be made only if there is a possibility of economic calculation reducing a wide variety of goods, services and factors of production to a common denominator – money prices (Boettke, 2001; Ebeling, 1993; Hayek, 1948; Hoff, 1981; Hoppe, 1989a; Mises, 1922, 1977). As Ludwig von Mises pointed out, without market prices attempts at producing anything resemble "a leap in the dark" (Mises, 1951: 122). Abolishing or even significantly restricting unrestrained private property rights (a hallmark of pure libertarianism) undermines the informational quality of resulting market prices and hence interferes with economic calculation, making the process of maximizing physical production of final goods less

---

weights travel no distance. We can say that lower physical production is a necessary but not sufficient condition for poverty. Or we can assume that there is no relationship whatsoever. But, in both cases the burden of proof lies with the one who wants to argue that deontological liberalism is at odds with utilitarianism. Let us assume that poverty means, or includes as a necessary condition, the dearth of physical stuff that 'could be' brought about by capitalism – this seems to be the claim of our opponents. According to Misesian analysis, this is impossible a priori, not a posteriori! So they can levy their argument against Friedmanites (1962) but not against Misesians (1949).

efficient. If one identifies “poverty” with an inferior production of final consumer goods, it is obvious that one cannot undermine private property rights (libertarianism) without simultaneously reducing wealth creation. There is nothing “normative” about this analysis.

And there is an additional twist: it is not only that the analysis is not normative, it is not empirical either! The claim that production under the regime of unadulterated private property rights maximizes the quantity of final goods does *not* rely on “empirical evidence” any more than the claim that humans act to achieve their ends relies on empirical evidence. It is a necessary logical consequence and corollary of the fact that humans act. All the market consists of is voluntary trades: buying, selling, renting, lending, borrowing, gambling, etc. At least in the *ex ante* sense, it is *impossible* for such an act between consenting adults not to be mutually beneficial. Of course, in the *ex post* sense, it is conceivable, and indeed sometimes albeit rarely it does occur, that one or the other of the two parties comes to regret his participation in such a commercial interaction. But it is not in the latter sense we claim it impossible for a division to occur between utilitarianism and a rights-based libertarianism. It is only in the former, *ex ante* sense, that it would be impossible for a contradiction between these two desiderata to occur.

Hence, the argument that there could a conflict between deontological libertarianism demanding absolute private property rights and utilitarian pragmatism concerned with “wealth maximization” affects only those libertarians who succumb to the positivist methodology and the concept of economic laws as tentative empirical generalizations derived from observational “evidence”. For libertarians who start from an aprioristic methodology,<sup>4</sup> the wealth maximization “theorem” under

---

<sup>4</sup> States Hoppe (1995): “Now let us turn to some typical economic propositions. Consider the validation process of a proposition such as the following: Whenever two people A and B engage in a voluntary exchange, they must both expect to profit from it. And they must have reverse preference orders for the goods and services exchanged so that A values what he receives from B



libertarian regime of private property represents a logically necessary consequence of the self-evidently true statements, and hence cannot be ‘disproved by empirical evidence’. Within the praxeological theory of the Mises/Rothbard variety, the claim that libertarian private property rights could lead to the curtailment of physical productivity is a *logical nonsense*, not merely a highly improbable “empirical conjecture”. To object that there might have been a conflict between deontological and utilitarian versions of libertarianism is akin to the objection that geometry is less sound than previously thought because there could be triangles with four angles, or with greater or lesser degrees than 180.

The foregoing analysis was predicated upon the notion that we are allowed to identify physical productivity of the economic system with wealth maximization. However, this is not allowed by technical economic theory. We can claim apodictically that under the pure system of private property rights physical production will be maximized as compared to any other conceivable system with restricted private property rights. The reason for this is a better and smoother plan coordination and

---

more highly than what he gives to him, and B must evaluate the same things the other way around. Or consider this: Whenever an exchange is not voluntary but coerced, one party profits at the expense of the other. Or the law of marginal utility: Whenever the supply of a good increases by one additional unit, provided each unit is regarded as of equal serviceability by a person, the value attached to this unit must decrease. For this additional unit can only be employed as a means for the attainment of a goal that is considered less valuable than the least valued goal satisfied by a unit of such good if the supply were one unit shorter. Or take the Ricardian law of association: Of two producers, if A is more productive in the production of two types of goods than is B, they can still engage in a mutually beneficial division of labor. This is because overall physical productivity is higher if A specializes in producing one good which he can produce most efficiently, rather than both A and B producing both goods separately and autonomously. Or as another example: Whenever minimum wage laws are enforced that require wages to be higher than existing market wages, involuntary unemployment will result. Or as a final example: Whenever the quantity of money is increased while the demand for money to be held as cash reserve on hand is unchanged, the purchasing power of money will fall.” For more on this see Block, 1973, 1980, 1999; Batemarco, 1985; Fox, 1992; Hoppe, 1989b, 1991, 1992, 1995; Hulsmann, 1999; Mises, 1969, 1998; Polleit, 2008, 2011; Rizzo, 1979B; Rothbard, 1951, 1957, 1960, 1971, 1973, 1976, 1997a, 1997b, 1997c, 1997d, 1993; Selgin, 1988.

information transmission resulting in more efficient flow of resources from higher to lower stages of production. However, that does not mean that more physical goods per capita mean higher level of social utility! Economists, even of the non-praxeological bent are often clear in their acceptance of this notion as an abstract proposition of high theory: yet they all too often completely disregard it when it comes to application. The very concept of wealth is subjectively structured, based on the individual evaluations which are not reducible to statements about physical magnitudes.<sup>5</sup>

Let us take one very common example to illustrate this. GDP per capita is routinely used as an indicator of “national wealth”. Yet, it measures only the produced market value of final consumer goods, not the subjective rank that individuals assign to goods. Every single year various research organizations compile the GDP for various countries. Sometimes the data are corrected for the variations in purchasing power of different currencies in order to generate the “real” GDP per capita, as a more realistic measure of wealth. However, this overlooks a prior restriction to any reasoning along these lines: utility is ordinal not cardinal (Barnett, 2003; High and Bloch, 1989; Rothbard, 1997; Robbins, 1932). Ever since Lionel Robbins (1932) refuted the old version of cardinal utility theory, economists have been very reluctant to claim that there could be objective interpersonal comparison of utility or even comparison of utility of the same person at two different points in time. Therefore it is very dubious from a purely theoretical point of view to try and construct an index of poverty and wealth over time, since any such measure would assume the scientific character of cardinal utility. If we believe we can scientifically measure variations in national wealth over time that means we think we can scientifically measure individual and

---

<sup>5</sup> See fn.3, supra

collective utility over time, which of course we cannot.<sup>6</sup> Preferences are demonstrated in action, and cannot be analyzed in isolation from human behavior; further, we know that preferences are not transitive and logically coherent, neither are they constant. So we are not justified in deriving any kind of guesses about people's preferences and values scales in the future, based on their past actions, as a matter of pure economic science. And past actions are the only objectively ascertainable scientific facts that we have access to as social scientists. Hence, it is impossible to say whether an increase in per capita GDP (nominal or real) increased, decreased, or left unchanged the overall social utility or individual utility of any given person.

To conclude this initial section, if conflict between libertarian deontology and utilitarianism means less physical production under libertarian system than say, under socialism, that is apodictically impossible because of economic calculation and the other considerations mentioned above. If it means that under libertarianism subjective utility of individuals or society as a whole could decline, that is also impossible; utility is demonstrated only in action, and by choosing A instead of B, individuals demonstrate their preference for A over B at the point in time X. So their preference is self-evident. Outside an act of choice we cannot say, as economists, anything whatsoever about preferences of individuals, to compare different levels of satisfaction of different individuals at different points of time, or the same individual across time.

---

<sup>6</sup> We speak, here, only in terms of technical economics. We do not maintain that these figures have no value whatsoever, even as heuristic devices. For one thing, they are a full employment aid for economists. For another, as long as definitions do not change over time or cross sectionally, they do provide some information. For example, we can objectify the claim that GDP per capita is higher in the U.S. than in Bangla Desh.

## TAXATION AND REDISTRIBUTION

What of the case where money is forcibly taken, through taxes, from a rich man, and given to a poor one? The argument here is that there is diminishing marginal utility of financial assets. The poverty stricken derive much more utility from the last dollar of their pitiful small holdings, while the wealthy benefit very little. It is a choice between milk for poor babies, and lighting up a cigar with a one hundred dollar bill for the wealthy man. One difficulty with this challenge is that there is no valid concept of cardinal utility; only ordinal utility is intellectually licit<sup>7</sup>. Another problem is that even if we assume, *arguendo*, that cardinal utility can have some validity, this forced transfer of wealth involves not only nonsense, but nonsense on stilts: interpersonal comparisons of utility. An even further fallacy of this argument is that both men are assumed to be on the same downward sloping, with respect to money, utility curve. What if the rich man is actually on a higher curve, sufficiently so such that take a dollar from him will actually cause more diminution in “utils,” or happiness “units,” than an accretion to the poverty stricken man. There is nothing in neoclassical microeconomic theory that can rule out such a possibility. Thus, Rothbard (1997) demonstrates that the state, through its coercive tax and subsidy programs, cannot be shown to improve economic welfare.<sup>8</sup>

However, we can go further than this.

---

<sup>7</sup> See fn. 7, *op. cit.*

<sup>8</sup> There are some who go further than Rothbard and claim that it can be demonstrated that the government actually reduces human welfare. Based upon Rothbard’s political philosophy of anti-statism, one would expect him to be receptive to this charge. After all, this economist-philosopher never had a good word to say about the so-called “public” sector in a publishing career of many contributions. But, in the event, Rothbard limited himself to what can be justified by the logic of the case. It simply cannot be proved that government tax mulcting decreases economic welfare. For, at least one party to it gains (bureaucrats, politicians) otherwise why would it ever occur?

The Keynesian approach to income redistribution is a peculiar one, not fitting neatly into the usual egalitarian justification of a redistributionist state, but closely connected to the previous section's problem. Instead of arguing that requirements of justice should lead us to adopt redistribution, Keynes uses technical economics to show that this is requirement for economic stabilization. For him the reason to engage in policies of public works and social spending is not to help poor people or realize social justice but rather to increase overall spending in society aka "aggregate demand". The basic assumption for this is a notion that poorer people have higher "marginal propensity to consume", which means are likely to spend a greater proportion of an additional dollar than to save it or divert to cash balances than wealthier people (Keynes, 1936).

The simple mistake of this reasoning is to assume the smooth value scales with marginal utility of money decreasing at a known rate, and positing on assuming that utility could be compared interpersonally. The same idea that there is some unit of utility that could be compared mathematically integrated etc., undergirds the Keynesian reasoning in this respect. But this is only the tip of the iceberg; there are many other flaws in this system. For one, saving is not a net loss to the economy as seen by Keynes. Very much the opposite is the case. Without the investment that saving alone makes possible, the economy will stagnate, even retrogress. To the contrary, it is crucially important that consumption be less than income if economic growth is to take place. For another, Keynes' prescription for economic health is that the government must stabilize spending; when too little, engage in inflationism and deficit spending; when too much, cut back, mainly through fiscal policy, but also via the monetary spigot. Instead, a wealth of empirical studies demonstrate<sup>9</sup> that the state is a destabilizing influence on the economy

---

<sup>9</sup> Bismans & Mougeot, 2009; Butos, 1993; Carilli & Dempster, unpublished, forthcoming; Cochran, Yetter & Glahe, 2004; Cochran, 2011; Gallaway and Vedder, 1992; Hughes, 1997; Keeler,

not a stabilizing one. As well, there is the apodictic Austrian business cycle theory, ranged against Keynesianism, which sees artificially government-imposed lower interest rates as setting up a boom period, which inevitably ends up in an economic bust (Barnett and Block, 2012; Garrison, 2001; Hayek, 1931; Mises, 1912, 1949; Rothbard, 1975, 1993; Woods, 2009).

### **MARXISM**

Marxist theory, in its orthodox form, posits that capitalism necessarily leads over time to gradual impoverishment of the great masses of population while enriching the wealthy few capitalists (Marx & Engels, 1848; Marx, 1867). This entire conception is based on the failure to understand the first critical point in our argument: that the capitalist system maximizes physical production over time, and necessarily improves economic welfare for each and every capitalist act, at least in the *ex ante* sense. This notion automatically disproves another Marxist notion – that capitalist development could or would lead to the impoverishment of the working class.

The reasons for this are obvious. The theory of wages is a part of the theory of production, i.e. how the prices of the factors of production are determined on the market. The same process that makes sure physical productivity of labor increases ensures that real market wages in a progressing economy go up. It could not be otherwise. Wage rates are determined by the marginal value productivity of labor, discounted by the interest rate (Rothbard, 2009: 456-488; Block, 1990). Marginal value productivity is in turn determined by marginal physical productivity and price of the product. It is essentially tied to capital investment; this always

---

2001; Montgomery, 2006; Mulligan, 2002, 2005, 2006; Murphy, 2009; Murphy, Barnett and Block, 2010, 2012; Powell, 2002; Wainhouse, 1984; Young, 2005.

increases physical productivity and that, in turn, is directly proportionate to the real wages. They rise and fall together *always*.

Therefore, the only way the wage rates could fall on the free market is by the amount of capital invested per capita decreasing. In an economy characterized by increased investment (which is the main claim of Marxism), real wage rates have to *go up*, together with physical productivity. This concept is entirely derived from the axiom of action, does not require any “empirical” validation and could not be “refuted” by empirical facts. Denying that in capitalism wage rates could be reduced would mean that physical productivity could plummet, which is directly contrary to the basic principles of the *apriori* true theory of factor pricing. Hence it would be again similar to the claim that the Pythagorean Theorem might be wrong because the triangles might have four angles. If Marxists do not think this “argument” works against the Pythagorean theorem, then they should accept it is equally fallacious against the marginal productivity theory.

### UTILITARIANISM

Is it possible to drive a wedge between utilitarianism, broadly understood, on the one hand, and the rights-based deontology of libertarianism on the other? Yes, it is, but only on the basis of one of the most heroic of assumptions. Consider the example of the all-powerful Martians who threaten that unless someone murders innocent person Smith, they will blow up the entire Earth, and all the people on it will perish, including this one targeted person. So, along comes Jones, our hero. He will murder Smith, in order to save all of humanity from the ire of the evil Martians. We give him a parade in his honor for saving us, and a medal, and we are about to deal with him according to libertarian punishment theory, when along comes another message from the inhabitants of the fourth planet: if we visit any sanctions on Jones, who, after all, is a murderer, they will

*Suppose libertarian deontology and pragmatic utilitarianism conflict*

renew their unstoppable threat to pulverize our entire planet. Then, and only then, will there be drawn an unbridgeable gap between libertarianism and pragmatism. But, here, it is almost as if the Martians, diabolical opponents of the freedom philosophy as they are, purposefully concocted a scheme to break up the almost impermeable link that would otherwise obtain between freedom and prosperity. Of course, with the invention of this sort of *dux ex machina*, *any* political or economic philosophy would succumb. All the “Martians” have to do is threaten to blow up the Earth if their targeted adherents stick to their viewpoint. One may even undermine our support of the statement that  $2+2=4$ . If we stick to it, the bad guys will kill us all. Who would continue to support this mathematical equation? Not too many. The point is, this sort of argument is “too good.” If it can undermine any perspective, with no exceptions, it cannot distinguish between those that are valid and those invalid.

## CONCLUSION

Is there any fool proof, knock-down drag-out argument that can fully reconcile pure deontological libertarianism in the narrow sense with broad utilitarianism (we must stop all end of the world scenarios). No. The “Martians” can always say, “if you adhere to your libertarian principles, we’ll pulverize the entire earth.” But, short of that, we have demonstrated that the free enterprise system, and human welfare, are on the same side of the ledger. We have no objection to positing a bifurcation between them, but, apart from the Martian example, all such challenges have failed, and not only dismally. They also failed necessarily.



## REFERENCES

- Barnett II, W. (1989). Subjective Cost Revisited. *Review of Austrian Economics*, 3, 137-138.
- Barnett II, W. (2003). The Modern Theory of Consumer Behavior: Ordinal or Cardinal? *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, 6 (1), 41-65. Retrieved from [http://www.qjae.org/journals/qjae/pdf/qjae6\\_1\\_3.pdf](http://www.qjae.org/journals/qjae/pdf/qjae6_1_3.pdf)
- Barnett II, W., & Block W.E. (2012). *Essays in Austrian Economics*. New York: Ishi Press. Retrieved from [http://www.amazon.com/Essays-Austrian-Economics-William-Barnett/dp/4871873242/ref=sr\\_1\\_1?s=books&ie=UTF8&qid=1348528287&sr=1-1&keywords=essays+in+Austrian+economics](http://www.amazon.com/Essays-Austrian-Economics-William-Barnett/dp/4871873242/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1348528287&sr=1-1&keywords=essays+in+Austrian+economics)
- Batemarco, R. (1985). Positive Economics and Praxeology: The Clash of Prediction and Explanation. *Atlantic Economic Journal*, 13 (2), 31-27.
- Bismans, F., & Mougeot C. (2009). Austrian business cycle theory: Empirical evidence. *Review of Austrian Economics*, 22 (3), 241-257; <http://www.citeulike.org/article/4152750>
- Block, W. E. (1973). A Comment on 'The Extraordinary Claim of Praxeology,' by Professor Gutierrez. *Theory and Decision*, June, pp. 377-387.
- Block, W. E. (1980). On Robert Nozick's 'On Austrian Methodology'. *Inquiry*, 23 (4), 397-444. Retrieved from [http://www.walterblock.com/wp-content/uploads/publications/on\\_robert\\_nozick.pdf](http://www.walterblock.com/wp-content/uploads/publications/on_robert_nozick.pdf),
- Block, W. (1988). Comment on Leland Yeager on Subjectivism. *Review of Austrian Economics*, Vol. II, pp. 199-208. Retrieved from [http://www.mises.org/journals/rae/pdf/r2\\_12.pdf](http://www.mises.org/journals/rae/pdf/r2_12.pdf)

Block, W. E. (1990). The Discounted Marginal Value Product - Marginal Value Product Controversy: A Note. *Review of Austrian Economics*, Vol. IV, pp. 199-207. Retrieved from [http://www.mises.org/journals/rae/pdf/rae4\\_1\\_7.pdf](http://www.mises.org/journals/rae/pdf/rae4_1_7.pdf);

[http://www.mises.org/journals/rae/pdf/R4\\_7.pdf](http://www.mises.org/journals/rae/pdf/R4_7.pdf); reprinted as Block, Walter E. (1994). On Marginal Productivity Theory. In: P. Boettke (ed.) *The Elgar Companion to Austrian Economics*, Hants, England: Edward Elgar, pp. 123-130. Retrieved from [http://www.academia.edu/1355567/The\\_Discounted\\_Marginal\\_Value\\_Product\\_-\\_Marginal\\_Value\\_Product\\_Controversy\\_A\\_Note](http://www.academia.edu/1355567/The_Discounted_Marginal_Value_Product_-_Marginal_Value_Product_Controversy_A_Note)

Block, W. E. (1999). Austrian Theorizing, Recalling the Foundations: Reply to Caplan. *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 2 (4), 21-39. Retrieved from [http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae2\\_4\\_2.pdf](http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae2_4_2.pdf); errata: [http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae2\\_4\\_9.pdf](http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae2_4_9.pdf)

Boettke, P. J. (2001). *Calculation and Coordination: Essays on Socialism and Transitional Political Economy*. London: Routledge. Retrieved from <http://www.mises.org/etexts/cc.pdf>

Buchanan, J. M. (1969). *Cost and Choice: An Inquiry into Economic Theory*, Chicago: Markham.

Buchanan, J. M. (1979). The General Implications of Subjectivism in Economics. In: *What Should Economists Do?*, Indianapolis: Liberty Press.

Buchanan, J. M., & Thirlby, G. F. (1981). *L.S.E. Essays on Cost*. New York: New York University Press.

Butos, W. N. (1993). The Recession of 1990 and Austrian Business Cycle Theory: An Empirical Perspective. *Critical Review*, 7 (2/3), 277-306.

Butos, W., & Koppl, R. (1997). The varieties of subjectivism: Keynes, Hayek on expectations. *History of Political Economy*, 29 (2), 327-59.

Callahan, G. (2001 April 27). De Gustibus Non Est Disputandum. Retrieved from <http://mises.org/daily/666>

Carilli, A. M., & Dempster, G. M. (2008). Is Austrian Business Cycle Theory Still Relevant? *The Review of Austrian Economics*, 21 (4), 271–281;  
<https://link.springer.com/article/10.1007/s11138-008-0044-6?no-access=true>

Cochran, J. P. (2011). Hayek and the 21st Century Boom-Bust and Recession-Recovery. *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 14 (3), 261-285.

Cochran, J. P. Yetter, N., & Glahe, F.R. (2004). Capital-Based Macroeconomics: Boom and Bust in Japan and the U.S. *Indian Journal of Economics and Business*, 3 (1), 1-16.

Cordato, R. E. (1989). Subjective Value, Time Passage, and the Economics of Harmful Effects. *Hamline Law Review*, 12 (2), 229-244.

DiLorenzo, T. J. (1990). The Subjectivist Roots of James Buchanan's Economics. *The Review of Austrian Economics*, 4, 180-195.

Ebeling, R.M. (1993). Economic Calculation Under Socialism: Ludwig von Mises and His Predecessors. In: Jeffrey Herbener (ed.) *The Meaning of Ludwig von Mises*, Norwell, MA: Kluwer Academic Press, pp. 56-101.

Fox, G. (1992). The Pricing of Environmental Goods: A Praxeological Critique of Contingent Valuation. *Cultural Dynamics*, 5 (3), 245-259.

Friedman, M. (1962). *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press.

*Suppose libertarian deontology and pragmatic utilitarianism conflict*

Gallaway, L., & Vedder, R. (1992). *Out of Work: Unemployment and Government in 20th Century America*. New York: Holmes and Meier.

Garrison, R. (1985). A Subjectivist Theory of a Capital Using Economy. in O'Driscoll, Gerald P. and Rizzo, Mario, *The Economics of Time and Ignorance*, Oxford: Basil Blackwell.

Garrison, R. W. (2001). *Time and Money: The Macroeconomics of Capital Structure*. London: Routledge.

Gunning, J. P. (1990). *The New Subjectivist Revolution: An Elucidation and Extension of Ludwig von Mises's Contribution to Economic Theory*, Savage, MD: Rowan and Littlefield.

Hayek, F. A. (1931). *Prices and Production*, London: Routledge.

Hayek, F. A. (1935a). Socialist Calculation Debate: The Present State of the Debate. In: F. A. Hayek (ed.) *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibility of Socialism*. London: Routledge and Kegan Paul, pp. 201-43.

Hayek, F. A. (1935b). The Nature and History of the Debate. In: F.A. Hayek (ed.), *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibility of Socialism*. London: Routledge and Kegan Paul, pp. 1-40.

Hayek, F. A. (1940). Socialist Calculation: The Competitive 'Solution'. *Economica*, 7 (May), 125-49.

Hayek, F. A. (1948). *Socialist Calculation I, II, & III. Individualism and Economic Order*, Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1979). *The Counter-Revolution of Science*, 2<sup>nd</sup> ed. Indianapolis, IN: LibertyPress.

High, J., & Bloch, H. (1989). On the History of Ordinal Utility Theory. *History of Political Economy*, 21 (2), 351-365.

Hoff, T. J. B. (1981). *Economic Calculation in a Socialist Society*, Indianapolis: Liberty Press.

Hoppe, H-H. (1989a). *A Theory of Socialism and Capitalism*. Economics, Politics, and Ethics, Boston: Kluwer Academic Publishers. Retrieved from <http://www.hanshoppe.com/publications/Soc&Cap.pdf>

Hoppe, H-H. (1989b). In Defense of Extreme Rationalism: Thoughts on Donald McClosky's *The Rhetoric of Economics*. *Review of Austrian Economics*, 3, pp. 179-214; Retrieved from [http://mises.org/journals/rae/pdf/RAE3\\_1\\_16.pdf](http://mises.org/journals/rae/pdf/RAE3_1_16.pdf)

Hoppe, H-H. (1991). Austrian Rationalism in the Age of the Decline of Positivism. *Journal des Economistes et des Etudes Humaines*, Vol.2, No. 2; reprinted as Hoppe, H-H. (1994). Austrian Rationalism in the Age of the Decline of Positivism. In: R. M. Ebeling (ed.) *Austrian Economics: Perspectives on the Past and Prospects for the Future*, Vol. 17, Hillsdale, MI: Hillsdale College Press, pp. 59-96.

Hoppe, H-H. (1992). On Praxeology and the Praxeological Foundation of Epistemology and Ethics. In: J. Herbener (ed.) *The Meaning of Ludwig von Mises*, Boston: Dordrecht.

Hoppe, H-H. (1995). *Economic Science and the Austrian Method*. Auburn, AL: The Ludwig von Mises Institute. Retrieved from <http://mises.org/books/esam.pdf>  
<http://www.mises.org/esandtam/pfe3.asp>

Hoppe, H-H. (2006). Austrian Rationalism in the Age of the Decline of Positivism. In: *The Economics and Ethics of Private Property: Studies in*

Political Economy and Philosophy, 2<sup>nd</sup>ed., Auburn AL: The Mises Institute, pp. 347-379.

Hughes, A.M. (1997). The Recession of 1990: An Austrian Explanation. *Review of Austrian Economics*, 10 (1): 107–123.

Hülsmann, J. G. (1999). Economic Science and Neoclassicism. *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 2 (4), 1-20. Retrieved from [http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae2\\_4\\_1.pdf](http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae2_4_1.pdf)

Keeler, J. P. (2001). Empirical Evidence on the Austrian Business Cycle Theory. *Review of Austrian Economics*, 14 (4), 331-351.

Kirzner, I. (ed.) (1986). *Subjectivism, Intelligibility and Economic Understanding*, New York: New York University Press.

Marx, K., & Engels, F. (1848). *Manifesto of the Communist Party*. Retrieved from <http://www.anu.edu.au/polsci/marx/classics/manifesto.html>

Marx, K. [1867] (1906) *Das Capital*. New York: Modern Library.

Mises, L. von. [1912] (1953). *The Theory of Money and Credit* [originally published in German in 1912]. New Haven, CT: Yale University Press.

Mises, L. von [1922] (1981). *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*. Translated by J. Kahane. Indianapolis: Liberty Fund. Retrieved from <http://mises.org/books/socialism/contents.aspx>

Mises, L. von. [1949] (1998). *Human Action*, Scholars' Edition. Auburn: Mises Institute. Retrieved from <http://www.mises.org/humanaction.asp>  
Mises L. von (1951). *Socialism: an Economic and Sociological Analysis*. New Haven: Yale University Press.

Mises, L. von. (1969). *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution*. New Rochelle, NY: Arlington House.

Mises, L. von. (1977). *A Critique of Interventionism*. New Rochelle, N.Y.: Arlington House. Retrieved from <http://www.mises.org/etexts/mises/interventionism/contents.asp>

Montgomery, M. R. (2006). Austrian Persistence? Capital-based Business Cycle Theory and the Dynamics of Investment Spending. *Review of Austrian Economics*, 19 (1), 17-45.

Mulligan, R. (2002). A Hayekian Analysis of the Term Structure of Production. *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 5 (2), 17-33.

Mulligan, R. (2005). The Austrian Business Cycle: a Vector Error-correction Model with Commercial and Industrial Loans. *Journal of Private Enterprise*, 22 (1), 51-91.

Mulligan, R. (2006). An Empirical Examination of Austrian Business Cycle Theory. *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 9 (2), 69-93.

Murphy, R. P. (2009). *Politically Incorrect Guide to the Great Depression and the New Deal*, Regnery.

Murphy, R. P., Barnett II, W., & Block, W.A. (2010). Testing Austrian Business Cycle Theory? A Rejoinder to Andrew T. Young. *Journal of Business and Economic Perspectives*, 37 (2), 14-28. Retrieved from [http://www.academia.edu/1359870/Testing\\_Austrian\\_Business\\_Cycle\\_Theory\\_A\\_Rejoinder\\_to\\_Andrew\\_T.\\_Young](http://www.academia.edu/1359870/Testing_Austrian_Business_Cycle_Theory_A_Rejoinder_to_Andrew_T._Young)

Murphy, R. P., Barnett II, W., & Block, W.E. (2012). Testing Austrian Business Cycle Theory? A Second Rejoinder to Andrew Young. *Romanian Economic and Business Review*, 7 (3), 7-20. Retrieved from <http://ideas.repec.org/a/rau/journal/v7y2012i3p7-20.html>

Polleit, T. (2008 April 25). Mises's Apriorism Against Relativism in Economics.

Retrieved from <https://mises.org/library/misess-apriorism-against-relativism-economics>

Polleit, T. (2011 June 8). True Knowledge from A Priori Theory. Retrieved from

<http://mises.org/daily/5349/True-Knowledge-from-A-Priori-Theory>

Powell, B. (2002). Explaining Japan's recession. *the Quarterly Journal of Austrian Economics*, 5 (2), 35-50. Retrieved from

[http://mises.org/journals/qjae/pdf/qjae5\\_2\\_3.pdf](http://mises.org/journals/qjae/pdf/qjae5_2_3.pdf)

Rizzo, M. J. (1979a). Uncertainty, Subjectivity, and the Economic Analysis of Law. In: M.J. Rizzo (ed.) *Time, Uncertainty, and Disequilibrium*, Lexington, MA: Lexington Books, pp. 71-90.

Rizzo, M. (1979b). Praxeology and Econometrics: A Critique of Positivist Economics. In: L. Spadaro (ed.) *New Directions in Austrian Economics*, Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, pp. 40-56.

Rizzo, M. J. (1980). The Mirage of Efficiency. *Hofstra Law Review*, 8, 641-658.

Robbins, L. (1932) (2nd ed., 1935). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London: Macmillan.

Rothbard, M. N. (1951). Praxeology: Reply to Mr. Schuller. *American Economic Review*, 41 (5), 943-946.

Rothbard, M. N. (1957). In Defense of Extreme Apriorism. *Southern Economic Journal*, January, 23 (1), 314-320.

Rothbard, M. N. (1960). The Mantle of Science. Reprinted from H. Schoeck & J.W. Wiggins (eds.) *Scientism and Values*, (Princeton, N.J.: D.



Van Nostrand), 1960; *The Logic of Action One: Method, Money, and the Austrian School* (Cheltenham UK: Edward Elgar, 1997), pp. 3-23. Retrieved from <http://mises.org/rothbard/mantle.pdf>

Rothbard, M. N. [1963] 1975. *America's Great Depression*. Kansas City: Sheed and Ward. Retrieved from <http://www.mises.org/rothbard/agd.pdf>

Rothbard, M. N. (1971). *Lange, Mises and Praxeology: The Retreat from Marxism. Toward Liberty. Vol. II*, Menlo Park, CA: Institute for Humane Studies, pp. 307-321. Reprinted in *The Logic of Action One: Method, Money, and the Austrian School*. Glos, UK: Edward Elgar Publishing Ltd., 1997, pp. 384-396.

Rothbard, M. N. (1973). *Praxeology and the Method of Economics*. In: M. Natanson (ed.) *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston, IL: Northwestern University Press, Vol. 2, pp. 311-342; and R.M. Ebeling (ed.) *Austrian Economics: A Reader*, Vol. 18, Hillsdale, MI.: Hillsdale College Press, 1991, pp. 55-91.

Rothbard, M. N. (1976). *Praxeology: The Methodology of Austrian Economics*. In: E.G. Dolan (ed) *The Foundations of Modern Austrian Economics*. Kansas City: Sheed and Ward, pp. 19-39. Retrieved from <http://www.econlib.org/library/NPDBooks/Dolan/dlnFMAContents.html>

Rothbard, M. N. (1979). *Comment: The Myth of Efficiency*. In: M. J. Rizzo (ed.), *Time, Uncertainty, and Disequilibrium*, Lexington, MA: Lexington Books, pp. 91-96.

Rothbard, M. N. (1993). *Man, Economy, and State*, 2 vols., Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, M. N. (1997). *Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics*. In: *The Logic of Action: Method, Money and the Austrian School*, Vol. I, Cheltenham, UK: Edward Elgar, pp. 211-254.

Rothbard, M. N. (1997a). Praxeology as the Method of the Social Sciences. In: M. N. Rothbard (ed) *The Logic of Action One*. UK: Edward Elgar Publishing Limited, pp. 28-57.

Rothbard, M. N. (1997b). Praxeology: The Methodology of Austrian Economics. In: M. N. Rothbard (ed) *The Logic of Action One*. UK: Edward Elgar Publishing Limited, pp. 58-77.

Rothbard, M. N. (1997c). Praxeology, Value Judgments, and Public Policy. In: M. N. Rothbard (ed) *The Logic of Action One*. UK: Edward Elgar Publishing Limited, pp. 78-99.

Rothbard, M. N. (1997d). In Defense of 'Extreme Apriorism'. *Southern Economic Journal*, January 1957, 314-320; reprinted in: M. N. Rothbard (ed.) *The Logic of Action One*. UK: Edward Elgar Publishing Limited, pp.100-108. Retrieved from <http://mises.org/rothbard/extreme.pdf>

Selgin, G. A. (1988). Praxeology and Understanding: An Analysis of the Controversy in Austrian Economics. *Review of Austrian Economics*, 2,19-58; and *Praxeology and Understanding*, Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute, 1990. Retrieved from [http://www.mises.org/journals/rae/pdf/RAE2\\_1\\_2.pdf](http://www.mises.org/journals/rae/pdf/RAE2_1_2.pdf)

Stigler, G. J., & Becker, G. S. (1977). De Gustibus Non Est Disputandum. *American Economic Review*, 67, 76-90.

Stringham, E. (2008). Economic Value and Cost Are Subjective. In: *The Handbook of Austrian Economics*, Peter Boettke (ed.), Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing. <http://mises.org/journals/scholar/stringham4.pdf>

Wainhouse, C. E. (1984). Empirical Evidence for Hayek's Theory of Economic Fluctuations. In: B.N. Siegel (ed.) *Money in Crisis: the Federal*

*Suppose libertarian deontology and pragmatic utilitarianism conflict*

Reserve, the Economy, and Monetary Reform. Cambridge, MA: Ballinger Publishing Co., pp. 37-71.

West, E., & McKee, M. (1983). De Gustibus Est Disputandum: The Phenomenon of "Merit Wants" Revisited. *The American Economic Review*, 73 (5), 1110-1121.

Woods, T. E. Jr. (2009). *Meltdown: A Free-Market Look at Why the Stock Market Collapsed, the Economy Tanked, and Government Bailouts Will Make Things Worse*. Washington D.C.: Regnery Publishing.

Young, A. T. (2005). Reallocating labor to initiate changes in capital structures: Hayek revisited. *Economics Letters*, 89 (3), 275-282.

Ivan JANKOVIC

Walter E. BLOCK

**ŠTA AKO BI DEONOTOLOŠKI LIBERTARIJANIZAM I PRAGMATIČNI  
UTILITARIZAM BILI U KONFLIKTU?**

APSTRAKT

Po mišljenju skoro svih ekonomista ekonomske slobode vode dobrim stvarima, kao što je prosperitet. Ali pretpostavite hipotezu u kojoj se tvrdi upravo suprotno: da je najbolji način da se iskoreni siromaštvo kroz marksizam, ili kejnzijanizam, ili centralno planiranje. Šta izabrati u tom slučaju? Slobodnu inicijativu, koja pod ovim pretpostavkama vodi osiromašenju, ili intervenciju države, koja proizvodi ekonomsku efikasnost? Ovo su pitanja kojima se bavi ovaj rad.

KLJUČNE REČI: libertarijanizam, deontologija, pragmatizam, utilitarizam, konflikt

## **4. RIDING WITH DIVIDUALS: HITCHHIKING AS TOTAL SOCIAL FICTION**

Patrick LAVIOLETTE\*

### ABSTRACT

Hitchhiking is often articulated as a flight of fancy, a search for freedom and adventure. Its history runs parallel to that of the motor car and like this object of capricious consumption, can be seen as a manifestation of supreme individualism. It certainly holds dividualistic properties in being about opening one's mind and increasing our levels of mutual tolerance by meeting people more or less on their own terms. Or about trust, conviviality and other shared experiences. Yet despite all this, hitchhiking is often a solo form of travel which is hyper driven by the participant's ego, by their curiosity, their determination and their stamina. Likewise, its decline in the West can be attributed to the perception of living in a world of increased individualism. Amongst other things, drivers are less likely to stop because of a lack of willingness to share their personal space and/or their time. Potential hitchers are less likely to attempt this form of transport because of the desire to travel alone and in a more predictable manner, in the comfort of relatively cheap coaches, trains or planes. Neo-liberalism is a main culprit here. This chapter explores some of these issues in relation to the decline yet survival of the hitchhiking phenomenon in Europe.

Keywords: hitchhiking/auto-stop, dividuality, mobilities, alternative transport, Europe

---

\* Tallinn University

## INTRODUCTION

“Irrespective of whether people live within highly individualizing or a highly socialized environment, we still have the task of understanding them as individuals” (Miller, 2009: 1).

One of the times when an actual hitchhiking journey was directly related to both the world of fiction and the highly personal space of individualism was when, on a visit to Cornwall in 2002, I was introduced to Harry Potter. During the early summer, many months after I had finished my fieldwork and when I was officially meant to be writing up, I yearned for a break from London. I went to Falmouth, the town that has become my adopted home in the field. After spending several weeks there I eventually realised it was time to resume some writing. So on a warm sunny Sunday morning, I decided to hitch back to the capital. I did so from a large roundabout near the town of Mitchell on the top of the moorland area between Truro, St Austell and Newquay. Taking the bus to this somewhat remote spot 10 miles north east of Truro was motivated by the idea of catching different sets of traffic heading on to the A30, the 'emmetts way' as it is known locally<sup>1</sup>. This route is the main trunk road towards the Tamar Bridge which then joins the A303 to Exeter.

My intuition on this being a good place to wait was confirmed. Within less than half an hour a young woman in her mid-twenties, with blonde curly hair and spectacles, pulled over. She was driving a fairly new looking white Volkswagen. I didn't have a destination sign with me but this hadn't deterred her from stopping. The window was already rolled down so bending down to be understood audibly I told her that a lift anywhere East would help since I was trying to get to London. “Sure

---

<sup>1</sup> The idiom emmet is a derogatory word meaning 'ant infestation'. It refers to the excess of tourists in Cornwall who jam up the A30 with a surplus of posh cars, camper caravans and so on (see Laviolette, 2011a).

thing” was all she initially said, with no obvious indication of what her own destination was. After 10 minutes of introductions and chit-chat she asked if I liked Harry Potter. Reaching into the sleeve of her door, she pulled out a large cassette casing. It contained several audio tapes. I replied that I didn't really know it, having heard about the story vaguely but never actually having read any. “Do you mind if I play it?” she asked politely, “I'm hooked”.

Before the recorded narration started she mentioned having read the books already, but found the audio tapes equally enjoyable. She was very much looking forward to the films. Even with so much enthusiasm, I don't think that she would have anticipated at that point just how successful the books and films would eventually become. It wasn't until she had to change tapes that she mentioned she was going to Sutton, a South Eastern London suburb in Surrey. I could easily get the train into the city centre from there. It is likely she had kept that bit information to herself until finding out if it'd object to spending five uninterrupted hours listening to J.K. Rowling's creation. Or perhaps she was just waiting to see if I was a weirdo. This ride still remains somewhat difficult for me to understand, not only because of it being a younger woman accepting to pick up an older man, but largely since the driver had her own source of entertainment readily available, to which she was un-distractedly devoted. Maybe her mission was to seek converts, as an employee or share holder in the increasingly fashionable Harry Potter enterprise. Yet what this ethnographic vignette does demonstrate nicely is the willingness that some people have to share their own private space in order to assist a complete stranger. This is of course a feature that is integral to how hitchhiking and other forms of car sharing function.

## **DIVIDUALS AND DRIVING INDIVIDUALS**

Now in terms of contextualising such an encounter, let's start at the beginning. Not, of course, at the beginning of all things. This is the domain of physics and theology. Nor do we start with the source of human evolution, the concern of anatomy and physiology. Nor even at the beginning of society, civilization or culture, which is covered by archaeology, history and philosophy amongst other disciplines. Certainly though, one place where we can claim as a good starting point would be at the beginning of our individual and collective human lives as well as our first socialised collective memories of encounters with people, environments and objects. This is a realm of investigation within the humanities and social sciences which anthropologists share with psychologists, linguists, sociologists, human geographers, lawyers and political scientists, to name but a few fields of study. So to begin with, it might be interesting perhaps to ask what the key terminology 'individualism' refers to and where it originates from.

By inquiring into the etymology of individualism, it might be especially interesting for a social anthropologist to set the scene by recalling the ethnographic moment of first contact with the identities of 'Others'. This has largely been our territory for just over a century now, especially in the more recent stages of that historical moment when post-colonialism and post-socialism, as well as the reflexive deconstruction of the Other, has become so paramount to modernity. Within the framework of the global economic system of post-modern capitalism, we've learnt from the influence of Marxist scholars that the things of most value or relevance are not always those which are most obviously life-shifting or affirming. Moreover, from certain of these Marxist axioms about making history or the repetition of time, we've also learnt that in addition to mattering significantly, the past is somehow inescapable.



Hence the importance of any issues dealing with identity, individualism included.

So I'm suggesting then that there is an important time element to such questions. Not only 'where' but 'when'. So my first attempt to grapple with this theme of individualism is to suggest that it starts and ends at different points, depending on the context in which I (or we) find myself (ourselves). My own identity in Estonia at the present time, for instance, is slightly larger than in Cornwall. And it's considerably larger than when I'm in Berlin or London, where I'm largely anonymous in terms of the identities I assume for myself in such mega-metropolitan cities.

Now in Estonia where I've worked for the past seven years, I'm one of the more senior amongst a handful of card-carrying anthropologists in a country in which this discipline has only really existed for a decade or so (ethnology excluded). There my identity as an outsider is also made largely obvious by my ineptitude with the language and an inability to progress with it with any ease or grace. Such an inflated identity, I'd suggest, carries less possibility to have control, or hold any absolute rights over it. So in short, the modern conglomeration of the Nation-State has considerable influence on where the rights to our identities begin and end. I wouldn't have the possibility of acting out my professional career-identity as an anthropologist if the Estonian Education Ministry didn't allow me to work in that country.

I appreciate that in the context of Human Rights, such introverted concerns are not the priority. Within the 'politically correct' lingo which characterises our time, we should of course be reflecting on the obvious: the right to my identity/individualism effectively ends if it infringes upon the ability for someone else (be it individual or group) to assert or celebrate their own. Now as principled, moral, righteous and perhaps even self-effacing as that might be, an obvious opposition arises: how do

we measure up competing identities? Who should sacrifice the rights to their own on behalf of someone else? And maybe, an even more complicated issue, where or when does my right begin in such contested situations?

One possibility here follows the reasoning of Bruno Latour in a book controversially entitled *'We've Never Been Modern'* (1993). We can infer from his main arguments that our claims to self-expression can begin only once scenarios of discrimination, inequality and abuse have been addressed and corrected. That is, he argues, not quite yet. Since both communism and capitalism have failed to meet the basic requirements of moral and social justice on a global scale, identity is a luxury – a thing of the future – an abstract, utopic construction, a non-entity as it were. So our constructions of individualism are effectively not our right but our privilege. There's nothing wrong as such for us to assert them. But let us not deceive ourselves with legalistic jargon, with ideological discourses that take morality, ethics and judicial models to justify a need or desire to systematically generate processes of commonality, distinction, belonging and recognition.

Be that as it may, let's be more practical for a moment. We might think that our individualism starts with ourselves. Actually the rights to our identities start with our parents, once they've chosen to have us. And legally those rights pre-date us in that they are created and exist independently of us, at a structural societal level. Such rights post-date us as well. The idea of dying alone might be true biologically and existentially but not quite accurate in terms of the cultural construction of mortality (Lavolette, 2003).

Early on in the formative years of the discipline of anthropology, we find the cross-cultural considerations of individualism as described by Émile Durkheim and Marcel Mauss. Even at the time these were contested formulations. Yet they were also highly influential on Louis

Dumont's (1986) anthology of essays dealing with the very same topic. His was an ambitious goal of placing individualism as a modern ideology into a broad anthropological framework. Dumont starts with religion before moving on to consider the political philosophy of Hobbes, Rousseau, the *Declaration of Human Rights* and other legal systems as well as cross cultural examples. By the end of his comprehensive volume, he homes in on anthropology as well as on more contemporary ethical codes/value systems.

His predecessor, the French anthropologist Marcel Mauss (1985 [1938]) contrasted consciousness of the self, an individuality (compounded of an awareness of the body and spirit) with the social concept of 'persons'. The person, he claimed, was a compound of rights and moral responsibility. He later recognised the archetypes in the classical Greek perception of 'the actor behind the mask' and in the development of Roman law, in which the distribution of personhood was initially diluted within clan genealogies and then re-constituted on the grounds of a citizen's role within the Republic. The later development within Christian institutions of religion and morality leads to the emergence of a model of conscience and consciousness, in which the status and characteristics of one's personhood connect to inner principles of surveillance, domination and control (Macfarlane, 1993).

Now these were good starting points but it would be odd indeed for a contemporary anthropologist to leave it there. That is, to reflect on such a question without mentioning the concept (discovered by ethnographic fieldworkers in Melanesia in the ninety sixties and seventies) of the 'dividual', that is – the divided individual – an idea that people are imagined to be composed of distinct qualities and multiple entities. Here we encounter a perception of individuality which is markedly different to our own as devised by Western philosophy (Strathern 1988). Gilles Deleuze (1992) developed this concept of the 'dividual' further to explain

the mechanisms of a 'control society'. This he opposed to Michel Foucault's (1975) 'disciplinary society'. The main feature is that the idea of the *individual* means *indivisible*, the smallest unit in which society can be reduced. So if people are not whole self-contained 'units', but instead may be broken down (divided), then these non self-contained units could be referred to as dividuals.

Such a notion has been employed and popularised by various social anthropologists to explain contradictions within the formation and conceptualisation of identity. Some good examples of this occur in a collection of essays edited by Joanna Overing & Alan Passes, *The Anthropology of Love and Anger* (2000). This volume argues that many of those societies based on an 'aesthetics of community' cannot be understood through Western philosophical prisms like the dualisms of public and private, political and domestic, individual and collective, even male and female. As such, persons cannot be understood apart from the social relations which they both form and are a significant constitutive part.

So where does that leave us in trying to think through the question of where the rights to our own identities and individualisms begin and end? It seems difficult to provide a satisfactory answer which is universal for all times and cultures. That's not to say the question itself isn't valid. Nor is it a waste of time to play with various attempts to answer it, or more accurately, the sets of many questions which it implies. Quite the opposite in fact. This makes it all the more important to consider. Perhaps I'm raising more questions than answering with this short exposé. I take this to be the task at hand but appreciate that many people find anthropology frustrating, or at least find it infuriating when anthropologists are so reluctant to draw firm conclusions. They get annoyed, in some cases quite rightly, because they are often confronted with variations of a statement which has almost become a truism, if not

dogmatic: “well, you see, I appreciate such an interpretation carries some validity... [pause]. But you know, it's much more complicated than that”.

This is not always helpful. Simply then, in an attempt not to evade answering the question completely, I'd break it down to three levels. Rights to identity/dividualism begin and end in:

- i) collective socio-political institutions, including laws, religion, settings of higher education;
- ii) in everyday, vernacular social relations as well as communal imaginaries (this is a bridge between the point above and the third);
- iii) The specific behaviours and actions of every single one of us.

Now in terms of hitchhiking as a form of transport, dividuality is significant for a number of reasons. Most obviously, drivers sacrifice their own individualism and take a certain risk over their safety in order to assist a fellow traveller with a lift. Likewise, hitchers dilute themselves into a system of constant risk taking and within a set of fleeting interactions with a variety of random encounters. The dividuality of such a system is further found in the multitude of texts, films and other representational forms of depicting this phenomenon as well as the communal spaces in which participants are increasingly coming into contact together (i.e., hitch gatherings, racing competitions, artistic events, online forums and so on).

### **TOTAL SOCIAL FICTION**

By definition, hitchhiking is an amateur's pastime. One cannot, as yet, make money through this activity, at least not in the sense of making a living from it. And so auto-stopping must be defined as a hobby. It would be a complete non-sense to speak of a professional hitchhiker. Now undoubtedly there is much excellent work on mobilities, counter cultures

and even on the experience of motion slowness (O'Regan, 2012; Boyer *et al.*, 2015). Yet few accounts exist of the affects and effects of hitchhiking in contemporary societies. The artist, writer and director of the film *The Future* (2011) Miranda July has said in one of her performance lectures – a type of public talk humorously self described as a 'sermon': “take a moment to connect with a stranger”<sup>2</sup>. Such words are apt indeed in times like these. And they encompass an essential part of hitchhiking. In a world where many feel we need more trust, not less; where the combination of walls and xenophobia equate with 'alternative facts', we seem to be increasingly heading towards social loneliness.

When the absurdity of alternative facts leads directly to post-truth, it is maybe more important than ever to better understand forms of random trust building. And/or things from our past which seemed to hold elements of altruism. In such an age when we absurdly speak of alternative facts, would a credible extension ever arise to push such non-sensical thinking into the realm of the Maussian notion of total social facts? What would it mean to ponder over the potential significance of an alternative total social fact? Perhaps in such cases the consideration isn't as absurd. If, for instance, we posit that the act of hitchhiking in its heyday during the 1960s and 70s was close to being a total social fact, with reference to how the ideas of individual and social mobilities were relating to the growing capitalistic fetishisation of car culture within late modernity, then hitchhiking can be seen in such light. If so, its rapid decline during the turn of the millennium would suggest it has become an anti-total social fact. Or at the very least, we would have to fit it into some alternative category – a total social fiction so to say.

Indeed the idea of the total social fact is no longer an apt terminology in this case since we've been left with a practice that at present best exists as a representational form. If not so much an active pastime on the

---

<sup>2</sup> <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2011/oct/23/miranda-july>

ground in the contemporary moment, hitchhiking continues to capture the public imagination in various fictional forms (Fig.1). Once a ubiquitous phenomenon of modern societies most of the world over, hitchhiking now seems to be nearly extinct. At least in the Western world, it's seen as a dying-out phenomenon. Yet in many parts of Eastern Europe or the former Soviet Union, this activity continues unabated.



**FIGURE 1.** DEPICTION OF AUTO-STOPPING AT THE ANTWERP TRAIN STATION (PHOTO BY THE AUTHOR, SUMMER 2017).

Inspired by and inspiring entire movements in literature and the arts, hitchhiking/*auto-stopping/trempen* forms a complex hybrid genre of transport. By hermeneutically uncovering the significance of this action as it occurs in travel writing and the 'mobilities turn' literature, my project is meant to complement years of auto-ethnographic findings. Intellectually, such a project extends the studies that I've undertaken on

risk-sport since thrill seeking, alienation, dependence, fear, mobility, protest, gender and individualism/sociability are all important themes which many types of adventures share (Laviolette, 2011b). Everyday forms of car travel structure many of our spatial perceptions and experiences. This project thus questions how breaks of convention, such as those that exist when hitching a ride with a stranger, impact upon roadscape encounters, the sensing of place and the building/contestation of nationalism (Heintz, 2001; Heintz & Kaneff, 2006).<sup>3</sup>

Hitchhikers often adopt a rather marginal, liminal and ‘Othered’ position within society. They are represented to some degree as social outcasts or anti-social misfits who are best ignored and described through psychopathic stereotypes. And yet such a form of travel harbours many ethical concerns for environmental awareness, whilst reinstating into society the importance of some core values that pivot around such issues as trust and sharing. The contribution that I hope to make to anthropological theory then comes through considering the dimensions by which *l’auto-stop* can be used to unpack the Self/Other relationship.

This project serves as a reflection on how to overcome commonsensical interpretations about hitching roadscares and the cultural attributes of this purposeful method of travel. Indeed, the development of shared economies has this strange consequence that it brings to the fore the importance of the vanishing of hitchhiking's values as they once were. Yet to what extent does this practice not carry the same links to border crossing/inter-national encounters? People in the shared economy of travel usually choose with whom to meet and share. This is much less so with *auto-stopping*. Choice is possible but perhaps less available since not much is known about who the next travel companions might be. In this sense, new technology has brought down some of the purist forms of

---

<sup>3</sup> See for example Monica Heintz's (2001) work on the 'citadel' motif for Europeaness; and her project on the opposed scenario of fixed people and mobile boundaries (Heintz & Kaneff, 2006).



hitchhiking. And in Eastern Europe hitchhiking was rarely free of charge, so its replacement with car sharing did not change much from this point of view. Such tensions form part of the rationale for this study.

Cars are prime objects of fetishistic possession. They are also relatively easy to share. And as Catherine Lutz point out, they are significant objects that allow us a glimpse into many facets of modern society:

The car system has local, national, transnational, and international dimensions and as the central commodity of the modern world, the car provides some unique perspectives on where an anthropology of emotional life can take us in understanding contemporary global issues of central importance (Lutz 2015: 602).

Now one of the main key informants of my auto-stop research is highly individualised as a subject. I take Nigel Rapport's (1999) point that individuality and individualism are distinct things. Yet in this case the two issues overlap considerably in a character who is quite unique in his participation in this type of individualistic displacement.

Miran Ipavec is proud of saying that he has hitched a distance equivalent to reaching the moon. After writing and self-publishing a book on his hitching adventures around Europe in 2013, he decided to set up an exhibition of the things he collected along the way. This would be the platform to allow him to sell more books, now translated into six languages.<sup>4</sup> He has run this hitchhiking museum for the past four years (Fig.2). Each summer he has taken his interactive exhibition space on the road and set it up in five different locations: initially in his home town of Kanal in 2014, in Ljubljana in 2015; in Bled in 2016, and in 2017 both in Piran as well as Koper. The museum exhibition comprises a diversity of

---

<sup>4</sup> One can get a copy in English, German, Dutch, Slovenia, Serbo-Croatian, Italian.

interactive games and objects/images such as a collection of ice-cream spoons, table-tennis balls picked up at various tournaments, football scarves, newspaper and magazine articles about his achievements. There are participative games to identify the population, flags, celebrities and beers of several European countries, as well as to trace the route across the borders from one end of the continent to the other.

Miran used to be the mayor of his home town of Kanal and has organised countless events to promote the Soči River valley region of Western Slovenia. He is a lively story teller with lots of energy. Rarely does he close the museum before 10 pm and in many cases has slept in the exhibition space for four or five nights a week, only to open again at 10 or 11am. And when not doing this, he has had to drive over 90 minutes to get back to Kanal, where he still lives in the family home with his brother and mother. Perhaps what is most unique about this charismatic person in his 50s who still likes to hitchhike long distances is his desire to set various new records. He's crossed through 31 countries in 11 days and next wants to hitch to all the European capitals starting with the letter B within three days. This would involve quite a journey, taking him from Brussels to Bucharest, via Bern, Berlin, Bratislava and Belgrade.

### **CONCLUSIONS: HITCHHIKING – CRUSHED BY THE NEOLIBERAL THUMB**

An important paradox embedded within hitchhiking is that even though the individualism loving ethos of neoliberalism celebrates self-development, identity formation as well as the expansion of personal experience and freedom, ultimately the demise of hitchhiking started in the mid-1960s with the increasing victory of neoliberal values over those of socialism, collectivism and the co-operative movement. We can indeed speak of the guiding neoliberal hand as being responsible for squashing the lifeblood out of the practice of hitchhiking, at least in the Western

world. As the anthropologist Catherine Lutz points out in relation to car culture more generally:

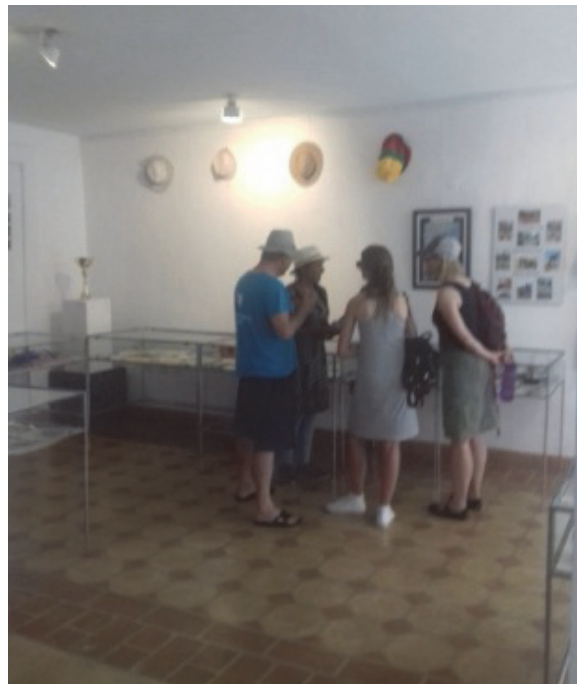
Sprawl and car culture – particularly where the most common number of people in an auto is one – do not just separate people from each other, but encourage a psychological encapsulation which is a form of hyperindividualism. Solutions like carpooling or mass transit come to feel deeply uncomfortable, as does the option of getting on mass transit to sit or stand close to others (Lutz, 2015: 597).

A set of perplexing and indoctrinating questions arises out of such a neoliberal framework: why waste time waiting for lifts which then usually require a commitment to hold a conversation when you can rest – or even more neo-liberally, when you can work or be entertained in a public transport setting that provides free wifi? Neo-liberally again, why pick up a stranger by the road when you can offer your lift in advance online, thus reducing the anonymity and the randomness of the encounter since you can arrange a mutually convenient meeting point, whilst also being able to charge a fee for petrol? Or even to make a profit by collecting several individuals for the same lift? And if you're really opportunistic, you can always request that your passengers drive some of the way. It's a ride share after all, so why not share the driving? To be fair though, the request to drive some of the way is of course made of hitchhikers as well, especially on long distance drives.

Hitchhiking is anomalous in relying on road infrastructures just like any other means of automated transport. Indeed, in some cases hitchers rely on more different dimensions of such infrastructures than your average motorist, despite not necessarily contributing to, perhaps even resisting, their normative ideological core. Thumbing a ride is thus by its very character liminal, antistructural and peri-urban (people don't usually hitch in inner cities). Hitching overlaps with many facets of

stochasticity, sousveillance, gender, trust and the uncanny, whilst still being a complex multi-modal form of 'corporeal' displacement.

Moreover, this type of travel demonstrates telling features of non-places, placelessness, borderlessness and the stateless. In terms of interpersonal relations, potential problems and challenges can arise, especially when the hitchhiker(s) and driver have very different notions of state hegemonies and subversions. Bizarre or even dangerous misunderstandings may occur. Alternatively, such encounters may trigger crucial insights precisely because they take place in a state-free vacuum. And such properties are precisely why the phenomenon of hitchhiking features as an act of individualism par excellence.



**FIGURE 2.** MIRAN IPAČIĆ IN THE PIRAN INSTALLATION OF HIS HITCHHIKING MUSEUM (PHOTO BY THE AUTHOR, SUMMER 2017).

#### ACKNOWLEDGEMENTS

This paper is dedicated to the kindness of all the drivers who have given lifts to myself and other hitchhikers over the years. I am especially grateful here to my key informant Miran Ipavic whose name has not been changed because he has given his consent to be identified. A draft of this paper was presented at the Institute of Social Sciences, Univ. of Belgrade. Thanks to Aleksandar Boskovic and Suzana Ignjatovic for the invitation to contribute. This research was supported in part through the Estonian Ministry of Education and the interdisciplinary project 'Culturescapes in transformation: towards an integrated theory of meaning making' (IUT3-2).

#### REFERENCES

- Boyer, V. et al. (2015). *Citoyennetés académiques: slow science et recherche-action*. Paris: EHESS.
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the societies of control. *October*, 59, 3-7.
- Dumont, L. (1986). *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: Univ. Press.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard.
- Heintz, M. (2001). Citadel - a metaphor for the study of European Union identity. *Cambridge Anthropology*, 22 (1), 37-49.
- Heintz, M., & Kaneff, D. (2006). Bessarabian borderlands: one region, two states, multiple ethnicities; guest editor's note. *Anthropology of East Europe Review*, 24 (1), 6-16.
- Ipavic, M. (2013). *Tales of Hitchhiking on European Roads. My First Light Second*. Kanal: Self-Published.
- July, M. (2011). *The Future*. (91 mins). Produced by Kwon, Roman, Meixner.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern* (trans. C. Porter). Cambridge MA: Harvard Univ. Press.

- Laviolette, P. (2003). Landscaping of death: resting places for Cornish identity. *Journal of Material Culture*, 8 (2): 215-40.
- Laviolette, P. (2011a). *The Landscaping of Metaphor and Cultural Identity. Topographies of a Cornish Pastiche*. Bern: Peter Lang Publishers.
- Laviolette, P. (2011b). *Extreme Landscapes of Leisure: Not a Hap-Hazardous Sport*. Farnham: Ashgate.
- Laviolette, P. (2016). Why did the anthropologist cross the road? Hitchhiking as a stochastic modality of travel. *Ethnos*, 81 (3), 379-401.
- Lutz, C. (2015). Marketing car love in an age of fear: an anthropological approach to the emotional life of a world of automobiles. *Ethnographica*, 19 (3), 593-603.
- Macfarlane, A. (1993). Louis Dumont and the origins of individualism. *Cambridge Anthropology*, 16 (1), 1-28.
- Mauss, M. (1985) [1938]. A category of the human mind: the notion of person; the notion of self. In Carrithers, M. *et al.* (eds) *The Category of the Person*. Cambridge. CUP.
- Miller, D. (ed.) (2009). *Anthropology and the Individual. A Material Culture Perspective*. Oxford: Berg.
- O'Regan, M. (2012). Alternative mobility cultures and the resurgence of hitchhiking. In: S. Fullagar *et al.* (eds.) *Slow Tourism: Experiences and Mobilities*. Bristol: Channel View Publications.
- Overing, J., & Passes, A. (2000). *The Anthropology of Love and Anger*. London: Routledge.
- Rapport, N. (1999). *Social and Cultural Anthropology: Key Concepts*. London: Routledge.

Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Patrick LAVIOLETTE

**VOŽNJA SA DIVIDUAMA: AUTOSTOPIRANJE KAO  
TOTALNA DRUŠTVENA FIKCIJA**

APSTRAKT

Autostopiranje se često artikuliše kao prepuštanje sopstvenim željama, u potrazi za slobodom i avanturom. Njegova istorija je paralelna istoriji automobila, i kao i ovaj objekat kapriciozne potrošnje, istorija autostopiranja se može posmatrati kao manifestacija vrhunskog individualizma. Ono svakako sadrži određene dividualne karakteristike, utoliko što je posvećena otvorenosti uma i uvećavanju naših nivoa uzajamne tolerancije kroz susrete sa ljudima pod manje ili više njihovim uslovima. Ili u odnosu na poverenje, zajedništvo i druga iskustva koja se dele. Pa ipak, autostopiranje je često solo oblik putovanja, koji pokreću ego putnika, njihova ljubopitljivost, njihova odlučnost i upornost. Na sličan način, smanjivanje obima autostopiranja na Zapadu može se pripisati percepciji da se živi u svetu naglašenog individualizma. Između ostalog, vozači će se ređe odlučiti da stanu i zbog toga što ne žele da dele svoj lični prostor i/ili vreme. Manje je verovatno da će se potencijalni autostoperi odlučiti za ovaj vid putovanja zbog želje da putuju sami i na predvidljiviji način, u komforu relativno jeftinih autobusa, vozova ili aviona. Ovde je glavni krivac neoliberalizam. Ovo poglavlje istražuje neke od ovih problema u odnosu na opadanje i opstanak fenomena autostopiranja u Evropi.

KLJUČNE REČI: autostopiranje, dividualnost, pokretljivost, alternativni transport, Evropa



## 5. INDIVIDUALIZAM TRANSRODNOG SUBJEKTA\*

Zorica MRŠEVIĆ\*\*

### APSTRAKT

U ovom radu se prezentira analiza kompleksne društveno rizične situacije individualnog transrodnog subjekta. Sa stanovišta hegemonističke muževnosti, transrodno telo je nedopustiva individualna devijacija onoga ko se percipira kao slab, nemuževan muškarac, što se sa tog stanovišta shvata kao vid izdajničkog zanemarivanja muške fizičke snage i napuštanja muške socijalne dominacije, ukratko, muškosti. Od prvog trenutka kad transrodni subjekt započne život u skladu sa sopstvenim individualnim rodnim identitetom, tim činom individualizacijskog iskoraka iz kamuflirajuće kolektivne zone binarnog rodnog komfora, ulazi u moralni i pravni vakuum nezaštićenosti i izloženosti ostrakizmu. Rodno neusaglašeni ljudi tj. oni koji kategorijalno i lično ne pripadaju binarnoj podeli na žene i muškarce, stalno su među najugroženijim članova LGBT zajednice svuda u svetu pa i u Srbiji - među onima za koje postoji najveća verovatnoća da će ih tući, silovati, i ubijati, da će biti kriminalizovani i označeni kao devijantni, za koje postoji najveća verovatnoća da će završiti u psihijatrijskim bolnicama i zatvorima, kojima najčešće uskraćuju stanovanje, zaposlenje i zdravstvenu zaštitu, koje u mladosti najčešće odbacuju i maltretiraju i porodica i škola i vršnjačka sredina, a kad odrastu nalaze se među onima za koje postoji najveća verovatnoća da će im oduzeti sopstvenu decu, da će biti beskućnici, lica bez ličnih dokumenata, stalnog mesta boravišta. Ovo je

---

\* Ovaj tekst je nastao kao deo projekta: Društvene transformacije u procesu evropskih integracija - multidisciplinarni pristup, na kome je autorka angažovana a koji je finansiran od strane Ministarstva za nauku i tehnološki razvoj, br. III 47010. Projekat implementira Institut društvenih nauka u Beogradu.

\*\* Institut društvenih nauka

*Individualizam transrodnog subjekta*

posebno izraženo u situacijama intersekcionalnosti/ukrštanja sa drugim grupama svoje socijalne i identitetske pripadnosti, npr. rasom, siromaštvom i sl.

KLJUČNE REČI: transrodno telo, individualizam, hegemonistička muškost, trans žene, marginalizacija, diskriminacija, rodno zasnovano nasilje

Postojanje individualnog transrodnog subjekta nije ni moderno otkriće, ni zapadnjačka tvorevina. Od antičke mitologije do zakonskog priznanja, preko osporavanog individualnog učešća u vojskama i političkim službama, specifičnosti njihovih sportskih karijera i teškoća specifičnih prilikom izdržavanja zatvorskih kazni, transrodnost je globalno prisutan fenomen za koji ljudska civilizacija još uvek nema univerzalan adekvatan odgovor. Relativno malobrojna, trans populacija je znatno porasla u poslednjih nekoliko godina i nastavlja da raste pre svega zbog porasta tolerancije u demokratskim državama, aktivističkih nastojanja, zagovaranja i lobiranja, kao i fertilizujućeg uticaja povoljnih uporedno pravnih primera iz zemalja članica EU.

Većina društava, kao i većina društvenih sistema i manjih organizacionih jedinica ipak je još uvek na početku 21. veka, organizovana na osnovama rigidne dihotomne kolektivne rodne podele na žene i muškarce, čime se ne ostavlja prostor ni za kakvu među ili treću kategoriju (*tertium genus non datur* – treći rod ne postoji). U vezi s tim postoji sveobuhvatna vaspitna kontrola radi obezbeđivanja neupitne lične rodne usklađenosti sa tim rigidnim rodnim binarnim režimom. Zbog toga je najčešće rano iskustvo trans osobe, odbacivanje od strane porodice porekla (što može sprečiti/usporiti neke od njih da preduzmu neophodne korake započinjanja procesa tranzicije) (Mršević, 2014a). A odluka da se započne sa tim procesom je uvek individualna, ne zavisi od generacijske pripadnosti, niti uzrasta, i nikada nije kolektivno sprovedena, jer pojedinci preduzimaju individualno lično specificirane, autentične korake tog puta.

Cisrodni<sup>1</sup> muški članovi porodice imaju tendenciju zauzimanja neprijateljskijeg i negativnijeg držanja prema trans osobama od cisrodnih

---

<sup>1</sup> Termin *cisrodnost*<sup>1</sup> znači da i ljudi koji se identifikuju s rodom koji stoji u njihovom matičnom izvodu sad imaju zvaničnu definiciju, a ne samo oni koji se ne identifikuju tako. Prvi je put uvršćen u Oksfordski rečnik engleskog jezika 2015. godine. Termin se nalazi među 500 novih dodanih reči u rečniku koji se smatra najkompletnijim rečnikom engleskog jezika ikad.

ženskih članova porodice (Mršević, 2013a). Mada se stavovi porodice porekla u pojedinačnim slučajevima ipak vremenom poboljšaju, to nije jedinstven doživljaj svih trans osoba. Tamo gde u primarnoj porodici nisu izloženi nasilju i direktnom odbacivanju (npr. u vidu prinudnog „lečenja“ i/ili izbacivanja iz kuće), izraženi su drugi oblici diskriminacija od strane primarne porodice koji se prvenstveno sastoje od: (1) odbijanja da koriste ispravne lične zamenice i imena, (2) isključenja iz porodičnih događaja, i (3) patologizirajućeg govora (Mršević, 2014b). Odbijanje porodice porekla da koristi adekvatne zamenice ili imena bio je najznačajniji meki oblik diskriminacije. Neki izjavljuju da ih nazivaju „to“ dok drugi ukazuju na suptilnije načine na koje porodice porekla odbijaju da prihvate adekvatne zamenice (npr, „oni mi uvek kupuju poklone koji su za devojke, a ne za dečake“ i „moja porodica me često označava kao „on“, umesto „ona“, uprkos tome što sam mnogo puta tražila od njih da koriste zamenicu „ona“). Diskriminacija porodice porekla dešava se često i u formi patologizirajućeg govora, kao što je npr. „govore mi da sam lud“, „hteli su da idem kod psihologa da reši moj problem“ ili „smatraju da sam bolesna i da to kao medicinski problem treba da se leči lekovima“ ili „oni vide trans osobe kao osobe sa genetskom greškom“. Cisrodnost u obliku negativnog govora u porodicama porekla, ali i od strane intimnih partnera oblikuje živote trans i rodno različitih osoba. Na nasilje u porodici, u tom istom maloletnom uzrastu neretko se nadovezuje vršnjačko nasilje u školi, čime se život transrodnih adolescenata pretvara u ono što im izgleda kao pakao iz kojeg se izlaz vidi u suicidu (Mršević, 2013b).

Jasno je da od prvog trenutka kad transrodni subjekt započne život u skladu sa sopstvenim individualnim rodnim identitetom, tim činom

---

Sastavljačima/cama rečnika to možda može biti samo nova dodana reč, ali osobama koje su svoje živote provele boreći se za jednak tretman transrodnih osoba, ovo predstavlja više od toga. Organizacije za prava transrodnih osoba pozdravile su uključivanje reči „cisrodnost“ u Oksfordski rečnik, tvrdeći da to pokazuje kako pitanja rodnog identiteta sad postaju deo šire javne svesti.

individualizacijskog iskoraka iz kamuflirajuće kolektivne zone binarnog rodnog komfora, ulazi u moralni i pravni vakuum nezaštićenosti i izloženosti ostrakizmu. Individualizam subjekata ovog rodnog identiteta je vidljiv i ne da se sakriti ili na neki drugi način kamuflirati, što otvara vrata intenzivnom nivou rizika za ličnu i grupnu bezbednost kojoj su po pravilu izložene transrodne osobe a kojoj je uzrok svuda pa i u Srbiji široko rasprostranjena transfobija, mizoginija i homofobija.

Transrodni subjekti izloženi su intenzivnim bezbednosnim rizicima, posebno transrodne žene.<sup>2</sup> Rodno neusaglašeni ljudi tj. oni koji kategorijalno i lično ne pripadaju binarnoj podeli na žene i muškarce, stalno su među najugroženijim članova LGBT zajednice svuda u svetu pa i u Srbiji – među onima za koje postoji najveća verovatnoća da će ih tući, silovati, i ubijati, da će biti kriminalizovani i označeni kao devijantni, za koje postoji najveća verovatnoća da će završiti u psihijatrijskim bolnicama i zatvorima, kojima najčešće uskraćuju stanovanje, zaposlenje i zdravstvenu zaštitu, koje u mladosti najčešće odbacuju i maltretiraju i porodica i škola i vršnjačka sredina, a kad odrastu, nalaze se među onima za koje postoji najveća verovatnoća da će im oduzeti sopstvenu decu, da će biti beskućnici, lica bez ličnih dokumenata, stalnog mesta boravišta (Mršević, 2017). Ovo je posebno izraženo u situacijama intersekcionalnosti tj. ako su transrodni subjekti dodatno individualno marginalizovani i diskriminirani položajem drugih grupa svoje socijalne i identitetske pripadnosti: npr. manjinskom narodu, maloj religioznoj zajednici, siromašnim ljudima, migrantima, ljudima drugih rasa i boja kože, ljudima koji iz raznih razloga nemaju pristup zdravstvenom i

---

<sup>2</sup> Trans žene su osobe rođene kao muškarci, koji tranzitiraju u žene. Trans muškarci su osobe rođeni kao žene, koje tranzitiraju u muškarce. Pravilo je: trans žene su žene, trans muškarci su muškarci. Ono šta je bilo pre, posle njihove individualne odluke da uđu u proces tranzicije se više ne pominje. Pravilo je i da se pojmovi trans žene i trans muškarci piše odvojeno a ne transžene ili transmuškarci, jer se time naglašava da oni nisu nikakva posebna vrsta žena ili muškaraca.

obrazovnom sistemu, ili ljudima čije prihvatanje u društvenom kontekstu jednostavno „ne prolazi“.

Pošto njihov javno vidljivi rodni identitet kojim izražavaju svoj individualizam, ne odgovara njihovim genitalijama koje imaju (ili su ih imali pre nego što su im operativno uklonjene), njihov sukob sa društvom i zakonom ima za konkretnu posledicu da ih shodno njihovim ličnim dokumentima, šalju u „pogrešan“ zatvor (trans žene u muški zatvor, trans muškarce u ženski u skladu sa polom njihovog rođenja). Kada su u zatvoru, biće podvrgnuti raznim tretmanima koji se mogu jedino opisati kao tortura, kao što su npr. prinudna detranzicija, uskraćivanje hormona koje su pre zatvora uzimali, uskraćivanje medicinske nege, zatvaranje u samice, silovanja i druge vrste seksualnog, fizičkog i verbalnog zlostavljanja od strane drugih osuđenika, ali neretko i od zatvorskog osoblja.

Diskriminacija na radnom mestu trans osobama može stvoriti ozbiljne ekonomske poteškoće pa je njihova stopa nezaposlenosti iznad proseka. To je jedan od razloga zašto su neke od njih prinuđene da se bave seksualnim radom, prometom droge ili nekim drugim vidovima ulične ili ilegalne privrede kako bi preživele. Odbačenost od primarne porodice, nemogućnost školovanja, diskriminacija na radnom mestu, izloženost stalnim pretnjama nasiljem, dovodi ih pojedinačno i grupno u povišen rizik od sukoba sa zakonom, hapšenja i izricanja zatvorskih kazni. Takođe, neke transrodne osobe su uhapšene i procesuirane samo i isključivo zbog svog transrodnog izgleda, kao rezultat predrasuda nekih policijskih službenika, koji stereotipno smatraju da se sve transrodne osobe bave nezakonitim aktivnostima.

U poslednje vreme, otvara se jedno potpuno novo polje izazova, koje se odnosi na pravno regulisanje položaja trans osoba lišenih slobode, bilo da se radi o kratkotrajnom pritvoru, bilo o dugotrajnim zatvorskim kaznama u višegodišnjem, čak višedecenijskom trajanju. Rešenja do kojih

se došlo u Ujedinjenom Kraljevstvu (Engleska, Vels, Severna Irska, Škotska) i na Novom Zelandu predstavljaju upućujuće modele i načine postupanja sa trans osobama lišenim slobode u svim do sada nereguliranim situacijama. Radi se, naime, o regulativi u skladu sa rodnom identitetom, smeštaju u rodno odgovarajuću zatvorsku ustanovu, pretresu od strane rodno odgovarajućih službenih lica, omogućavanju nastavka procesa rodne transformacije započetog pre lišenja slobode, ili započinjanju tog procesa za vreme trajanja lišavanja slobode, mogućnosti odevanja u skladu sa rodnom pripadnošću, zadržavanju potrebnih predmeta u skladu sa novostečenom rodnom ulogom, promeni dokumenata, poverljivosti podataka u vezi sa procesom rodnog prilagođavanja i sl.

#### **TRANSRODNO TELO U AMBIJENTU HEGEMONISTIČKE I TOKSIČNE MUŠKOSTI**

Pogrešno previđanje problema ili (ne)shvatanje uzroka nasilja i društvenog animoziteta prema trans osobama koje je nesumnjivo ozbiljan i nesporno kulturno konstruisan, rodno utemeljen problem, neodgovorno je i kratkovidno. A uzroci leže u društveno konstruisanom modelu hegemonističke i toksične muževnosti, ponegde još uvek toliko duboko društveno ukorenjenog da se kao prihvaćeni deo „normalnosti“ lako previđa kao fenomen koji se može i dekonstruisati i prevazići.

Sa stanovišta hegemonističke (a posebno toksične) muževnosti, transrodno telo je nedopustiva individualna devijacija onoga ko je percipiran kao slab, nemuževan muškarac koja se sa tog stanovišta percipira kao vid izdajničkog zanemarivanja muške fizičke snage, i napuštanja socijalne dominacije, ukratko, mužkosti. Muškost (maskulinitet) se odnosi na ponašanje i položaj muškaraca u društvenom odnosu ženskog i muškog roda, na rodni poredak koji postoji u društvu između različitih rodnih identiteta. U tom smislu, mužkost se može

definisati kao skup obrazaca i praksi po kojoj se „pravi“ muškarci angažuju u takvoj, hijerarhijski dominantnoj društveno definisanoj poziciji muškarca. Govoriti o muškosti, znači govoriti o rodnim odnosima, jer muškost nije isto što i muškarac, ljudsko biće muškog pola, i muškost nema ekvivalentno značenje značenju termina muškarac/muškarci.

Koncept hegemonističke muškosti nastao je u okviru discipline Rodne studije. Prva definicija i analiza koncepta hegemonističkog maskuliniteta delo je trans žene, profesorke Rejvin Konel (Connell, 1987)<sup>3</sup> koja je razvijajući svoju teoriju o rodnom poretku prepoznala višestrukost maskuliniteta koji varira u dimenzijama vremena, kulture i individualnog ponašanja. Ona hegemonističku muškost definiše kao konfiguraciju prakse koja legitimise dominantan položaj muškaraca u društvu i opravdava potčinjenosti žena i drugih „ženskih“ identiteta (Connell, 1987). Konceptualno, hegemonistička muškost je način objašnjenja kako i zašto muškarci održavaju dominantne društvene položaje/uloge nad ženama i drugim „ženskim identitetima“.

Dakle, upravo je postojeći intenzivan animozitet od strane ekstremnog maskulinog identitetskog modela tolerisanog i podsticanog u (neo)patrijarhalnom modelu društvenih odnosa prema transrodnom identitetskom entitetu doveo do termina „hegemonistički maskulinitet“. Njime se označava model praktikovanja muške dominacije nad ženama kao i drugim rodnim identitetima, koji se smatraju „ženskim“ u datom društvu. Termin „hegemonističko“ se odnosi na kontekstualno tolerisane i stimulisane načine na koji muškarci praktikuju svoju nadređenost, prioritet, veći značaj i važnost u odnosu na žene kao i druge

---

<sup>3</sup> Robert William Connell (poznata pod rodno neutralnim pseudonimom Raewyn Connel, Ravin Konel) je sociološkinja, profesorka emeritus Univerziteta u Sidneju, trans žena koja je tranziciju obavila u kasnijem životnom dobu. Najpoznatija je kao autorka termina hegemonistička muškost. Glavno delo je knjiga Gender and Power.



marginalizovane, individualno „nemuževne“ oblike ljudskih rodnih identiteta, a koje uključuje i nasilje radi njihovog potčinjavanja (Mršević, 2014c). Kao sociološki koncept, hegemonistička priroda „hegemonističke muškosti“ proizlazi iz teorije kulturne hegemonije, konkretno, od marksističkog teoretičara Antonija Gramšija koji analizira odnose moći među društvenim klasama. Stoga u terminu „hegemonističke muškosti“, pridev hegemonistički odnosi se na kulturne dinamike pomoću kojih jedna socijalna grupa zahteva i održava, vodeći i dominantan položaj u društvenoj hijerarhiji.

Očekivano je da hegemonistička muškost nije zauvek zadat oblik društvene organizacije jer se ona u savremeno doba znatno sociološki osporava kao arhaičan, premoderan oblik funkcionisanja muškosti. Hegemonistički maskulinitet kao promenljivi društveni konstrukt, podložan je uticajima, između ostalih, i obrazovnog sistema, ali i medijskog izveštavanja, koji mogu da podstiču, održavaju, pa i nadgrađuju, ali i razgrađuju, dekonstruišu ove društvene percepcije o rodnim društvenim hijerarhijama.

Termin toksična muževnost je, kao i hegemonistička muževnost, skovan i uveden u upotrebu u istom vremenskom periodu osamdesetih i devedesetih godina dvadesetog veka sa sličnom idejom da označi kao negativnu društvenu pojavu ekstremni maskulinitet koji predstavlja kontekstualni obrazac praktikovanja i zamajac perpetuiranja nasilja u odnosu „nižih“ rodnih identiteta. Toksična muževnost je verzija muževnosti, još ekstremnija od hegemonističke muževnosti, jer je zasnovana na „muževnom“ stoicizmu, „prirodnoj“ dominaciji nad drugima, „dopuštenoj“ seksualnoj agresiji, nasilju, mizoginiji, homofobiji i transfobiji.

Mada su feministkinje posebno angažovane protiv nasilništva koje se bazira na toksičnoj muževnosti, nisu one skovale taj termin. On je potekao iz muških pokreta 80-ih i 90-ih godina dvadesetog veka koji su

želeli da ukažu na usku, društveno konstruisanu verziju muškosti koja je primoravala muškarce da poreknu svoja prava osećanja, da se jedni s drugima destruktivno nadmeću, umesto da se povezuju i saraduju, da učestalo primenjuju nasilna sredstva komunikacije, kao i da nasilje bude legitiman način ispoljavanja ličnih i društvenih nezadovoljstava i frustracija. Najčešće žrtve nasilništva koje proizilaze iz toksične muževnosti su žene, ljudi drugačije boje kože, deca, pripadnice i pripadnici LGBT+ zajednica.

Različite studije pokazale su vezu između, s jedne strane, muškaraca koji prihvataju obrasce ponašanja toksične muževnosti i u skladu s njima delaju i, s druge strane, niza problema – od problematičnih veza do depresije, alkoholizma, ispoljavanja nekontrolisanog destruktivnog besa, fizičkih napada i ostalih kriminalnih ponašanja. Ukratko, jedan od obrazaca koji se najdoslednije i najsnažnije povezuje s negativnim mentalnim zdravljem je želja da se poseduje „moć nad ženama“, i drugim nemuževnim individualnim rodnim identitetima.

### **TRANSMIZOGINIJA**

Više od polovine svih anti-LGBTQIA+ zločina i ubistava bila su učinjena nad transrodnim ženama, pri čemu je važno napomenuti da je tri četvrtine tih ubistava bilo izvršeno nad trans ženama druge rase (Kacere, 2014). Jedna od pet transrodnih žena (21%) u jednom periodu svog života je bila u zatvoru, što je daleko iznad proseka a još više se odnosi (47%) na transrodne osobe, afroamerikance. Trans osobe doživljavaju disproporcionalno visoku stopu individualnog siromaštva i češće su beskućnici, što je rezultat diskriminacije pri zapošljavanju i pronalasku mesta za život a takođe doživljavaju i višu stopu hapšenja zbog pogrešne percepcije zasnovane na rasnim i rodnim stereotipima koji ih ocrtavaju kao iznadprosečno seksualne i kriminalne. Trans žene konstantno optužuju i hapse radi poslova vezanih uz prostituciju, iako one možda

nemaju veze s takvom vrstom posla, dovoljan „dokaz“ je već i kada na javnom mestu imaju u tašni ili džepu kondom. Istraživanje iz 2012. godine, izvedeno od strane Nacionalne koalicije programa protiv nasilja pokazalo je da transrodne osobe širom Amerike doživljavaju tri puta više policijskog nasilja nego cisrodne osobe. Gotovo je polovina trans osoba koje su prijavile nasilje iz mržnje doživela neugodnosti od strane policije dok su im se obraćali za pomoć. Trans žene doživljavaju nasilje i nakon hapšenja, kada smeštene u delu zatvora namenjenom muškarcima, mogu doživeti ekstremno visoke stope seksualnog i fizičkog nasilja – studija američkog Ministarstva pravosuđa pokazala je da 1 od njih 3 dožive seksualno napastvovanje u zatvoru. S druge strane, mnogi zatvori trans žene smeštaju u individualne samice na duže vreme „radi njihove vlastite zaštite“, iako se zatvaranje u samice smatra jednim načinom zatvorske torture.

Sve se to dešava prouzrokovano transmizoginijom. Pojam „transmizoginija“ je sastavljen od pojmova „transfobija“ i „mizoginija“. Transfobija je diskriminacija i negativan stav prema transrodnim osobama, koja je najviše motivisana javnim prezentiranjem rodnog identiteta trans osoba. Mizoginija je mržnja, diskriminacija i umanjivanje značaja žena i svega što može da se okarakterise kao ženstveno. Transmizoginija je kombinacija navedenih pojmova – negativan stav, izražen kroz kulturološku mržnju i individualno nasilje, kao i diskriminacija usmerena prema trans ženama i trans osobama koji se nalaze na ženstvenom kraju rodnog spektra. Cilj transmizoginije su transrodne i transeksualne žene, osobe kojima je pri rođenju pol definisan kao muški, a koje se identifikuju kao žene ili poseduju ženske karakteristike. Transmizoginija je bazirana na mržnji ženskih osobina kod osoba koje nisu pri rođenju polno definisane kao žene. Transmizoginija se zasniva na pretpostavci da je ženstvenost inferiorna muževnosti. Oslanja se na shvatanje da su sve kvalitete koje se mogu povezati s pojmom „žensko“, „ženstveno“ manje vrednosti, percipirajući

ih kao slabije u odnosu na one koje se mogu povezati sa „muškošću“, „muževnošću“ i analogno tome, zaslužuju mržnju, izrugivanje, diskriminaciju i nasilje. U svakom seksističkom društvu, biti žena se automatski pozicionira na mesto niže vrednosti.

Trans žene doživljavaju posebnu vrstu seksističke marginalizacije na osnovu individualnog preklapanja/ukrštanja ugnjetavanja – one su i trans osobe i žene. Njih društvo omalovažava po obe osnove. Trans osobe doživljavaju transfobiju ili cisseksizam,<sup>4</sup> zahvaljujući kulturološkom i sistematičnom ugnjetavanju rodnom binarnošću koja se bazira na ideji da postoje samo dve „normalne“ vrste ljudi – muškarci i žene – koji su rođeni, odgajani i prirodno povezani sa svojim biološkim polom i njegovim pripadajućim karakteristikama. Naše kulturne i političke institucije su utemeljene na takvoj premisi. Transmizoginija sadrži mržnju prema onima koji se individualno ne uklapaju u te rigidne okvire rodne binarnosti. Odricanje od „važne“ pozicije koju drži muški rod, predstavlja fundamentalnu pretnju muškoj superiornosti, jer može biti percipirano kao odbijanje „superiornog identiteta muškarca“. S tim u vezi, trans žene nisu samo podsetnik društvu da rodne uloge nisu fiksne, već i da ženstvenost i ženska egzistencija tj. izražavanje/prezentiranje sebe kao žene nije sramota.

Mediji individualne likove trans žena prikazuju arhetipovima – ili kao slabu i individualno bespomoćnu žrtvu nasilja ili kao individualno opasnog i podmuklog zločinca; kao mentalno nestabilni ili manipulativni karakter. Često su povezani s patologijom i naglašenom seksualnošću, portretisani kao oni koji s predumišljajem skrivaju svoj transrodni identitet kako bi prevarili muškarca, iskoristili ga i prisilili ga da se poveže s njima na seksualan ili romantičan način. U nebrojenim televizijskim serijama se pojavljuju kao prostitutke. Dok američki mediji trans

---

<sup>4</sup> Seksizam koji odbacuje transrodnost kao nenormalnu pojavu, smatrajući normalnim samo cissrodnost.

muškarce generalno ignorišu i previđaju, trans žene prikazuju naglašeno egzotičnim, i njihovo postojanje prikazuje se kao šokirajuće i vredno pažnje. Trans žene se portretišu na izuzetno dvodimenzionalan način u vestima, gde ih se najčešće povezuje sa zločinima iz mržnje.

### **ANTITRANS NASILJE**

Antitrans nasilje je, kako smatra Džudit Batler (Judith Butler) (Tourjee, 2015), uzrokovano muškom potrebom da se održe standardi muškosti i muške moći u poštovanju i zadržavanju kulturnih vrednosti, jer su trans žene napustile i izdale muške privilegije odbacujući svoju muškost, pokazujući i svojim individualnim, ličnim primerom dokazujući da je to moguće. To je pretnja kolektivnim muškarcima koji smatraju da su njihove privilegije i njihova moć urođeni, sastavni deo muškosti svakog muškarca, tako da individualno odricanje od nje umanjuje opšti društveni nivo muškosti. Ubice trans žena su gotovo isključivo muškarci, a nasilje koje su pretrpele ubijene osobe je ekstremno, i gotovo se nikada ne radi tek o jednostavnom oduzimanju života. To je u simboličnom smislu, ne samo odstranjivanje individualnog „izdajnika muškosti“ iz ovog sveta, već pokušaj preuređenja sveta tako da u njemu takvi devijanti uopšte i ne mogu da postoje. Tim ubistvima oni se bore protiv svog straha od onih koje su ubili, odnosno straha od onoga čime ih oni suočavaju svojim individualnim postojanjem, a to je sopstvena slabost, nemuževnost, ženski deo njihove prirode. Ubistvo je čin vršenja muške moći, način povraćaja muške dominacije, način da se svetu kaže, ja sam taj koji odlučuje ko će živeti, a ko (i kako) umreti, što je ujedno i jedan od najtoksičnijih pojavnih oblika koje muškost može imati.

Transrodne osobe širom sveta i dalje su meta napada, nasilja i diskriminacije (Transserbia, 2016). Prema Izveštaju o monitoringu ubistava trans osoba (Trans Murder Monitoring report TMM, 2017) najnoviji podaci otkrivaju ukupno 2.264 prijavljenih slučajeva ubistava

trans i rodno različitih osoba u 68 država širom sveta između 1. januara 2008. i 30. septembra 2016. godine a prema organizaciji Human Rights Watch, čak i u razvijenim državama, kao što su SAD i Kanada, sistematična stigma, marginalizacija i nasilje su i dalje prisutni. Mnoge države i dalje nemaju zakonski regulisan položaj i prava trans osoba.

Između 1. oktobra 2015. i 30. septembra 2016. godine prijavljeno 295 slučajeva ubistva trans i rodno različitih osoba. Najnoviji izveštaj pokazuje da su slučajevi ubistva trans i rodno različitih osoba zabeleženi u 33 države u poslednjih 12 meseci, a većina se desila u Brazilu (123), Meksiku (52), Sjedinjenim Američkim Državama (23), Kolumbiji (14), i Venecueli (14) (*Transrespect versus transfobia, 2017*).<sup>5</sup> Važno je napomenuti da su ovo samo slučajevi koji se mogu naći putem internet pretrage i kroz saradnju sa lokalnim trans organizacijama i aktivistima/kinjama u zemljama gde postoji snažan pokret za prava transrodnih osoba koje sistematski evidentiraju slučajeve nasilja. Zbog toga su te cifre najveće u tim zemljama. Ali u mnogim državama ne vodi se sistematična evidencija podataka o ubijenim trans i rodno različitim osobama, tako da je nemoguće proceniti koliko ima ukupno transfobičnih ubistava zbog moguće velikog broja neprijavljenih slučajeva (*Transrespect versus transfobia, 2016*).

Prema organizaciji Human Rights Watch, čak i u razvijenim državama kao što su SAD i Kanada, i dalje su prisutni sistematično stigmatiziranje, marginalizacija i nasilje. Mnoge države i dalje nemaju zakonski regulisan položaj i priznata prava transrodnih osoba.

---

<sup>5</sup> U Aziji, najveći broj zabeleženih slučajeva je u Indiji (6) i Pakistanu (5), a u Evropi u Italiji (5) i Turskoj (5). Dok su u Brazilu, Meksiku i SAD brojke najviše; relativne cifre pokazuju podatke koji su još više zabrinjavajući a odnose se na neke države sa manjim brojem stanovnika. Takav je na primer Honduras, sa 10,77 prijavljenih slučajeva ubistva trans i rodno različitih osoba na milion stanovnika. Za Belize je ta brojka 6,02, dok je za Brazil 4,49, Meksiko 2,21 i za SAD 0,48 (*Transrespect versus transfobia, 2017*).

Preko devedeset posto ubijenih trans žena su bile tzv. obojene, siromašne i uglavnom žene koje su radile kao seks radnice, mlađe od 25 godina. Njihove smrti se gotovo i ne registruju, a njihovi izgubljeni životi kao da ni za koga nisu gubitak. Mehanizam delovanja nasilja motivisanog mržnjom uvek sadrži preteću poruku da će se slična dela sigurno još dešavati. Kada je trans žena ubijena, to deluje kao poruka drugim trans ženama da i one mogu biti ubijene, a ista je poruka i masakra kao načina njihovog ubistva, silovanja, zlostavljanja i ponižavanja. Poruka trans ženama je: niste bezbedne, i vi možete sutra da budete ovo izmrcvareno, silovano, mrtvo telo.

#### **SAMOUBISTVA TRANSRODNIH OSOBA**

Institut Vilijams sa UCLA objavio je studiju koja analizira podatke o individualnim pokušajima samoubistva među transrodnim osobama (Tanehil, 2014). Ustanovljeno je da maltretiranje, beskućništvo, odbacivanje od strane porodice i čak od strane pružalaca zdravstvenih usluga, značajno povećavaju šanse za pokušaj samoubistva. Čak i one/i koji nisu iskusili navedeno i dalje imaju stopu pokušaja samoubistva između 20 i 30 procenata. Prosečna stopa pokušaja samoubistva u SAD među transrodnom populacijom iznosi 42%. Poređenja radi, ova stopa u opštoj populaciji je 4,6% (među lezbejskom, gej i biseksualnom populacijom ona iznosi između 10 i 20%).

Visoka stopa samoubistava transrodnih osoba koristi se ponekad kao indikacija da su transrodne osobe mentalno obolele. Ali pravi odgovor je da nikoga ne ubija sama transrodnost već kultura u kojoj žive transrodne osobe i koja im usađuje mržnju prema samima sebi. Kada ne uspeju da individualnu istinu o svojim telima javno obznane, nazivaju ih lažovima, prevarantima koji drugima postavljaju zamke tako da je nasilje koje sledi „opravdano“. Biti transrodnom/im smatra se toliko odvratnim, da ih partneri, roditelji i deca često odbacuju. A kada uspeju da svetu obznane

svoj transrodni status, tuku ih i ubijaju. Izgleda im ponekad da im život obećava samo usamljenost i napuštenost, kao i to da zaslužuju tu usamljenost zbog odbijanja da se i dalje skrivaju.

Govore im se da su njihovi suštinski individualni identiteti lične zablude koje je potrebno ispraviti, govore im da su ti njihovi individualni identiteti pogrešni, te da su zbog toga vredne/i jedino sažaljenja i gađenja, a ima i onih koji veruju da bi trebalo da budu smeštene/i u logore. Govori im se da kada dožive loše individualno ophođenje, kada su maltretirane/i, otpuštane/i sa posla, kada im se odbijaju usluge ili mogućnost stanovanja, da je to upravo ono što zaslužuju jer su „ljudske nakaze“.

Mnogi veruju da nema razlike između transrodnih osoba i osuđenih pedofila. Većina LGBT osoba ubijenih u zločinima iz mržnje su transrodne žene. Zbog svega toga transrodne osobe često vide samoubistvo kao bekstvo od sveprisutne poruke da njihovi individualni životi gube svu vrednost onog momenta kada se autuju. Čak i u smrti, ne dozvoljava im se dostojanstvo individualnog identiteta zbog koga su sve i žrtvovali/i. Naime, porodice koje su ih se klonile za života, sahranjuju ih u odeći i pod imenima koje su odbacile/i za života.

## **MEDIJI U SRBIJI**

Novinski tekstovi koji se odnose na trans osobe i trans zajednicu često su senzacionalistički i doprinose stvaranju i održavanju negativnih stereotipa o njima (Stjelja, 2017). Do takvog negativnog predstavljanja u medjima možda dolazi iz neznanja i bez diskriminativnih namera, ili možda sa željom da se udovolji pretpostavljenom negativnom stavu koji javnost ima prema njima, čime se dodatno doprinosi toj negativnoj predstavi. Ustaljena percepcija trans osoba, koja se često kreira uz nedovoljno proverene informacije i kroz mitove koji su toliko prisutni u javnom prostoru da ih većina smatra činjenicama, jeste da se trans osobe uglavnom bave seksualnim radom, da im je transrodnost samo prolazna,



avanturistička, promiskuitetna faza u životu, da su uglavnom istopolne seksualne orijentacije, da imaju razne, ozbiljne psihičke probleme. Novinski tekstovi u kojima su trans osobe opisane kao „seksualno devijantne“, „nastrane“, „polno nedefinisana bića“, „trandže“ ili „nit muško, nit žensko“ zbog toga su se našli pred Komisijom za žalbe Saveta za štampu, koja odlučuje o povredama Kodeksa novinara Srbije. Takvih žalbi je do sada bilo ukupno šest, a podnete su protiv pisanja *Pečata*, *Večernjih novosti* i *Srpskog Telegrafa*. Komisija za žalbe Saveta za štampu je u ovim slučajevima izrekla javnu opomenu navedenim listovima zbog povreda Kodeksa, navodeći da mediji podstiču netrpeljivosti i diskriminaciju prema trans osobama i da je njima prekoračena sloboda govora. Trans osobama je potrebna podrška prvenstveno od strane porodice, državnih institucija i zakona pa je etičko izveštavanje medija od ključnog značaja za kreiranje sigurnog i podržavajućeg okruženja u kom bi mogle da ostvare svoje pravo na dostojanstven život.

U Srbiji nije poznat tačan broj napada na transrodne osobe jer ih oni najčešće i ne prijavljuju, a nije registrovan nijedan zvaničan slučaj zločina iz mržnje. O nekima od njih izveštavaju mediji, obično kada su žrtve bile trans žene. Iz medijskih izveštaja se vide okolnosti, po kojima se zaključuje da se radi o zločinima iz mržnje: „ne podnosim trandže i volim da ih silujem“, „Ubiću te, pederčino! Zaklaću te“, „...zatim viknuo da će me ubiti jer ja zbog mog izgleda ne smem da budem živ“; žrtvu su krvavu na ulici ostavili i taksisti koji nisu želeli da je povezu. Taksista je navodno rekao „ne vozimo transvestite, pedere i krvave“.

Izjava jedne prostitutke o policiji ukazuje na nasilje nad trans osobama od strane policije, dakle onih koji bi trebalo da ih zaštite: „Mene nisu tukli, to uvek rade sa trans osobama. Devojke retko kada imaju taj problem, od devojaka najčešće traže uslugu - moraš da me odradiš da te pustim. A trans osobe - njih biju“ (Pešić, 2014).

Sombor, trans ženu Ivanu Kuharić (28) silovao vozač kamiona bugarskih tablica, 10. mart (*Informer*, 2015):

Policija iz Sombora uhapsila je bugarskog državljanina V. Ž. (49) zbog sumnje da je u subotu, nešto iza ponoći, uz pretnju nožem, silovao transseksualca koji se predstavlja kao Ivana Kuharić (28)! Bugarin je iste noći uhapšen i određen mu je pritvor. U ekskluzivnoj ispovesti za *Informer* Ivana nam je potvrdila da je silovana u kamionu bugarskih registarskih oznaka, na parking u benzinske pumpe „Knez petrol“, na izlazu iz Sombora prema Stapararu. Dala sam oglas, u kom sam jasno navela da sam transseksualna prostitutka. Bugarin me je pozvao telefonom da dođem na parking kod „Knez petrola“. Kada sam ušla u kabinu, zahtevao je da ga oralno zadovoljim, što sam i učinila, ali mu to nije bilo dovoljno - priča Ivana. Nakon toga joj je, kaže, stavio nož pod vrat, zaključao je vrata i naredio joj da se skine. - priča uplakana Ivana i dodaje da za četiri godine, koliko se bavi prostitucijom, nikada ništa slično nije doživela. - Pre nego što sam izašla iz kamiona rekao mi je: „Ne podnosim trandže i volim da ih silujem. Nisi ti prva“ - navodi Ivana. Ona kaže za sebe da je prava žena zarobljena u muškom telu, ali „ne još dugo“. - „Još sa 12 godina sam shvatila da sam drugačija od ostalih dečaka. To su i oni primetili i bili su nemilosrdni prema meni. Zbog maltretiranja sam napustila i srednju poljoprivrednu školu. Posle toga nisam mogla nikako da nađem posao. Kad god bih ga tražila, doživljavala sam uvrede i poniženja zato što sam transseksualka. Od 7.000 dinara socijalne pomoći ne mogu da živim, te sam pre četiri godine počela da se bavim prostitucijom“ - priča Ivana i ponosno nam pokazuje svoje, kako kaže, prirodne grudi.

Novi Sad, fizički napad na trans ženu u Jevrejskoj ulici u Novom Sadu, 29. jul (N1, 2015; Blic, 2015):

Transrodnoj osobi Dajani Pospiš prećeno je u julu 2015.g. u Jevrejskoj ulici, u centru Novog Sada. Oni tvrde da je krupan muškarac, visok oko dva metra, koji je žrtvi poznat odranije, napao Dajanu uz povike: „Ubiću te, pederčino! Zaklaću te!“ - Ona je uspela da pobegne od napadača i odmah je pozvala policiju. Policijskoj patroli je trebalo 20 minuta da stigne do mesta napada – navodi se u *Blicu*.

Smederevo, androgini maneken pretučen na Čolićevom koncertu, 11. septembar (Kurir, 2015):

Androgini model Igor Ivanović (21) pretučen je u Smederevu. Maneken priča kako ga je huligan udarao pesnicama u glavu i šutirao u zadnjicu, dok su i njegove prijateljice zadobile udarce pokušavajući da ga odbrane. “On je zatim viknuo da će me ubiti jer ja zbog mog izgleda ne smem da budem živ. Onda me je šutnuo u zadnjicu i počeo da mi preti. Ni to mu nije bilo dovoljno, pa je nasrnuo na moju drugaricu i rukama je stegao oko vrata, a udarao ju je i pesnicama.“ Maneken kaže da je zahvaljujući brznoj intervenciji policije momak koji ga je napao priveden i protiv njega će biti podneta tužba za nasilničko ponašanje.

Beograd, za ubistvo transvestita 20 godina, 1. februar (Bijelić, 2017):

Danijel Vujić, zvani Komarac (47), osuđen je 31. januara 2017.g. u Višem sudu u Beogradu prvostepenom presudom na jedinstvenu kaznu od 20 godina zatvora zbog ubistva transvestita Darka Vujanovića (40) u njegovom stanu u Ulici Nikodima Milaša 12 i napada na Gorana B. u zemunskoj kafani „Široka staza“, juna 2013. godine. Oba dela izvršio je samo mesec dana pošto je izašao iz zatvora, gde je proveo poslednjih 18 godina zbog ubistva. Sastanak sa Vujanovićem, koji se bavio prostitucijom, ugovorili su u stanu nadomak Novog groblja u Beogradu, koji je transvestit iznajmljivao

poslednjih godinu dana. Nakon seksualnog odnosa, Vujić je pokušao Vujanoviću da podmetne novčanicu od jednog dolara, kao da je sto, tako što ju je umotao i stavio u kutiju cigareta između najlona i kutije, tako da se vidi samo broj jedan. Transvestit je prilikom plaćanja odmah video o čemu se radi, počeo je da viče i udario je okrivljenog. Tada se Vujić iznervirao, dograbio nož i ubo ga sedam puta. Vujanovićevo iskasapljeno beživotno telo, obučeno u žensku garderobu, koje je u lokvi krvi ležalo u hodniku stana, pronašao je stanodavac. Vujić je nakon ubistva otišao u Zemun u kafanu. Pošto je popio piće, pozvao je vlasnika Gorana B. da naplati račun, a kad je ovaj prišao, uzeo je nož i nesrećnog čoveka ubo tri puta. Zatim je otišao u policiju i sam se prijavio za napad u kafani, ali se brzo otkrilo da je on izvršio i ubistvo u Ulici Nikodima Milaša.

Beograd, (navodno) neprofesionalan odgovor policije na napad na trans osobu? 2. maj (N1, 2017):

Žrtvu po imenu Leona petorica muškaraca su šutirali, udarali kopčom od kaiša, gađali betonskim kockama, psovali i vređali, u subotu 30. aprila u centru Beograda. Po prijemu u Urgentni centar konstatovan joj je prlom zgloba desne šake i posekotine po licu i telu. Nakon ukazane neophodne pomoći, Leona se vratila u policijsku stanicu, a dežurni inspektor je na zahtev Leone da se otkriju krivci napada odgovorio: „Sad su praznici i za vreme njih nećemo raditi na prijavi. I Kenedi je ubijen pa se ne zna još ko je kriv.“ Iz MUP-a odgovaraju da će ispitati sve činjenice i okolnosti kako bi se utvrdila osnovanost iznetih primedbi. Oštećeni nije na zapisnik podneo primedbu na postupanje policijskih službenika, niti je pritužbu podneo Odeljenju za zaštitu zakonitosti Policijske uprave za grad Beograd. Žrtvu su krvavu na ulici ostavili i taksisti koji nisu želeli da je povezu. Taksista je navodno rekao – „ne vozimo transvestite, pedere i krvave.“ A to je vozilo javnog prevoza, mora da primi putnika.

## ZAKLJUČAK

Nepostojeća zakonska regulativa u mnogim zemljama, takođe i u Srbiji još uvek nepostojanje krovnog zakona o rodnom identitetu koji bi ponudio normativne okvire načelnog regulisanja komplikovanih situacija svakodnevne individualne egzistencije trans subjekta, znatno otežava njihovu situaciju. Višegodišnje ignorisanje te „nepopularne“ teme od strane zakonodavca i kreatora javnih politika, predstavljaju dodatne otežavajuće okolnosti u kojoj binarna, rodno identitetska grupna prinuda marginalizuje transrodne ljude i diskriminacijom i nasiljem sankcioniše njihov subjektivni individualizam.

Potrebni su zato napori da bi se podigla svest o visokoj marginalizaciji transrodnih osoba, koje kako postaju individualno vidljive u društvu, konsekvntno postaju predmet daljih i intenziviranih vidova diskriminacije i nasilja. Kao stalni izvori podataka koji ukazuju na postojanje nejednakosti, istraživanja u oblasti rodni studija su u poziciji da pomognu skretanju pažnje na ekstremnu individualnu viktimizaciju nasiljem, marginalizaciju i diskriminaciju s kojom se trans osobe suočavaju na dnevnoj bazi (Green, 2010).

Značajan je taj nedostatak objavljenih istraživačkih radova koji bi dokumentovali isključivanje trans problematike iz razmatranja o diskriminaciji i o neophodnim protivmerama. Ali ipak, optimističan je momenat, jer taj nedostatak znači da postoji još uvek mnogo prostora za poboljšanje upravo u tom domenu. Iako bi bilo lako da se nastavi ignorisanje cele te oblasti, propuštanje inkluzije trans tematike u analize društvenih pojava marginalizacije, diskriminacije, viktimizacije, rodno zasnovanog nasilja i interseksionalnosti, bilo bi društveno neodgovorno.

## LITERATURA

*Blic* (2015, juli 29). Dajana Pospiš napadnuta u centru Novog Sada. Preuzeto sa:

<http://www.blic.rs/vesti/drustvo/dajana-pospis-napadnuta-u-centru-novog-sada/d6msqhy>

Connell, R.W.B. (1987). *Gender and power*. Sydney: Allen, Mercer and Urwin.

Green, E. (2010). Shifting Paradigms: Moving Beyond “Trans101” in Sexuality Education, *American Journal of Sexuality Education*, 5, 1-16.

*Informer* (2015, mart 10). Držao mi je nož pod vratom i silovao: ispovest transvestita kojeg je napastvovao Bugarin. Preuzeto sa: <http://www.telegraf.rs/vesti/1470290-drzao-mi-je-noz-pod-vratom-i-silovao-ispovest-transvestita-kojeg-je-napastvovao-bugarin>

Kacere, L. (2014). Razgovarajmo o transmizoginiji, *Libela*, 26. mart. Preuzeto sa: <https://www.libela.org/prozor-u-svijet/4894-razgovarajmo-o-transmizoginiji/>

*Kurir* (2015, septembar 11). Androgeni maneken Igor pretučen. Preuzeto sa: <http://www.kurir.rs/stars/1927481/androgeni-maneken-igor-pretucen-uperio-je-prst-u-mene-i-rekao-to-je-taj-a-onda-me-udario-pesnicom>

Mršević, Z. (2013a). Transseksualne osobe i porodica – između diskriminacije i inkluzije, *Temida*, 2, 57-73. Preuzeto sa: [http://www.zoricamrsevic.in.rs/najnovije/201306-Transseksualne\\_osobe\\_porodica-Mrsevic.pdf](http://www.zoricamrsevic.in.rs/najnovije/201306-Transseksualne_osobe_porodica-Mrsevic.pdf)

Mršević, Z. (2013b). Žrtve vršnjačkog nasilja, *Temida*, 1, 71-92. Preuzeto sa:

<http://www.zoricamrsevic.in.rs/najnovije/Zrtve-vrsnjackog-nasilja-Temida-013.pdf>

Mršević, Z. (2014a). Young Lesbians and Transgender Girls in Serbia, 259-284. In: M. Adamović et al. (eds.) *Young women in post-Yugoslav societies: research, practice and policy*. Institute for Social Research in Zagreb, Human Rights Centre University of Sarajevo.

Mršević, Z. (2014b). LGBT Children between public homophobia and their parental families' dismissal instead of solidarity and protection, 325 – 357. In: T. Petrović-Trifunović, S. Milutinović Bojanić, G. Pudar Draško (Eds.) *Mind the Gaps: Family, Socialization and Gender*. Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade Center for Ethics, Law and Applied Philosophy. Belgrade.

Mršević, Z. (2014c). *Nasilje i mi – ka društvu bez nasilja*. Beograd: Institut društvenih nauka.

Preuzeto sa:

[http://www.zoricamrsevic.in.rs/knjige/Nasilje\\_i\\_mi\\_final.pdf](http://www.zoricamrsevic.in.rs/knjige/Nasilje_i_mi_final.pdf)

Mršević, Z. (2017). *Transrodno lice pravde*. Beograd: Institut društvenih nauka.

NI (2015, juli 29). Napadnuta Dajana Pospiš, bivši član Nacionalnog stroja. Preuzeto sa: <http://rs.n1info.com/a80646/Vesti/Napad-na-Dajanu-Pospis-bivseg-clana-organizacije-Nacionalni-stroj.html>

NI (2017, maj 2). Neprofesionalan odgovor policije na napad na trans osobu. Preuzeto sa: <http://rs.n1info.com/a246138/Vesti/Vesti/prerucena-trans-osoba-u-Beogradu.html>

Pešić, D. (2014, oktobar 6). MONDO s prostitutkama: „Posao kao svaki drugi“, *Mondo*. Preuzeto sa:

<http://mondo.rs/Comment/StandardComment/692675/Info/Drustvo/MONDO-s-prostitutkama-Posao-kao-svaki-drugi.html>

Stjelja, I. & Paunović, M. (2017, februar 20). I mediji podstiču diskriminaciju, *Danas*. Preuzeto sa: <https://naslovi.net/2017-02-20/danas/i-mediji-podsticu-diskriminaciju/19651436>

Tanehil, B. (2014, februar 7). Voleti transrodnu osobu je revolucionaran čin. Preuzeto sa: <https://www.transserbia.org/trans/transrodnost/582-voleti-transrodnu-osobu-je-revolucionaran-cin>

Tourjee, D. (2015). Why Do Men Kill Trans Women? Gender Theorist Judith Butler Explains, Broadly.

*Transrespect versus transfobia* (2017, March 30). Trans Day of Visibility 2017 Press Release. Preuzeto sa: <http://transrespect.org/en/tdov-2017-tmm-update/>

*Transrespect versus transfobia* (2016, December 9). Trans Day of Remembrance (TDoR) 2016 Press Release. Preuzeto sa: <http://transrespect.org/en/tmm-trans-day-remembrance-2016/>

*Transserbia* (2016, decembar 21). Vijetnam: Novi zakon priznaće transrodne osobe. Preuzeto sa: <https://www.transserbia.org/vesti/1186-vijetnam-novi-zakon-priznace-transrodne-osobe>

*Večernje novosti* (2017, februar 1). Za ubistvo transvestita 20 godina: Izbo ga nožem posle seksa za koji nije hteo da plati. Preuzeto sa: <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/hronika/aktuelno.291.html:647702-Za-ubistvo-transvestita-20-godina-Izbo-ga-nozem-posle-seksa-za-koji-nije-hteo-da-plati>



Zorica MRŠEVIĆ

**INDIVIDUALISM OF A TRANSGENDER SUBJECT**

ABSTRACT

This chapter presents an analysis of the complex socially risky situation of an individual transgendered entity. From the hegemonic point of view of, the transgendered body is the inadmissible individual deviation of the one who is perceived as a weak, unmanageable man -- from this point of view as a form of treacherous neglect and abandonment of male physical strength, social domination, in short, masculinity as such. From the first moment when the transgendered entity begins to live in accordance with its own individual gender identity, she/he enters the moral and legal vacuum of anxiety and exposure to ostracism. Gender ambiguous people -- i.e. those who categorically and personally do not belong to the binary division on women and men -- are among the most vulnerable members of the LGBT community everywhere, as well as in Serbia. They are most likely to be beaten, raped, murdered, suspected as criminals, labeled as deviant; and most likely to end up in psychiatric hospitals and prisons, often denied housing, employment and health care, most often rejected and maltreated by their own families and peers. This is particularly expressed in situations of intersectionality by other group of their social and identity affiliation (race, poverty, etc).

KEYWORDS: transgender body, individualism, hegemonic masculinity, transgender women, marginalization, discrimination, gender-based violence

## 6. INDIVIDUALNOST, INDIVIDUALIZAM I KULTURNE REVOLUCIJE

Lana PAVLOVIĆ ALEKSIC\*

### APSTRAKT

U ovom radu analizira se ideja o permanentnoj kulturnoj revoluciji kao procesu implicitnom oblikovanju individualnosti i individualizma kojim je obeležen razvoj društvenih, političkih i kulturnih konteksta u celini. Dve teorije se angažuju kao ključne za analizu: teorija Stjuarta Hoola o permanentnoj kulturnoj revoluciji i teorija Najdžela Raporta o transcendentnoj individui prema kojoj se svaka osoba upisuje u sociokulturni kontekst vlastitom transcendentnom individualnošću. Analizu i tumačenje koncepata kulture i revolucije zasnivam na perspektivama teorija sociokulturne antropologije, političke filozofije i istorije ideja. Diskurzivnom analizom i interpretativnim postupkom, koristeći nekoliko primera, pokazujem da je permanentna kulturna revolucija sopstva proces kojim dinamizujemo stvaranje naše individualnosti i individualizma u vremenu i prostoru i da predstavlja kritičnu tačku tranzicije istina, mera i vrednosti kojima oblikujemo društvene, političke i kulturne kontekste društva. Zaključuje se da je permanentna kulturna revolucija sopstva, čijim posredstvom oblikujemo sebe u sociokulturnom kontekstu, proces kojim delimično razvijamo taj isti kontekst. Konstatuje se na kraju da društvene, političke i kulturne kontekste Srbije i regiona, ali i one u drugim zemljama i regionima u svetu u osnovi dinamizuju procesi permanentnih kulturnih revolucija individualnosti i individualizma.

Ključne reči: individualnost, individualizam, revolucija, kultura, teorija.

---

\* Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju-antropologiju (doktorand)

Stuart Hol (Stuart Hall 1932–2014) idejni je začetnik studija kulture koje u istoriji društvenih disciplina prvi put povezuju izučavanje popularne kulture, društvenih promena i društvene akcije, i jedan je od vodećih teoretičara kulture u drugoj polovini XX veka.<sup>1</sup> Odrastao je na Jamajci, a studije s doktoratom završio je na Oksfordu. U jednom intervjuu iz 1989. godine na komentar, to jest pitanje novinara da „mi više ne znamo tačno šta vrednujemo u kulturi, sve je interesantno i sve je pomešano“, Hol je, nazvavši kulturu silom koja se neprekidno menja, odgovorio:

„Mislim da iza vašeg pitanja postoji dublje pitanje i da me zapravo pitate kako ljudi mogu da žive bez neke vrste saznanja o postojanju konačne (objektivne) istine, to jest konačne mere vrednosti. Odgovor na to pitanje ne znam, ali mogu da kažem da savremeni način života, po mom mišljenju, nije samo faza tranzicije, niti se krećemo ka nekom drugom mirnijem periodu, mislim da smo mi u permanentnoj kulturnoj revoluciji“ (Hall, 2017).

Holovu teoriju o permanentnoj kulturnoj revoluciji prevodim iz konteksta društva u kontekste koji određuju oblikovanje sociokulturne osobe. Osoba iz perspektive teorije sociokulturne antropologije, koju je razvio Najdžel Raport (Nigel Julian Rapport), profesor socijalne antropologije na Univerzitetu Sent Endrjus (St. Andrews) i osnivač *Centra za kosmopolitske studije*, predstavlja osnovnu jedinicu društva.

Čovek, iz perspektive veza koje čitam povezujući Holovu i Raportovu teoriju, jeste mesto dešavanja permanentne kulturne revolucije koja ne obeležava samo jednu geopolitičku teritoriju niti samo prošlo vreme novije istorije iz kojeg nam Stjuart Hol govori, niti samo savremeno u kojem Raport piše i deluje. Ideja o kulturnoj revoluciji koja se ovde ispituje, pokazuje se kao aktuelna ubuduće.

---

<sup>1</sup> Hol zajedno sa Rejmondom Vilijamsom (Raymond Williams) i Ričardom Hogartom (Richard Hoggart) osniva 1964. godine prvi program studija kulture na Univerzitetu Birmingemu u Velikoj Britaniji.

Teoriju Stjuarta Hala o stanju permanentne kulturne revolucije društva prevodim u kulturnu revoluciju individualnosti i individualizma tako što je u nastavku povezujem i tumačim u vezi sa aspektima jedne od teorija koja definiše principe oblikovanja sociokulturne osobe. U osnovi teze koju postavljam i branim jeste da svaka osoba delovanjem u društvenim, političkim i kulturnim kontekstima upisuje u sociokulturni kontekst vlastite tranzicije individualnih kulturnih revolucija (Rapport, 1997; Hall, 2017).

Najdžel Raport svojom teorijom o transcendentnoj individui, koju razrađuje u knjizi pisanoj u obliku manifesta, u osnovi iznosi argumentaciju i primere o tome kako se svaka osoba upisuje u sociokulturni kontekst vlastitom transcendentnom individualnošću, ali skreće pažnju da je za ispitivanje ovog procesa bitno imati na umu razlike u značenju individualnosti i individualizma (Rapport, 1997). Povezivanje ove dve teorije počinjem na tumačenju značenja koncepta kulture i revolucije, a zaključujem sa analizom razlika individualnosti i individualizma u odabranim antropološkim teorijama, političkoj filozofiji i istoriji filozofskih ideja uključujući i primere.

U antropologiji, kao i u drugim društveno-humanističkim disciplinama, višeznačne promene u zamišljanju i predstavljanju zamisli šta kultura jeste ili šta bi trebalo da bude, mogu da proizvedu ono što se obično naziva promenom paradigme. Kada se takve promene dogode izvan sistema teorija, to jest u praksama svakodnevnog života pojedinca i zajednice, antropolozi ih nazivaju promenom pogleda na svet, promenom perspektive, promenom doživljaja mikro i makro kosmosa (Rapport & Overing, 2007: 431-441; Barnard, 2004: 8-13; Daglas & Nej, 2003: 32-33).

Razlog zbog kojeg analizu počinjem tumačenjem koncepta kulture upravo je u pogledu na svet kojim kulturu sagledavam i tumačim kao mesto ukrštanja društvenog, političkog, i drugih svetova osobe. U

antropologiji se reč kultura koristi, takođe, da označi konkretna materijalna dela kojima ljudi oblikuju svoj svet, ali i procese stvaranja koji se odvijaju u svetu ideja, koncepata, znanja i mišljenja. To su procesi oblikovanja vidljivog i čulnog sveta kojima prethode zamišljanja, izmišljanja, „izumevanja“, to jest koncipiranje sveta (Wagner, 1981). Kulturu upotrebljavam takođe da bih označila individualno i kolektivno izmišljanje sveta i svetova koji se stvaraju kako u teoriji tako i u praksi.

Kontekste u kojima pojedinci materijalizuju svoje delovanje u zajednici sagledavam kao zatečeno i materijalnom kulturom drugog i drugačijeg definisano uređenje sveta, odnosno svetova u kojima istoriju ideja obeležava kontinuitet zamene, tj. dinamika „nadomestaka značenja“ narativa o kulturi, i to su oni delovi stvaranja koji prethode materijalizaciji sveta (Apthorpe & Gasper, 1996: 9-10; Pavlović Aleksić, 2016: 163-164).

U kontekstu rasprave o značenju kulture kojom formiramo našu individualnost, kulturu individue tumačim takođe kao narativ koji svako od nas upisuje u zamišljenu knjigu kolektivnog narativa, čije istaknute priče dominiraju značenjima kulture, podjednako u društvenom i političkom životu. U prevodu to znači da je stvaranje sopstva i „proizvodnja kulturnih sadržaja istovremeno izražavanje“ i upisivanje individualnosti u zajedničke sociokulturne kontekste (Pavlović Aleksić, 2012: 120).

Ukoliko se govori o permanentnoj kulturnoj revoluciji kao relevantnom konceptu za ispitivanje procesa oblikovanja sopstva i normi kojima se definišu mesta i uloge pojedinaca u nekoj zajednici, pitanje koje me posebno intrigira jeste – da li pojam revolucije trpi radikalno različite vrednosti koje individualnost implicira? Odgovor sam potražila fokusirajući se na istoriju ideja o revolucijama u mišljenju.

U antropološkim teorijama jedno od gledišta kojim se definiše značenje revolucionarnog mišljenja odnosi se zapravo na revolucionističku paradigmu, a ne na samu sintagmu revolucije mišljenja. Ova paradigma, kako ocenjujem, znatno proširuje kontekst pitanja kojim se bavim, ali taj širi kontekst ovde ne ispitujem.

Osnovne karakteristike kulturne revolucije čoveka su, prema revolucionističkoj paradigmi, zasnovane na „diskontinuitetu srodstva i društvenog ugovora“, čiji je razvoj u sociokulturnom kontekstu obeležen određenim „katastrofalnim događajem“, koji potom omogućava izmišljanje novih rituala, totemizama, tabua, individualnosti, individualizama, metoda, mišljenja i vodi k njima (Barnard, 2002: 43-44).

U istoriji ideja o revolucijama u mišljenju pronalazim tumačenje koje dodatno pojašnjava prethodno antropološko tumačenje pojma revolucije i omogućava uspostavljanje još jedne analogije s tezom o permanentnom stvaranju individualnosti na principima kulturne revolucije.

Revoluciju, to jest značenje revolucionarnih promena, prema jednom od gledišta političke filozofije, obeležavaju tri osnovne karakteristike: 1) radikalno novo, 2) ilegalnost i 3) sloboda (Schouls, 1998: 7449). Kada se govori o revoluciji u politici, kulturi, nauci, filozofiji i svim drugim sferama ličnog i javnog života, potrebno je imati u vidu da njeno značenje najpre upućuje na „osnovne karakteristike koje je razlikuju od srodnih koncepata kao što su reformacija, pobuna i prevrat“, a to su upravo tri ovde navedene (Ibid.).

Pojava revolucije u političkom kontekstu teoretski podrazumeva ignorisanje važnosti istorijskog nasleđa, srodstva, društvenih ugovora i uopšte principa transcendencije, jer bi promena koju revolucija podrazumeva trebalo da bude korenita i da ukloni sve neprijatelje, naročito one iz zatečenog poretka i zatečenih sistema vrednosti, bili oni u političkim sistemima ili sistemima srodstva (Schouls, 1998: 450; Barnard,

2002: 43-44). U praksi, međutim, revolucija nikada nije korenita, jer uvek postoji određena mera, to jest propisani doseg promena. Revolucionarno delovanje, kao diskontinuitet, u praksi se nije pokazalo održivim.

Postmodernistička paradigma revolucije potkrepljuje na izvestan način prethodnu konstataciju. Odbacujući istovremeno „holističke i redukcionističke narative istorije“, ovakvo postmodernističko gledište ne prihvata ni „bazični karakter revolucionarnog“ niti priznaje da postoje „kritičke tačke koncentracije moći koje bi reorganizovale društvo“ (Schouls, 1998: 7451). Ovakva paradigma deluje kao subverzija svih paradigmi o korenitim promenama revolucije u društvu, ali ne i na individualnom planu.

Potom valja pomenuti još jedno značenje revolucije u kojem je ona dijametralno suprotna njenoj definiciji u sistemima humanističkih i društvenih disciplina. Naime, u astronomiji revolucija označava kretanje određenog objekta (tela) kojim on (ono) uvek dolazi do prvobitne pozicije (Schouls, 1998: 7449-7452). Upotrebljeno u kontekstu permanentne kulturne revolucije osobe, ovo značenje nije kontradiktorno jer, kako sagledavam, kulturne revolucije sopstva predstavljaju vrstu kretanja osobe kao objekta i subjekta društva, koje se uvek završava na prvobitnoj poziciji, a to je sopstvo.

Među humanističkim i političkim tumačenjima koncepta revolucije kao korenite promene, prednost u ovom slučaju dajem jednom iz istorije ideja o revolucijama u mišljenju. Filozof Rene Dekart (René Descartes, 1596-1650) u delima *Diskurs o metodi* i *Meditacije*, u kojima razrađuje svoje ideje o sposobnostima pojedinca da čini dobro u društvenim i političkim kontekstima, tvrdi da one zavise od čovekovih mogućnosti da revolucionalizuje vlastito mišljenje (Ibid.).

Kako je u sekundarnom izvoru (*Ratlidžovoj enciklopediji filozofije*) protumačeno Dekartovo mišljenje, ova sposobnost se u osnovi

manifestuje mogućnošću individue da zatečena, nasleđena ili stečena iskustva „oslobodi konteksta u kojem su nastali i upotrebi ih u novoj racionalnoj shemi“ (Ibid.). U jednoj od racionalnih shema koja krajem XX veka predstavlja novost u sociokulturnoj antropologiji, kada je reč o tumačenju individualizma, naglašava se da „individualizam i individualnost ne treba mešati“ (Rapport, 2002: 450).

Individualizam predstavlja „istorijsko-kulturne konceptualizacije osobe, odnosno sopstva i može da obuhvati ideje konačnih vrednosti i dostojanstva čoveka kao individue i njene ili njegove moralne i intelektualne autonomije, racionalnosti, samospoznaje, duhovnosti, dobrovoljnog uključivanja u društvo, tržište i politiku, prava na privatnost i na samoizgradnju“ (Ibid.).

Individualnost je, s druge strane, prema istom izvoru, definisana kao „univerzalna priroda ljudske egzistencije prema kojoj su individue te koje imaju moć posredovanja“, a individualno posredovanje usklađeno je sa svojstvenim nam perspektivama o svetu u kojima svako ponaosob angažuje različite vrednosti (Ibid.). Prema ovom gledištu, individualnost je kao svest i posredovanje pojedinca prisutna „uvek i u svakom od oblika individualizma“, koji se od individualnosti razlikuje po društveno priznatoj strukturi „kulturne norme“ (Rapport, 2007: 51).

Individualizam označava ono delovanje pojedinca koje ima društveni značaj. Da bi osoba postala društveni činilac, potrebno je (barem prema teoriji koju koristim) da svoj pogled na svet, svoju individualnost normativizuje na način koji će određena zajednica moći i želeti da prepozna i prizna. U ovom procesu koji je sumarni, uvek postoji dijalog između normi koje pojedinac vlastitim primerom postavlja u društvu i normi koje je taj isti pojedinac odabrao iz konteksta u kojem se razvio i na osnovu ličnih sklonosti redefinisao.



Povezujući kartezijansku filozofiju i Raportovo antropološko shvatanje veza individualnosti i individualizma, primećujem da bi tendencije pojedinca ka revolucijama u sopstvenom mišljenju trebalo da impliciraju izbor individualnog metoda kojim se normativizuje ispoljavanje individualnosti.

U uvodu knjige *Antropologija sopstva: o individui iz kulturološke perspektive* autor iznosi da je pogled na svet, to jest kulturni sistemi značenja pojedinca „prilično različit“ od socijalnih struktura i društvenih praksi (D'Andrade prema: Morris, 1994: 1).<sup>2</sup> „Ukoliko kulturu jednostavno stopimo sa društvenim praksama i društvenim odnosima, dobijamo samo konfuziju“, a isto se dešava, smatra on, ukoliko „razdvojimo komunikacijske prakse i društvene interakcije“ (Morris, 1994: 1). Metod upravljanja ovim razlikama pokazuje se presudnim. Kulturna revolucija sopstva, jedan je od metoda upravljanja relacijama između pojedinca i društva.

Tako su na primer „naučne revolucije“, koje menjaju paradigme i način života, i „socijalne revolucije“, koje menjaju oblike političkog života, uslovljene, odnosno kompleksno povezane s permanentnim kulturnim revolucijama sopstva pojedinaca koji deluju u društvenim interakcijama i tako unose razliku u zatečeni kontekst (Rapport & Overing, 2007: 371, 389). Ovim razlikama implicitan je izbor da li se prioritet i prednost daju posredovanju društvenih procesa ili posredovanju pojedinca (Rapport, 2002: 453).

U sociokulturnom delovanju, kada individualnost dobije na značaju i priznanje društva, ona postaje jedan vid individualizma. „Potrebno je da naglasim“, piše Raport, „da pod individualnošću ne mislim na individualizam“ (Rapport, 1997: 6). Individualizam je „kult individualnog“, to je „istorijskokulturna konceptualizacija osobe kao

---

<sup>2</sup> Naslov u slobodnom prevodu sa engleskog autorke teksta.

društvenog činioca koja je pretenciozno, razmetljivo i na konvencionalan način različita, suverena i autonomna, što joj obezbeđuje počasti i društvenu vrednost“ (Ibid.).

Na temu relacija individualnosti i individualizma u sociokulturnoj antropologiji otvorena je tokom prve decenije XXI veka jedna od ključnih debata discipline. Primarni kontekst akumulacije spornih pitanja u vezi s ovim relacijama predstavljao je teren metodološkog individualizma (Rapport, 2002: 454; Rapport & Overing, 2007: 286-288).

Debata o metodološkom individualizmu u sociokulturnoj antropologiji u određenom vremenu i akademskom društvenom prostoru dala je prednost kulturnoj paradigmi pojedinca. Međutim, ideja transcendentne individualnosti usmerava na zaključak da davanje prednosti kulturnoj paradigmi pojedinca istovremeno uključuje i prioritet onih društvenih procesa koje određena osoba ističe u svojoj hijerarhiji kulturnih vrednosti (Pavlović Aleksić, 2012: 115-130).

Ukoliko se osvrnem na jednu drugu ravan Raportovog tumačenja odnosa individualnosti i individualizma, ali u istom kontekstu rasprave o metodologiji koja prioritet daje kulturnoj paradigmi pojedinca, a implicira odabrane društvene procese, uočavam da bi ovde zapravo trebalo da obratimo pažnju na razliku između metodološke individualnosti i metodološkog individualizma (Rapport, 1997: 1-2, 5, 7, 25, 179).

Prvo se odnosi na oblikovanje sopstva i individualnih vrednosti u životu i njihovo prevođenje u socijalno okruženje kao što su, na primer, porodica, prijatelji, radni kolektiv i tako dalje. Drugo se odnosi na individualnost koja je prevedena ili se prevodi u normu da bi pod autorstvom ta norma postala činilac u političkom životu zajednice, naučnoistraživačkim oblastima ili u poljima određenih veština i sposobnosti, suverena i autonomna s društvenim priznanjem i

vrednostima. Nadalje, karakteristično za individualnost, „čak i kada je strateški osporena“, jeste to da ona uvek „postoji“, jer svako od nas igra jednu od „glavnih uloga sintetišući procese društvenog života“ (Rapport, 1997: 174). Stvaranje sopstva se, prema Raportu, odvija u mizanscenu sociokulturnih konteksta permanentno i bez tog „stvaranja društveni život bi bio inertna kulturna materija“ (Ibid.) Jednako vredi, smatra Rapport, i kada se bavimo kulturnom paradigmom pojedinca u estetici, moralu, u ontološkim pitanjima i u svakodnevicu. Prilikom ispitivanja, ali i u svakodnevnom životu kvalitet relacija koje čovek bira prilikom formiranja sopstvene individualnosti postaju deo kvaliteta relacija u kojima se formiraju društvene vrednosti.

Individualnost definisana normom može, što je već više puta naglašeno, da prevede individualne vrednosti u društvene norme. Međutim, društvene norme definisane određenim oblicima individualizma, prema nekim stavovima „nije moguće prevesti kao kontingente individualnosti“ (Rabinow prema: Rapport, 1997: 6). Među ključnim razlozima za prethodnu konstataciju, navode se:

„Izvori života društva i kulturnih procesa nalaze se iza formalno očiglednog, iza javnih, kolektivnih i opšteprihvaćenih skupova kulturnih simbola koji klasifikuju i etiketiraju život, iza zajamčenih skupova praksi, verbalnih i onih drugih uz pomoć kojih se društvene interakcije pregovaraju, preduzimaju i pomoću kojih se upravlja“ (Rapport, 1997: 6).

Individualizam u politici, na primer, prioritet daje simbolima „stvaranja sveta“, a individualizam u metodologiji prednost daje promenama simbola u „pogledu na svet“ (Rapport & Overing, 2007: 427, 431). Međutim da bi se došlo do stvaranja, pogleda i promena sveta i društvenih normi potrebno je konstituisati sopstvo u procesima koje svako ponaosob bira iz zatečenog konteksta. Ovi lični izbori bilo da se odnose na društveni, politički, naučni ili neki drugi kontekst, u

individualnim sistemima značenja, odnosno u kulturi kao sistemu stvaranja pojedinca, definisani su, između ostalog, dinamikom permanentnih revolucija u mišljenju, koje samo u određenim slučajevima bivaju prevedene društvene norme.

Kratki shematizovani primeri izvedeni iz neposrednog okruženja autorke u prvim godinama raspada Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije uzeti su kako bi predstavili ideju o kulturnoj revoluciji sopstva.

Prvi primer je osoba koja kao državljanin Jugoslavije u vremenu početka njenog raspada bira da emigrira. Kulturna revolucija ove osobe definisana je, kako tumačim, diskontinuitetom srodstva i društvenog ugovora koji je ova osoba imala u Jugoslaviji. Ovaj diskontinuitet proizveden je katastrofalnim događajem u vidu rata na prostorima sada bivše Jugoslavije. Ova osoba je emigracijom usmerena na izmišljanje i oblikovanje novih rituala sopstva u novom društvenom, političkom i kulturnom kontekstu. U prvom slučaju, dakle, primer govori o diskontinuitetu srodstva i društvenog ugovora u kombinaciji sa „katastrofalnim događajima“ kojima se inicira izmišljanje novih rituala sopstva (Barnard, 2002: 43-44).

Drugi primer je osoba čija je radikalno nova životna strategija u tome da odbije vojnu obavezu u ratovima koji su se vodili na teritoriji bivše Jugoslavije, a koja je jugoslovenskim državljanima bila zadata društvenim ugovorom. Ova osoba imala je slobodu da ilegalno preuzme kontrolu nad vlastitim životom, umesto da to za nju učine drugi. U ovom drugom slučaju vidimo korenite promene sopstvenih vrednosti u odnosu na promenu zadatog društvenog konteksta.

Revolucija sopstva se ogleda u radikalno novom odnosu prema vlastitoj ulozi u društvenom, političkom i kulturnom životu društva zahvaćenog ratom. Potom u odnosu na zatečeni društveni ugovor ovo se

delovanje prepoznaje kao ilegalno, a davanjem prioriteta individualnom pogledu na svet ova se odluka prepoznaje kao oslobođena od društvenih normi koje su imale prednost u datom vremenu.

Primer treće osobe govori o radikalno novoj životnoj strategiji koja podrazumeva preuzimanje direktne kontrole nad vlastitim životom i životima drugih. Ovo delovanje je ilegalno s obzirom na zatečeni društveni ugovor, a ova osoba svoju kulturnu revoluciju radikalizuje slobodom da ubija druge, kako bi se oduprla dominaciji zatečenih, nasleđenih struktura jedne države i da bi potom upravo to zatečeno, nasleđeno ili stečeno bilo preoblikovano i ponovo upotrebljeno, ali u novoj racionalnoj shemi koju predstavljaju novi društveni ugovori i dominacije novih državnih struktura.

U trećem slučaju kulturna revolucija sopstva određena je odupiranjem osobe „dominaciji zatečenih državnih struktura“ i nasleđenih ili stečenih iskustava, ali s ciljem da odbačeno bude restrukturisano i ponovo angažovano u „novoj racionalnoj shemi“ (Rapport & Overing, 2007: 3; Leach prema: Rapport & Overing, 2007: 7).

Primeri su, da ponovim, shematski i skiciraju samo obrise procesa koji se mogu prepoznati kao kulturne revolucije individue u sociokulturnom kontekstu regiona Balkana početkom devedesetih godina XX veka. Permanentna kulturna revolucija osobe predstavlja samo jedan u nizu mogućih individualnih procesa kojim se prevazilaze prethodne i uspostavljaju nove kulturne norme. Ona se uvek odnosi i utiče na društveni, politički i kulturni kontekst zajednice, posredno ili neposredno. Revolucije u mišljenju jesu revolucije u odnosu na prethodne norme koje se uklanjaju ili prilagođavaju potrebama novouspostavljenih vrednosti individue. One koje ne uključuju komunikaciju i učešće u društvenim procesima svejedno su deo tih procesa jer, da ponovim, svako od nas igra jednu od „glavnih uloga“ u procesima stvaranja društvenog života“ (Rapport, 1997: 174).

Izneću ovde još jedan primer kojim postavljam analogiju razlika između individualnosti i individualizma. Najdžel Raport u svojoj knjizi *Transcendentna individua: ka literarnoj i liberalnoj antropologiji* pisanoj u obliku manifesta izlaže i objašnjava principe svog antropološkog pogleda na svet, čime svoju individualnost normativizuje. Određivanjem i strukturiranjem normi i njihovim javnim izlaganjem Raport je preveo svoju individualnost u polje individualizma kojim se upisuje u stvaranje antropološke nauke (Rapport, 1997). To je učinio time što je rezultate kulturnih revolucija sopstva preveo u istorijskokulturni kontekst, postavivši vlastiti pogled na svet na poziciju društvenog činioca koji je „pretenciozno“ i za antropološku disciplinu na konvencionalan način različit, suveren i autonoman“ i koji mu obezbeđuje „društvenu vrednost“ koju autorka ovog teksta koristi da bi svoje izlaganje učinila legitimnim (Rapport, 1997: 6).

Međutim, važno je imati na umu da je Raportovo sagledavanje smisla i terena antropološkog proučavanja zasnovano na aglomeraciji antropoloških tradicija, čiji je središnji koncept prioritet individualnosti u kulturi, a ne prioritet individualizama. Kulturna revolucija sopstva poznaje se upravo u tome što su nasleđena i stečena iskustava restrukturisana i angažovana u novoj racionalnoj shemi. Raport individualnost sagledava kao poziciju koja legitimno razvija svoje vlastite metodološke, moralne, pragmatične i estetičke predmete i koja je permanentno u nastajanju (Rapport, 1997). Potkrepljujući svoje gledište citatima, Raport „kreativnost, narativnost individualne ekspresije, originalnost individualnog postojanja“ opisuje kao „umetničko delo koje samo sebe stvara“, ali u uslovima sredine koju, *inter alia*, stvaraju drugi individualni činioci ili, kako to definiše Kliford Gerc (Clifford Geertz), pomoću „intencionalne manipulacije kulturnih formi“ (Rapport, 1997: i, 4; Leach prema: Rapport, 1997: 36; Strathern prema: Rapport, 1997: 40-41; Geertz prema: Rapport, 1997: 60). Kulturne forme, odnosno sociokulturne strukture ne postoje, prema Raportu, „*sui generis* niti

postoje u inerciji, već su zavisne od kontinuiranih, svesnih, usklađenih aktivnosti različitih individua“, koje imaju različite namere, različita dostignuća i koje se uvek iznova dokazuju (Rapport, 1997: 41). Suštinu Raportovog pristupa, kako tumačim, sažima sledeći citat: „Reči stvaraju socijalno ispunjene živote samo posredstvom individue“ (Rapport, 1997: 179). Odricanje od individualnog u korist kolektivnih sistema označavanja „lišilo bi nas puta kojim možemo da saznamo kako i zašto se kultura održava i razvija, i kako i zašto se diskursi menjaju“ (Rapport, 1997: 179).

Raportov koncept individualnosti uspostavljen je na „dualizmu dijalektičke napetosti“, koju individua ostvaruje između svojih „unutrašnjih i spoljašnjih“ formi, značenja i praksi i između onoga što se „uočava i zna“ u sociokulturnim kontekstima stvaranja (Rapport, 1997: 7). Za Raporta, individualno postoji jedino u odnosu na sociokulturni kontekst. Individualnost označava celovitu sociokulturnu osobu, a ne samo biološku jedinku, niti samo ekonomsku ili političku individuu. Svođenjem individualnosti na funkcije kojima određeni politički ili naučni sistemi daju prednost podstiče se parcijalni razvoj društvenih činilaca (Košut prema: Šuvaković, 1999: 130; Daglas & Nej, 2003: 82-87). Društveni činiooci, odnosno zajednice u kojima osoba, to jest pojedinci, grade svoju individualnost i koji te individualne interpretacije čine delatnim i/ili „dugovečnim“ omogućavaju njihov prijem i prenos u istorijskom vremenu i kulturnom prostoru (Jean Guyotat prema: Debre, 2000: 15).

Usmeravanjem pažnje na individualnost kao pogled na svet i na individualizam kao stvaranje sveta i na prihvatanje individue kao kulture za sebe, ne samo što „antropologija može da izbegne svođenje dijalektičke prirode stvarnosti na kulturni i diskurzivni determinizam“, već to može i politički sistem, ali i svaki pojedinac (Chodorow prema: Rapport, 1997: 179). Individualna interpretacija uvek ima višeslojnu osnovu. To znači

jedinstveno i originalno posredovanje između multiplih teritorija i entiteta u sociokulturnoj realnosti. Svaki entitet kulturu konstruiše i koristi kao jedan od instrumenata za ispunjavanje svojih zadataka. To takođe znači da je individualna interpretacija, bilo da je reč o teoriji ili o praktičnim implikacijama političke akcije, definisana višeslojnom posredničkom ulogom.

U procesu stvaranja sopstva diskurs je taj kojim se „lično značenje“ povezuje sa zajedničkim sistemima vrednosti i uspostavlja korelacija između individualnog i kolektivnog (Šuvaković, 1999: 70). Morfološko-semiološke odrednice termina diskurs – neprihvatanje, neuklapanje, učenje, posmatranje, prihvatanje, neslaganje i dvostruki karakter pitanja zašto, trčanje u nekom smeru i vraćanje na početnu poziciju – predstavljaju skup značenja koji sagledan u svetlu epistemoloških odrednica diskursa u XX veku čine ambivalentnu, ali smisleno povezanu celinu.<sup>3</sup>

Prva važna odrednica je da „diskurs nije isto što i svest“ (Rapport & Overing, 2007: 140). To znači da je „formu i sadržaj diskurzivnog izražavanja potrebno analitički razlikovati“, kao što je u individualnom interpretativnom pristupu bitno analitički razlikovati individualni sadržaj od forme interpretacije (Rapport & Overing, 2007: 140).

Druga je da bi diskurs trebalo sagledati kao „ispoljavanje dvojne fenomenologije“, kao zajedničku platformu govornih formi, oblika, zapažanja, gramatike i fonologije „ispod kojih se nalazi propratni, istodobni, konkurentni tok artikulisane svesti (Steiner prema: Rapport &

---

<sup>3</sup> „Ni društvene niti simboličke strukture nije primereno uzimati kao zadate (fiksirane), niti bi ih trebalo posmatrati kao sheme dogovorene u kulturi koje svaki član društva razume na isti način. Pojam koji povezuje ova tumačenja je diskurs. Dok, na primer, u lingvistici uopšte diskurs ima značenje kontinuiranog govora (analogno paragrafu ili dužem segmentu teksta), Fukoova upotreba ga proširuje. Ovde predstavlja koncept koji uključuje način na koji ljudi govore ili pišu o nečem ili korpus znanja na koji se odnosi ili upotrebu tog znanja, kao što je to u strukturama moći, kojima je Fuko u celosti bio preokupiran“ (Foucault prema: Barnard, 2004: 144).



Overing, 2007: 140). Ovakvo tumačenje diskursa važno je, jer se naglašava razlike između nameravanog, učinjenog i postignutog, odnosno teorije/političkog programa, primene teorijskih postavki u praksi, odnosno političke akcije i rezultata ovih praksi.

Ne treba gubiti iz vida da su individualizmi, kojima se grade društvene norme i interpretacije različitih normi, i diskurs kojim se artikulišu podaci i testiraju semantičke, receptivne, kulturološke, ideološke, političke i druge vrednosne situacije, po prirodi svog stanja, privremene konstrukcije, sile koje se kontinuirano menjaju, kojima se jedna objektivna istraživačka, životna ili politička perspektiva čini vidljivom i preporučuje daljem proučavanju i preispitivanju.

Svaka od novih perspektiva istovremeno obuhvata politički, ideološki, komunikološko-mediološki, tehnološki i tržišni svet i druge dostupne svetove sociokulturne stvarnosti, i svaka implicira permanentne kulturne revolucije u stvaranja sopstva (Moyn & Sartori, 2013; Debre, 2000; Barnard, 2004: 15). Kulturne revolucije sopstva u određenim slučajevima ulaze u kolektivne značenjske sisteme kao istorije ideja koje su „važne ne samo kao 'činjenice' istorije“, već i kao ono što oblikuje delove savremene individualne percepcije u kontekstima u kojima se život odvija (Barnard, 2004: 15; Bošković, 2007; Pavlović Aleksić, 2016).

Kako zaključujem, različite norme koje se uspostavljaju na diversifikovanim oblicima individualizma nalaze su u permanentnom nastajanju. Klasični mislioci pokazali su da je, kada mislimo o individualnosti i individualizmu, korisno angažovati ideje o prepolitičkim pravima individue, odnosno da „političke strukture treba da budu potčinjene ovim pravima i da ih prevashodno čuvaju“ (Dupré, 1993: 141). Međutim, čuvanje je kontradiktorno ideji o permanentnoj kulturnoj revoluciji sopstva koje se razvija zahvaljujući kontinuiranom nadomeštanju usvojenih narativa vlastitim, individualnim konstruisanjem stvarnosti. Ovaj problem rešava Raportova teorija o

transcendentnoj osobi i Dekartovo shvatanje revolucije u mišljenju. Osoba je, dakle, podložna permanentnoj kulturnoj revoluciji zahvaljujući potrebi za samoostvarenjem i za sopstvenim oblikovanjem kulturnog značenja (D'Andrade prema: Morris, 1994: 1). Permanentna kulturna revolucija svakog pojedinca, to jest sistem kojim dinamizujemo stvaranje naše individualnosti i individualizma u vremenu i prostoru, predstavlja kritičnu tačku tranzicije istina i mera i krajnjih vrednosti u oblikovanju društvenih, političkih, kulturnih konteksta društva.

#### LITERATURA

- Apthorpe, R., & Gasper, D. (1996). Introduction: Discourse Analysis and Policy Discourse. *The European Journal of Development Research*, 1-15.
- Barnard, A. (2004). *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnard, A., & Spencer, J. (Ed.). (2002). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York: Routledge.
- Bošković, A. (2007). World Anthropologies and Anthropologies in the World: Three Perspectives. *Anthropos*, 102, 230-234.
- Daglas, M., & Nej, S. (2003). *Osobe koje nedostaju. Kritika društvenih nauka*. Beograd: Samizdat B92.
- Debre, R. (2000). *Uvod u mediologiju*. Beograd: Clio.
- Dupré, L. (1993). *Passage to Modernity*. New Haven: Yale University Press.
- Hall, S. (2017, August 25). *Stuart Hall - Some Views on Cultural Themes and Multiculturalism*. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=RhK4nLuyeYM>

Morris, B. (1994). *Anthropology Of The Self: The Individual In Cultural Perspective*. London: Pluto Press.

Moyn, S., & Sartori, A. (2013). *Global intellectual history*. Chichester: Columbia University Press.

Pavlović Aleksić L. (2016). Izvodi iz istorije ideja o narativima. *Kultura polisa*, 30, 155-169.

Pavlović Aleksić L. (2012). *Marketinški mit o Deda Mrazu*. Beograd: Univerzitet umetnosti.

Rapport, N. (1997). *Transcendent Individual: towards a literary and liberal anthropology*. Oxon: Routledge.

Rapport, N. J. (2002). Individualism. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, (pp. 450-455). New York: Routledge.

Rapport, N. J., & Overing, J. (2007). *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. Oxon: Routledge.

Schouls, P. A. (1998). Revolution. *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (pp. 7449- 7452). New York: Routledge.

Šuvaković, M. (1999). *Pojmovnik moderne i postmoderne likovne umetnosti i teorije posle 1950*. Beograd, Novi Sad: Srpska akademija nauka i umetnosti i Prometej.

Wagner, R. (1981). *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Lana PAVLOVIĆ ALEKSIĆ

**INDIVIDUALITY, INDIVIDUALISM AND CULTURAL REVOLUTIONS**

ABSTRACT

In this chapter I analyze the idea that permanent cultural revolution is implicit to the formation of individuality and individualism, and that is how political and cultural contexts are developed. I involve two theories that are essential for analyses. A theory of permanent cultural revolution was proposed by Stuart Hall and the other theory (on transcendent individual) was proposed by Nigel J. Rapport. Rapport proposed that every person writes herself/himself into the socio-cultural context with his own transcendent individuality. The analysis and interpretation of the concepts of culture and revolution in this chapter are based on the perspectives from sociocultural anthropology, political philosophy and the history of ideas. Through discourse analysis and interpretation, I argue that a permanent cultural revolution of the self is a process by which we dynamize the creation of our individuality and individualism in time and space, and that it represents a critical point in the transition of truths, measures and values that are shaping social, political and cultural contexts of society. I conclude that permanent cultural revolution of the self, through which we form ourselves in sociocultural context, is also the process which partially creates the given context. Finally, I argue that social, political and cultural contexts of Serbia and the region, as well as of other countries and regions, are essentially based on the dynamics of permanent cultural revolutions of individuality and individualism.

KEYWORDS: individuality, individualism, revolution, culture, theory

## 7. CHANGES IN THE VALUING OF AUTONOMY IN THE EX-COMMUNIST SOCIETIES: THE ROLE OF SOCIO-ECONOMIC AND CIVIC RIGHTS DEVELOPMENT\*

Zoran PAVLOVIĆ\*\*

Bojan TODOSIJEVIĆ\*\*\*

### ABSTRACT

Autonomy is treated as a major element in a number of value models and often as a very important feature of the democratic political culture. The aim of this paper is to analyse the valuing of autonomy in a number of ex-communist and non-communist European countries, as well as the changes in that regard in the period between 1999 and 2009 and their main determinants. The data from the European Values Study and the World Values Study were used and aggregate, country-level analysis was performed. A total of 38 European countries were included, which comprised 47.999 respondents for 1999 and 58.155 respondents for 2009. Autonomy valuing was operationalized via the preference for the qualities that children should be encouraged to learn at home, opposing support for independence/determination and religious faith/obedience. The *Freedom House* scores and *Human Development Index* values were used as measures of civic and political rights and socio-economic development of the countries, respectively. The results indicate that half of the ex-communist and the majority of the non-communist European countries show a significant increase in the autonomy preference over the ten-year period. In the non-communist

---

\* This research was supported in part by grant 47010 from the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

\*\* University of Belgrade, Faculty of Philosophy, Department of Psychology

\*\*\* Institute of Social Sciences, Centre for Political Studies and Public Opinion Research

*Changes in the valuing of autonomy in the ex-communist societies*

countries, the autonomy shift is significantly enhanced by the rising level of socio-economic development. Enhanced guarantees of civil and political rights and freedoms are, however, the major factors in promoting autonomy in the ex-communist societies. The obtained findings are discussed in terms of the institutional model of political culture, as well as in the context of the main assumptions of the self-determination theory.

KEYWORDS: autonomy, values, ex-communist societies, European Values Survey

## **INTRODUCTION**

Autonomy figures as a very important concept in cross-cultural and political culture studies. It is usually treated as one of the main dimensions of cross-cultural variations. Similarly, numerous value syndromes that are described as an essence of the democratic political culture include the concepts that are either rooted in or very similar to autonomy. Bearing in mind that the (political) culture of East European societies is usually described in, broadly speaking, collectivistic terms, as incompatible with functional democracy, the matter of changes in the preferences of autonomy becomes a rather important one. This paper is aimed at analysing the changes in autonomy preference over a ten-year period in a number of European countries, with special focus on the ex-communist countries, which had experienced dramatic societal changes in the past several decades. The question of the relationship between the socio-political transformation and the predominant values thus becomes very prominent, both theoretically and empirically. In addressing these issues we proceed as follows. Firstly, a brief overview of the conceptual status of autonomy in the dominant value models is provided. The role of autonomy in promoting democracy is then debated, as well as the different models of political culture and value change. In the following section, the present study is described. The chapter concludes with the discussion of the obtained results.

## **THE ROLE OF AUTONOMY IN DIFFERENT VALUE MODELS**

There are several different approaches proposed in the literature for analysing the cross-cultural differences in values. These vary in the methodological design, the unit of analysis, as well as in the main dimensions of culture and their theoretical underpinnings. However, many, if not all, share a view that individualism is one of the main

dimensions of cross-cultural variation. It is without doubt also one of the most empirically researched dimensions (Triandis, 2004).

The individualism versus collectivism dimension plays a prominent role in the work of Hofstede (2001) and Triandis (2004). In both cases, individualism is conceptualized similarly, as a matter of focus on the rights above duties, personal accomplishments, autonomy and self-fulfilment (Hofstede, 2001); it is a matter of the definition of the self as independent or interdependent with some in-group (Triandis, 2004). Similarly, one of the main value dimensions in Schwartz's (2004; 2007) value model is the autonomy versus embeddedness, which taps the nature of the relation or the boundaries between the person and the group. In autonomy cultures, people are viewed as autonomous, free to cultivate and express their own preferences, ideals, feelings etc. as opposed to people as "entities", embedded in collectivity. Inglehart posits two main dimensions of cross-cultural variation, one of them being survival/self-expression values (Inglehart, 2004; Inglehart & Welzel, 2005) which emphasize giving priority to the quality of life, well-being, freedom of choice and participation in decision-making in social and political matters. Although significantly different in terms of their operationalization and theoretical underpinnings, individualism, self-expression values and autonomy conceptually overlap, most notably in contrasting the autonomous and the interdependent view of people (e.g. Inglehart, 2004; Pavlović, 2009; Schwartz, 2004). Similarly, two main dimensions of value diversity were identified in exploring and mapping the values of European citizens: normative-religious and autonomy-social-liberalism (Hagenaars, Halman & Moors, 2003). Most recently, under the so-called *human empowerment model*, Welzel (2013) has described the emancipative values as a major psychological and motivational force that guides people towards the acceptance of the universal human rights and freedoms, and democracy as their institutional outcome. These values include the emphasis on the freedom



of choice, equality, voice of the people and, most importantly, on autonomy (Welzel, 2013).

### **AUTONOMY AND POLITICAL CULTURE**

Apart from being a major conceptual tool in analysing the cross-cultural variations and explaining cultural differences around the world, the individualism-collectivism dimension has well-documented political “payoffs”. The notion of individualism is close to and rooted in liberal ideology, whose main features include individual self-determination, personal rights and freedoms and limited state control. All of these form the cornerstone of modern democracy, while individualism itself represents an antidote to group conformity and submission to authority (Kemmelmeier, Burnstein, Krumov, Genkova, Kanagawa, Hirshberg, Wieczorkowska & Noels, 2003). Empirically, individualism is, on the individual level, positively related to pro-civic and democratic features, such as social capital (Allik & Realo, 2004) and negatively with its opposites, for example, right-wing authoritarianism (Kemmelmeier et al., 2003). On the aggregate, country level, abundant research has shown that various value dimensions that are intertwined with individualism are correlated with some of the most important and basic measures of countries’ democratic performance (e.g. *Freedom House* scores). The more democratic a country, the higher its position is on the autonomy-embeddedness measure (Schwartz, 2004). Also, its citizens are more inclined to accept, for instance, self-expression (Inglehart & Welzel, 2005; Welzel & Inglehart, 2009) or emancipative values (Welzel, 2013). In short, individualism is viewed as supportive of long-term democratic regimes and equality in social relations (Tirandis, Bontempo, Villareal, Asai & Lucca, 1988; Hofstede, 1980). On the other side, the main “flaw” of collectivism is mainly described in the political domain, it’s

compatibility with the countries under authoritarian and non-democratic regimes (Triandis et al., 1988).<sup>1</sup>

Furthermore, some related empirical findings are of special relevance for this paper. Since more democratic countries are usually higher on various measures of individualism/autonomy and those countries are, as a rule, Western societies, the East/West division in these terms is often registered and discussed. The East European countries are, in comparison to Western European ones, lower on self-expression (Inglehart & Welzel, 2005; Welzel & Inglehart, 2009), autonomy (Hagenaars, Halman & Moors, 2003; Schwartz, 2004; Schwartz & Bardi, 1997) and emancipative values (Welzel, 2013). If such value syndromes are conducive to democracy, then the often heard argument that the political culture of “new” democracies in Eastern Europe lacks some of the main features of the democratic political culture is justified (e.g. Klingemann, Fuchs, & Zielonka, 2006). Since, supposedly, values change only in the long term, it will take (a long) time for the newly established democracies to develop a genuinely democratic political culture and become fully functional.

This brings us to the important question of the value/political culture change. Two relatively opposing views are discussed in the literature. The political culture or culturalist paradigm proposes that, since values are relatively stable characteristics, acquired in the early adolescence, they can be changed only in the long term and under the influence of general, structural changes in a society, such as the socio-economic modernization, and via generational replacement (Almond & Verba, 1983; Eckstein, 1988; Inglehart & Welzel, 2005). Since the majority of the ex-communist countries’ citizens were socialized under the non-democratic, authoritarian regimes, the democratization of political

---

<sup>1</sup> Some authors argue that individualism and collectivism are not the opposites of one dimension, but rather two distinct and separate measures. However, this line of discussion goes beyond the scope of the present paper (see, for example, Oyserman, Coon & Kimmelmeier, 2002).

culture is not likely in the near future. The flow from values/culture to institutions/structure is unidirectional, and hence, to create an effective democracy, we must “create” democrats first.

Still, a variety of other models, such as the lifetime learning or rational choice (Mishler & Rose, 1997; Mishler & Pollock, 2003; Whitfield & Evans, 1999), give much more weight to individual rationality and recent experiences. Prevailing values are not the consequence of early instilled beliefs but constantly “updated” strategies, dependent on the political and economic performances of the newly established democratic regimes. This implies that the acceptance of democratic values comes as a consequence of experiencing democracy and its evaluations. Introducing democracy in a society would supposedly breed “democrats” and the process could be accomplished in a relatively short term.

#### **THE PRESENT STUDY**

This paper addresses the afore-mentioned issues in relation to the evaluation of autonomy in the ex-communist societies. Furthermore, we examine the changes that happened in the ten-year period, from 1999 to 2009, and investigate the main determinants of these changes. If values are predominantly influenced by structural changes (Inglehart, 1990; Inglehart & Welzel, 2005; Welzel, 2013) then the eventual changes in the autonomy preference should be primarily related to the changes in the level of socio-economic development of a country. Such a view is relatively well supported by empirical data (Inglehart & Welzel, 2005; Schwartz, 2004; Welzel, 2013). On the other hand, previous research has shown that, for instance, the trade-offs between predominant values and political structure could be quite the reverse. The increase in emancipative values (Spaiser, Ranganathan, Mann & Sumpter, 2014) or autonomy (Schwartz & Sagie, 2000) is, at least partly, the consequence of human rights based democratization. Growing acceptance of numerous

pro-democratic orientations such as political tolerance (Duch & Gibson, 1992), trust in social and political institutions (Mishler & Rose, 1997), support for marketization and democracy (Pavlović, 2014; 2016; Whitefield & Evans, 1999) or post-materialist values (Pavlović, 2015) can be quite well explained in the rational choice terms, i.e. the effects of economic and political performance evaluations. This being true would imply that increasing institutional guarantees of rights and freedoms should be conducive for the preference of those values compatible with these institutional outcomes, such as autonomy. Testing these assumptions is of particular relevance in the ex-communist societies. These countries underwent turbulent socio-economic-political changes in the last twenty years, which can be related to changes in valuing autonomy. On the other hand, it would shed some light on the on-going debate regarding the possibility of the democratization of political culture and East European countries' prospect in these terms.

## **METHOD**

### *Participants*

Data used in the analysis come from the third (1999) and fourth (2009) wave of the European Values Study (EVS, 2015) and the fourth wave (1996-1999) of the World Values Survey (World Values Survey Association, 2015). The data for the following 38 European countries are used in the analysis: Albania, Austria, Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Belarus, Belgium, Croatia, Czech Republic, Denmark, Estonia, Finland, France, Georgia, Greece, Hungary, Iceland, Ireland, Italy, Latvia, Lithuania, Luxembourg, Malta, Moldova, The Netherlands, Norway, Poland, Portugal, Romania, Russia, Serbia, Slovakia, Spain, Sweden, Switzerland, Turkey, Ukraine, FYR Macedonia and The United Kingdom. The sample for the first observed period comprised of 47.999

respondents;<sup>2</sup> 58.155 respondents in total were included in the second time period. The primary interest is in the sources and the pattern of the change in the autonomy preference in the ex-communist Europe. Still, since the West/East division is well documented (Hagenaars, Halman & Moors, 2003; Pavlović, 2006; Schwartz & Bardi, 1997; Todosijevic, 2008; 2011) and the models of value change tend to be formulated in a rather universalistic and uniform way (e.g. Inglehart & Welzel, 2005; Welzel, 2013), the rest of the European countries are included in the analysis as well. In that way, it will be possible to tell whether there is anything specific or different in the value change in Eastern Europe.

#### *Data and measures*

**Valuing of autonomy.** Preference for autonomy was measured by the autonomy index developed in the World Values Survey dataset and (with modifications) repeatedly used elsewhere (e.g. Welzel, 2013; Pavlović, 2010). This measure represents giving priority to autonomy over authority and is based on the preference for the qualities that children should be encouraged to learn at home. Out of ten offered qualities, respondents were asked to choose five that they thought children should be encouraged to learn at home (yes/no response format). The autonomy index contrasts the preference for independence and determination/perseverance as important child qualities, on the one hand, and religious faith and obedience on the other. The scores for independence/determination variables were summed up and then the sum of scores on religious faith/obedience variables was subtracted from it. The resulting measure ranges from -2 to +2, higher scores implying the more intense valuing of autonomy.

---

<sup>2</sup> Since the third wave of the EVS included a smaller number of countries than the fourth, the data for the first observed period in 1999 for Albania, Bosnia and Herzegovina, Moldova, Norway, Serbia, Switzerland and FYR Macedonia come from the fourth wave of the WVS.

HDI measure. As a measure of the level of the countries' socio-economic development the well-known Human Development Index (HDI), developed by the UNDP is used. HDI represents a composite measure combining life expectancy, education, and per capita income indicators; the higher the lifespan, education level and GDP per capita, the higher the HDI country values. The HDI values for each of the analysed countries in the two observed periods were obtained from the existing UNDP data.<sup>3</sup> Higher values imply the higher level of socioeconomic development.

Freedom House measures. The Freedom House measures of the current state of civil and political rights on a scale from 1 (most free) to 7 (least free) were used as an indicator of the countries' level of political development and democracy. The measures for each analysed country are from the official Freedom House reports;<sup>4</sup> civil and political rights scores were averaged and computed for the two observed periods. Higher values imply a lower level of civil and political rights and freedoms.

Communist past. One dichotomous measure, differentiating between the countries that had and did not have a communist past, was created and used in the analysis.

## **RESULTS**

We proceed in analysing the data as follows. Firstly, the changes in valuing of the autonomy over the ten-year period in two groups of countries, the ex-communist (mostly East European) and the non-communist (mostly West European) countries are analysed. We then perform a closer inspection of the observed changes in autonomy preferences at the level of individual countries. Changes in the autonomy

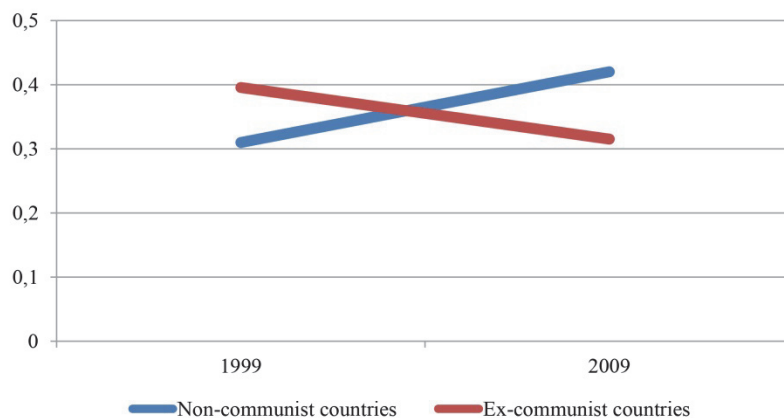
---

<sup>3</sup> <http://hdr.undp.org/en/data>

<sup>4</sup> <https://freedomhouse.org/report/freedom-world-2016/table-scores>

preference are subsequently correlated with the changes in the countries' level of socio-economic development and the changes in civil and political rights in the sample as a whole, as well as separately in two subsamples of countries.

The mean values on autonomy measure for the two groups of countries in 1999 and 2009 are presented in Figure 1. Several important pieces of information are visible. First of all, there are no significant differences in the preference for autonomy between two groups of countries either in 1999,  $t(36) = -.70, p = .48$ , or in 2009,  $t(36) = 1.04, p = .30$ . In other words, autonomy is valued equally.



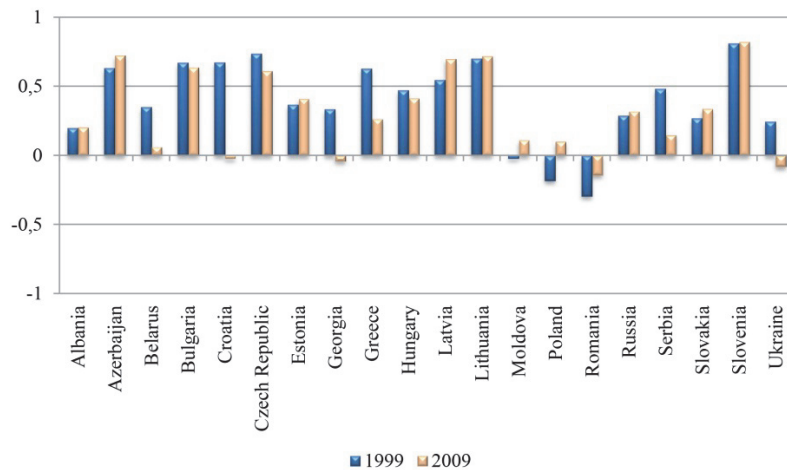
**FIGURE 1.** VALUING OF AUTONOMY IN TWO GROUPS OF COUNTRIES IN 1999 AND 2009

Still, the opposite trends in the valuing of autonomy in two groups of countries are visible over the ten-year period. There is a significant increase in autonomy preference in the non-communist group of countries,  $t(17) = -2.10, p < .05$ , from 1999 ( $M = .31, SD = .46, SE = .10$ ) to 2009 ( $M = .42, SD = .32, SE = .07$ ). In the group of ex-communist countries, valuing of autonomy is lower in 2009 ( $M = .31, SD = .30, SE = .06$ ) than in 1999 ( $M = .39, SD = .30, SE = .06$ ), but the change is not

significant,  $t(19) = 1.48, p = .15$ . It looks like the differences in autonomy preference either along the West-East axis or at the two time points are either absent or very small. In other words, taking the two groups of countries as a whole, the valuing of autonomy is relatively stable and at the similar level.

However, if we take a look at the patterns of the changes in the autonomy preference at the level of individual countries, there are large between-country differences in both groups of countries. The data are shown in Figures 2 and 3.

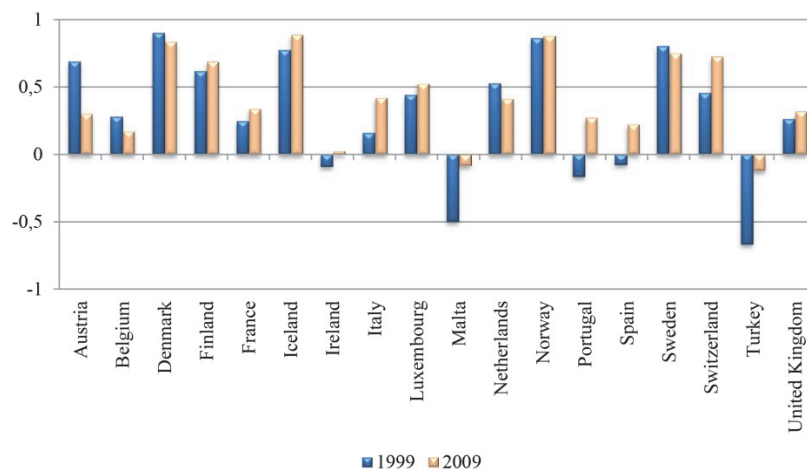
An increase in the valuing of autonomy between 1999 and 2009 (Figure 2) can be observed in about half of the ex-communist countries. The most pronounced changes are visible in Poland, Romania, and Moldova. Still, these three countries are the ones where autonomy is least valued. A decrease in autonomy preference has been registered in ten countries, most prominently in the case of Georgia, Greece, and Croatia. Autonomy is, in both time periods, most highly valued in Slovenia.



**FIGURE 2.** CHANGES IN THE VALUING OF AUTONOMY IN THE EX-COMMUNIST COUNTRIES BETWEEN 1999 AND 2009



On the other hand, the non-communist European countries show a quite different pattern of change (Figure 3). Majority of countries (14 out of 18) show an increase in the autonomy preference, most notably in the case of Turkey, Portugal, and Malta. Still, similar to their East European counterparts, despite the greatest changes, Turkey and Malta are the non-communist countries where autonomy is least valued. There is a decrease in the valuing of autonomy in a minority of countries, most pronounced in the case of Austria. Scandinavian countries are at the forefront of autonomous preference, which has been found almost regularly in previous studies with regard to other autonomy based or similar value syndromes (Arts & Halman, 2004; Inglehart & Welzel, 2005; Pavlović, 2006).



**FIGURE 3.** CHANGES IN THE VALUING OF AUTONOMY IN THE NON-COMMUNIST COUNTRIES BETWEEN 1999 AND 2009

If we turn to the analysis of the possible correlates of the changes in autonomy preference, there are some additional differences between the East and West. In the sample of all analysed countries, there is no significant correlation between the changes in *Freedom House* or *HDI* scores and changes in the preference for autonomy (Table 1).

Still, this pattern of associations between the main variables is quite different in two subsamples of countries. In the case of the non-communist societies, a shift in the direction of higher valuing of autonomy is related to the rising level of socio-economic development (HDI index). The changes in autonomy valuing are not systematically related to the changes in civil and political rights and freedoms.

**TABLE 1.** CORRELATION COEFFICIENTS BETWEEN CHANGES IN THE VALUING OF AUTONOMY AND CHANGES IN FREEDOM HOUSE SCORES AND HDI VALUES BETWEEN 1999 AND 2009

	All	Non-communist countries	Ex-communist countries
Freedom House scores change 1999-2009	-.29	.39	-.49*
HDI scores change 1999-2009	-.18	.50*	-.28

\* $p < .05$

In the subsample of the ex-communist countries, the pro-autonomy shift is, quite contrary, significantly related only to the changes in the *Freedom House* scores. An increased level of the preference for autonomy is manifest in those countries that had experienced a more intense improvement in the protection of civil and political rights and freedoms over the ten-year period.<sup>5</sup> On the other hand, the HDI scores change in the observed period is not significantly related to the changes in the autonomy valuing.

<sup>5</sup> The relationship between the changes in the Freedom House scores and the changes in autonomy valuing remain significant even after controlling for the changes in the HDI scores in the ex-communist countries ( $r = -.61, p < .01$ )

## DISCUSSION

The primary aim of this paper was to analyse the changes in valuing autonomy, an important aspect of an individualistic value outlook and one of the cornerstones of the democratic political culture, in East European, ex-communist societies. A related aim was to examine the importance of two macro variables that supposedly should play a very important role in value change – the level of socioeconomic development and the changes in the institutional guarantees of human rights and freedoms. It has been shown that political modernization is conducive to autonomy preference in the ex-communist context while the change in the level of the countries' socio-economic development is not related to it. This finding has some very important implications and several interpretations could be offered.

Before we proceed with the interpretation, let us first make a comment on the *HDI* and *Freedom House* data used in the analysis. In the non-communist group of countries, the changes in valuing autonomy are systematically related to the level of socio-economic development only. Yet, the fact is that in the observed period far more important societal changes have occurred in these terms than in the terms of civil rights and freedoms. For the majority of countries in this group, the changes in the *Freedom House* scores between 1999 and 2009 are absent. This is a sort of the “ceiling” effect; these countries are already “free” and there has been no improvement that the *Freedom House* scores could register. The reasoning for the *HDI* scores is likewise – a more intense improvement is more likely in the case of “poor” countries. In other words, the changes in the level of socio-economic development *and* institutional guarantees of human rights are visible only among the ex-communist societies. This makes the study of changes in autonomy preferences in East European countries even more relevant.

It seems that the findings support the assumptions of the institutional or rational choice model of value and political culture change. There is no dispute that values are relatively stable personal dispositions (Rokeach, 1973; Schwartz, 1997; Pavlović, 2009). Still, being relatively stable does not mean being unchangeable at an individual or collective level. Values are in some sense adaptations to current life circumstances (Rokeach, 1973; Schwartz & Bardi, 1997). They are sensitive to the prevailing socio-political context, dynamic, rationally based and reciprocally related to institutions, upgraded or downplayed depending on their utility (Mishler & Pollock, 2003; Schwartz & Bardi, 1997). Since societies develop and change rather slowly, so do the values. However, dramatic social changes could possibly cause a more prominent value shift. The regime change that the ex-communist countries experienced could count as such a dramatic social change.

The results indeed demonstrate that in the ex-communist societies the rising civic entitlements, i.e. democratization, affect citizens' value orientations. Broadly speaking, the support for one of the most important democracy-compatible values, i.e. autonomy, is influenced by the quality of the institutional guarantees of democracy. It has already been debated elsewhere that the communist regime, with its political oppression, surveillance, and indoctrination, undermined the value of autonomy among its citizens (Schwartz & Bardi, 1997). The people, in a way, adapted to the communist regime by downgrading those values that stood in conflict with the environmental "reinforcements" (Schwartz & Bardi, 1997). By the same token, creating opportunities to exercise freedoms and rights with the introduction of the democratic institutions could have enabled the acceptance of and desire for autonomy. Making people more prone to cherish democratic norms and values is thus achievable through more positive outcomes of the democracy itself. It seems that the institutions may enhance or inhibit the perceived utility of the relevant values (Pavlović, 2016).

The rationale behind the culturalist model of political culture change is that socio-economic development makes people more intellectually, cognitively and socially independent (Inglehart & Welzel, 2005; Welzel, 2013). This is, additionally, rooted in the Maslowian conception of the hierarchy of needs; gaining more control over resources, broadly speaking, makes people more likely to satisfy and take for granted the lower order needs (such as economic security) and thereby able to pursue higher order ones (e.g. freedom of choice) (Inglehart, 1990).

Still, quite contrary to the Maslowian reasoning in understanding human values, some other theories of human motivation have quite different, though equally applicable postulates. The self-determination theory (e.g. Ryan & Deci, 2011) seems to be especially relevant since its main focus is on autonomy as a basic psychological need, and the social (familial, institutional, political etc.) context supportive of autonomous self-regulation. People are driven by the fundamental needs of autonomy (having volition and control over actions), competence and relatedness. The self-determination theory suggests that people are more active, thriving, and fully functioning in the contexts where they can experience competence, relatedness and autonomy; for example, in a democratic political system far more than in a non-democratic one (Downie, Koestner & Chua, 2007). In Maslow's theory or the models derived from it, pursuing emancipative values is conditional and dependent on the satisfaction of some other more basic needs. Quite the contrary, the self-determination theory states that the pursuit of autonomy is dependent on the promotion and support of nothing but autonomy, regardless of, for example, material well-being. In other words, in order to make people value intrinsic goals, we must satisfy their need for autonomy by creating an autonomy supportive context. Studies have shown that the benefits of self-determination are not limited to wealthier countries or individuals who are more likely to have the necessary financial resources (e.g. Downie et al., 2007). Having the means (resources) and the opportunity

(self-determination) to pursue one's own goals is essential. Democracy might not immediately bring the former, but almost certainly brings the latter.

In other words, instead of being a consequence of the lower order needs fulfilment, the preference for autonomy could be more an expression of the *perceived* utility of freedoms. These arguments gain a special relevance in the case of the ex-communist countries, where state oppression and subjection to an authoritarian and non-democratic rule could have made the incompatibility between individual self-determination and prevailing institutional arrangements more prominent (Kemmelmeier et al., 2003). Growing opportunities could enable a growing satisfaction of the need for autonomy, which consequently can lead to higher valuing of emancipative goals. The self-determination theory assumes that under typical, "good enough" conditions people actively attempt to internalize and integrate socially endorsed values, identities and regulations, which, for example, suddenly become democratic ones. These norms, rules, and values will be more fully integrated to the extent that they are transmitted in an autonomy supportive way and that they are not antithetical to basic need fulfilment. The introduction of democracy and making it more institutionally guaranteed provides just that.

## REFERENCES

- Allik, J., & Realo, A. (2004). Individualism-collectivism and social capital. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 35, 29-49.
- Almond, G., & Verba, S. (1963). *The civic culture*. London: Sage Publications Ltd.
- Arts, W., & L. Halman (eds.) (2004). *European values at the turn of the millennium*. Leiden-Boston: Brill.
- Eckstein, H. (1988). A culturalist theory of political change. *American Political Science Review*, 82, 789-804.
- Downie, M., Koestner, R., & Chua, S. N. (2007). Political support for self-determination, wealth, and national subjective well-being. *Motivation and Emotion*, 31(3), 174-181.
- Duch, R. M., & Gibson, J. L. (1992). "Putting up with" fascist in Western Europe: A comparative, cross-level analysis of political tolerance. *The Western Political Quarterly*, 45, 237-273.
- EVS (2015): European Values Study Longitudinal Data File 1981-2008 (EVS 1981-2008). GESIS Data Archive, Cologne. ZA4804 Data file Version 3.0.0, doi:10.4232/1.12253
- Hagenaars, J., Halman, L., & Moors, G. (2003). Exploring Europe's basic value maps. In W. Arts, J. Hagenaars & L. Halman (eds.), *The cultural diversity of European unity* (pp. 23-58). Leiden, Boston: Brill.
- Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions and organizations across nations*. London: SAGE Publications Ltd.

Inglehart, R. (1990). *Culture shift in advanced industrial societies*. Princeton: Princeton University Press.

Inglehart, R., & Welzel, C. (2005). *Modernization, culture change, and democracy – The human development sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackman, R., & Miller, R. (1996). A renaissance of political culture. *American Journal of Political Science*, 40, 632-659.

Kemmelmeier, M., E. Burnstein, K. Krumov, P. Genkova, C. Kanagawa, M. Hirshberg, H. Erb, G. Wieczorkowska, & K. Noels (2003). Individualism, collectivism and authoritarianism in seven societies. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 34, 304-322.

Klingemann, H. D., Fuchs, D., & Zielonka, J. (Eds.) (2006). *Democracy and political culture in Eastern Europe*. London and New York: Routledge.

Mishler, W., & Rose, R. (1997). Trust, distrust and scepticism: Popular evaluations of civil and political institutions in post-communist societies. *The Journal of Politics*, 59, 418-451.

Mishler, W., & Rose, R. (2002). Learning and re-learning regime support: The dynamics of post-communist regimes. *European Journal of Political Research*, 41, 5-36.

Mishler, W., & Pollack, D. (2003). On culture, thick and thin: Toward a neo-cultural synthesis. In D. Pollack, J. Jacobs, O. Muller & G. Pickel (Eds.), *Political culture in post-Communist Europe: Attitudes in new democracies* (pp. 237-256). Aldershot: Ashgate.

Oyserman, D., Coon, H., & Kemmelmeier, M. (2002). Rethinking individualism and collectivism: Evaluation of theoretical assumptions and meta-analyses. *Psychological Bulletin*, 128, 3-72.



Pavlović, Z. (2006). Vrednosti u Srbiji u drugom dobu modernizma. *Sociološki pregled*, 40 (2), 247-262.

Pavlović, Z. (2009). Vrednosti samoizražavanja u Srbiji – u potrazi za demokratskom političkom kulturom. Beograd: Institut društvenih nauka.

Pavlović, Z. (2010). Prihvatanje demokratije i demokratske orijentacije u Srbiji u kontekstu društvenih promena. *Psihološka istraživanja*, 13, 35-58.

Pavlović, Z. (2014). Intrinsic or instrumental support for democracy in a post-communist society - The case of Serbia. *European Quarterly of Political Attitudes and Mentalities*, 3 (1), 31-42.

Pavlović, Z. (2015). Individual and country determinants of (post)materialist values in Eastern Europe. *European Quarterly of Political Attitudes and Mentalities*, 4 (2), 1-11.

Pavlović, Z. (2016). (Post)Materialism, satisfaction with democracy and support for democracy in Eastern Europe. *European Quarterly of Political Attitudes and Mentalities*, 5 (3), 41-55.

Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. New York: The Free Press.

Ryan, R., & Deci, E. (2010). A self-determination theory perspective on social, institutional, cultural, and economic supports for autonomy and their importance for well-being. In V. Chirkov, R. Ryan & K. Sheldon (Eds.), *Human autonomy in cross-cultural context* (pp. 45-64). London: Springer.

Schwartz, S. H. (2004). Mapping and interpreting cultural differences around the world. In H. Vinken, J. Soeters & P. Ester (Eds.), *Comparing Cultures – Dimensions of culture in comparative perspective* (pp. 43-73). Boston: Brill.

Schwartz, S. H. (2007). A Theory of Cultural Value Orientations: Explication and Applications. In Y. Esmer & T. Pettersson (Eds.), *Measuring and mapping cultures: 25 years of comparative value surveys* (pp. 33-78). Leiden-Boston: Brill.

Schwartz, S. H., & Bardi, A. (1997). Influences of adaptation to communist rule on value priorities in Eastern Europe. *Political psychology*, 18, 385-410.

Schwartz, S. H. & Sagie, S. (2000). Value consensus and importance: A cross-national study. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 31, 465-497.

Todosijević, B. (2008). Između opšteg i konkretnog: Politička tolerancija i načelno prihvatanje demokratije u Srbiji i Evropi. *Sociologija*, 50 (3), 267-292.

Todosijević, B. (2011). Pluralistic political intolerance: A comparison of Eastern and Western Europe. *Politics, Culture and Socialization*, 2 (3), 221-235.

Triandis, H. C., Bontempo, R., Villareal, M., Asai, M., & Lucca, N. (1988). Individualism and collectivism: Cross-cultural perspectives on self-ingroup relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 323-338.

Welzel, C., & Inglehart, R. (2009). Political culture, mass beliefs and value change. In C. Haerpfer, P. Bernhagen, R. Inglehart, & C. Welzel (eds.), *Democratization* (pp. 126–144). Oxford: Oxford University Press.

Welzel, C. (2013). *Freedom rising: Human empowerment and the quest for emancipation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Whitefield, S., & Evans, G. (1999). Political culture versus rational choice: Explaining responses to transition in the Czech Republic and Slovakia. *British Journal of Political Science*, 29, 129-154.

*Changes in the valuing of autonomy in the ex-communist societies*

World Values Survey Association (2015). *World Values Survey 1981-2014 Longitudinal aggregate v.20150418* [Data set]. Retrieved from <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWVL.jsp>.

Zoran PAVLOVIĆ

Bojan TODOSIJEVIĆ

**PROMENE U VREDNOVANJU AUTONOMIJE U BIVŠIM KOMUNISTIČKIM  
DRUŠTVIMA: ULOGA SOCIO-EKONOMSKOG RAZVOJA I RAZVOJA  
GRAĐANSKIH PRAVA**

APSTRAKT

Autonomija ima ključno mesto u većem broju modela vrednosti i smatra se veoma važnom karakteristikom demokratske političke kulture. Cilj ovog rada je analiza vrednovanja autonomije u većem broju bivših komunističkih i nekomunističkih evropskih društava, promene koje se u tom smislu registruju u periodu od 1999. do 2009. godine, kao i glavne determinante tih promena. Korišćeni su podaci koji su prikupljeni unutar Evropske studije vrednosti i Svetske studije vrednosti i analizirani na agregatnom nivou. U analizu je uključeno ukupno 38 evropskih država, što obuhvata 47.999 ispitanika u 1999. godini i 58.155 ispitanika u 2009. godini. Vrednovanje autonomije operacionalizovano je putem preferencije osobina koje bi deca trebalo da usvoje u porodici, suprotstavljajući podršku nezavisnosti/odlučnosti i religioznosti/poslušnosti. *Freedom House* i *Human Development Index* mere korišćene su kao pokazatelji nivoa građanskih i političkih prava, odnosno, socio-ekonomskog razvoja države. Rezultati ukazuju da u polovini bivših komunističkih i većini nekomunističkih evropskih društava postoji pomak ka izraženijoj preferenciji autonomije u desetogodišnjem periodu. U slučaju nekomunističkih društava, pomak ka većem vrednovanju autonomije podstaknut je socio-ekonomskim razvojem. S druge strane, jačanje garancija građanskih i političkih prava i sloboda glavni je faktor promocije autonomije u grupi bivših komunističkih društava. U

zaključnom delu, dobijeni rezultati diskutovani su u kontekstu institucionalnog modela političke kulture i glavnih pretpostavki teorije samodeterminacije.

KLJUČNE REČI: autonomija, vrednosti, bivša komunistička društva, Evropska studija vrednosti

## 8. RODITELJSTVO IZMEĐU FAMILIZMA I INDIVIDUALIZACIJE:

### PRIMER SRBIJE\*

Smiljka TOMANOVIĆ\*\*

#### APSTRAKT

Predmet rada su familizam kao ideološki konstrukt i individualizacija kao teorijski konstrukt i njihova kontekstualizacija na primeru roditeljstva u Srbiji. U prvom delu izlaganja se ukratko prikazuje i problematizuje ideologija familizma, kao i njeni elementi u obrascima, normama i praksama roditeljstva u Srbiji prema rezultatima skorijih domaćih socioloških istraživanja. U sledećem delu izlaganja obrazlaže se i problematizuje u odnosu na domen porodice teza o individualizaciji kao konstrukt iz korpusa teorija kasne „refleksivne“ modernizacije. Trendovi individualizacije roditeljstva u Srbiji prikazuju se u sledećem delu izlaganja sintetičkim prikazom rezultata domaćih socioloških istraživanja sprovedenih u protekle dve decenije. Završni deo predstavlja diskusiju o ograničenjima detradicionalizacije roditeljstva uopšte i specifičnostima individualizacije roditeljstva u odnosu na dominantan familistički kontekst u Srbiji.

KLJUČNE REČI: familizam, individualizacija, roditeljstvo, Srbija

---

\* Rad je rezultat rada na projektu "Izazovi nove društvene integracije u Srbiji: koncepti i akteri" (ev.broj: 179035), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

\*\* Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za sociologiju

O familizmu i individualizmu se najčešće govori iz ugla porodičnih ideologija: individualističke, kolektivističke i familističke (Killian & Ganong, 2002; Cheal, 2008), koje svoj odraz imaju u dominantnim modelima politike država prema porodicama (Walther, 2006). U ovom radu familizam ću, međutim, tretirati kao ideološki konstrukt moderne porodice (Donzelot, 1979), a individualizaciju kao teorijski konstrukt iz korpusa teorija kasne ili „refleksivne modernosti“ (Beck & Beck-Gernsheim, 2002).

Namera mi je da u ovom tekstu, u okviru ograničenog dozvoljenog obima, prodiskutujem, prikažem i kontekstualizujem koncepte familizma i individualizacije, kao i da ukažem na specifičnost individualizacije roditeljstva u Srbiji. Osnovna teza diskusije je da ograničenja individualizacije roditeljstva u savremenom društvu, u Srbiji pokazuju specifičnosti proistekle iz familističkog konteksta. U prva dva dela teksta ukratko ću odrediti osnovne pojmove analize: familizam i individualizaciju i kontekstualizovati ih u odnosu na roditeljstvo u Srbiji. U sledećem delu izlaganja predstaviću trend individualizacije roditeljstva u Srbiji na osnovu sintetičkog prikaza njenih osnovnih odlika prema rezultatima novijih domaćih istraživanja. Završni deo predstavlja diskusiju o strukturalnim i kulturalnim ograničenjima individualizacije roditeljstva uopšte i o njenim specifičnostima u odnosu na dominantan familistički kontekst u Srbiji.

## **FAMILIZAM KAO KONSTRUKT I KAO KONTEKST**

Familizam je ideološki konstrukt zasnovan na idealu moderne građanske porodice.<sup>1</sup> U javnom diskursu prve polovine dvadesetog veka familizam je nametnut kao legitimni okvir za sameravanje porodičnog života u okviru procesa „upravljanja porodicom“ (Donzelot, 1979). U akademskom

---

<sup>1</sup> Prema feminističkim kritičarkama sam koncept Porodice u jedini (the family) predstavlja ideologiju - „familijalizam“ (Barrett & McIntosh, 1982).

diskursu dominantne sociološke paradigme - „standardnog teorijskog paketa“ strukturalnog funkcionalizma (Cheal, 1991), pomenuti ideal porodice je, saglasno „metodološkom familizmu“ koji shvata porodicu kao osnovnu funkcionalnu jedinicu društva (Morgan, 2015: 213), tretiran kao empirijska činjenica (Parsons & Bales, 1956). Familizam postulira nuklearnu porodicu kao emocionalno povezanu grupu (Killian & Ganong, 2002), unutar zaštićene privatne sfere idealizovanog doma (Barrett & McIntosh, 1982). On u sebe uključuje heteronormativnost monogamnog braka, kao i rodno segregisane porodične sfere: medijacija sa javnošću je domen supruga/oca, a „domestikovana majka“ (Ribbens McCarthy & Edwards, 2002) upravlja privatnošću, fokusirajući se na ekspresivnu (afektivnu) ulogu staranja (Killian & Ganong, 2002). Komplementarno zavisne uloge polova su neophodne za ostvarenje primarne funkcije bračne porodice - odgoj dece. Detecentričnost je imanentna porodici u familističkom konstrukt i zasniva se na „moralnom imperativu etike brige za zavisnu decu čije su potrebe uvek na prvom mestu“ (Ribbens McCarthy, Edwards & Gillies, 2003: 796) i ideji paternalističke roditeljske odgovornosti za dobrobit deteta (Beck-Gernsheim, 1992). Revitalizacija familizma sa kraja XX veka nastala je kao reakcija na „sebični individualizam“ namesto koga nudi povratak „porodičnim vrednostima“ (Jagger & Write, 1999: 1). On prepoznaje i prihvata zaposlene majke i odbacuje njihovu ekonomsku zavisnost kao osnov bračne stabilnosti, time se distancirajući od starog familizma, a zagovara povratak verovanju da su stabilan brak, dvoroditeljske porodice i stavljanje detetovih potreba ispred potreba odraslih poželjni i važni (Stacey, 1999: 197).

Kontekst porodičnog života u Srbiji - i praktičnih politika prema porodici i normi roditeljstva i roditeljskih praksi, određen je obrascima izraženog familističkog normativnog okvira koji dominira u kontinuitetu tradicionalnog, socijalističkog i postsocijalističkog društva Srbije. Trend „novog familizma“ prepoznamo u javnom diskursu u poslednje dve



decenije, izražen kroz apel za očuvanje „tradicionalne“ stabilne srpske porodice.

U lokalnom kontekstu, familizam se ispoljava kroz nekoliko distinktivnih kulturološki kontekstualizovanih normativnih obrazaca. Najpre, prisutno je visoko vrednovanje porodice (Maksić & Pavlović, 2009), koje se pokazuje kroz njen centralni značaj za pojedinca (Milić, 2004; Tomanović, 2004; Tomanović, 2010b) i za tranziciju u odraslost, što podrazumeva normativno i praktično izjednačavanje tranzicije u odraslost sa formiranjem porodice (započetim sklapanjem braka koje je sinhronizovano sa rađanjem deteta; Tomanović & Ignjatović, 2004, 2006, 2010), a sledstveno i manju normativnu prihvaćenost i realnu zastupljenost alternativnih načina života (Tomanović & Stanojević, 2015). Normativni rodni poredak (Walby, 2004) u okviru koga se konstruišu obrasci roditeljskih uloga snažno je određen matricom i dalje visoko podržavane patrijarhalne vrednosne orijentacije (Pešić, 2006), posebno u domenu privatnog života (Pešić, 2009). Stavovi prema vrednostima koje se odnose na rodne roditeljske uloge i položaje u porodici pokazatelj su prihvaćenosti normativnog rodnog poretka. Puna zaposlenost majki male dece i dalje je normativno podržana pod uticajem socijalističkog nasleđa, kao i podrška roditeljskoj ulozi oca. Međutim, podrška stavu koji postulira primarnu roditeljsku ulogu majke, a sekundarnu oca, pokazuje granice „rodnog egalitarizma“ na koji bi moglo upućivati podržavanje drugih stavova o roditeljstvu (Tomanović, 2010a).

U saglasju sa aspektom ideje roditeljske odgovornosti za dete, žrtvovanje je imanentno familističkom idealu moderne porodice koja ulaže u dete kao projekat, kao investiciju u budućnost. Dobro roditeljstvo pretpostavlja etiku samožrtvovanja za dete, kao i osećanje krivice zbog neadekvatnosti ukoliko se standardi dobrog majčinstva i očinstva ne dostignu. Rezultati većeg broja domaćih istraživanja pokazuju da je u Srbiji roditeljska požrtvovanost za decu visoko vrednovana (Blagojević,

1997; Maksić & Pavlović, 2009; Tomanović, 2010a). Etika dobrog roditeljstva koja počiva na modernističkom obrascu komplementarnosti segregiranih rodnih uloga široko je prihvaćena u Srbiji i inkorporirana u patrijarhalnu matricu, a posebno je naglašena unutar javnog diskursa obnavljanja tradicije i tradicionalne porodice poslednjih decenija. Etika roditeljskog žrtvovanja za dobrobit dece i u njihovom najboljem interesu, u Srbiji ima dva obrasca rodnog ispoljavanja staranja (*care*): ženski – koji počiva na etici majčinske brige i nege, i muški – koji počiva na etici očinskog obezbeđivanja porodice. „Dobar otac“ se u narativima kvalitativnih istraživanja određuje kao neko ko „obezbeđuje materijalnu sigurnost za dete“, ko treba „da opremi kuću, da nema dugova“, ko je autoritet, dok je „dobra majka“: „i majka i domaćica i supruga“, i treba da „obavlja poslove u kući, vaspitava decu i stvara dobru atmosferu“ (Tomanović-Mihajlović, 1997: 88). Ovo jasno ukazuje na visoku prihvaćenost ideala segregiranih instrumentalno – ekspresivnih roditeljskih uloga, kao i podršku konstruktima primarnog hranioca i intenzivnog majčinstva. Uprkos višedecenijskom socijalističkom modelu pune zaposlenosti žena, u Srbiji je dominantan tzv. „modifikovani model muškog hranioca“ (*modified male breadwinner model*; Lewis, 1993), koji podrazumeva i na normativnom i na praktičnom nivou da je muškarčeva uloga hranioca porodice primarna, uprkos radnoj angažovanosti i veličini dohotka žene/majke.

Sledstveno prethodnom, roditeljske prakse su izrazito rodno asimetrične, kako pokazuju rezultati nekoliko domaćih istraživanja (Tomanović-Mihajlović, 1997; Blagojević, 1997; Babović, 2009a; Tomanović, 2010a; Blagojević-Hjusun, 2013). Veći deo aktivnosti vezanih za staranje – negu i brigu oko deteta obavlja majka, mada neki nalazi ukazuju na trend povećanog uključivanju očeva u aktivnosti oko dece (Babović, 2009b; Blagojević-Hjusun, 2013). Kada se pogleda o kojim obavezama se radi, jasno je da bazične rutinske aktivnosti hranjenja, kupanja, prepovijanja i oblačenja, zabavljanja i uspavljanja dece izrazito

više obavljaju majke, dok se otac kao „pomoćnik“ više uključuje u aktivnosti zabave i dokolice sa malom decom (Tomanović, Stanojević & Ljubičić, 2016) ili učenja sa decom školskog uzrasta (Tomanović, 2010a).

„Samožrtvujući“ ideal roditeljstva se prenosi između generacija i naslanja se na južnoevropski model intergeneracijske solidarnosti. Na tim kulturološkim karakteristikama se temelji tzv. sub-protektivni familistički poredak sa slabom institucionalnom podrškom tranziciji u odraslost i roditeljstvo (Walther, 2006). Istraživanja pokazuju da je podrška roditeljstvu, koju od svojih roditelja dobijaju mladi roditelji, znatna (Tomanović, 2004, 2010a) i podrazumevana (Tomanović, Stanojević & Ljubičić, 2016). Oslanjanje na različite oblike roditeljske podrške i pomoći je takođe i osnovna strategija opstanka jednoroditeljskih porodica (Tomanović, Ljubičić & Stanojević, 2014).

#### **INDIVIDUALIZACIJA KAO KONSTRUKT I KAO TREND**

Teza o individualizaciji je kao deo teorijskog korpusa o kasnoj ili refleksivnoj modernizaciji konstruisana u svrhu tumačenja implikacija procesa i promena savremenog „rizičnog društva“ (Bek, 2001) na lične živote društvenih aktera. Tumačenje promena u porodici u okviru teze o individualizaciji obuhvata tri međusobno isprepletene obeležja i procesa porodičnog života: demokratizaciju, detradicionalizaciju i destandardizaciju. Teoretičari refleksivne modernizacije tvrde da se u društvima kasne modernosti odvija demokratizacija porodice (Beck, 1997), zasnovana na novom vrednovanju principa autonomije, jednakosti, uvažavanja i komunikacije, čije prihvatanje predstavlja osnove za promenu regulacije porodičnih odnosa. Preduslov za normativnu i relaciju promenu u porodici predstavlja detradicionalizacija – proces „oslobađanja“ od imperativa da se u oblikovanju ličnih odnosa slede obrasci (tradicije) ranijih generacija. Prema tezi o individualizaciji, ljudi su sada u mogućnosti da kreiraju nove partnerske veze „očišćene“ od

pravila regulacije seksualnosti i reprodukcije (Giddens, 1992). Partnerski odnosi u porodici „oslobođeni“ su sadržaja pripisanih rodni uloga i postaju predmet pregovaranja. Individualizacija ličnih odnosa je neupitna među odraslima, ali ima ograničenje u intergeneracijskim odnosima. Naime, odnos roditelja sa detetom je dubok i trajan kao „sidro nečijeg života“ (Beck & Beck-Gernsheim, 1995: 73) i sve više predstavlja stožer koji omogućava kontinuitet identiteta i žena i muškaraca (Jenks, 1996) u „rizičnom društvu“ (Bek, 2001), gde su svi ostali odnosi „fluidni“ (Bauman, 2003). Destandardizacija obrazaca ličnih veza, koja obuhvata veliki varijetet oblika porodičnog i partnerskog života, dovodi u pitanje svrsishodnost samog koncepta porodice. Teoretičari individualizacije porodicu vide kao jednu od „zombi kategorija“, koja je „mrtva ali i dalje živa“ (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 203) ili „instituciju ljušturu“ (*shell institution*) sa izmenjenim sadržajem ili ispražnjenu od sadržaja (Gidens, 2005). Bekovi govore o ponovnom stvaranju porodice (Beck-Gernsheim, 2002) nakon „post-porodične porodice“ (*post-familial family*) - „nove privremene porodice sastavljene od višestrukih veza“ (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 203). Potonja predstavlja pomeranje od „zajednice potreba“, koja podrazumeva obaveze solidarnosti, ka grupisanju zasnovanom na „afinitetima koji su izborni“ (*elective affinities*), a ne sudbinski (Ibid. 96).

Teza o individualizaciji porodičnih odnosa kritikovana je u odnosu na sva tri njena pomenuta aspekta. U odnosu na demokratizaciju porodičnog života, ustanovljeno je da su i partnerski i intergeneracijski odnosi i dalje asimetrični – zasnovani na nejednakoj moći (Jamieson, 1998). Teza o detradicionalizaciji individualnih života najčešće je kritikovana zbog nedovoljnog uvažavanja konteksta, uticaja rodne i klasne stratifikacije, kao i strukturalnih ograničenja „slobode izbora“ (Brannen & Nilsen, 2005). Hipostaziranje individualnosti u kontekstu porodičnog života zamagljuje odnose međuzavisnosti njenih članova, posebno intergeneracijskih, koji su i dalje rodno obeleženi (Ribbens

McCarthy & Edwards, 2002). U porodičnim odnosima i dalje postoji posvećenost, posebno u odnosima staranja o deci i starima, što su predominantno sadržaji ženskih uloga (Jamieson, 1998). Pored toga, rezultati empirijskih istraživanja pokazuju da se ljudi još drže „porodičnih moralnosti“ da su interesi porodice ili interesi dece primarni u odnosu na individualne interese (Ribbens McCarthy, Edwards & Gillies, 2003). Pošavši od uvida Lin Džejmison da empirijski nalazi ne podržavaju tezu o individualizaciji ni kao opis sadašnjeg stanja porodičnih odnosa niti pravca u kojem se kreću (Jamieson, 1998), možemo se zapitati da li je individualizacija porodice, čak i kao idealni tip, ne samo teorijski već i ideološki konstrukt savremene sociološke misli. Pored njene visoke apstraktnosti, odnosno neutemeljenosti na empirijskim činjenicama, tezi o individualizaciji, posebno u varijanti Bekovih i Baumana, zamera se vid moralističke zabrinutosti za sudbinu savremene porodice u kontekstu fragmentisanih i fluidnih ličnih odnosa sobom opsednutih individua (Chambers, 2012). Distopijski prikazi budućnosti porodice vrlo su nalik onima koji stvara profamilistička desnica (Smart, 2004: 1043), što može uputiti na zaključak da je teza o individualizaciji više odraz populističkog nego naučnog mišljenja (Ibid.).

#### **ELEMENTI DEKONSTRUKCIJE FAMILISTIČKOG MODELA – TRENDOVI INDIVIDUALIZACIJE RODITELJSTVA U SRBIJI**

Ovaj deo teksta bavi se traganjem za elementima jednog novog kvaliteta porodičnog života u nalazima novijih istraživanja u Srbiji. Kao što smo videli, ostvarivost idealnog tipa postmoderne porodice u stvarnosti savremenog društva, čak i kao trenda, dovodi se u pitanje. Uprkos iznesenim kritikama teze o individualizaciji, neosporno je da u savremenim društvima dolazi do dekonstrukcije elemenata moderne porodice. Opređeliću se, stoga, da u daljoj analizi individualizaciji roditeljstva u Srbiji pristupam kao trendu njegove detradicionalizacije, koja bi pretpostavljala prestanak značaja starih okvira – familističkih

normi i praksi roditeljstva, a obuhvatala obrasce - norme i prakse koji ih dekonstruišu. Trend detradicionalizacije roditeljstva u Srbiji obuhvatao bi: drugačiju motivaciju za roditeljstvo i zasnivanje porodice; novi etos porodice povezan sa rekonstrukcijom odnosa njenih članova; drugačije normative o dobrom roditeljstvu i njegovim rodnim ispoljavanjima – majčinstvu i očinstvu; nove porodične prakse – u intra i intergeneracijskim odnosima, u podeli domaćeg rada i u roditeljstvu.

U procesu tranzicije u roditeljstvo prvi činilac gde se naziru trendovi individualizacije je pitanje motivacije za roditeljstvo. Ona je najčešće vezana za familističke normative samorealizacije rodne uloge kroz majčinstvo i očinstvo. Međutim, snaga ove norme povezana je sa slojnom stratifikacijom: sa rastom obrazovanja i nivoom kulturnog kapitala osobe, opada značaj roditeljstva kao najvažnijeg životnog cilja, a raste zastupljenost opcije „uopšte mi nije važno da imam decu“ što može ukazivati na trendove detradicionalizacije obrazaca porodičnog i intimnog života kod visokoobrazovanih mladih osoba (Tomanović, Stanojević & Ljubičić, 2016: 69). U kvalitativnoj analizi 50 intervjua sa tridesetogodišnjacima koji nisu roditelji pokazalo se da od familističkih obrazaca o zasnivanju porodice suštinski svojim individualističkim stavovima i načinom života odstupaju troje mladih – dve devojke i mladić iz Beograda, koji su fakultetski obrazovani i žive u kohabitacijama (Ibid. 74). Detradicionalizacija roditeljstva se očitava kroz plansko i refleksivno odlučivanje o rađanju koje dekonstruiše obrazac stihijskog neplaniranog rađanja prisutan kod trećine mladih roditelja (Ibid. 123). Zanimljivo je da i kvantitativni i kvalitativni nalazi pokazuju da planiranje rađanja nije povezano sa višim obrazovanjem, jer se ono javlja i kod roditelja sa nižim obrazovanjem (Ibid. 123).

Rađanje u alternativnim porodičnim formama - dugotrajnim kohabitacijama veoma je retko (Bobić 2003), osim kod romske populacije, kod koje je vanbračna zajednica sa decom običajni pandan

bračnoj porodici (Tomanović *et al.* 2012). Istraživanje jednoroditeljskih porodica je pokazalo da samostalno roditeljstvo nevenčanih majki nije individualizovan izbor načina života, već da su zbog višestruko lošeg društvenog položaja, ove majke najranjivija kategorija od svih roditelja (Tomanović, Ljubičić & Stanojević, 2014). Roditeljstvo u zajednicama roditelja istog pola u Srbiji, budući nelegalizovano i društveno nelegitimisano, veoma je retko i skoro potpuno nevidljivo (Radoman, 2015).

U nekim porodicama koje su u longitudinalnom kvalitativnom istraživanju identifikovane kao „demokratske“ ili „participativne“ – porodični odnosi nisu zasnovani na etici samo-žrtvovanja koje se transgeneracijski prenosi, već se normativno postulira participativni i demokratski etos i praksama podržava obrazac porodice jednakih: fleksibilne uloge i položaji, pregovaranje, recipročnost (Tomanović, 2002). Rodna i generacijska segregacija su bitno umanjene, a odnosi počivaju na pregovaranju i saradnji (Tomanović, 2010b).

U odnosu na normativ o „dobrom roditeljstvu“, detradicionalizacija se primećuje kod malog broja roditelja koji familističkoj moralnosti apsolutnog prioriteta potreba deteta nad roditeljskim suprotstavljaju stav koji podržava egalizaciju potreba svih članova porodice (Tomanović, 2010a). U prihvatanju „egalitarnog modela“ roditeljstva zastupljeniji su roditelji sa višim društvenim položajem – prihodima i obrazovanjem, a njihovo normativno opredeljenje se reflektuje i u izraženijem odbacivanju familističkih stavova o roditeljskim ulogama, kao što je npr. *Brigom o deci prvenstveno treba da se bavi majka, pa tek onda otac* (Ibid.).

Autonomija u odnosu na roditeljsku porodicu predstavlja preduslov, a život u proširenoj porodici – strukturalno ograničenje za individualizaciju roditeljstva (Tomanović, 2006). Roditeljski parovi koji neguju novi obrazac roditeljstva, insistiraju na potpunoj autonomiji u odnosu na njihove porodice porekla, kao i da roditeljska pomoć nije

podrazumevana i безусловna po familističkom obrascu intergeneracijske (posebno ženske) solidarnosti (Tomanović, Stanojević, & Ljubičić, 2016: 160). Iako njihovi materijalni (finansijski i stambeni) i socijalni resursi omogućavaju ovakav vid autonomije, ona se ne ostvaruje bez otpora, pa čak i intergeneracijskih sukoba, posebno oko vaspitanja dece (Ibid. 164). Partnerski odnosi koji su povezani sa novim obrascem roditeljstva su egalitarni i podrazumevaju visok nivo empatije, dogovora i konsenzusa (Ibid.). Rezultiraju u simetričnijoj podeli domaćeg rada i novom obrascu roditeljskih praksi koji je nazvan „recipročni“. Ovaj model brige i nege podrazumeva uključenost oba roditelja u negu dece i brigu o deci, ne po unapred stvorenom dogovoru ili samo po potrebi (kad nema drugog ženskog člana porodice da ispomogne), već po principu maksimalne izmenljivosti u obavljanju aktivnosti sa decom (Ibid. 174). Roditelji koji neguju ovaj obrazac roditeljstva su visokoobrazovani, imaju dostatne resurse, žive u samostalnim domaćinstvima i naglašavaju svoju inokosnost i autonomnost u odnosu na roditeljsku porodicu (Ibid. 200).

Kvalitativne studije ranog roditeljstva u Srbiji pokazuju, međutim, da postoje granice dekonstrukcije njegovih dominantnih obrazaca. Analiza narativa mladih majki u čijim porodicama se razvija pomenuti obrazac „recipročnog“ roditeljstva pokazuje individualizovan pristup iskustvu ranog majčinstva, gde subjektivnost majke dovodi u pitanje dominantni diskurs o „najlepšem periodu“ života (Tomanović, Stanojević & Ljubičić, 2016: 139). Narativi o praksama majčinstva pokazuju, ipak, opstajanje „moralnosti“ prioriteta detetovih potreba nad roditeljskim (Ibid. 178). Kvalitativne analize u istraživanju očinstva su pokazale da se snaga normativa hranioca i etike obezbeđivanja kao rezidua vide i u narativima mladih očeva koji su prihvatili nove normativne i praktične obrasce tzv. „novog očinstva“ (Stanojević, 2015). Učestvovanje očeva u roditeljskim praksama se hipostazira, pa se tako svako intenzivnije bavljenje detetom ne percipira samo kao zadovoljavajuće već i kao znatno (Stanojević, 2015, Tomanović, Stanojević & Ljubičić, 2016).



Sintetički prikazani rezultati više skorašnjih istraživanja ukazuju na stratifikacijski osnov za individualizaciju roditeljstva u Srbiji: verovatnije je da će se trendovi detradicionalizacije roditeljskih uloga, odnosa i praksi naći među pripadnicima srednje klase, u urbanim centrima, gde su oba roditelja zaposlena, finansijski i stambeno nezavisna u odnosu na roditeljsku porodicu.

## **DISKUSIJA**

Roditeljstvo je generički rodno neutralni pojam, on je „od-rodjen“ (*degendered*) – prevazilazi rodna ispoljavanja. Pojam roditeljstva bi takvom svojom suštinom trebalo da upućuje na njegovu detradicionalizaciju i na ideal i praksu individualizovane porodice: na fleksibilne, izmenjive i pregovarane roditeljske uloge. Ograničenja ostvarenja detradicionalizacije savremenog roditeljstva su višestruka. Dekonstrukcija rodnog konstrukta muškog hranioca porodice je nezavršena, tako da ostaje očeva uloga „pomoćnog roditelja“ (Miller, 2010). Nasuprot idealu nezavisne i samostalne nuklearne porodice, zbog nemogućnosti ostvarenja ravnoteže između rada i porodičnog života, roditelji, a posebno zaposlene majke, oslanjaju se na pomoć neformalnih mreža, naročito srodničkih (Hansen, 2005). Pored toga, postoji suštinska suprotstavljenost aktuelnih konstrukta intenzivnog majčinstva i novog, aktivnog očinstva – koji na nivou porodičnih praksi ne ostavljaju prostora jedan za drugi. Potrebno je da žena prevaziđe familistički obrazac normi i praksi intenzivnog majčinstva i konsekventnog osećanja krivice, da bi otvorila prostor da se u porodičnom životu razvije praksa novog očinstva (Švab & Huber, 2010). U tom smislu, individualizovano roditeljstvo je relaciono, njegov nosilac ne može biti jedan roditelj, jer podrazumeva neophodan konsenzus da bi se prevazišle prepreke, neku vrstu rodnog sporazuma ili porodičnog ugovora zasnovanog na stalnom pregovaranju.

U Srbiji se individualizacija roditeljstva odvija u bitno drugačijem društvenom kontekstu koji ga ne podržava na normativnom-diskurzivnom i praktično-političkom nivou, za razliku od nordijskih i drugih zemalja gde je ono i pomognuto i podsticano kao kulturni normativ i kao praksa. Strukture roditeljstva: neregulisano tržište rada, nepodržavajuća radna sredina, loš socioekonomski položaj mladih roditelja, neadekvatna institucionalna podrška i drugo, kao i kulture roditeljstva: normativni rodni poredak - postavljaju znatna ograničenja za detradicionalizaciju roditeljstva u Srbiji. Dominantan je južnoevropski model familističke porodične solidarnosti, koji je inkorporiran u oskudne sistemske državne mere podrške roditeljstvu, a modeli novih roditeljskih normi i praksi su skoro nepostojeći i na javnom i na privatnom nivou. Specifičnost individualizacije roditeljstva u Srbiji jeste u tome da je njen nosilac par, koji na mikro nivou porodice samostalno razvija prakse bez ugledanja na modele. Ove prakse su proizvod pregovaranja i dogovora, jer je novi obrazac suprotan dominantnom, a može biti i u sukobu sa njim (npr. sa očekivanjima roditelja mladih roditelja). Implicitni konsenzus para oko vrednosti rodne egalitarnosti je zato prvi korak za ostvarenje novih praksi roditeljstva (Stanojević, 2015, Tomanović, Stanojević & Ljubičić, 2016).

## LITERATURA

- Babović, M. (2009a). *Post-socijalistička transformacija i socio-ekonomske strategije domaćinstava i pojedinaca u Srbiji*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Babović, M. (2009b). Radne strategije i odnosi u domaćinstvu: Srbija 2003-2007. U: A.Milić i S. Tomanović (ur.) *Porodice u Srbiji danas u komparativnoj perspektivi*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Beograd: Čigoja, pp. 135-151.
- Barrett, M., & McIntosh, M. (1982). *The Anti-Social Family*. London: Verso.
- Bauman, Z. (2003). *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1997). Democratization of the Family. *Childhood*, 4 (2), 151–168.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (1995). *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization*. London: Sage.
- Beck-Gernsheim, E. (1992). „Everything for the Child – for Better or Worse? In: U. Bjornberg (ed.) *European Parents in the 1990s*. New York, London: Transaction Publishers, pp. 59-83.
- Beck-Gernsheim, E. (2002). *Reinventing the Family: In Search of New Lifestyles*. Cambridge: Polity Press.
- Bek, U. (2001). *Rizično društvo*. Beograd: Filip Višnjić.

- Blagojević, M. (1997). *Roditeljstvo i fertilitet. Srbija devedesetih*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta.
- Blagojević-Hjusek, M. (2013). *Rodni barometar u Srbiji: Razvoj i svakodnevni život*. Beograd: UN Women.
- Bobić, M. (2003). *Brak ili/i partnerstvo, demografsko-sociološka studija*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta.
- Brannen, J., & Nilsen, A. (2005). Individualisation, Choice, and Structure: A Discussion on Current Trends in Sociological Analysis. *The Sociological Review*, 53 (3), 412–428.
- Chambers, D. (2012). *A Sociology of Family Life. Change and Diversity in Intimate Relations*. Cambridge: Polity Press.
- Cheal, D. (1991). *Family and the State of Theory*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Cheal, D. (2008). *Families in Today's World: A Comparative Approach*. London: Routledge.
- Donzelot, J. (1979). *The Policing of Families*. New York: Pantheon Books.
- Giddens, A. (1992). *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Gidens, E. (2005). *Odbegli svet. Kako globalizacija preoblikuje naše živote*. Beograd: Stubovi kulture.
- Hansen, K. V. (2005). *Not-So-Nuclear Families: Class, Gender, and Networks of Care*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Jagger, G., & Write, C. (1999). Introduction: changing family values, in: G. Jagger & C. Write (eds.) *Changing Family Values*. London: Routledge, pp. 1 -17.

Jamieson, L. (1998). *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*. Cambridge: Polity.

Jenks, Ch. (1996). The Postmodern Child, in: J. Brannen & M. O'Brien (eds.) *Children in Families: Research and Policy*. London: The Falmer Press, pp. 12-26.

Killian, T., & Ganong, L. (2002). Ideology, context and obligations to assist older persons. *Journal of Marriage and Family*, 64 (November 2002), 1080-1088.

Lewis, J. (1993). *Women and Social Policies in Europe: Work, Family, and the State*. Aldershot: Edward Elgar.

Maksić, S., & Pavlović, Z. (2009). Vrednovanje dečje mašte u evropskom kulturno-istorijskom kontekstu. *Sociologija*, 51 (3), 263-277.

Milić, A. (2004). Transformacija porodice i domaćinstva zastoje strategija preživljavanja. U: A. Milić (ur.) *Društvena transformacija i strategije društvenih grupa. Svakodnevnica Srbije na početku trećeg milenijuma*, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu, pp. 317-347.

Miller, T. (2010). *Making Sense of Fatherhood*. Cambridge University Press.

Morgan, D. H. (2015) [1985]. *The Family, Politics and Social Theory*. London: Routledge.

Parsons, T., & Bales, R. (1956). *Family Socialization and Interaction Process*, London: Routledge.

Pešić, J. (2006). Persistence of traditionalist value orientations in Serbia. *Sociologija*, 48 (4), 289-307.

Pešić, J. (2009). Patrijarhalnost na zapadnom Balkanu. Komparativna analiza vrednosnih orijentacija. U: A. Milić, S. Tomanović (ur.) *Porodice u Srbiji danas u komparativnoj perspektivi*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Beograd: Čigoja, pp. 169-186.

Radoman, M. (2015). Iskustvo roditeljstva istopolno orijentisanih žena u Srbiji, u: I. Jarić (prir.) *Politike roditeljstva: iskustva, diskursi, institucionalne prakse*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, pp.101-123.

Ribbens McCarthy, J., & Edwards, R. (2002). The individual in public and private: the significance of mothers and children, in: A. Carling, S. Duncan and R. Edwards (eds.) *Analysing Families: Morality and Rationality in Policy and Practice*. London: Routledge, pp. 199-217.

Ribbens McCarthy, J., Edwards, R., & Gillies, V. (2003). *Making Families: Moral Tales of Parenting and Step-parenting*. Durham: Sociology Press.

Smart, C. (2004). Rethorising Families. *Sociology*, 36 (5), 1043-48.

Stacey, J. (1999). Virtual social science and the politics of family values in the United States, in: G. Jagger & C. Write (eds.) *Changing Family Values*. London: Routledge, pp. 185 – 206.

Stanojević, D. (2015). *Oblikovanje novog očinstva kroz prakse očeva u Srbiji*. Doktorska disertacija odbranjena na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu.

Švab, A., & Huber, Ž. (2010). Two different stories? Active Fathering and Equal Division of Family Labour in Slovenia. *Annales, Annals for Istrian and Mediterranean Studies, Series Historia et Sociologia*, 20 (1), 81-91.

Tomanović, S. (2002). Porodična atmosfera i odnosi generacija, u: S. Bolčić i A. Milić (ur.) *Srbija krajem milenijuma*, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, pp. 315-339.

Tomanović, S. (2004). Roditeljstvo u transformaciji: kapitali, problemi, strategije, u: A. Milić (ur.) *Društvena transformacija i strategije društvenih grupa: svakodnevnica Srbije na početku trećeg milenijuma*, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, pp. 349-375.

Tomanović, S. (2006). Uvod: društvo Srbije kao mozaik, u: S. Tomanović (ur.) *Društvo u previranju*, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, pp. 7-21.

Tomanović, S. (2010a). Odlike roditeljstva, u: Milić A. i saradnici: *Vreme porodica – sociološka studija o porodičnoj transformaciji u savremenoj Srbiji*. Beograd: Čigoja i Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, pp.177-195.

Tomanović, S. (2010b). *Odrastanje u Beogradu*, Beograd: Čigoja i Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta.

Tomanović, S., & Ignjatović, S. (2004). Mladi u tranziciji: između porodice porekla i porodice opredeljenja, u: S. Mihailović (ur.) *Mladi zagubljeni u tranziciji*, Beograd: Centar za proučavanje alternativa, pp. 39-64.

Tomanović, S., & Ignjatović, S. (2006). Attitudes on Transition to Adulthood among Young People in Serbia. *Sociologija*, 48 (1), 55-72.

Tomanović, S. & Ignjatović, S. (2010). The Significance and Meaning of Family Transitions for Young People. The Case of Serbia in Comparative Perspective. *Annales-Annals for Istrian and Mediterranean Studies. Series historia et sociologia*, 20 (1), 27-40.

Tomanović, S., Ljubičić, M., & Stanojević, D. (2014). *Jednoroditeljske porodice u Srbiji – sociološka studija*, Beograd: Čigoja i Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

Tomanović, S., & Stanojević, D. (2015). *Mladi u Srbiji 2015. Stanja, opažanja, verovanja i nadanja*. Beograd: Friedrich Ebert Stiftung i SeCons.

Tomanović, S., Stanojević, D., & Ljubičić, M. (2016). *Postajanje roditeljem u Srbiji: sociološko istraživanje tranzicije u roditeljstvo*. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet.

Tomanović S., Stanojević, D., Jarić, I., Mojić, D., Dragišić Labaš, S., & Ljubičić, M. (2012). *Mladi – naša sadašnjost. Istraživanje socijalnih biografija mladih u Srbiji*, Beograd: Čigoja i Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta.

Tomanović-Mihajlović, S. (1997). *Detinjstvo u Rakovici: svakodnevni život dece u radničkoj porodici*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta.

Walby, S. (2004). The European Union and Gender Equality: emerging varieties of gender regime. *Social Politics*, 11 (1), 4-29.

Walther, A. (2006). Regimes of Youth Transitions. Choice, flexibility and security in young people's experiences across different European contexts. *Young*, 14 (1), 119-141.



Smiljka TOMANOVIĆ

**PARENTHOOD BETWEEN FAMILISM AND INDIVIDUALIZATION:  
THE CASE OF SERBIA**

ABSTRACT

The paper deals with familism as the ideological construct and individualization as theoretical constructs, and their contextualization in the case of parenthood in Serbia. In the first part, I briefly present and problematize the ideology of familism, followed by an exploration of its influence on patterns, norms and practices of parenthood in Serbia. The next section deals with the problematizing of the individualization thesis, from theories of late “reflexive” modernity related to family domain. The trends of individualization of parenthood in Serbia are presented in the next part through synthesis of the findings from local sociological studies in the last two decades. The concluding part presents the discussion of constraints for de-traditionalization of parenthood in general, and particularities of individualization of parenthood within the familistic context in Serbia.

KEYWORDS: familism, individualization, parenthood, Serbia

## 9. KULTURA SEĆANJA I INDIVIDUALIZAM U JUGONOSTALGIČNIM NARATIVIMA\*

Emilija MIJIĆ\*\*

### APSTRAKT

Nostalgija predstavlja individualistički pristup kulturi sećanja, jer sa sobom nosi lični odnos i emocije pojedinaca spram poimanja prošlosti. U ovom radu biće istražen odnos između tri koncepta, a to su kultura sećanja, nostalgija i individualizam i to na primeru nostalgičnih narativa vezanih za bivšu SFRJ. Cilj rada je da ukaže na mehanizme i kontekst koji omogućava da se u nostalgičnim narativima vezanim za jugoslovensko društvo, čija je glavna odlika kolektivizam i individualizam postavi kao jedan od ključnih elemenata koji ispitanici ističu kao nedostajući u savremenom srpskom društvu čija tranzicija, paradoksalno, vodi ka ostvarivanju liberalno-kapitalističkog društvenog ustrojstva čija je glavna odlika, barem načelno, koncept individualizma. Da li kolektivizam nužno isključuje osećaj individualnosti i kako je populizam pobedio individualizam u prvim decenijama XXI veka biće pitanja na koja će ovaj rad pokušati da odgovori.

KLJUČNE REČI: individualizam, nostalgija, kultura sećanja, Jugoslavija, narativi

---

\* Rad je nastao kao rezultat rada na projektu „Društvene transformacije u procesu evropskih integracija – multidisciplinarni pristup“, IB III 47010, koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

\*\* Institut društvenih nauka

## NOSTALGIJA U DRUŠTVENO-HUMANISTIČKIM NAUKAMA

Konceptima nostalgije se u društveno-humanističkim naukama nije posvećivala velika pažnja, a ako se o njoj govorilo, shvatana je isključivo kao fenomen usmeren ka prošlosti. Novije studije naglašavaju utopijski karakter nostalgije, a taj aspekt je posebno značajno proučavati u procesu postsocijalizma.

Prva definicija nostalgije seže u XVII vek, a dao ju je švajcarski lekar Johanes Hofer (Johannes Hofer) koji je primetio da osobe mogu patiti od bolesti za koju je karakteristična čežnja za izgubljenim domom, a koja ih može dovesti do stanja u kome gube dodir sa realnošću. Dakle, nostalgija je prvobitno definisana kao medicinski fenomen prevashodno vezan za narušeno mentalno stanje pacijenata. Ovakav „poremećaj“ Hofer 1688. godine dijagnostikuje najviše među raseljenim licima, a sam naziv sastavio je od dve starogrčke reči: *nostos*, koja znači „povratak kući“ i *alugia*, odnosno „čežnja“.

U psihologiji je dugo vremena preovladavalo kliničko shvatanje nostalgije, kao osećanja koje je neraskidivo povezano sa osećajem bola, tuge, gubitka i nesigurnosti, a neretko je ona bila konceptualizovana kao uzročnik težih oblika depresije, melanholije kao i drugih emocionalnih poremećaja. Danas nostalgija nije više klasifikovana kao bolest, već je analizirana u kontekstu života u zapadnoj modernosti (PalMBERGER, 2008: 359).

Međutim i krajem XX i početkom XXI veka, nostalgija je definisana sa prizvukom medicinskih metafora. Tako Svetlana Boym (Boym) 2001. godine nostalgiju definiše kao „neizlečivo stanje modernog doba“, dok Suzan Stjuart (Stewart) 1993. god. ovaj fenomen naziva „društvenom bolešću“ (Volčić, 2007: 25).

U društveno-humanističkim naukama nostalgija je počela da se proučava u drugoj polovini XX veka, ali je većina literature referisala na nostalgiju kao gubitak pamćenja ili narušavanje istoričnosti. Na taj način nostalgija je koncipirana kao neautentična, aistorična i maglovita percepcija prošlosti koja glorifikuje ono čega više nema, dok umanjuje ili briše sve nedostatke prošlog vremena. Takav pežorativni odnos prema konceptu nostalgije i sećanju uopšte, stavljen je u opoziciju sa istorijom i to u jasnom hijerarhijskom načelu. Istorija je tako viđena kao reprezentacija stvarne prošlosti, dok je sećanje shvatano kao nejasna prošlost zamagljena emocijama. Naglašavajući neautentičnost nostalgije, Džejmson (Jameson) potcrtava da „nostalgija transformiše stvarnu istoriju u zabavu i puki spektakl“, te da postaje „posramljujuća kulturna fantazija“ (Jameson, 1991: 170). Na taj način nostalgija je u društvenim naukama shvatana kao prepreka istorijskom znanju, pre nego oživljavanje i multiplikacija istorijskog razumevanja. Džejmson vidi nostalgiju kao deo većeg problema koji je izazvan osećajem otuđenja (koji takođe shvata kao društveni poremećaj) i nedostatkom istorijske osvešćenosti izazvane savremenim kapitalizmom.

Iako je u ovakvim stanovištima donekle izbegnuto medicinsko definisanje termina, poststrukturalisti i postmodernisti, iako prepoznaju da je savremena temporalnost jedna od odrednica nostalgije, ipak propuštaju da uvide njen medijativni karakter i i dalje je shvataju kao fenomen isključivo okrenut ka prošlosti i onaj koji je u suprotnosti sa istorijskim značenjem i razumevanjem. Definišu je kao posledicu modernosti prema kojoj imaju izričit kritički stav. Shvatanje nostalgije kao definicije karakteristika amnezične kulture, neophodno dovodi do degradacije društvenog i kulturnog pamćenja, a nostalgiju podvodi pod kišobran površnog stila, stereotipa i kiča (Pickering & Keightley, 2006: 924). Čak i kada je kredibilitet objektivne istorije doveden u pitanje i kada je usmena istorija etablirana kao subdisciplina, nostalgija je i dalje bila objašnjavana kao lažna istorija. Nostalgija je tako, sagledavana radije kao

konzervacija i povratak, nego kao kulturni fenomen okrenut ka budućnosti i progresu. Međutim, nekolicina naučnika stremila je ka tome da promeni ovako formulisanu pretpostavku.

Danas se ona promatra u kontekstu života u zapadnoj modernosti i viđena je kao fenomen koji leži na modernom konceptu vremena koje je linearno i ireverzibilno, a predstavlja reakciju na brzo i promenljivo okruženje (Palmberger, 2008: 360). Iako je modernost okrenuta ka gledanju u budućnost i stalnom i ubrzanom progresu, ona ostavlja osećaj diskontinuiteta i gubitka, pogotovo na polju vrednosti. Kada osećaj diskontinuiteta prevlada, otvara se prostor za nostalgiju, odnosno čežnju za prošlošću koja iz te perspektive izgleda sigurno, stabilno i predvidivo. Opšti stav različitih istraživača jeste da kultura sve više postaje nerazumljiva i bezimena, te da je kulturna decentralizacija i fragmentacija „naše“ sadašnjosti doživljena kao slom odnosno oštećenje u „našem“ shvatanju vremena (Barthes, 1957; Baudrillard, 1981; Jameson, 1983). Iako robusno zvuči, upravo u takvim, najčešće kriznim periodima, nostalgija pruža prostor za „rehabilitaciju“ svih izgubljenih referentnih okvira i ustaljenih obrazaca koji su iz perspektive sadašnjeg vremena, prošlost činili čvrsto strukturiranom i organizovanom (Foster, 1985: 90).

Postojanje nostalgije neretko se, pogotovu krajem osamdesetih godina XX veka, u naučnim krugovima povezivalo sa kulturom „kasnog“ kapitalizma (Lash, Urry 1987; Stewart K. 1988). Takvo teorijsko stanovište u kome se nostalgija sagledava kao kulturni proces, a ne dat sadržaj, te se njene forme, značenja i efekti razmatraju u kontekstu, a ekonomija predstavlja jedan od dominantnih parametara, jezgrovito je interpretirano u radu Ketlin Stjuart (Kethlin Stewart) *Nostalgia A Polemic*. Nostalgija je tako esencijalna i narativna funkcija jezika koja temporalno slaže događaje i dramatizuje ih (Stewart S. 1984). Pored toga, nostalgični narativi stvaraju interpretativni prostor u kome značenja imaju direktne društvene reference.

Među teoretičarima koji su promenili definiciju nostalgije i sagledali njen utopistički i paradoksalni karakter, kao i njenu okrenutost ne samo ka prošlosti, već i ka budućnosti, bio je Tanok (Tannock), koji je smatrao „da postojanje nostalgije među različitim individuama i društvenim grupama širom Zapadne modernosti mora biti priznato“. On je dalje naglasio da je „nostalgija odgovor na različite društvene potrebe i političke želje“ (Tannock, 1995: 454). Tako je, nakon prvo medicinskog određenja, a kasnije određenja ovog pojma kao subordiniranog i narušavajućeg u odnosu na „pravu“ istoriju, nostalgiji konačno priznat njen društveni i kulturni značaj kao fenomena koji nam, pre svega govori o sadašnjosti, a u nekim svojim aspektima, predstavlja nacrt za budućnost i različita društvena stremljenja. Iz svega toga proizilazi da je nostalgija kompleksan i višeznačan pojam, koji nikako ne treba biti sagledavan kao jednostavna i koherentna manifestacija uljuljkujuće predstave o prošlosti. Ona je orijentisana ka budućnosti u istoj meri u kojoj je orijentisana ka prošlosti. Načini na koje pojedinci angažuju prošlost u svojim narativima, da bi shvatili sadašnjost i konceptualizovali budućnost, ne mogu biti objašnjeni isključivo različitim ličnim ili prenesenim iskustvom, već moraju biti shvaćeni u društvenom i kulturnom kontekstu koji je okružujući i koji direktno utiče na nostalgiju kao takvu.

Već je naglašeno da nostalgija nije jednoznačna i koherentna, a u poslednjih dvadesetak godina u naučnom diskursu, došlo je do mapiranja i definisanja različitih vrsta nostalgije i raznovrsnih podela. Stjuart Tanok je 1995. godine predložio da jedini način, da se zaobiđu ranije zamke koje su determinisale nostalgiju kao neautentičnu, aistoričnu i slično, treba da bude postojanje umnoženih i različitih nostalgija.

Tako je nostalgija shvaćena kao *kultura paradoksa*, izražavala njen kontradiktorni karakter u kome je ona istovremeno „vođena utopijskim impulsima, tj. željom za ponovnom čarolijom i melanholičnim

odgovorom na nedostatak te čarolije“ (Pickering & Keightley, 2006: 936).

*Modernistička nostalgija* ne predstavlja ovaj fenomen kao čežnju za prošlošću, već je takav vid nostalgije manje čežnja za neiskupljivom prošlošću koliko je čežnja za fantazijama i željama koje su nekada bile moguće u prošlosti (Bach, 2002: 547).

*Nostalgija stila* predstavlja pakovanje i vizuelni identitet nostalgичnih proizvoda koji ne moraju nužno imati eksplicitni apel na povratak ili akutni osećaj gubitka, već mogu predstavljati jednostavnu evokaciju na nestale robne forme (Bach, 2002: 553).

Svetlana Bojm u svojoj knjizi „Budućnost nostalgije“ (2001) pravi razliku između dve vrste nostalgije, a to su: 1) *povratna nostalgija* kojom pokušava da se stvori transistorijska rekonstrukcija „izgubljenog doma“, a neretko je predstavljena u terminima istine, tradicije i ima prikrivajući aspekt. 2) *nostalgija opsećanja* sa druge strane, počiva na ambivalenciji ljudskog trajanja i ne beži od kontradiktornosti koju sa sobom nosi modernost (Volčić, 2007: 26).

*Revizionistička nostalgija* je primarno politički fenomen. Ona mobilise osećanja iz prošlosti koje koristi kao deo političkog programa i problematizuje obnavljanje deljenog osećaja pripadanja zamišljenoj zajednici. Ova forma nostalgije pretpostavlja opstanak proverljive istorijske stvarnosti koju transformise i oblikuje u skladu sa savremenim političkim prioritetima.

*Imperijalistička nostalgija* je pojam koji osvetljava paradoksalnost nostalgije, a skovao ga je Renato Rosaldo (Rosaldo) 1989. godine. Ona je usmerena na nešto čijem je uništenju doprinela i predstavlja npr. „Britansko portretisanje indijanske kulture“ ili čak ide do te mere da „rasnu dominaciju predstavlja nevinom i čistom“ (Rosaldo 1989: 107).

*Estetska nostalgija* je primarno kulturni fenomen i poziva na čuvanje i negovanje autentične prošlosti. Ona ima sakralni odnos prema prošlim vremenima i ne eksploatiše njen sadržaj u komercijalne ili političke svrhe. (Volčić, 2007:28) Prema mom shvatanju, ona ne postoji osim možda u isključivo ličnim mauzolejima ili artefaktima koji se nalaze u domovima nostalgičara.

*Eskapistička nostalgija* je komercijalni fenomen koji eksploatiše čežnju za idiličnom prošlošću. (Volčić 2007:28). Najmanje je utemeljena u istorijskim činjenicama i veoma je bliska konceptu mita o zlatnoj prošlosti.

Velikonja pravi podelu na četiri vrste nostalgije, a to su: *lične i kolektivne, materijalizovane i osećajne, instrumentalne i neinstrumentalne, mimetične i satirične* (Velikonja, 2010: 34).

Bez obzira na podele i definisanja nostalgije u radovima različitih teoretičara i istraživača, važno je naglasiti da je nostalgija prisutna u svim materijalnim i nematerijalnim segmentima društva i zavisna je od konteksta. Ona je kulturni proces, a ne dati sadržaj i uvek nam govori o stavovima građana vezanim za sadašnjost i neizvesnu budućnost koristeći se metaforom prošlosti, i neretko je vezana za ekonomsko stanje, a najizraženija je u trenutku krize i društvene promene. Na taj način, nostalgija je legitimno polje istraživanja i zavređuje pažnju društveno-humanističkih nauka, jer otkriva različite aspekte društvenih, kulturnih, političkih i ekonomskih procesa i prema mojim dosadašnjim zapažanjima najčešće predstavlja suptilni mehanizam društvene kritike.

## **TIPOVI JUGONOSTALGIČNIH NARATIVA I INDIVIDUALIZAM**

Jugonostalgija je prisutna u svim republikama koje su sačinjavale SFRJ i koje imaju sopstvena iskustva postjugoslovenske ere i različite izraze ove vrste nostalgije. Jugonostalgija, po mom mišljenju, predstavlja meta-



termin koji obuhvata javne rituale, izložbe, medijske reprezentacije, lične i kolektivne nostalgije, mitologiju o zlatnoj jugoslovenskoj prošlosti, bratstvu i jedinstvu, titostalgiju, yustalgiju i uopšte nostalgiju za deljenim identitetom i vrednostima bivše SFRJ i popularnom jugoslovenskom kulturom (muzikom i filmom iz tog perioda) (Mijić, 2012). U svom istraživanju uspeła sam da mapiram tri vrste ličnih nostalgičnih narativa vezanih za bivšu SFRJ, a samo u jednom od njih javlja se žal za individualizmom u socijalističkom uređenju.

Terenski rad sa ispitanicima sproveden je u periodu 2010 – 2015. godine i to u okviru fokus grupa, nestrukturiranih pojedinačnih intervjua kao i vizuelnih zapisa i intervjua sa ispitanicima koji su prisustvovali različitim vidovima jugonostalgičnih skupova i proslava. Autentične izjave ispitanika koje se navode u ovom tekstu nastale su na proslavi Dana mladosti, 25. 04. 2010. godine, a razgovori sa njima vizuelno su zabeleženi.

Prvi varijetet ličnih jugonostalgičnih narativa pripada u potpunosti narativizaciji prošlosti u nostalgičnom kontekstu i očitava se u intervjuiima sa najstarijim ispitanicima, u koje spada i intervju sa Duletom Jankovićem, učesnikom NOB-a koji je tada imao osamdeset i četiri godine. Kultura sećanja kojoj on pripada zasnovana je na glorifikaciji prošlosti sa epskim elementima i bezuslovnoj veri u lik i delo Josipa Broza Tita. Njegova nostalgična reprezentacija prošlosti obiluje istorijskim podacima, a kada pominje pesme koje su se pevale u čast maršala, zatim nazive bitaka u toku II svetskog rata, nema se utisak da je od tog vremena prošlo pola veka. On i danas koristi govor i izraze koji su bili karakteristični za socijalistički period, kao što je npr. pun naziv njegove borbene jedinice. Takođe je veoma ponosan na to što je bio učesnik NOB-a i, kako kaže, na „tu svoju Jugoslaviju kojoj je ostao veran“, a za Josipa Broza otvoreno kaže da mu je bio i ostao idol.

Međutim, u njegovoj narativizaciji veoma malo ima pominjanja sadašnjosti i trenutnog stanja u državi. Načelno on ima negativan stav prema sadašnjem stanju u društvu i to se jasno vidi kroz kratke izjave „Mi smo sa Titom sve i u ratu i u miru imali i slobodu, sve. Ona srećna vremena nikada se neće zaboraviti, a sada šta imamo, nemamo ništa. Sve ovo što imamo, na žalost, ne valja.“ Međutim, primetno je odsustvo emotivne involviranosti kada govori o trenutnom tranzicionom stanju u zemlji. On konstatuje da je situacija loša, ali sa mnogo više emocije govori o socijalističkoj Jugoslaviji i Titu. Ono što je karakteristično za intervju i sam nostalgicni koncept najstarijeg ispitanika jeste upravo jasna okrenutost ka prošlosti, bez opširne i emotivno izražene komparacije sa sadašnjim trenutkom. Ovakvu vrstu kulture sećanja obeležava snažna romantizacija prošlih vremena, ponos na to što se bilo deo tog perioda i idolopoklonstvo prema liku Josipa Broza koje se ogleda u zahvalnosti učesnika prema Titu kao predsedniku koji je obezbedilo dostojanstven život svojim građanima. Ceo njegov život je iz ovakve perspektive mitologizovan, a on je predstavljen kao junak maltene natprirodnih moći. Sva ova zapažanja sublimirana su u jednoj rečenici ispitanika koju on čita iz novina, a tiče se pesme koju pevaju jugonostalgicari: „Što je više kleveta i laži, Tito nam postaje miliji i draži“. U tom trenutku ispitanik unosi ispravku i kaže „Nema tu 'postaje', to je trajno“.

Za grupu nostalgicara, bivših boraca u II svetskom ratu, kojoj pripada najstariji intervjuisani učesnik, trajnost sećanja i potpuna vera u socijalističko uređenje „na Titov način“ prevazilaze granice pripadanja jednom sistemu vrednosti, već se interpretiraju na dogmatski način i sa pravom se iz ovakve naracije socijalizam bivše SFRJ može shvatiti kao „sakralna religija, a Josip Broz kao neka vrsta božanstva, a bratstvo i jedinstvo kao civilna religijska organizacija“ (Perica, 2006: 188).

Drugi varijetet nostalgicnih narativa vezanih za bivšu SFRJ i Josipa Broza Tita interpretiran je u grupi ispitanika srednje generacije, koji

danas imaju između pedeset i šezdeset i pet godina. Oni pre svega predstavljaju „tranzicione gubitnike“ koji skoro tri decenije imaju loš standard, a u periodu nakon 2000. godine zbog procesa privatizacije, gube državni posao koji su imali. Većina njih, sa kojima sam razgovarala, ili je u penziji ili su nezaposleni. Međutim, postoje i oni ispitanici koji nisu bili ugroženi nakon promena iz 2000. godine, koji su zadržali svoje pozicije, koji su napredovali i kojima životni standard nije opao u odnosu na socijalistički period, ali zbog političke situacije, korupcije i vrednosti koje se danas promovišu, kao i zbog organizacionih promena unutar institucija koje im ne deluju dobro, oni bivaju nostalgicni spram perioda socijalizma. Izjave ovih ispitanika pripadaju konceptu nostalgije, jer su to učesnici koji nisu učestvovali u uspostavljanju socijalističkog režima u Jugoslaviji, kao što je to slučaj sa najstarijim ispitanicima, ali su živeli u tom periodu i imali su i iskustvo rada u državnim firmama tog vremena. Međutim, iako pamte vreme socijalizma, zbog snažne okrenutosti ka sadašnjem trenutku i inkorporiranju kritike trenutnog društvenog stanja i standarda u narative o prošlosti, shvatanja ove vrste mogu biti na liniji između uobičajenih nostalgicnih i neonostalgicnih koncepata mišljenja.

Intervjuisana učesnica iz BiH naglašava da pamti Titiovo vreme i taj period karakteriše rečenicom, „To je bio život“, a sadašnji trenutak negativno komentariše rečenicom, „Danas sam izgubljena, ne mogu da se snađem, sve mi ovo liči na nešto monotono, monstruozno“. Ispitanici ove generacije iskaze započinju tvrdnjama kako je „svako imao posao u vreme Tita i niko nije mislio o tome“, „svako je radio“.

Karakteristično za ovakvu vrstu nostalgicne naracije jeste to što je ona bez obzira na priču o prošlosti usmerena uvek prema snažnom kritičkom posmatranju sadašnjosti i neizvesne budućnosti. Socijalistički period i lik Josipa Broza Tita za učesnike srednje generacije ne predstavlja nostalgicni cilj komunikacije, već samo instrument za kritiku trenutnog stanja u bivšim republikama SFRJ. Ono što je uočljivo u razgovorima sa

učesnicima ove starosne grupe jeste to da oni više govore o sadašnjem trenutku i to u negativnom kontekstu, nego o socijalističkom periodu prema kome su nostalgicni. Pristojan životni standard, pre nego ideološka ubedenja, osnova su za nostalgicne narative i prakse koje izvode učesnici srednje generacije, dok je u slučaju najstarijih ispitanika, učesnika NOB-a, nostalgicna koncepcija upravo obrnuto konstruisana.

Treći varijetet kulture sećanja koji se javlja među intervjuisanim učesnicima jesu neonostalgicni narativi. U tu grupu spadaju mladi ispitanici koji ne pamte period socijalizma i koji su u većini rođeni nakon smrti Josipa Broza. Kod njih se javlja stereotipizacija Jugoslavije kao države blagostanja i veliki deo (virtuelnih) nostalgija stvorili su kroz prizmu narativa svojih roditelja i okoline. Naime, najmlađi učesnici, koji ne pamte vreme socijalizma, čini se, imaju veći žal za kolektivističkim ideološkim sistemom, nego isključivo za boljim standardom koji pamte učesnici srednje generacije. Oni smatraju da je tada bilo bolje vreme za život i da oni nikada neće imati, u materijalnom smislu, ono što su njihovi roditelji imali u vreme socijalizma.

Tako se u priči jednog od intervjuisanih mladića javlja klasična stereotipizacija potrošačkog jugoslovenskog društva koje je karakterisao dobar životni standard, a takav tip izjava javlja se kod mnogih jugonostalgicara. Kod nekih se radi o mogućnosti letovanja u iznosu jedne plate, dok ovaj ispitanik ističe kako se seća da je „majka izbacila njegovog oca kada je od jedne plate kupio fiću i vikendicu“. U ovoj izjavi vidi se jasan upliv stereotipa koji nisu zasnovani na empiriji, već cirkulišu više u neonostalgicnim, nego u nostalgicnim narativima.

Svi mladi učesnici ističu da ne pamte vreme socijalističke Jugoslavije, ali da se kroz nostalgicne narative svojih roditelja ili kao što je u slučaju najmlađih ispitanika svojih deda, osećaju kao da pripadaju tom vremenu i pozitivno ga vrednuju. U neonostalgijama najmlađih ispitanika ističe se zainteresovanost za istoriju, antifašizam i Tita kao ličnost. Ono što je

karakteristično u izjavama najmlađih učesnika jeste neka vrsta idolopoklonstva prema liku i delu Josipa Broza i, iako nemaju empirijsko sećanje, kao što je slučaj sa najstarijim ispitanicima, u njihovoj konceptualizaciji Tita, ističe se trajnost sećanja i elementi herojske ličnosti doživotnog predsednika bivše SFRJ.

Neonostalgicni narativi, za razliku od narativa učesnika srednje generacije, okrenuti su ka prošlosti i ka njenom više ideološkom i idejnom posmatranju i prihvatanju načelnih vrednosti tog perioda. Čini se da danas, za mlade neonostalgicare, socijalizam i uopšte bivša Jugoslavija predstavljaju egzotičan sistem vrednosti, uređenje i mesto, odnosno svojevrstu „Nedođiju“ u petarpanovskom smislu – zemlju koju nisu videli, nisu sigurni da postoji, ne mogu da otputuju u nju, ali sa sigurnošću tvrde da je nestvarno lepa, uređena i blagonaklona prema svojim podanicima.

U kontekstu svega navedenog, prvi i treći varijetet kulture sećanja intervjuisanih ispitanika imaju više međusobnih sličnosti nego svaki od njih sa drugim varijetetom, iako su upravo u najvećem delu nostalgicari srednje generacije prenosioci nostalgicnih narativa učesnicima koji pripadaju neonostalgicnom diskursu.

#### **NOSTALGIJA KAO KULTURA PARADOKSA: INDIVIDUALIZAM U KOLEKTIVIZMU**

Revitalizacija socijalizma u nostalgicnim i neonostalgicnim narativima predstavlja nužnu, subverzivnu kritiku prezentizma, sadašnjih dominantnih ideoloških matrica nikada završene tranzicije, prema kojima je postojeći svet nedovoljno dobar i u kontekstu bivših jugoslovenskih republika nudi perspektivu „kako bi trebalo da bude“. Inverzijom sadašnjosti kroz ove narative nudi se apstraktna utopija, koja je bez obzira na njenu nemogućnost realizacije kao konkretnog političkog

cilja, aktivna i živa. Međutim, prvi i treći varijetet nostalgičnih narativa ističe kolektivizam i ispravnost socijalističkog režima bez pogovora, dok je upravo drugi tip nostalgičnih narativa onaj u kome se javlja žal za individualizmom u socijalističkom uređenju i koji zapravo najmanje referira na kolektivizam, ideologiju i „izgubljenu domovinu“, a umesto toga u fokus narativizacije stavlja individualnost, svakodnevicu i životne uslove koje je pojedinac mogao da stvori u vreme socijalizma, a danas mu je to, bez obzira na lični angažman, otežano, a u mnogim slučajevima i onemogućeno.

Kako Frančeško i koautori navode:

„Konstrukt kolektivizma/individualizma najviše je poslednjih decenija istraživani u okviru kroskulturalnih istraživanja (...). U Hofstedeovim studijama ova vrednosna orijentacija je posmatrana kao jednodimenzionalni konstrukt, na čijem se jednom kraju nalazila individualistička, a na drugom kraju kolektivistička orijentacija, koje su odslikavale stepen povezanosti pojedinca sa društvom. Rezultati su pokazivali da se pojedine kulture i društva značajno razlikuju po mestu koje mogu zauzimati na ovoj dimenziji. Tako su neke kulture opisivane kao više kolektivističke, a druge opet kao individualističke. Kasnije studije više stoje na stanovištu da individualizam i kolektivizam nisu opozitni polovi jedinstvene dimenzije, već pre separatni atributi, koji se ne isključuju nego koegzistiraju istovremeno. U zavisnosti od situacije, svaki od njih može biti više ili manje naglašen u nekoj kulturi.(...)“ (Frančeško, Kodžopeljić & Mihić, 2002: 67).

Individualizam je u društvenim naukama pojam usko povezan sa liberalizmom, dok je „još od sredine XIX veka bio postavljan kao antipod socijalizmu i kolektivizmu“ (Bošković, 2014: 42). Liberalizam je odlika kapitalističkog društva koje je u suprotnosti sa socijalističkim, a u fokus stavlja individuu, odnosno njenu sposobnost da deluje i da snosi

odgovornost za sopstvene postupke, uspehe i neuspehe. Po toj logici individua je odgovorna za svoju sudbinu, a društvo je to koje treba da joj omogući mnoštvo izbora i da u tim izborima ne biva remećujući faktor. Socijalizam, sa druge strane, ističe kolektivni identitet kao primarni, a sve akcije pojedinaca bi za cilj trebalo, pre svega da imaju kolektivnu dobrobit koja ne bi trebalo da odstupa od želja i stremljenja pojedinca.

Nostalgični narativi u Srbiji, u većem obimu, počinju biti vidljivi od 2008. godine sa pojavom svetske ekonomske krize, čije je reperkusije počelo da oseća i ovdašnje društvo, a nostalgičarski „bum“ u javnom diskursu se dešava 2010. i 2011. godine, da bi naredne godine već počeo da se oseća blagi pad. U to vreme je npr. bila najveća posećenost Muzeju istorije Jugoslavije, pogotovo u vreme obeležavanja Dana mladosti, kada je i zabeleženo donošenje najvećeg broja štafeta od strane posetilaca iz svih bivših republika. Takođe, u to vreme postaju popularne tematske večeri i ugostiteljski objekti koji imaju nostalgičarski prizvuk, kao i izložbe koje referiraju na taj period. Međutim, 2012. godine polako prestaju da bivaju vidljivi javni rituali i popularne reprezentacije, ali to ne znači da je u ličnim narativima to bio slučaj. Nostalgični narativi su nastavili da žive u ličnim pričama, ali čini se u manjoj meri u smislu mita o zlatnom dobu koji je stvarao romantizovanu sliku života u SFRJ, a koji su prenosila sva tri varijeteta nostalgičara u periodu nostalgičarskog „buma“. Prestaju da se spominju crveni pasoši, odlasci u Trst, letovanja od jedne plate i kolektivna dobrobit u smislu rečenica koje su se ponavljale, na primer „da su svi imali jednaku šansu, svi su imali posao“, što ni u periodu koji je garantovao zdravstvenu zaštitu i besplatno obrazovanje nije bio slučaj.

U periodu nakon 2012. godine, a pogotovo u poslednje tri godine (od kada je na snagu stupio zakon o smanjenju penzija i plata u javnom sektoru), srednja generacija nostalgičara sve više se okreće ka ličnom, odnosno tada počinje da se ispoljava žal za individualizmom u

socijalističkom sistemu u ovoj grupi nostalgičara. Tako nostalgičari, koji su u većini bili pobornici demokratskih promena, a koji su nezadovoljni brzinom promena, postaju nostalgični u smislu mita o zlatnom dobu u periodu nakon 2008. godine, i danas socijalističko društvo vide kao liberalnije i manje autokratsko nego današnje koje u kulturi kasnog kapitalizma determiniše izrazit populizam, a dešavanja u spoljnoj politici više izgledaju kao imperijalizam nego uvođenje i sprovođenje demokratije širom sveta.

U periodu „kraja organizovanog kapitalizma“ (Lash & Urry, 1987: 53), odnosno svetske ekonomske krize, čije posledice potresaju Srbiju od sredine 2008. godine, a koja u toku tranzicije nije uspela da izgradi zakone koji bi kako u ekonomskom, tako i u pravnom smislu štitili građane, statusno raslojavanje u materijalnom smislu postaje sve veće i upravo takva situacija otvara prostor za sve vidljiviju yustalgiju odnosno lično sredstvo otpora i kritike društvenog sistema (Mijić, 2011: 777).

Uniformnost društva naizgled punog izbora nagnao je pojedince da kroz kulturu sećanja traže individualizam u periodu u kome su se najlagodnije osećali, a to je u slučaju nostalgičara iz bivših republika SFRJ definitivno period pre devedesetih godina i ratova koji su označili raspad Jugoslavije. Naime, devedesete godine su u zapadnohrišćanskom svetu bile godine velikih promena i period kada su politička korektnost, multikulturalizam, prava manjina, tehnološki razvoj, dostupnost informacija, transparentnost i demokratija barem kao metanarativ doživele svoj zenit, dok su zemlje Istočnog bloka mirno skinule „gvozdeni zavesu“ i pohrlile ka liberalnom kapitalizmu i uspostavljanju demokratskog poretka. Ta dekada je u bivšim republikama SFRJ bila obeležena ratovima, sankcijama, nemaštinom i nacionalističkim retorikama, a tračak nade ka evropskoj budućnosti se ukazao 2000. godine. Međutim tranzicija, koja predugo traje, otvorila je prostor za modernistički i eskapistički model nostalgicnih narativa nakon ne tako



brzih promena, gašenja društvenih preduzeća i loših privatizacija, dok se današnja situacija u kojoj populizam, veoma nizak životni standard i autokratska vlast, koja prilično ima sličnosti sa onom iz devedesetih godina XX veka, predstavlja kao vinovnik uspostavljanja demokratije, vladavine prava i liberalno-kapitalističkog tržišnog principa dovela do toga da jugonostalgija ispitanika srednje generacije, paradoksalno sve „evropske vrednosti“, na čelu sa individualizmom, u svojim ličnim i živim iskustvima, pripíše političkom sistemu čija je glavna odrednica bio kolektivism, pojam dijametralno suprotan konceptu individualizma.

#### LITERATURA

Bach, J. (2002). "The Taste Remains": Consumption, (N)ostalgia and Production of East Germany. *Public Culture*, 14 (3), 543-556.

Bojm, S. (2005). *Budućnost nostalgije*. Beograd: Geopoetika.

Bošković, A. (2014). *Antropološke perspektive*. Beograd: Institut društvenih nauka.

Foster H. (1985). *Recodings: Art, Spectacle, Cultural Politics*. Port Townsend, WA: Bay Press.

Frančeško, M., Kodžopeljić Lj., & Mihić V. (2002). Neki socio-demografski i psihološki korelati motiva postignuća, *Psihologija*, 35 (1-2), 65-79.

Jameson, F. (1983). Postmodernism and Consumer Society. *The Anti-Aesthetic: Essays on Post-modern Culture*. Port Townsend. Wash: Bay Press. pp. 111-125.

Jameson, F. (1991). *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, N.C: Duke University Press.

- Lash, S., & Urry, J. (1987). *The End of Organised Capitalism*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Mijić, E. (2011). Yustalgija: Sećanje i materijalna kultura socijalizma kao okvir za konzumiranje sadašnjosti. *Etnoantropološki problemi*, 3 (6): 763-782.
- Mijić, E. (2012). Od nostalgije do yustalgije: Osnovni pojmovi. U: M. Rašević, M. Marković (ur.) *Pomeraćemo granice*, pp.115-134. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Palmberger, M. (2008). Nostalgia Matters: Nostalgia for Yugoslavia as Potential Vision for a Better Future. *Sociologija*, 50 (4), 355-370.
- Perica, V. (2006). *Balkanski idoli I*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Pickering, M., & Keightley, E. (2006). The Modalities of Nostalgia. *Current Sociology*, 54 (6), 919-941.
- Rosaldo, R. (1989). Imperialist Nostalgia. *Representations* No. 26; Special Issue: Memory and Counter – Memory. University of California Press, pp. 107-122.
- Stewart, K. (1988). Nostalgia a Polemic. *Cultural Anthropology*, 3 (3), 227-241.
- Stewart, S. (1984). *On Longing – Narratives of Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Tannock, S. (1995). Nostalgia Critique. *Cultural Studies*, 9 (3), 453-464.
- Velikonja, M. (2010). *Titostalgija*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Volčić Z. (2007). Yugo-Nostalgia: Cultural Memory and Media in the former Yugoslavia. *Critical Studies in Media Communication*, 24 (1), 21-38.

Emilija MIJIĆ

**CULTURE OF MEMORY AND INDIVIDUALISM IN THE YUGONOSTALGIC  
NARRATIVES**

ABSTRACT

Nostalgia represents an individualistic approach to the culture of memory, as it carries the personal relationship and emotions of individuals with respect to the perception of the past. In this paper, the relationship between the three concepts will be investigated: culture of memory, nostalgia and individualism on the case of nostalgic narratives related to the former SFRY.

The aim of the chapter is to point out the mechanisms and contexts that enable the individualism to be established as one of the key elements that the respondents point out as missing in contemporary Serbian society. The paradoxical transition of this society leads to the nostalgic narratives related to the former Yugoslav society, whose main feature was collectivism. This leads to realization of a liberal-capitalist social structure whose main characteristic, at least in principle, is the concept of individualism.

Whether collectivism necessarily excludes the feeling of individuality and how populism won individualism in the first decades of the twenty-first century will be the questions which this chapter deals with.

KEYWORDS: individualism, nostalgia, culture of memory, Yugoslavia, narratives

## 10. UTICAJ ŠILEROVOG I HUMBOLTOVOG IDEALA LEPOTE I LJUDSKOSTI U SRPSKOJ SAVREMENOJ KULTURI

Marinko LOLIĆ\*

### APSTRAKT

Autor u svom razmatranju polazi od Šilerovog određenja pojma lepog, koje predstavlja kritičko preispitivanje i razvijanje glavnih motiva Kantove estetike, i ukazuje na različite oblike recepcije ovih ideja u našoj savremenoj filozofiji i kulturi. Šiler kritikuje Kantovu koncepciju lepog i nastoji da je proširi uvodeći ideju ljupkosti. Razvijajući svoje ideje o čoveku i čovečnosti, veliki etičar, nasuprot Kantu, zastupa čvršću vezu između morala, prirode i emocija do čije harmonije treba čovečanstvo dovesti estetskim vaspitanjem. Šiler se i kao pesnik i kao filozofski mislilac kreće oko određenja pojma čoveka i pojma ljudskosti.

Ključni motivi Šilerove koncepcije ljudske ličnosti, njegovo određenje pojma lepote, poslužiće Humboltu da u svojim komparativnim antropološkim istraživanjima razvije ideal muške i ženske lepote iz perspektive njihovih polnih razlika. Autor nastoji da osvetli ideale muške i ženske lepote u Humboltovoj antropološkoj misli i ukaže na njihove ključne aspekte, ne samo iz perspektive komparativne antropologije, već i u sferi estetike i teorije morala. Osnovni cilj ovih razmatranja jeste, da se istraže motivi zbog kojih je Humbolt smatrao da ideal ženske i muške lepote mora biti dopunjen idejom ljudskosti, i zbog čega ovi ideali, bez ideje ljudskosti, ne mogu ispuniti svoj puni smisao u razvoju savremene ljudske individualnosti.

KLJUČNE REČI: antropologija, žena, muškarac, ideal, individualizam, Kant, Šiler, Humbolt

---

\* Institut društvenih nauka, Odeljenje za filozofiju

## UVOD

Moderna srpska filozofija, pedagogija, politikologija, književnost, umetnost, nauka o književnosti i teorija moderne umetnosti, u različitim vremenskim razdobljima, doživele su presudan uticaj tri velike evropske kulture: nemačke, francuske i engleske. Sama geografska blizina nemačkih visokih škola u Austrougarskoj u 19. veku, i nešto kasnije, veliki univerzitetski centri u Nemačkoj, bili su ključni za formiranje moderne kulture i umetničkog ukusa u Srbiji u 19. veku.

Iako su u početku, na naše školovane ljude, najveći uticaj vršili epigoni, docnije, razvojem naše intelektualne elite, sve su više u srpskoj nauci i kulturi dobijali na značaju vodeći predstavnici nemačke filozofije, književnosti, umetnosti i politike. U recepciji različitih filozofskih, naučnih i političkih ideja, krajem 18. a naročito tokom 19. veka, posle oslobođenja Srbije od turske vlasti, u našoj kulturnoj sredini sve više jača uticaj vodećih predstavnika nemačke visoke kulture. Među tim imenima posebno mesto pripada istaknutim nemačkim filozofima, tvorcima klasičnog nemačkog idealizma: Kantu (Kant), Fihteu (Fichte), Šelingu (Schelling), Hegelu (Hegel) (Žunjić, 2014: 95-127), a u književnosti Šileru<sup>1</sup>(Schiller) i Geteu (Goethe), dok su u oblasti pedagoških nauka i teorije obrazovanja, dominirale ideje utemeljivača moderne pedagogije Fridriha Herbarta(Friedrich Herbart) (Radulaški, 2008: 349-423, Kučinar, 2001: 23) i jednog od ključnih autora koncepcije modernog univerziteta Vilhelma Humbolta (Wilhelm von Humboldt). (Žunjić, 2014: 132, Lolić, 2007: 121-149).

---

<sup>1</sup> “Metodski putokaz za ovakva istraživanja, zasnovana kako na bogatstvu proverene građe, tako i na njenom umesnom domišljanju, dao je Pero Slijepčević svojom studijom *Šiler u Jugoslaviji*“ (Konstantinović 1993: 73–74); (Slijepčević 2013: 145–377)

## ŠILEROVO ODREĐENJE POJMA LEPOG

U ovom radu ne možemo ulaziti u iscrpno razmatranje svih važnih aspekata višestrukog uticaja Šilera i Humbolta na našu kulturnu sredinu, već ćemo se samo koncentrisati na njihovo shvatanje individuuma i ključne aspekte recepcije ove ideje u našoj kulturi u poslednja dva veka. Uticaj dvojice nemačkih mislilaca, bar kad je reč o Šileru, u različitim vremenskim razdobljima<sup>2</sup> u našoj kulturnoj sredini, posredovan je, ne samo njegovim filozofskim spisima, već i njegovom razvijenom književnom produkcijom, koja obuhvata: poeziju, dramsku umetnost i teoriju književnosti (Bekić, 1987: 44-56). U ovom razmatranju, bavićemo se samo Šilerovim filozofskim poimanjem modernog individuuma u njegovim filozofskim raspravama (Šiler, 2008) posvećenim estetskom vaspitanju čoveka.

Istaknuti savremeni nemački tumači Šilerovog filozofskog i književnog opusa, smatraju, da je on bio „ikona za demokratski patos otadžbinske svesti“ (Zafranski, 2013: 435). Istovremeno, oni vide Šilera kao „pripremnog mislioca kulturne nacije“, koji je još početkom 19. veka ispisao ove proročke reči: „nemačka veličina ne leži u političkoj moći, nego u kulturi“ (Zafranski, 2013: 435). Ovu Šilerovu ideju, kao deo svog naučnog i obrazovnog programa nemačke nacije, preuzeo je Humbolt.

Za Kantovog kritičara i jednog od najpoznatijih filozofskih sledbenika, Šilera, lepota dovodi formu i materiju u savršeno jedinstvo. Igra kojom težimo lepoti, po Šilerovom mišljenju, u sebi ujedinjuje formu i život, a objekt istinske lepote pokazuje savršeno stapanje svog sadržaja i svoje forme (Grlić, 1975). Nema ničega u njegovom sadržaju što je

---

<sup>2</sup> „Ukoliko je uticaj latinske klasične poezije slabio utoliko je rastao uticaj nemačke poezije. Čoke i Kocebu dele vladu u prevodnoj srpskoj književnosti. Nova božanstva postaju Šiler, Gete, Viland, Lesing, Gesner. (...) Hegelova filozofija je veruju naših obrazovanih ljudi onoga doba. To je apogeja nemačkog uticaja na srpsku književnost; posle toga, on se samo slabi i gubi“ (Skerlić, 1966: 66).

relevantno za njegovu formu, dok se forma, sa svoje strane ne može odvojiti od tog ovaploćenja i nije nešto što bi se igde drugde moglo celovito izraziti.

Ipak, neki tumači savremene umetnosti, smatraju da u Šilerovom shvatanju lepog ima nečeg paradoksalnog (Tejlor, 2008: 630). Kod Šilera je, kao i kod njegovog filozofskog uzora, Kanta, „forma“ povezana sa univerzalnim. Ovaj izraz se jednim delom upotrebljava za označavanje moralnog nagona u nama koji pokušava da dâ univerzalno voljni oblik našem životu, a drugim delom potiče od shvatanja pojma koji je univerzalni termin – nasuprot svojim posebnim oblicima. Moral i opšti pojmovi kod Šilera su veoma tesno povezani što pokazuje sasvim jasan uticaj Kantove teorije morala. Međutim, za Šilerov umetnički duh univerzalni izraz je neodvojiv, on je identifikovan sa svojim određenjem. Za Šilera, lep predmet je nešto posebno što sobom nosi univerzalni značaj. Bez obzira na izvesna odstupanja od Kantove teorije o lepom, Šiler se i ovde oslanja na mislioca iz Kenigsberga, posebno na njegove stavove iz *Kritike moći suđenja*, u kojoj se ističe, da je sud ukusa partikularan zato što lep objekt ne može da dovede u vezu sa opštim pojmom.

Neki savremeni Šilerovi tumači, kao na primer, Čarls Tejleor (Charles Taylor), smatraju, međutim, da „upravo govor o moralnom značaju umetnosti jednu značajnu dvosmislenost ostavlja neispitanom“ (Tejlor, 2008: 630). Tejlor ističe, da je kod Šilera „odnos prema moralu celine ili intenzitetu koji on obećava, veoma problematičan“ (Tejlor, 2008: 632). Čini se, da već Šiler u svojim *Pismima o estetskom vaspitanju čoveka* nudi dva nespojiva gledišta o odnosu lepog prema moralu. S jedne strane, Šiler smatra, da igra i lepota koju ona stvara pomažu moralnoj volji. Ova volja definiše sadržaj ljudskog savršenstva, a lepota je, iako neophodna, samo pomoćno sredstvo u dostizanju ovog savršenstva. Ali, drugo stanovište se konstantno sugerše – a povremeno i formuliše – kroz čitavo njegovo

delo igra i estetsko nude više ispunjenje od pukog morala, zato što moral ostvaruje samo jednu našu stranu – formu, a ne i materiju, dok nas lepota može učiniti celovitim, može nam dati sklad i slobodu.

Treba napomenuti da se moral ovde još uvek shvata u smislu 18. veka gde pravda i dobronamernost, kao i kontrola želje razumom, sačinjavaju njegovu suštinu. Nova misao koja se javlja u Šilerovom tekstu jeste – ona prema kojoj bi lepota mogla da nam ponudi viši cilj. Bar u Šilerovoj verziji taj cilj bi obuhvatio moral i bio bi u potpunosti usklađen s njim. Skladno, slobodno bivstvujuće koje se igra (Grić, 1975: 199-209, Triling, 1990: 159-160), spontano bi želelo da bude dobro u opšte prihvaćenom smislu te reči – ono ne bi tek prosto strogo sledilo kao kod Kanta princip dužnosti. Ali, sada se otvara zabrinjavajuća mogućnost da bi ovo više ispunjenje moglo da nas izvede izvan okvira prihvaćenog morala; ono bi moglo da nas odvrati od njega, ili bi moglo da zahteva da ga sasvim odbacimo, kao što nas uverava Niče povodom etike dobronamernosti.

Klica je počivala u novoj estetici koja se razvila u 18. veku. U njoj je lepo bilo definisano u smislu izvesne vrste osećanja ili subjektivne reakcije. U svojoj *Trećoj* kritici, Kant je ovome dao novu i moćnu artikulaciju, koja je bila definisana kao izvesna vrsta zadovoljstva. Sledeći Šaftsberija, za koga je bila suštinska odlika estetskog osećaja „bezinteresnost“, Kant je došao do svoje koncepcije estetskog suda kao „bezinteresnog dopadanja“. Drugim rečima, ono što nam, po Kantovom mišljenju, lep predmet pruža, to je nešto što je sasvim različito od utilitarnih zadovoljstava. U tom Kantovom stavu, Tejlor smatra da je „izneta deklaracija nezavisnosti lepog od dobrog“ (Tejlor, 2008: 633) o čemu će se u postkantovskom razdoblju, ne samo u okviru estetike, već i na području pedagogije, političke teorije i nauke o kulturi voditi dugotrajne i oštre debate.

U Šilerovoj interpretaciji Kantovih estetičkih ideja i njegove teorije morala, ispostavlja se da je lepo drugi način da budemo u dodiru s



natčulnim u sebi. To je „simbol moralnog dobrog“. Kant je stvorio prvu od dve teorije koje se mogu uočiti u Šilerovom filozofskom estetskom delu. Delimični ekspresivizam Šilerove estetike, koji je on preuzeo iz romantičarskog perioda, dao je viši normativni značaj estetskom i otvorio novi put za drugačiji razvoj modernog moralnog senzibiliteta.

Na izvestan način, svako ko sledi religiju umetnosti prihvata drugo od dva stanovišta, koja je Šiler izložio, shvatajući umetnost kao viši oblik ostvarenja čovečnosti od morala, to jest, čineći da je umetnost sama po sebi cilj. Ali u Šilerovoj formulaciji, lepota koja predstavlja dovršenje savršenstva ljudskog života, pomaže u ostvarivanju svih drugih priznatih moralnih ciljeva. Štaviše, ona ne donosi samo celovitost svakoj osobi, već i jedinstvo društva. Stoga je podjednako istinito reći da umetnost služi ljudima ili da služi životu. Šilerovo poimanje lepog bilo je Humboltu izuzetno inspirativno za izgradnju njegove koncepcije muškog i ženskog ideala lepote koju je on razvio u svojoj komparativnoj antropologiji.

#### **HUMBOLTOVA ANTROPOLOŠKA ISTRAŽIVANJA MUŠKOG I ŽENSKOG KARAKTERA**

Za razliku od Šilera, nemački naučnik, liberalni politički filozof i državnik, Vilhelm Humbolt, koji je u našoj sredini manje poznat, nije ništa manje značajan mislilac za izgradnju modernih obrazovnih (Žunjić, 2014: 220) institucija u Srbiji. Humboltov uticaj, u poslednja dva veka, najčešće se vezuje za njegovu ideju modernog sekularnog univerziteta (Dimić, 2014: 608, Prole, 2014: 611, Gvozden, 2014: 631). Ova sužena predstava naučne i političke delatnosti, o ovom nemačkom misliocu, nije se još uvek promenila u našoj savremenoj kulturi, iako su krajem XX i početkom XXI veka, kod nas prevedena neka od najvažnijih Humboltovih filozofskih dela (Humbolt, 1991, Humbolt, 1991a), sa područja lingvistike (Humbolt, 1988) i političke filozofije (Humbolt,

1991), koja su nastala na filozofskim temeljima filozofije nemačkog klasičnog idealizma.

Moderna duhovna i politička kretanja u Zapadnoj Evropi, njihovu dubinu i dinamiku, u najvažnijim aspektima, suštinski je odredila Francuska revolucija. Bez obzira na globalne potencijale i široke odjeke političkih kretanja koje je krajem 18. veka u najvišim slojevima nemačke kulturne i političke elite izazvao raspad starog režima u Francuskoj, nastanak moderne građanske političke kulture, u tadašnjoj razjedinjenoj nemačkoj državi imao je sasvim osoben tok. Sporovi nemačke elite o vrednostima Francuske građanske revolucije, u kontekstu filozofije nemačkog klasičnog idealizma, imali su različite teorijske i praktične konsekvence. Ipak uz određene, manje ili veće, teorijske i političke modifikacije, Francuska revolucija bila je prihvaćena, čak i među predstavnicima najkonzervativnijih filozofskih pravaca i struja, koje su krajem 18. i početkom 19. veka vladale nemačkom filozofskom scenom (Kučinar, 2016: 125). Stoga su, veoma oštre polemike i rasprave nemačkih filozofa, književnih teoretičara i književnika o različitim mogućnostima praktične realizacije dostignuća ovog epohalnog političkog i društvenog preokreta vođene u više različitih etapa u nemačkoj kulturi i politici sve do sredine 19. veka.

S naročitim oduševljenjem, ideje Francuske revolucije preuzeli su glavni predstavnici nemačkog klasičnog idealizma (s pravom od K. Marksa nazvani „teoretičari Francuske revolucije“). U njihovom stavu prema Francuskoj revoluciji, pored oduševljenja, često su se, međutim, pokazivale i izvesne ambivalencije. Prihvatajući s entuzijazmom<sup>3</sup> ideje slobode, bratstva i solidarnosti, oni su zbog nasilja i terora, koje je

---

<sup>3</sup> O figuri gledaoca kao neupletenog posmatrača svetskih događaja i značaju entuzijazma kao „patološkog“ sublimiranog pokretača i njegovoj ulozi u svetsko građanskoj revoluciji – temeljno razmatranje ovog problema nalazi se u knjizi Borislava Mikulića, *Trg izgubljene Republike* (Mikulić, 2015: 113)

revolucija donela sa sobom, iskazivali kritički stav prema ovom epohalnom političkom događaju<sup>4</sup> i nastojali da, pronađu način kako da realizaciju političkih<sup>5</sup> ideja francuske revolucije izvrše drugim, nepolitičkim sredstvima. Stoga su tražili podesan medijum posredovanja slobode, individuuma, solidarnosti, i drugih vrednosti koje je, kao deo emancipacije modernog građanstva, donela sa sobom Francuska revolucija.

Uporedo s traganjem za ostvarenjem pravne države, među nemačkim misliocima vodile su se i rasprave o različitim putevima i mogućnostima formiranja slobodnog individuuma. Neki od istaknutih nemačkih zastupnika ideja građanske revolucije, videli su kao jedinu mogućnost oplemenjivanja modernog individuuma različite oblike umetnosti. Stoga se u to vreme, naročito, u nemačkoj književnoj produkciji u različitim književnim žanrovima: manifestima, pismima, poeziji, drami, obrazovnom romanu (Bildungsroman), javljaju ideje nove klasične estetike<sup>6</sup>, koje su bile od ključnog značaja, za razvoj obrazovanja i usavršavanje modernih oblika individualnosti.

---

<sup>4</sup> „I Fridrih Šiler će, uostalom, u svojim *Pismima*, neuspeh Revolucije nazvati „neizbežnim krugom“, neuspehim pokušajem da se stvori etički oplemenjeno čovečanstvo pomoću nametnutog državnog uređenja, onako kao što ga um zamišlja. Dok bi sama država, zapravo, morala tek biti zasnovana na – boljem čovečanstvu“ (Grubačić, 2009: 262). Međutim, po mišljenju ovog autora „pravu meru raspoloženja u vreme poznatog spora oko revolucije, dao je ipak, Kant u svom spisu *Spor među fakultetima*: „Revolucija je tako puna bede i užasa da se pošten i pametan čovek nikad ne bi odlučio da ponovi taj eksperiment, čak i kada bi se, pokušavajući da ga izvede po drugi put, mogao nadati uspehu“ (Kant, 1974).

<sup>5</sup> „Traži se rešenje `političkog` problema: oslobođenje čovjeka od nečovječnih egzistencijalnih uvjeta. Schiller tvrdi da, kako bi se riješio taj politički problem, `čovjek mora proći kroz estetsko, jer ljepota je ona koja vodi u slobodu“ (Markuze, 1965: 152).

<sup>6</sup> „Zajedno sa Šilerom, Gete je razvio novu, `klasičnu` estetiku sa kojom mali Vajmar postaje `prestonica kulture` - ujedinitelje ih je uverenje da univerzalni kulturni model pruža samo antika, vreme kada su `bogovi još bili ljudi kao bogovi`, njihovo prijateljstvo je svojim značajem utemeljilo i svojim značenjem ozarilo celokupno klasično nemačko obrazovanje do današnjeg dana“ (Grubačić, 2009: 266).

Među nemačkim književnicima u tome se, pored Getea, naročito ističe književno stvaralaštvo pesnika i dramskog pisca Fridriha Šilera, jednog od najboljih tumača Kantove transcendentalne filozofije toga vremena. Za razliku od Getea, i nekih drugih nemačkih pisaca, kojima je filozofija pisca *Kritike čistoga uma* suviše apstraktna, Šiler je, posebno u Kantovim estetskim principima video mogućnost izgradnje jedne moderne teorije o lepom, ali i mogućnost da se književnost kao forma umetnosti iskoristi u vaspitanju ljudskog roda. Šiler, u svojim pismima (*Estetskom vaspitanju čoveka u nizu pisama*), izričito napominje, da je njegov filozofsko-pedagoški projekat, zasnovan na Kantovim filozofskim načelima, samo što ta načela kod pisca *Ode radosti* nisu više apstraktna kao kod autora *Kritike čistoga uma*, već su dovedena u direktnu vezu i u sklad sa čulnim stvarnim životom. Šiler je bio uveren da je svojim estetskim principima uspeo da ublaži Kantov moralni rigorizam<sup>7</sup> i da je na taj način pronašao pravu formulu za oblikovanje istinski harmonične ličnosti (Šiler, 2008: 180, Markuze, 1965: 147, Lolić, 2014: 22).

Šilerove ideje o estetskom vaspitanju ljudskog roda imale su širok odjek u nemačkoj pedagogiji, filozofiji, nauci, politici i kulturi uopšte. Jedan od najpoznatijih Šilereovih poštovalaca i idejnih nastavljača bio je Vilhelm Humbolt, koji je ideje o estetskom obrazovanju ljudskog roda, nastojao ne samo da ugradi u svoju koncepciju modernog obrazovanja, već je težio da ove ideje u svojoj komparativnoj antropologiji još više razvije i naučno utemelji. Humbolt je u tom cilju s mnogo konkretnih detalja razvio složenu metodologiju komparativnih antropoloških

---

<sup>7</sup> „U Kantovoj filozofiji morala ideja dužnosti izložena je s takvom strogošću koja bi mogla da zastraši svaku graciju i da neki slab razum lako dovede u iskušenje da moralno savršenstvo potraži putem mračne monaške askeze. (...) On je bio Drakon svoga doba, jer mu se činilo da ono jednog Solona još ne zavređuje i nije kadro da ga prihvati. Iz sanktuarijuma čistoga uma odneo je strani, a ipak, ponovo tako poznati moralni zakon, izneo ga sa svom njegovom svetošću pred to stoleće lišeno dostojanstva, ne pitajući se mnogo da li ima očiju koje ne mogu da podnesu njegov sjaj“ (Šiler, 2008: 140–141).

istraživanja čoveka, s namerom da kroz obrazovanje i umetnost utiče na oplemenjivanje karaktera modernog individuuma.

Za razliku od Kanta, Fichtea i Šilera, koji su tražili podesnu metodu odgoja ljudskog roda kao vrste, Humbolt je svoja istraživanja do te mere diferencirao, uvodeći u svoj antropološki diskurs, pojam „ženskosti“ i „muškosti“, da je posebno razmatrao ideal ženskog i muškog individuuma. Njegova antropološka istraživanja nisu bila inspirisana samo Šilerovim interpretacijama ideje o lepom i filozofijom subjektivnosti nemačkog klasičnog idealizma, već i njegovim interesovanjem za reafirmacijom klasične Gčke umetnosti<sup>8</sup> koja je tada, pod uticajem nemačkih filozofa, pisaca i umetnika, doživela svoju punu rehabilitaciju<sup>9</sup>.

Humbolt je pripadao generaciji nemačke intelektualne elite, koja je smatrala da je Nemačka istinski naslednik grčke filozofije i kulture i stoga je u svojim filozofskim delima nastojao da reafirmiše grčku duhovnost i njene kanone lepote ugradi u moderno nemačko obrazovanje i kulturu. Sledeći ove ideje Humbolt je u svojim antropološkim istraživanjima ideal ženskog i muškog karaktera potražio u analizi različitih likova i osobina grčkih boginja i bogova. U stvari, on je, nastojao da veoma iscrpno analizira grčku skulpturu u kojoj su najpoznatiji antički skulptori ovaplotili lepotu i ljupkost grčkih boginja, bogova i heroja.

Nezavisno od toga s kakvim je velikim umećem i s kakvim ogromnim žarom Humbolt analizirao likove pojedinih boginja, za nas je u ovom

---

<sup>8</sup> „Klasična starina, koja je već sa Vinkelmanovim `putovanjem u prošlost` postala merilo i kanon umetnosti, dugo se održavala kao pouzdan uzor zahvaljujući čuvenoj formulaciji savršenog čoveka koga odlikuje *plemenita jednostavnost i mirna veličina*. Idealističku suštinu ovog modela izrazio je Vilhelm fon Humbolt u filozofskom idiomu svog vremena, spojivši intuiciju klasičnih pesnika sa onim moćnim tokom filozofske misli koji je započeo Kant“ (Grubačić, 2009 : 266).

<sup>9</sup> „Nemačka je bila nova Helada u svom čuvenom kulturnom procvatu, bespomoćna, ali puna ideja, govorili su Fridrih Šiler i Vilhelm Humbolt“ (Šulce, 2001: 59). Up. (Grubačić, 2009 : 260).

radu od mnogo veće važnosti na koji način nemački antropolog određuje ideal ženske i muške lepote, odnosno, onog aspekta ženskog i muškog pola, koje on naziva „ženskost“ i „muškost“ i na osnovu kojih kriterijuma on vrši distinkciju između tih pojmova.

Humboltova analiza teorijski je izuzetno zanimljiva i aktuelna, jer ukazuje, ne samo na duh vremena u kojem je ovaj mislilac živeo, već i na sve važne činioce, društvene, kulturne i istorijske uslovljenosti, koje utiču, ne samo u formiranju estetskog ukusa, već i konstituisanje modernog ljudskog identiteta. S druge strane, Humboltov primer na veoma upečatljiv način ukazuje na važnost društvenih, kulturnih i političkih uslova formiranja moderne filozofske paradigme individuuma, koja u bitnome određuje ljudski identitet.

U svojim komparativnim, antropološkim istraživanjima, Humbolt je pošao od ideje, da se, kao i u drugim naukama, uporednim istraživanjima mogu steći nova saznanja o „osobenosti moralnog karaktera različitih vrsta ljudi“ (Humbolt, 1991: 26). Štaviše, on je bio uveren, da to i jeste glavni „zadatak empirijske antropologije, koja (...) pretpostavljajući da je opšti karakter čoveka poznat, traži njegove individualne različitosti (...), istražuje njihov sastav, traga za njihovim uzrocima, ocenjuje vrednost, određuje način ophođenja i predviđa nastavak njihovog razvoja“ (Humbolt, 1991: 26).

U čemu je Humbolt video posebnu važnost antropoloških komparativnih istraživanja muškog i ženskog ideala lepote? U odgovoru na ovo pitanje, nemački antropolog je pošao od dobro poznate pretpostavke, da ne postoji nijedna važna ljudska delatnost „za koju nije potrebno poznavanje čoveka, i to ne samo opšteg, filozofski pojmljenog, već individualnog, onako kako se pojavljuje pred našim očima“ (Humbolt, 1991: 26). Kao iskusan istraživač, Humbolt je bio svestan opasnosti koja se krije u empirijskim istraživanjima ljudskog karaktera

naročito u „isuviše neodređenom“ ili „previše partikularnom pojmu individue“ (Humbolt, 1991: 26).

Ipak, za Humbolta je mnogo važnije pitanje, na koje je, po njegovom mišljenju dužna da odgovori liberalna doktrina – „kako individualne karaktere razvijati da oni ostanu osobeni, a da pri tome ne postanu jednostrani?“. Odnosno, šta treba činiti da se tim postupcima ne „otežava ispunjenje opštih zahteva koji se postavljaju opštoj idealnoj savršenosti, da nisu odobreni samo zbog grešaka i krajnosti, ali da s druge strane ne prekoračuju svoje fundamentalne granice i ostanu dosledni“ (Humbolt, 1991: 27).

Iako se zalagao za to da čovek treba da zadrži svoj karakter, „jer je samo u njemu (...) delatan i srećan“, Humbolt je isto tako smatrao, da moderni čovek treba da „zadovoljava opšte zahteve čovečanstva i ne treba da stavlja nikakve ograde svom duhovnom obrazovanju“ (Humbolt, 1991: 27). Stoga je isticao, da oni koji u praksi poznaju ljude imaju zadatak da „pomire ova dva međusobno protivrečna zahteva“ (Humbolt, 1991: 28). Glavni uslov za uspešno rešavanje ovog problema, Humbolt je video u temeljnom proučavanju opšte različitosti ljudske prirode.

Kad je reč o razvitku, negovanju i očuvanju individualnosti pojedinih nacija, kod Humbolta se, po nivou odgovornosti, na prvom mestu nalazi zakonodavac. Bio je uveren da je odgovornost zakonodavca najveća „jer ima u rukama najveću i najopasniju moć da deluje na ljude“. Budući da zakonodavac deluje na ljude moćnim političkim sredstvima, njemu se, pre nego što predloži bilo koju meru, „mora postaviti pitanje o njenom uticaju na karakter građanina kao ljudskog bića“ (Humbolt, 1991: 29).

## **NEPOSREDNI UTICAJ INDIVIDUALNOG POZNAVANJA LJUDI NA OSOBENOST KARAKTERA**

Uporedna antropologija, prema Humboltu, ne upoznaje nas samo sa različitim ljudskim karakterima, već doprinosi stvaranju uzvišenijih ljudskih karaktera i svrsishodnije upravlja postojećim ljudskim karakterima.

U svojim metodološkim razmatranjima, Humbolt je uočio problem, koji se tiče odnosa raznolikosti i opšte ispravnosti i objektivnosti kulture, ukusa i običaja. Naime, u društvenoj nauci u 19. veku postojala je dilema da li raznolikost ometa stvaranje univerzalnog ljudskog karaktera. Na to pitanje, nauka 19. veka, nije dala jednoznačan odgovor. Humbolt je smatrao, da su „sva dela koja čovek stvara trajnija ako su izložena opštoj analizi nezavisnoj od subjektivnosti pojedinca, pa se čak i dela duha samo u izvesnom smislu mogu izuzeti od toga“ (Humbolt, 1991: 31).

Humbolt je, međutim, isticao da postoji veliki jaz između „subjektivnog poznavanja prirode i njene objektivne strukture“. Stoga je nastojao da pronađe odgovor na pitanje: „kako produblјivanje i poboljšanje prvog može podsticati oplemenјivanje ovog drugog?“ Tu mogućnost Humbolt je video u samoj činjenici da je u ovom slučaju „čovek ujedno objekat posmatranja i posmatrač, da se ona svuda, čak i neprimetno, prilagođava unutrašnjoj formi svog duha, i da se masa vladajućih pojmova naposljetku (...) podređuje ne samo čoveku, već i mrtvoj prirodi“ (Humbolt, 1991: 32).

Humbolt je isticao, da nas „prošireno znanje karakternih svojstava“ ne samo uči da pravilnije ocenјujemo karaktere i nalazimo svrsishodnije metode za njihovu obradu, već nas, „otkrivanje tananijih nijansi u karakteru podstiče da se on zaista modifikuje na još raznovrsniji način“. Humbolt je bio uveren, kao i većina pripadnika društvenih naučnika u 19. veku da „izučavanje pojedinih vrsta određuje njihove forme onako



individualno kakve jesu i tako idealistički kakve mogu biti“ (Humbolt, 1991: 32).

Povrh toga, Humbolt je smatrao, da se karakter individuuma formira „stalnim uticajem delovanja misli i osećanja“ (Humbolt, 1991: 32). Ovom kantovski formulisanom tezom o razvoju ljudske individualnosti, Humbolt ukazuje na direktnu vezu između iskustva i razuma, odnosno, razumskih kategorija primenjenih na oblast kulture, pedagogije i duhovnog stvaralaštva. „Zahvaljujući opštoj podudarnosti u mišljenju naše vrste o bivstvu ili sudu, našoj praktičnoj i teorijskoj strukturi, omogućeno nam je da uspomoc ideja i polazeći od našeg duha delatno i praktično utičemo na sebe“ (Humbolt, 1991: 32). Oslanjajući se na Kantovu epistemološku teoriju, Humbolt ističe, da se razumom ne može shvatiti ništa, što na neki način nije usklađeno sa sferom čulnosti i osećanja. Ali po njegovom mišljenju, čovek u svoje biće takođe ne može primiti ništa čemu nije prethodila pojmovna priprema. Prihvatajući ključne principe Kantove koncepcije teorije saznanja, Humbolt smatra da se „ne može shvatiti nešto za šta čovek nema čulo, za šta nedostaje materijal“ (Humbolt, 1991: 33).

#### **KLJUČNI ASPEKTI MUŠKE I ŽENSKE LEPOTE**

Humbolt je u svojoj komparativnoj antropologiji pokušao da, na moderan način, oživi antički mit o čoveku i ženi kao o bićima, koja tek sjedinjena, ne čine samo jedno celovito biće, već svojim različitim estetskim kvalitetima, predstavljaju ideal savršene ljudske lepote. „Izuzimajući jedinstvo vrste, koje se skupno izražava u muškoj i ženskoj građi, čak su i razlike među polovima u tako potpunom skladu da se one time stapaju u celinu. Bilo da se, dakle, odvoji ili sjedini polni karakter, u oba slučaja dobija se slika čoveka u njegovoj opštoj prirodi“ (Humbolt, 1991: 52).

Humbolt je u svojoj teoriji ideala muške i ženske individualnosti smatrao da: „crte obe pojave odnose se stoga naizmenično jedne na druge; izraz snage u jednom ublažava izraz slabosti u drugom, a ženska nežnost uzdiže se na muškoj čvrstini. I tako pogled, nezadovoljan svakom pojavom ponaosob, prelazi na drugu, i obe se, dakle, dopunjuju onom drugom. Baš kao ideal ljudske savršenosti, tako se ideal ljudske lepote raspodeljuje na obe na takav način da od dva različita principa, čije ujedinjenje, čini lepotu, u svakom polu uočavamo prevagu drugog“ (Humbolt, 1991: 51).

Humbolt je smatrao da se „kod lepote muškarca razum više zadovoljava prevlašću forme (*formositas*) i umetničkom određenosti crta, dok se kod lepote žena osećanje više zadovoljava slobodnom bujnošću predmeta i dražesnom ljupkošću crta (*venustas*); mada nijedna od ove dve ne može polagati pravo da bude nazvana lepotom kada u sebi ne sjedinjuje obe osobine“ (Humbolt, 1991: 51). Ipak, Humbolt je, kao i jedna značajna antropološka struja njegovog doba, bio uveren, da „najviša i najsavršenija lepota ne zahteva samo ujedinjenje, već i apsolutnu ravnotežu oblika i materije, umetničkog karaktera i slobode, duhovnog i čulnog jedinstva, a ona se može održati samo ako se ono karakteristično dvaju polova stopi u mislima i iz najtešnjeg spoja čiste muškosti i čiste ženskosti tvori ljudskost“ (Humbolt, 1991: 51). Na osnovu ovog ekstenzivnog citata vidi se precizan opis svih elemenata Humboltovog ideala lepote dvaju različitih polova i njihova međuzavisnost, bez koje, po njegovom mišljenju, nema ljudskog savršenstva.

Humbolt, ipak, priznaje da je u stvarnosti „teško naći takvu čistu muškost i ženskost“ (Humbolt, 1991: 51) kao što je ona prikazana u mermernim kipovima antičkih vajara. A zatim, ističe, da se „u praksi (se) uvek ispreči osoben karakter individue, koji iskrivljuje njen opšti karakter“ (Humbolt, 1991: 51). Po Humboltovom mišljenju, „razum,

međutim, može pružiti samo skućene apstrakcije, a ovde nam je upravo veoma malo stalo do potpuno ćulne slike, jer se istiniti duh polne osobenosti može izraziti samo živism sadejstvom svih pojedinaćnih crta“ (Humbolt, 1991: 52).

Mogućnost da se iz ove neprilike oslobodimo, Humbolt je video u snazi „produktivne mašte, koja s područja iskustva prelazi na idealno, uklanjajući (...) samo slučajni i ogranićeni proizvod vremena, naime stvarnu individuu. Naroćito po prirodi obdareni ovom ćudесnom moći, Grci su nastanili svoj Olimp idealnim stvorenjima. Ako bi, dakle, tražili ćistu osobenost i lepotu oni bi se okrenuli krugu bogova i nalazili ovde ono što im je nedostajalo na zemlji“ (Humbolt, 1991: 52). Humbolt priznaje da „u narednim vekovima niko nije uspeo da nadmaši ovaj narod u umetnosti ubiranja još nerascvetanog pupoljka skrivenog karaktera jednog bića i da ga s takvom nežnošću zaogrnu određenim oblikom. Samo grćkom umetniku uspelo je da sam ideal pretvori u individuu i kod njega ćemo naći objašnjenje ovog predmeta koje će nas najviše zadovoljiti“ (Humbolt, 1991: 52).

U krugu boginja, po Humboltu, susrećemo se sa idealom ženskosti najpre u mitu o Dionovoj kćeri. „Sitna i nežna fizićka konstitucija, koja sjedinjuje sve umiljate draži, bujni rast, požudno vlažno oko, ćežnjivo otvorena usta, ljupka smernost, što zapravo više odaje devićansku sramežljivost nego strogost koja udaljava, i božansku ljupkost, koja se nalik dašku razliva po njenoj ćitavoj pojavi, sve to navešćuje pol što na svojoj slabosti zasniva ćak i svoju moć. Ono što bliće njenom okruženju odiše ljubavlju i nasladom, a i sam njen pogled ljubazno poziva na to“. Izraziti primer i ideal ženske lepote, Humbolt smatra, lik grćke boginje Venere, koja predstavlja „jednu veliku i sveobuhvatnu ideju (...) i svetvornu snagu koja prožima sve što je živo“ Uz to istiće, da za ovu ideju: „Grci nisu mogli odabrati srećniji simbol od idealne pojave žene u

cvetu, najlepšeg od svih stvorenih bića, ni srećniji trenutak od onog u kome prva, još neodređena želja nadima grudi“ (Humbolt, 1991: 52).

Humbolt, međutim, smatra, da se karakter i u krugu antičkih boginja bitno razlikuje. Stoga, on ističe, da je, na primer, u Minervi „Jupiterovoj kćerki ozbiljnost mudrosti uništila svaku žensku slabost; to pokazuje mirni, zamišljeni oboreni pogled“ (Humbolt, 1991: 52). Za razliku od Minerve „Dijanin pogled zaustavlja se sa živahnim požudom na predmetu njene težnje; ona je samo jednu naklonost zamenila drugom“, Humbolt, napominje, da „Dijani ženstvenost nije strana, ona štaviše, negde pokazuje mušku snagu; u radosnoj prirodnosti ona samo nije svesna sebe“ (Humbolt, 1991: 53).

Na osnovu dva principa, odnosno na osnovu njihove zastupljenosti, Humbolt pravi razliku između dva oblika ženstvenosti: onog u kojem preteže ljupkost i onog u kojem dominira dostojanstvo. U prvoj je ženstvenost „živa i delatna“, a u drugoj se „mirno razliva celim bićem i niti se pojavljuje sama niti u jednom jedinom trenutku naklonosti ili afekta, već je najtešnje utkana u božansku ličnost i postaje deo ljudskog karaktera“ (Humbolt, 1991: 53).

#### **LJUDSKOST KAO KLJUČNI ASPEKT ŽENSKOG I MUŠKOG IDEALA LEPOTE**

Humbolt je smatrao da „čovjek kao složeno biće povezuje u sebi slobodu sa prirodnom nužnošću“, i na taj način „kroz najsavršeniju ravnotežu jednog i drugog dostiže ideal čiste ljudskosti“ (Humbolt, 1991: 61). Razume se, da put do čiste ljudskosti, nije nimalo jednostavan. On zahteva višestruko poznavanje osobenosti ženskog i muškog karaktera, njihovih zajedničkih obeležja i odnosa tih obeležja koji je bitan za određenje celovitog pojma ljudske ličnosti. Stoga je Humbolt u svojim istraživanjima ljudskog karaktera, tragao za onim osobinama koje ne

pripadaju isključivo jednom od polova a bitne su za razumevanje celovitosti ljudskog bića. Humbolt je ovde računao da postoji ljudska volja koja „katkad i u stvarnosti, čak i kad zazrače samo pojedine crte jedne pojave, stoji kao čisto ljudska na sredini između muške i ženske, i svako je prepoznaje jer nosi njenu sliku u svojoj duši“ (Humbolt, 1991: 61).

Po Humboltovom mišljenju, „ako bi se ova i slična obeležja (...) sakupila u jednu sliku, pokazala bi se umetnička determinisanost crta, koja bi, međutim, bila jednako udaljena od strogosti i nasilja, a s njom bi se sjedinila ljupkost, koja, ne želi da je potisne, isto tako ne bi smela biti potisnuta od nje“ (Humbolt, 1991: 61-62).

Kako se oba pola odnose prema idealu čiste i bespolne ljudskosti, tako se i njihova obostrana lepota odnosi prema idealu lepote. U oba je, kao što smo pokazali izražena ljudskost, jer svaki predstavlja dve prirode sjedinjene u njemu, samo što uvek preteže jedna od njihove dve prirode. Isto tako, oboma pripada deo lepote, ali u svakom vlada samo jedan deo nje, koji pritom ne isključuje drugi. Kako se u ljudskosti prirodna nužnost sjedinjuje sa slobodom, tako vidimo da je u lepoti materija povezana sa formom. Kao što u oplemenjenoj ljudskosti zapovest razuma izgleda kao slobodna želja sklonosti, a glas afekta kao izraz razumne volje, tako u uzvišenoj lepoti zakonitost oblika deluje kao slobodna igra materije, a rođenje samovolje kao delo zakona. Tamo gde se, po Humboltu, ispoljava ljudskost, tu će lepota biti moguća, jer obe se odnose jedna prema drugoj kao „stvarnost prema pojavi, kao original prema kopiji“ (Humbolt, 1991: 52). Ako je ljudskost specificirana, tako će u svako doba biti i lepota. Izraz strože vladavine volje proizvešće u muškoj građi veću određenost oblika; izraz veće slobode prirode u ženskoj građi omogućiće veću postojanost materijala. „Ali obe pojave moraju se odreći sveg prava na lepotu, ako svaka u sebi ne sjedinjuje oba preimućstva i ako nije samo prevaga jedne te iste to što razlikuje jednu od druge, i obe od

ideala. Ne mareći za borbu, u kojoj se preko svojih ograda uključuje sve stvarno, i oslobođen osobnosti, po kojim se vrste međusobno razlikuju, ideal lepote i ideal ljudskosti održavaju najsavršeniju ravnotežu. Težnja za formom i težnja za stvarnošću se, dakle, jednako zadovoljavaju i razmenjuju u slobodnoj igri uzajamne funkcije“ (Humbolt, 1991: 61-62).<sup>10</sup>

#### LITERATURA

Bekić, T. (1997). „Šiler“ u *Njemačka književnost II*, Z. Konstantinović. Sarajevo: Svjetlost, Beograd: Nolit, pp. 44–57.

Dimić, Z., & Vladušić, S. (2014). (ur.) *Ideja univerziteta*. Letopis Matice srpske, 5, 578-649.

Džejmson, F. (1974). *Marksizam i forma*. Beograd: Nolit.

Grić, D. (1975). Igra kao estetski problem. *Filozofske studije*, 7, 191-239.

Humbolt, fon V. (1988). *Uvod o delo o kavi jeziku i drugi ogledi*. Novi Sad: Dnevnik.

Grubačić, S. (2009). *Istorija nemačke kulture*. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović.

Humbolt, fon V. (1991a). *Ideja za pokušaj određivanja granica delotvornosti države*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Humbolt, fon V. (1991). *Spisi iz antropologije i istorije*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

---

<sup>10</sup> Humbolt tokom cele svoje analize upućuje čitaoca da ima u vidu Šilerovo određenje lepog u njegovim *Pismima o estetskom obrazovanju čoveka* (Humbolt, 1991: 63).

Kant, I. (1974). *Um i sloboda* (izb. prev. Danilo N. Basta). Beograd: Mladost.

Konstantinović, Z. (1993). *Komparativno viđenje srpske književnosti*. Novi Sad: Sveatovi.

Kučinar, Z. (2011). *Srpsko filozofsko društvo – kratka istorija*, knj. I. Beograd: Službeni glasnik i Srpsko filozofsko društvo.

Lolić, M. (2007). Stvaranje beogradskog univerziteta i sporovi oko Teološkog fakulteta 1905–1920, *Filozofija i društvo*, 2, 121-149.

Lolić, M. (2014), Predgovor. U: Johan Gotlib Fihte, *Filozofija masonstva*. Beograd: Otkrovenje.

Marcuse, H. (1965). *Eros i civilizacija*. Zagreb: Naprijed.

Matić, D. (2016). *O putu kojim se filozofija Fihtea, Šelunga i Hegela razvila iz Kantovog spekulativnog istraživanja*. Beograd: Dosije studio.

Mikulić, B. (2015). *Trg izgubljene Republike i druge uzorite priče 90ih*. Zagreb: Arkzin.

Radulaški, Lj. (2008). *Sabrane pedagoške studije*. Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet.

Skerlić, J. (1966). *Omladina i njena književnost*. Beograd: Prosveta.

Slijepčević, P. (2013). *O nemačkoj književnosti i kulturi*. Banjaluka: ANURS, Beograd: Svet knjige.

Šiler, F. (1994). *Filozofija i umetnosti*. Novi Sad: Književna zajednica Novi Sad.

Šiler, F. (2008). *Pozniji filozofsko-estetički spisi*,. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Tejlor, Č. (2008). *Izvori sopstva – stvaranje modernog identiteta*. Novi Sad: Akdemska knjiga.

Triling, L. (1990). *Iskrenost i autentičnost*. Beograd: Nolit.

Zafranski, R. (2013). Šiler je nemački Šekspir. U: D. Basta (prir. i prev.), *Kroz prozorsko okno prevođenja*, sakupljeni prevodi (1974–2013). Beograd: Dosije studio, pp. 435-437.

Zimel, G. (2013). Šesnaesto predavanje o Kantu. U: D. Basta (prir. i prev.), *Kroz prozorsko okno prevođenja*, sakupljeni prevodi (1974–2013). Beograd: Dosije studio, pp. 427-435.

Žunjić, S. (2014). *Istorija srpske filozofije*, drugo dopunjeno i ispravljeno izdanje. Beograd: Zavod za udžbenike.



Marinko LOLIĆ

**INFLUENCE OF SCHILLER'S AND HUMBOLDT'S IDEAL OF BEAUTY AND  
HUMANITY ON THE SERBIAN CONTEMPORARY CULTURE**

ABSTRACT

This paper discusses Schiller's concept of beauty - which presents critical reexamination and development of the main ideas of Kant's aesthetics and points to the different ways of reception of these ideas in our contemporary philosophy and culture. Schiller criticizes Kant's conception of beauty and widens this concept with the idea of grace. Developing his ideas of man and humanity, the great moralist (opposite to Kant) advocates stronger connection between morals, nature and emotions, to whose harmony mankind should be led by aesthetic education. Both as a poet and as a philosopher, Schiller deals with concept of man and humanity.

In his comparative anthropological research, Humboldt used the key ideas of Schiller's conception of human personality and his definition of beauty to develop the ideal of masculine and feminine beauty from the viewpoint of their gender differences in his comparative anthropological research. In this chapter, the author throws light on the ideals of masculine and feminine beauty in Humboldt's anthropology, and shows their key aspects both from the viewpoint of comparative anthropology, as well as in the sphere of aesthetics and moral theory. The basic aim of these considerations is to explore Humboldt's motives for supplementing ideal of feminine and masculine beauty with the ideal of humanity, and show why these ideals cannot fulfill their full meaning without idea of humanity in the development of contemporary human individuality.

KEYWORDS: anthropology, female, male, ideal, individualism, Kant, Schiller, Humboldt

## INDEKS POJMOVA

---

### A

antropologija (anthropology) · 1, 12, 17, 19,  
22, 23, 24, 25, 28, 36, 40, 46, 78, 80, 85,  
125, 131, 135, 136, 200, 212, 221  
autonomija (autonomy) · 137, 138, 139,  
140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148,  
149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 160,  
161, 171  
autostopiranje (hitchhiking) · 73, 74, 75, 81,  
82, 83, 84, 85, 87, 86, 88, 90, 92

---

### D

deontologija (deontology) · 47, 51, 55, 59,  
72  
dividua (dividual), dividualnost  
(dividuality) · 73, 81, 92

---

### E

Evropa (Europe) · 24, 73, 83, 85, 89, 92, 142,  
145, 155, 156, 157, 158, 177  
Evropska studija vrednosti (European  
Values Study) · 137, 144, 155, 161

---

### F

familizam (familism) · 162, 163, 165, 181

*Freedom House* (measures) · 54, 136, 137,  
141, 142, 145, 146, 150, 151, 160

---

### H

HDI (Human Development Index) · 137,  
146, 150, 151, 160

---

### I

individua (individual) · 1, 22, 23, 28, 29, 30,  
32, 35, 36, 37, 39, 49, 50, 54, 55, 76, 77,  
79, 80, 82, 117, 121, 124, 129, 133, 136,  
141, 143, 146, 148, 152, 154, 178, 211,  
214  
individualizam (individualism) · 1, 2, 4, 6, 7,  
8, 10, 11, 12, 14, 16, 19, 21, 22, 25, 26, 27,  
28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,  
39, 41, 44, 45, 46, 64, 73, 74, 76, 77, 78,  
81, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 93, 94, 97, 98,  
113, 117, 118, 135, 136, 139, 124, 125,  
127, 140, 141, 142, 155, 156, 158, 164,  
182, 188, 193, 194, 196, 199, 200, 221  
individualizacija (individualization) · 162,  
169, 174, 175  
individualnost (individuality) · 22, 37, 79,  
85, 118, 121, 124, 125, 126, 130, 131,  
136, 194, 199, 221

---

**J**

Jugoslavija (Yugoslavia) · 182, 193, 198, 199

---

**K**

kolektivizam (collectivism) · 7, 25, 30, 34,  
46, 86, 140, 141, 142, 155, 156, 158, 182,  
194, 197, 199

kosmopolitizam (cosmopolitanism) · 4, 25

kultura sećanja ( culture of memory) · 3,  
182, 189

kulturni (cultural) · 17, 26, 27, 30, 40, 46,  
78, 84, 125, 129, 131, 136, 139, 140, 141,  
155, 156, 157, 158, 174, 185, 186, 188,  
207

---

**L**

liberalizam (liberalism) · 20, 25, 46, 51, 73,  
140, 194

libertarijanizam (libertarianism) · 43, 72

---

**M**

marksizam (marxism) · 47, 49, 58, 59, 69, 72

metodološki (methodological) · 4, 10, 11,  
26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 40, 41,  
42, 43, 44, 45, 46

---

**N**

nostalgija (nostalgia) · 182, 183, 184, 185,  
186, 187, 188, 199, 192

---

**O**

ontološki (ontological) · 26, 27, 29, 32, 35,  
46

---

**P**

politički (political) · 2, 26, 27, 30, 31, 32, 33,  
34, 35, 37, 46, 56, 60, 76, 79, 80, 81, 127,  
129, 131, 133, 136, 137, 139, 140, 141,  
142, 143, 146, 147, 150, 151, 152, 153,  
155, 156, 158, 187, 205, 207

pragmatizam (pragmatism) · 20, 47, 50, 52,  
60, 72

---

**R**

redistribucija (redistribution) · 56, 57

revolucija (revolution) · 2, 64, 118, 120, 122,  
123, 125, 128, 129, 130, 134, 135, 136,  
206, 207

roditeljstvo (parenthood) · 162, 163, 165,  
167, 170, 171, 173, 176, 179, 180, 181

---

**S**

self (self) · 48, 53, 55, 77, 78, 79, 80, 82, 85,  
86, 90, 136, 138, 140, 141, 142, 153, 154,  
155, 157, 158

sociologija (sociology) · 6, 9, 20, 21, 24, 28,  
34, 40, 42, 43, 44, 46, 176, 178, 198

Svetska studija vrednosti (World Values  
Study) · 137

---

**T**

transfobija (transphobia) · 97, 103

transmizoginija (transmizogyny) · 103, 102,  
103, 104

transrodno (transgender) · 93, 94, 99, 115,  
117

---

**U**

utilitarizam (utilitarianism) · 47, 49, 50, 51,  
52, 55, 59, 60, 72

---

**V**

vrednosti (values) · 1, 2, 31, 32, 37, 39, 49,  
52, 55, 84, 86, 103, 105, 118, 119, 121,  
122, 124, 126, 127, 128, 129, 132, 134,  
136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143,  
146, 147, 152, 153, 154, 155, 157, 160,  
161, 174, 176, 178, 185, 190, 191, 193,  
197, 207

## INDEKS IMENA

- Bart (Barth), R. 15, 16, 19, 20, 22, 26, 29  
Bek (Beck), U. 39, 165, 166, 169, 177  
Bek-Gernšajm (Beck-Gernsheim), E. 165, 170, 177  
Betke (Boettke), P. 34, 43, 52, 63, 72  
Boas (Boas), F. 13, 18, 20, 23, 26  
Bojm (Boym), S. 185, 189, 199  
Broz, Josip (Tito) 192, 193  
Budon (Boudon), R. 7, 8, 11, 19, 21, 28, 29, 33, 34, 36, 37, 42, 43, 45  
Batler (Butler), Dž. 106, 117  
Dimon (Dumont), L. 7, 11, 12, 16, 17, 22, 31, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 80, 90, 91  
Dirkem (Durkheim), E. 21, 31, 39, 33, 39, 43, 79  
Džejmson (Jameson), F. 186, 187, 199, 200, 221  
Fert (Firth), R. 14, 22, 26  
Fuko (Foucault), M. 81, 90, 133  
Gligorov (Gligorov), V. 9, 11, 22  
Hajek (Hayek), F. fon VIII, 36, 44  
Hjum (Hume), D. 7, 35, 50, 52, 59, 64, 65, 66, 72  
Hofstede (Hofstede), G. 31, 142, 143, 157  
Holi (Holy), L. 10, 16, 22, 26, 29  
Hope (Hoppe), H-H. 52, 53, 66, 67  
Humbolt (Humboldt), V. Fon 203, 204, 205, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224  
Inglehart (Inglehart), R. 142, 143, 144, 145, 147, 151, 155, 158, 160  
Kant (Kant), I. 203, 204, 207, 208, 210, 212, 222, 224  
Kejns (Keynes). Dž. 49, 58, 64  
Kont (Comte), O. 30  
Lok (Locke), Dž. 9  
Malinovski (Malinowski), B. 14, 15, 23, 26  
Marks (Marx), K. 48, 58, 206  
Mekfarlan (Macfarlane), A. 10, 23, 31, 39, 40, 45, 80, 91  
Mizes (Mises), L. fon 36, 42, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72  
Mos (Mauss), M. 11, 23, 79, 80, 91  
Raport (Rapport), R. 1, 18, 24, 26, 36, 38, 39, 45, 46, 47, 86, 92, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 138  
Rotbard (Rothbard), M. 50, 54, 55, 57, 59, 70, 71  
Stuhlik/Štuhlik (Stuchlik), M. 10, 16, 22, 25, 26, 29, 46  
Stjuart (Stewart), S. 120, 185, 187, 188, 200  
Tokvil (Tocqueville), A. 8, 21, 25, 26  
Veber (Weber), M. 9, 13, 10, 21, 22, 25, 29, 30, 33, 43, 46  
Šiler (Schiller), F. 203, 204, 205, 206, 208, 210, 211, 212, 221, 223, 224

CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

316.37(082)

INDIVIDUALIZAM / urednici Suzana Ignjatović, Aleksandar Bošković. -  
Beograd : Institut društvenih nauka, 2017  
(Beograd : Razvojno istraživački centar Grafičkog inženjerstva TMF). -  
VIII, 225 str. ; 25 cm

Radovi na srp. i engl. jeziku. - Tiraž 50. - Str. I-VIII: Predgovor /  
Veselin Vukotić. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. -  
Bibliografija uz svaki rad. - Abstracts. - Registri.

ISBN 978-86-7093-192-3

а) Индивидуализам - Друштвени аспект - Зборници

COBISS.SR-ID 247980044