

Tomislav Tadić*Odsek za sociologiju
Filozofski fakultet – Univerzitet u Sarajevu*

tomislav.tadic@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-9079-7292>

Religija i kultura: sociološka i antropološka rekonceptualizacija rigidnih društvenih činjenica Zapadnog Balkana

Apstrakt: U radu ukazujem na osnovne probleme sociološkog i antropološkog konceptualiziranja religije i kulture u kontekstu „rigidne društvene stvarnosti” Zapadnog Balkana XXI veka. Propitujem osnovne postavke unutar kojih klasična i savremena sociologija i antropologija shvataju ove pojmove, nastojeći dati odgovor na pitanje: šta je pošlo krivo u funkcionalnoj integraciji postkonfliktnih društava i država nastalih raspadom SFRJ. U radu ću, ukazujući na neka polazišta iz analitičke filozofije, pokazati da se sveukupni problemi društvene ontologije (s akcentom na religiju i kulturu kao nesumnjive društvene činjenice) trebaju tretirati kroz epistemološku optiku parakonzistentnosti i fuzzy logike, čime se otvara prostor za višedimenzionalno shvatanje društvenih činjenica u „nepreciznom svetu”.

Ključne reči: rigidne društvene činjenice, kultura, religija, istorija, individualizacija, rekonceptualizacija, fuzzy set, kontrafaktičnost, probabilizam

Uvod

Ništa u vezi s pojmovima religija i kultura nije samorazumljivo, iako se, lakonski gledano, može učiniti da je o njima sve već odavno napisano i kazano. Ukoliko postoje neke sporne tačke oko kojih nema teorijskog konsenzusa u okvirima sociologije i antropologije, onda bi to, svakako, bile žarišne tačke koje određujemo kao religiju i kulturu. Napori društvenih nauka uloženi da se odgonetnu, opišu i definišu ovi pojmovi često su završavali u slijepim ulicama, pa se i autori poput Maxa Webera nisu usuđivali davati krajnje stavove – konačnim vokabularima, kako bi kazao Richard Rorty, izricati krajnje tvrdnje o njima. U centru snažnog i besnog cunamija teorijskih zamršenosti o ovim konceptima postojao je osnovni konsenzus o tome da je samo jedna stvar potpuno sigurna: religija i kultura moćne su, otporne i postojeane društvene činjenice koje imaju

kapacitet, a kojim istovremeno utiču na oblik jednog društva, jedne epohe – jedne istorijske slike sveta.

Utoliko se religija i kultura pojavljuju kao instance koje u osnovnom i rigidnom smislu određuju društvenu stvarnost, pa se o njima može govoriti kao o najvažnijim kategorijama na kojima se zasniva ono što neodređeno možemo imenovati „socijalnim ambijentom”. Marcela Cristi će u studiji *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics* godine (Cristi 2001) ukazati da se u savremenim društvenim naukama često gubi iz vida jedna vrsta „starog znanja” o tome da se funkcionalna integracija građanina u društvo može realizovati samo na dva načina: kroz politiku i kroz kulturu. U okvirima njene analize kompleksnog problema „političkih religija” obe tradicije nastaju u Evropi – u Francuskoj, u razmaku od svega stotinjak godina. Prva tradicija, integracija građanina u zajednicu kroz politiku, dolazi do svoje teorijske samosvesti najvećim delom kod Rousseaua, pa je *Društveni ugovor*, ništa drugo do manifest jednom takvom viđenju stvari. Druga tradicija, ona koja veruje u integraciju građanina u zajednicu i društvo kroz kulturu, nastaje pod jakim uticajem Durkheimove sociologije, koja, po svojoj teorijskoj arhitektistici, pretendira ka funkcionalnim i simboličkim aspektima u sveukupnoj konstituciji društvene ontologije i njene prakse. Govoreći o „političkim religijama”, Marcela Cristi (Cristi 2001) će zaključiti da one nisu ništa drugo do još jedan u nizu argumenata za političku integraciju pojedinca u zajednicu i društvo, koju karakterišu niski stepeni demokratičnosti, kao i redukovane razine simboličke interakcije. Pojednostavljeno rečeno, za Marcelu Cristi „političke religije” danas su karakteristika društava s totalitarnim, nedemokratskim i izrazito autoritarnim obeležjima. Njena interpretacija se oslanja na pristojno dugu tradiciju u savremenoj sociologiji, koja se danas najvećim delom razvija u okvirima „kulturne hermeneutike” i neofunkcionalizma u Sjedinjenim Američkim Državama, a koja veruje da kultura omogućava racionalniju i produktivniju integraciju sveukupnog društva.

Prilike u kojima su nastajale nacije u modernoj Evropi, barem u ograničenom smislu, demantuju njenu tezu, s obzirom na to da se u izgradnji modernih država – nacija, od XV do XIX veka uglavnom prvobitno radilo o „političkoj”, tek nakon toga i o „kulturnoj integraciji”. Nemačka, koja je među poslednjim državama došla do svesti o svom jedinstvenom nacionalnom biću i ujedinjenju, prije Fichtea i Hegela, prošla je, i to nesumnjivo, kompleksan put „političke” integracije i emancipacije, o čemu detaljne uvide čitamo u studiji *Um i revolucija* Herberta Marcusea (Marcuse 1989), a čak preciznije je prikazuje Wilhelm Dilthey, koji u *Izgradnji istorijskog sveta u duhovnim naukama* eksplicitno piše:

Čak je i religija bila činilac koji je stvarao jaz. Niko u doba prosvetćenosti nije uvideo da je baš pruska država pozvana da naciju ujedini u državu. (...) Pa

pošto je vojna država težila da se uzdigne na stepen kulturne države, za koju su značajni momenti bili akademije, univerzitet u Haleu, zemaljsko pravo – državne ustanove koje su nosile novu kulturu – znači da je to bio momenat univerzalnog napretka. Veze s nemačkim duhom uvek su se osećale. Time je u prvom redu zasnovan razvoj Pruske od vojne države do nosioca kulturnih ideja, koji se nastavio u osnivanju Berlinskog univerziteta, u Hegelovom delu itd. Istovremeno u tome se nalazio i jedan unutrašnji duševni sukob. Jer ta kultura je bila opštenemačka. Jezik, pesništvo i nauka nisu mogli biti drukčiji. (Diltaj 1980, 394)

Religija, kultura i politika, u jedinstvenom smislu, formiraju osnovni okvir koji omogućava složeno hermeneutičko pristupanje problemima društvenih nauka. Takav stav nikako ne znači da u sociologiji i antropologiji možemo govoriti indeksom nomotetičkih epistemoloških postavki, ali nam omogućava da u smislu istorijske sociologije imamo barem jedan jasan stav: trojaki odnos religija – kultura – politika određuje sveukupnu društvenu zbilju i time jasno ograničava svakodnevnost kao stvarnost u kojoj realizujemo svoju životnu suštinu. U priilog ovoj tvrdnji najviše idu savremene sociološke¹ teorije, poput Garfinkelove etnometodologije i simboličkog interakcionizma kako ga je razvijao i sistematizovao Herbert Blumer (Blumer 1969).

Utoliko, da bi se konsekventno odredili odnosi religije i kulture, koje je potrebno shvatiti kao nesumnjive društvene činjenice, posebno na području Zapadnog Balkana,² trebali bismo napraviti metodički iskorak iz „relativne auto-

¹ Vrlo je diskutabilno da li se o simboličkom interakcionizmu, etnometodologiji, pa i socijalnoj fenomenologiji može govoriti kao o „savremenoj sociologiji”, s obzirom da se radi o pravcima koji su se razvijali od šezdesetih do osamdesetih godina prošlog veka. Ipak, zbog udžbeničkih podela, u odnosu na koje se ravna većina Univerziteta na teritoriji bivše SFRJ, ostat ćemo pri ovoj podeli. Učestaliji primer jeste: Džordž Ricer. 2009. *Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni*. Beograd: Službeni glasnik.

² Na tragu Foucaultovih uvida u odnosu na analizu diskursa, Marija Todorova u danas već klasičnoj studiji o Balkanu *Imaginarni Balkan* pisat će o opasnostima generalizacije i redukcionizma onda kada se nastoji odgonetnuti „bauk Balkana” (Todorova 2015, 17). Imajući u vidu centralne ideje Edward Saidove koncepcije *orijentalizma*, ona će govoriti o *balkanizmu* kao procesu unutar koga se negativne i stereotipne predstave o Balkanu proizvode kako politički tako i kulturno, ali da, kao takve, one ne odgovaraju društvenoj stvarnosti tog geopolitičkog prostora. Koristeći moćne pojmove strukturalističke filozofije i postkolonijalnih teorija, Todorova ukazuje na probleme u odnosu na shvatanje drugoga i drugosti (Balkan koji jeste Evropa, ali to i nije), te poentira da se mimo perceptivnog nivoa (kako nas vide drugi), stalnim konstrukcijama, može uticati i na samopercepciju (kako vidimo sami sebe). S obzirom da postoji prilično veliki broj tekstova koji polaze i detaljno razmatraju njene uvide o Balkanu, nećemo detaljnije razlagati njenu tezu, koja, svakako, ima svoja ograničenja, a što bi zahtevalo i bitno širenje samog rada, čime bi se, verujemo, on udaljio od svog primarnog cilja.

nomije nauke” (Elias 2007), te se distancirati od onih naučnih stavova koji se zasnivaju na logici ekskluzivnih disjunkcija. U ovom pogledu treba se osvestiti o važnosti „jedinstva metode”, kao i o važnosti različitih heurističkih strategija koje u jednom multidimenzionalnom potezu mogu osvetliti sasvim novu perspektivu za adekvatnije shvatanje društvenih procesa na Zapadnom Balkanu.

U kontekstu izazova s kojima se suočava savremena sociologija, imajući u vidu navedene teme, nužno se osloniti na neka od polazišta *refleksivne* tradicije unutar discipline, s obzirom da se upravo unutar njih može najjasnije uočiti imperativ koji se odnosi na potrebu za rekonstrukcijom i sveobuhvatnim rearanžiranjem osnovnih pojmova socijalne stvarnosti i njenih „simboličkih univerzuma” (Berger i Luckmann 1992). Uz pojmove ljudske slobode, rada, zajednice, prostorno-vremenske relacije, kao strukturirajuće pojmove društvenog sveta, kako to vidi Zygmunt Bauman (Bauman 2011), dramatično se rearanžiraju, rekonceptualiziraju i restrukturiraju i pojmovi religije i kulture, kao snažne društvene činjenice, te najmoćniji faktori oblikovanja društva. Društvene nauke, iz perspektive ove misli, ponovo tragaju za vlastitim utemeljenjem u veku „nanotehnologije i nanonauke”. (Ibrulj 2005)

Pierre Bourdieu će u delu *The Logic of Practice* (Bourdieu 1980), kritikujući recentnu teoretsku konfiguraciju u sociologiji, pisati da:

... društveni svet predstavlja mesto hibridnog kompromisa između stvari i značenja koje definira objektivno značenje, kao da značenje stvara stvar. (Bourdieu 1980, 43)

Drugim rečima, društvene nauke, među kojima sociologija posebno, figurirale su ka „logičkom prvenstvu”, unutar kojeg se društvena stvarnost eksplicira i opisuje u odnosu na unapred postavljene teorijske konfiguracije, pa se *stvarna* stvarnost društvene ontologije pojavljuje u stanovitom otporu i nesumnjivom nesrazmeru spram same „logike teorije”. Bourdieuov zahtev za ponovnim sagledavanjem stanja u disciplini utoliko polazi iz pretpostavke da se objektivne datosti ne mogu tretirati kao forme unutar kojih se akteri pojavljuju kao „puki posmatrači”, nego se u prakseološkom jedinstvu trebaju nadići kontradikcije koje tematiziraju složenu oblast ljudskog života koju određujemo kao „društvena stvarnost”. Objektivizam, na tom tragu:

(...) konstituiraju socijalni svet kao spektakl ponuđen promatraču koji zauzima tačku gledišta o delovanju, i koji stavljaajući je u objekt i principe njegove relacije ka objektu, nastavlja kao intendirano jedinstvo ka znanju te kao i sve interakcije unutar njega, postaje mesto simboličkih razmena. (Bourdieu 1980, 52)

Odbacivanje „reprezentacionalističke” koncepcije društva u društvenim naukama, prvi je korak u projektu sveobuhvatnog rearanžiranja i rekonceptualiziranja epistemskih i kognitivnih praksi u višedimenzionalnim sferama društvene

ontologije. Religija i kultura, kao rigidne društvene činjenice,³ često se tretiraju kao determinisani i teško promjenjivi okviri unutar kojih se dramaturškom logikom odvija prividni spontanitet simboličkih i društvenih interakcija. Njihova rekonceptualizacija utoliko je složenija jer takve društvene činjenice teže podležu logici društvenih promena. U političko-geografskoj igri *centar – periferija* takva vrsta argumenta postaje potpuno uočljiva. Društva Zapadnog Balkana, višedecenijski razorena umnoženim anomijama, socijalnim i kulturnim traumama, te ratnim stradanjima devedesetih godina, očigledan su primer za jednu takvu tvrdnju. U političkoj i geografskoj periferiji religija, shvaćena čak i kao „kulturni sistem” (Geertz 1973), igra nesumnjivo važnu, pa čak i određujuću ulogu u formiranju društvene svesti i društvenog svetopogleda. Ona postaje mesto „usidravanja identiteta” (Ibrulj 2005) i redukcije horizonta prostorno-vremenske relacije u sferi međuljudskih relacija. Kriza „sekularnog uma”, u takvim slučajevima, očituje se kao puka politička sila čija se objektivizacija jasno uočava u sferi „empirijske stvarnosti” (Herbert Blumer) – čovekove svakodnevnice.

Životne okolnosti često religiju nameću kao „spektakl ponuđen posmatraču” (Bourdieu), pa se on, iako samorefleksivni akter, ne uvek, ali često, teško može orijentisati u pogledu vlastitog izbora i logike individualizacije. Radi se o pritisku društvene činjenice, u dirkemovskom smislu reči. Zapadni Balkan (posebno Bosna i Hercegovina, Republika Hrvatska, Republika Srbija i Crna Gora), kao geopolitički entitet,⁴ u ovom smislu, predstavlja nesumnjivi dokaz postojanja

³ U prilog tvrdnji o religiji i kulturi kao vrstama društvenih činjenica, u Republici Hrvatskoj, Bosni i Hercegovini i Republici Srbiji pisali su; 1. Zrinščak, Siniša. 1999. *Sociologija religije: hrvatsko iskustvo* Zagreb: Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu. 2. Abazović, Dino. 2010. *Za naciju i Boga: Sociološko određenje religijskog nacionalizma*. Sarajevo: RABIC. 3. Šušnjić, Đuro. 2009. *Religija I–II Beograd*: Čigoja štampa. 4. Cvitković, Ivan. 2016. *Religija u zrcalu teorija*. Sarajevo: CEIR. U okvirima klasične sociologije i antropologije dovoljno je napomenuti na paradigmatске studije Emilea Durkheima, Maxa Webera, Clifforda Geertza, Edwarda B. Tylora i drugih. Kako bismo izbjegli dodatnu pojmovnu komplikaciju, nećemo detaljno objašnjavati u čemu se sastoje glavni argumenti navedenih autora, te čitaoca koga zanima više o tom problemu upućujemo na njihove tekstove.

⁴ U kontekstu na ovakav način formulirane teze o onome što zovemo “nesekularizovana društvena svest”, s akcentom na Zapadni Balkan, čitaoca koga u širem smislu zanima presek stanja s obzirom na ovu temu upućujemo na zbornik: *Sekularnost i religija: BiH i regija* (Šarčević i Bojić 2015). U zborniku autori iz regije Zapadnog Balkana tretiraju pitanje sekularnosti i religije, uzimajući u obzir bitne razlike između ovih društava, koja sasvim sigurno nisu ista i mogu se tretirati u odnosu na sociološke indikatore koji ih razlikuju. Ipak, autori se slažu da su ova društva suočena s dubokom krizom sekularnosti i onim što nazivamo nesekularizovana društvena svest. Filozofsku formulaciju problema, u širem smislu vezanog za moderni projekt i sekularnost, čitamo kod jednog od najuticajnijih savremenih filozofa Pirmin Stekeler – Weithofera (Hegel-

nesekularizovane društvene svesti, i na njegovom primeru može se jasno uočiti i refleksija globalne krize sekularnosti, koja se u sve većem pogledu izražava kao sistemska sumnja prema ljudskom umu, tekovinama prosvetiteljstva i modernom projektu.

Kako se religija i kultura teško mogu tretirati kao zasebni socijalni entiteti, nužno je poći od pretpostavke da su upravo to kategorije koje se pojavljuju kao ključni stvaraoci društvene stvarnosti, te da se u odnosu na njih zauzima stanovište globalne bede društva. Institucionalne religije i kulturna svest na političkom prostoru Zapadnog Balkana većinski su precizne i rigidne društvene činjenice, pa se spoljašnji posmatrač može teško snaći kada je u prilici da ih promatra, jer on u XXI veku polazi iz pretpostavki „fluidnih životnih relacija” (Bauman 2011), „semantike nepreciznog svijeta” (Ibrulj 2005) i parakonzistentnih društvenih činjenica kojima se oblikuju identiteti pojedinca i zajednice.

Iako je teza o sekularizaciji u njenom standardnom sociološkom obliku postepeno napuštena, o čemu svedočimo u delima Pitera L. Bergera, Thomasa Luckmanna, Grace Davie, Tu Weiminga, Davida Martina, Rodneyja Starka i drugih sociologa religije „glavne struje”, postalo je sasvim jasno da se „novi oblici religioznosti”, oni koji se pojavljuju „u susret novoj moderni” (Ulrich Beck), vezuju za procese individualizacije i konstrukciju ličnih identiteta, što, u izvesnom smislu, ima važnu ulogu u formulisanju ličnih, ali nikako i kolektivnih, simboličkih univerzuma i svetopogleda. Pojedinaac i svet se, u takvoj reljefastoj i privatnoj igri izgradnje ličnosti, posreduju mrežom simbola (čovjek kao *animal symbolicum* – Ernst Cassirer) (Kasirer 1978) koji internalizaciju ojačavaju povlasticom privatne eksternalizacije, čime se ojačava unutrašnji okvir duhovnog života čoveka. Krizu „sekularne samosvesti” nije bilo moguće anticipirati kao dramatično jačanje institucionalnih religija – kao histerični proces koji je nesumnjivo zadesio balkanska društva krajem XX veka. *Politička historija religija*, kako taj fenomen naziva Vjekoslav Perica (Perica 2002, IX), proporcionalno je stvorila nove i velike kulturne forme koje su postale formativni dio identiteta čitavih zajednica i njihovih esencija. Potrebno je pravilno sociološki odrediti dinamiku ovog zamršenog odnosa.

Individualizacija, identitet i rigidne društvene činjenice

Ako u savremenoj sociologiji postoji konsenzus u odnosu na, barem, jedan problem i njegove projekcije u „mreže životnog sveta” (Waldenfels 1989), to je sasvim sigurno konsenzus u vezi s fenomenom *individualizacije*. Posebnu pažnju ovom fenomenu, postepeno ga usmeravajući ka pitanju *identiteta*, posvetili

Jahrbuch 2012). Čitaocima koji su dublje zainteresovani za ovu temu upućujemo na autore: Ingolf Dalferth, Kurt Apel, Jürgen Habermas, Thomas Luckmann i drugi.

su sociolozi refleksivne provenijencije, sagledavši ga iz pozicije kritike postmodernih, posebno strukturalističkih, teorijskih pozicija. Polazeći od pretpostavke da se pitanju individualizacije treba pristupati iz repozitorijuma zaliha znanja klasične sociologije, koja je nesumnjivo pokušavala objasniti i ovaj fenomen, autori poput Ulricha Becka, Zygmunta Baumanna i Anthonyja Giddensa ovaj problem stavljaju u središte teorijskih preloma i „analitičkih hipoteza” (W.V.O. Quine 1999) savremenih prilika u disciplini, verujući da tom heurističkom putanjom mogu objasniti i opisati transformacije koje se dešavaju na globalnom društvenom planu. Pod pretpostavkom, koja se izvesnom derivacionom morfologijom može tradirati još iz radova Emila Durkheima, Norberta Eliasa i Maxa Webera, autori tzv. refleksivne sociologije, artikulišu pretpostavku da se pri nastanku, razvoju i eventualnom rekonceptualiziranju savremenog *modernog* društva i društvenog sveta, mora krenuti iz pozicije koja ne podrazumeva „logiku shematizovane biografije” (Beck 2001), pri čemu se pojedinačni život misli kao transparentnost, kontingencija i otvorenost.

Takva vrsta *kritičnih* promena u „filozofskom diskursu moderne” (Habermas 1998) koji nastaju i zauzimaju svoj oblik pred našim očima, određujuća je prelomna tačka za sveukupno rekonceptualiziranje društvene svesti u njene nove oblike – oblike koji se ne zadržavaju na *eksternalizaciji* kao čvrstoj kompresiji individuuma i njegovog identiteta. Teorije racionalnog izbora, poput one Johna Elstera, Jamesa Colemana i Rodenya Starka, predstavljaju vrhunac jedne tako intenzivne i nove situacije. Radi se o individui koja nužno mora samostvoriti svoju biografiju, i kroz druge zadobiti svoj identitet. U ovoj lucidnoj igri intersubjektivnosti prvenstvo je na samosvesnom *subjektu*, koji u celosti preuzima odgovornost za svoj život. Odbacivanje „unapred ustanovljenih šematizama” istovremeno je odbacivanje i poverenja u rigidne društvene činjenice, koje društveni svet kao i elemente njegove ontologije vide u jasno polarizovanim krajnostima. U opširnijem citatu Ulricha Becka čitamo:

Individualizacija znači u ovom smislu da se biografija čoveka oslobađa unapred datih šematizovanih fiksacija i stavlja otvoreno i zavisno od odluka u ruke svakog pojedinca. Broj biografija, koje su u principu zatvorene za odlučivanje, smanjuje se, a raste broj biografija, koje su tvorene za odlučivanje, koje se samo grade. Individualizacija životnih pozicija i tokova glasi: biografije postaju „*autorefleksivne*”; socijalno šematizovana biografija transformiše se u biografiju koja je lično stvorena i koja treba lično da se stvara. Odluke o školovanju, profesiji, radnom mestu, mestu stanovanja, bračnom partneru, broju dece sa svim svojim odlukama ne samo da se mogu već se moraju donositi. Čak i tamo gde je razgovor o „odlukama” visokoparna kategorija, jer nema ni svesti ni alternativa, pojedinac će morati da „iskija” posledice svojih nedonesenih odluka. To znači: institucionalnim i biografskim smernicama nastaju, može se reći, *samosklopive konstrukcije kombinatornih mogućnosti*. (...) U individualizovanom, pojedinac

pod pretnjom kazne permanentnom zapostavljenošću mora da nauči da sebe shvata kao centar delanja, kao biro za planiranje u odnosu na sopstvenu biografiju, svoje sposobnosti, orijentaciju, partnerske odnose itd. (Beck 2001, 321)

Proces individualizacije, koji je nesumnjiva karakteristika *novih oblika modernosti*, u kontekstu razvijenih društava, jasno je raskinuo tradicijsko poverenje u „rigidne društvene činjenice”, posebno u religiju i kulturu koje su, u evropskom kontekstu, igrale važnu ulogu u formiranju identiteta pojedinca. S intenzivnom individualizacijom došlo je i do pojave novih *stilova života* (Maffesoli 1996), te rekonceptualizacije kulturnog okvira, kao zadate šeme, u odnosu na koju je jedino i jedinstveno moguće izgraditi individualni život. Pojedinaac je tako „homo options” (Beck 2001) isključivo i autentično odgovoran za izgled i stanje u kome se nalazi njegova vlastita biografija.

Michel Maffesoli će u okvirima *postmoderne agende* ovaj proces prepoznati kao „dezintegraciju kolektivnih identiteta” (Maffesoli 1996, 15) u savremenim životnim prilikama, pa će pitanje individualizacije postati centralnim motivom rastakanja klasične logike masovne kulture. Drugim rečima, za Maffesolija pitanje društvene solidarnosti više se ne može formulisati na „stare” načine, pa se forme njenog preobražaja najvećim delom jasno očituju na nedovoljno konturisanim oblicima individualizacije. Oslanjajući se na osnovnu i polazišnu crtu Lyotardove (Lyotard 2005) vizije „postmodernosti” o tome da se u okvirima nove epistemologije „znanstvenog znanja” (Lyotard 2005, 2), kao izvesna nulta tačka, uzima ljudski i društveni život u *fragmentima*, Maffesoli će govoriti o „fragmentisanom tribalnom grupisanju” koje se demarkira u odnosu na kulturu modernih i muzičkih trendova, kao i na banalnu i konzumerističku logiku brendova.

Konzumeristička struktura novih kulturnih oblika utoliko omogućava zasnivanje praksi „životnih stilova” unutar kojih se otvaraju kondenzovani i hibridni identitetski prostori. Idejnu misao za jednu ovakvu sociološku varijaciju možemo pronaći u delu Edgara Morena (Moren 1979), u dijelovima *Duha vremena*, koji su posvećeni kultu *Olimpijaca* – holivudskih glumaca koji postaju role modeli i neprikosnoveni uzori mladim ljudima. Masovna kultura, u njenom klasičnom shvatanju, praćena intenzivnim procesom globalizacije i dramatikom „hiperkonektivnosti” (Brubaker 2023), postaje okvir za proces individualizacije i identitetsku osnovu. U svim kombinacijama izvesna je samo jedna stvar: da identitet i identiteti, u savremenom i razvijenom svetu, više nisu fiksirane kategorije – posebno ne fiksirane anahronim i ograničenim rigidnim društvenim činjenicama poput *religije i kulture*. Obe društvene strukture, religija i kultura, shvaćene kao društvene činjenice, u savremenim prilikama postaju „fzificirane” (Zadeh 1976), parakonzistentne i mogu se objasniti jedino novim metodološkim okvirima zasnovanim na „kontrafaktičkom” (Lewis 1973), i delimično fenomenološkom pristupu teoriji društvenih činjenica (Schutz 1967, Berger i Lukmann 1992, Alexander 2003).

Sociolozi skloni modernoj i postmodernoj tendenciji u teorijskoj interpretaciji društvene stvarnosti suglasit će se da je pitanje *individualizacije*, bez bilo kakve rezerve, centralno pitanje društvenog sveta u prilikama koje, u najmanju ruku, više nisu tradicionalne. Individualizacija destabilizuje stogost društvenih činjenica i podriiva tezu o izvorištu društvene solidarnosti iz kulturalne esencije društva, pa se u generalnom maniru može reći da se radi o jednoj vrsti *antisencijalističke* sociološke konfiguracije. Mimo činjenice da se radi o antisencijalističkoj postavci sociologije i antropologije za XXI vek, važno je istaknuti da se radi i o jednoj „antifundacionalističkoj” (Rorty 1990) mreži epistemskih pretpostavki s kojima mora računati ozbiljan istraživač. Logika konzumerizma, utoliko, zahvata i nekad stabilno polje izvora simboličkog smisla pojedinca i zajednice, pa se danas može govoriti o „tržištu religija”, „tržištu kulturnih identiteta” – banalnoj logici biznisa koja tiranskim putem prodire i uslovljava svakodnevicu i život pojedinca u zajednici.

S obzirom na to da društva na Zapadnom Balkanu nisu do kraja dovršila put vlastite modernizacije, te se taj proces događa i odvija i do dva veka kasnije u odnosu na većinu država starog kontinenta, ostaci rigidnih društvenih činjenica, posebno religije i kulture, još uvek igraju presudnu ulogu u izgradnji identiteta. Ako pri tome imamo u vidu neobično važnu antropološku okolnost – okolnost da se kulturalna solidarnost derivira iz religijske dogmatike – postaje potpuno jasno da se odnos *centar – periferija* može zasebno istraživati. Globalizacioni trendovi, „uspon umreženog društva” (Castells 2010) i hiperkonektivnost, kao osnovne strukture života u XXI veku, nisu zaobišle ni društva Zapadnog Balkana, ali njihova funkcija u „identitetskom smislu” tek je *periferna*, dok se kao centralni označitelj, još uvek, nesumnjivo i većinski, koristi religija, iz nje izvedena kultura, čiji vrhunac se može imenovati bizarnom pojavom „tribalnog nacionalizma”, kako to i čini Carlton Hayes (Hayes 1960) – pojavom kojom je omeđena naša sudbina.

Razvijajući poglede o prirodi individualizacije i njene veze s identitetom, Zygmunt Bauman (Bauman 2011) poći će od pretpostavke o *fluidnosti* društvenih veza u trenutnoj fazi razvoja modernosti. Njegova teza, u opštem smislu, sastojat će se u činjenici da je epoha stabilnih, čvrsto konsolidovanih društvenih veza odavno prevaziđena, pa se sociologija suočava s jednom vrstom unutrašnje podvojenosti u nastojanjima da objasni društvenu ontologiju savremenog sveta. S jedne strane, ne mogu se negirati atavizmi „starih društvenih činjenica” poput religije i kulture, dok se, s druge strane, ljudski život konfrontira s kompleksnom mrežom *kontingencija* unutar koje stare i rigidne društvene činjenice nemaju preterano veliki uticaj i „stvarnu nadležnost”. Individualizacija, u artikulaciji njegove sociološke perspektive, zasniva se, također, na novom tipu masovne kulture, koji ima svoje tri ključne karakteristike: kompulzivnost, konzumerizam i potrebu za stabilizacijom.

Potrošačka društva proizvode potrošačke *tipove masovne kulture*, pa je prva karakteristika procesa individualizacije „kompulzivna svest koja se pretvara u ovisnost” (Bauman 2011, 73). U procesu sagledavanja ovog fenomena Bauman se oslanja na psihoanalitički jezički indeks, posebno na pojmove želje i žudnje, čime želi nedvosmisleno pokazati potpunu inverziju u novim oblicima društvene svesti u odnosu na njene prethodne, klasično moderne, varijante. Kao i Ulrich Beck, on je svestan da u središtu histeričnih želja modernog čoveka – želja koje se ostvaruju, ali ga nikako ne zadovoljavaju – stoji čovek kao biće koje može da bira, ali koliko god je izbor oslobađajući, on je istovremeno i porobljavajući. Bauman piše:

Arhetip te osobite utrke u kojoj trče svi pripadnici potrošačkog društva (sve je u potrošačkom društvu stvar izbora, osim prisile da se bira – prisile koja pre-rasta u ovisnost i više se ne percipira kao prisila) je aktivnost kupovanja (...). Idemo u kupnju sposobnosti koje nam trebaju da zaradimo za život i sredstava kojima ćemo eventualne poslodavce uvjeriti da takve sposobnosti imamo; „u kupnju” onakvog imidža kakav bismo rado nosili i načina pomoću kojih ćemo ostale uvjeriti da smo ono što nismo; načina da steknemo nove prijatelje koje želimo i načina da se riješimo bivših prijatelja koje više ne želimo. (Bauman 2011, 74-75)

Logika individualizacije, prevashodno zasnovana na kompulzivnosti i histeričnim željama, svoju objektivizaciju ima u konzumerizmu kao kulturalnoj strategiji koja nas uverava da, protivno elementarnim principima zdravog razuma, „možemo kupiti i prijatelja”. Ovakva vrsta prisilne izloženosti „izboru” deluje kao forma „pozadinske moći” (Searl 2023) koja utiče i oblikuje naš svakodnevni život, time uobličavajući *identitet* kao ono stalno oscilirajuće i nemirujuće. Drugim rečima, kultura svojstvena društvima razvijene modernosti, nudeći *izbor* kao čin slobodne volje bez koga život ne može da se zamisli, kontingenciju zasniva kao osnovnu izvesnost. Utoliko je u savremenim društvima, paradoksalno, čovek oslobođen od svih prisila, defiksiran iz rigidnih društvenih činjenica, istovremeno u stalnoj potrazi za sigurnim i stabilnim identitetskim tlom – u stalnoj potrazi za onim fiksirajućim. Bauman smatra da „potraga za identitetom jeste neprekidna borba da učvrstimo fluidno, damo oblik bezobličnom” (Bauman 2011) – potraga koja savremenom čoveku daje intrinzični osećaj smisla i ispunjenosti, te mu je, utoliko, teško pronaći alternativu.

Kao i Maffesoli, Bauman je svestan nametljivog procesa razgradnje kolektivnih obrazaca života, pa se sociološka baza za razumevanje „značenja društvenog svijeta” (Alexander 2003) redukuje na individualizacijski proces shvatajući ga kao postupak potrage za identitetom u monadičkoj konstrukciji „društva pojedinaca” (Elias 1991). Semantika rigidnih društvenih činjenica i „velikih” identitetskih označitelja u takvom svetu predstavlja puku besmislicu.

Kao što smo ukazali, društva Zapadnog Balkana, procesima globalizacije, nesumnjivo sve više i postepeno bivaju zahvaćena fluidnim načinima i stilovima života,⁵ te individualizacijom⁶ kao nezaobilaznom komponentom ovog procesa. Ipak, u formativnom smislu, u pogledu identitetskih politika, predominantno zbog prisustva različitih vrsta i moćnog uticaja „religijskog nacionalizma” (Jungensmeyer 2017) u centralnom pogledu, na Zapadnom Balkanu, ključni identitetski označitelji većine pojedinaca prioritarno su vezani za kolektivne izvore smisla – jednu vrstu usidrenosti u sigurnoj luci stabilnih simboličkih univerzuma. Iz svega toga možemo zaključiti da se na političkoj, epistemološkoj i antropološkoj periferiji zemalja Zapadnog Balkana individualizacija otvara kao sila koja nesumnjivo dolazi i s vremenom će preuzeti dominaciju u izgradnji identiteta, ali da u centralnom smislu, još uvek, imamo nevolje s kolektivnim identitetskim uporištima i to u obliku standardnih obrazaca masovne kulture s elementima kiča i institucionalno organizovanih religija koje imaju pretenziju na „javni uticaj” (Casanova 1994) i oblikovanje političke sfere društvene stvarnosti.

Sociološke i antropološke perspektive, koje su u izvesnom smislu spasonosne za ova društva – društva pogođena ratovima, trajnim političkim destabilizacijama i transgeneracijskom kulturnom traumom – trebaju početi iz unutrašnje i suštinske rekonceptualizacije i reorganiziranja rigidnih društvenih činjenica religije i kulture, te kroz postepeni i dugotrajni proces preobražaja društvene svesti,

⁵ Na nivou predrefleksivnog znanja i promatranja je sasvim očito da se u savremenim balkanskim društvima jasno uočava kako se tradicionalni obrasci svakodnevnog života, rada i socijalnih interakcija postepeno razređuju i prerastaju u fluidne stilove života. Ljudi sve češće kombinuju različite profesionalne, porodične i kulturne identitete, oslanjajući se na fleksibilne, nestalne forme života koje karakteriše promenljivost i mobilnost. Ovi procesi odražavaju individualizaciju kao ključnu komponentu modernizacije, pri čemu se tradicionalne kolektivne norme i stabilni socijalni obrasci relativizuju. Primeri uključuju rastuću praksu honorarnog i projektno orijentisanog rada, pluralizaciju obrazaca partnerstva i porodice, te dinamične načine potrošnje i slobodnog vremena. Na Balkanu, gde istorijski postoje snažne kolektivne strukture i tradicije, procesi fluidnosti i individualizacije naročito naglašavaju prelaz s fiksnih u fleksibilne društvene obrasce. Religija i kultura kao rigidne društvene činjenice opiru se ovim tendencijama.

⁶ Prema Ulrichu Becku, individualizacija označava društveni proces u kome se tradicionalne veze, uloge i kolektivne norme raspadaju, pa pojedinac mora sam konstruisati biografiju. Ona je strukturalno nametnuta: društvo prisiljava ljude da sami oblikuju životne izbore. Individualizacija zato nije sloboda, nego obaveza samoodgovornosti u uslovima rizika. Individualnost, naprotiv, označava stvarne osobine, sklonosti i posebnosti pojedinca. Ona je rezultat subjektivnog razvoja, a ne nužno društveno nametnutog procesa. Individualnost je personalna, dok je individualizacija društvena kategorija koja opisuje transformaciju modernih društava. U pojmovnom smislu u radu se ograničavamo na Beckovu interpretaciju ovih pojmova (Beck 2001; Beck 2003).

otvarati mogućnosti za dinamiku individualizacije, uz sva njena ograničenja i sporna mesta, te problematiku „višestrukih identiteta” (Mol 1976) kao civilizacijske tekovine novog milenijuma. Pojednostavljeno, napuštanje, ili barem slabljenje, rigidnih društvenih činjenica otvorit će mogućnosti zasnivanja novih oblika društvene svesti, koje neće biti artikulisane na logici prinudnosti, teodiceje i kriptosalvacionizma. Probabilističke i kontrafaktičke teorije, najprije razvijane u logici, mogu biti dobra osnova da se ovaj problem dodatno razjasni. Sociologija i antropologija, u ovom stadijumu svog razvoja, ne smiju dogmatski odbaciti takve mogućnosti, te, kao primer pravilne analogije, treba uzeti svojevremeni razvoj lingvistike i njenog uticaja na antropologiju i sociologiju, o čemu iscrpno čitamo u delu Claude Lévi-Straussa (Lévi-Strauss 1977).

Kultura, istorija i brahijalnost društvenih činjenica

Sociologija i antropologija moraju odbaciti eksternalističko verovanje u postojanje rigidne društvene stvarnosti – odbaciti metodološki okvir dirkemovske sociologije, za koji se može reći da je funkcionisao i imao smisla u određenom vremenu, prevashodno s obzirom na pitanje i problem utemeljenja sociologije kao akademske discipline koja problematizira društvo i društvene fenomene. Ova činjenica posebno se odnosi na društva Zapadnog Balkana, koja polaze od rigidnih društvenih činjenica i pretpostavljaju ih kao okvir za konstrukciju identiteta pojedinca. Takav odnos, s obzirom na specifični splet okolnosti balkanskih društava, ne može se u celosti sagledati bez faktora istorije i njenog odnosa prema društvenim činjenicama. Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1977) će ponuditi jedan racionalan okvir u odnosu na koji možemo detaljnije i dublje sagledati ovaj odnos, koji se sada centrira oko pojmova: kulture, istorije i društvenih činjenica.

U Strukturalnoj antropologiji čitamo:

Činjenice ne ovlašćuju ni na kakvu rekonstrukciju (...) Spoznaja društvenih činjenica može proizići samo iz jedne indukcije polazeći od individualne i konkretne spoznaje društvenih grupa lokaliziranih u prostoru i u vremenu. Ova sa svoje strane može proizići samo iz povijesti svake grupe. A objekt etnografskih proučavanja takav je da ta povijest ostaje izvan dohvata, u golemoj većini slučajeva. (Lévi-Strauss 1977, 18-19)

U strukturalnoj analizi ovakvog tipa, ako je shvatimo kao analizu unutrašnjih i nesvesnih obrazaca koji određuju istorijske procese, mitove i događaje, kao i svekoliki tok razvoja stvari u svetu, prilike bi morale stojati upravo obratno, pa bi se iz današnje perspektive moralo kategorički tvrditi da činjenice moraju *ovlastiti* jednu celovitu i sveukupnu rekonstrukciju regija društvenog sveta i sadržaja koji se u njemu ne mogu uzeti statično, nego isključivo i samo dina-

mično. Da bi se razumela „nasilna priroda rigidnih društvenih činjenica”, i tu je Lévi-Strauss u pravu, mora se imati u obziru shvatanje procesa koji dovode do njihovog ojačavanja, jer one ne postaju takve pukom igrom slučaja nego do takve forme dospevaju u sedimentiranoj i strpljivoj igri istorijskih prilika. Utoliko se i društvene grupe i društvene činjenice jedne epohe – jednog okvira svetske istorije – trebaju razumevati u odnosu na tu i takvu istoriju, u odnosu na prostorno-vremensku lokalizaciju. Etnografija i istorija, prema ovakvoj postavci stvari, nisu i ne mogu biti odvojeni i jasno razgraničeni entiteti društvenih nauka, te se njihov odnos treba posmatrati kao odnos forme i supstance, sinhronije i dijahronije –kao lice i naličje jedne te iste stvari.

Lévi-Strauss će, zbog eksplikacije ovih implicitnih okolnosti, smatrati da je lingvistika pod „reformatorskim” potezima F. de Saussurea dospela do najvećeg stepena „pozitivnosti i nauke” uopšte, u odnosu na sve ostale *društvene* nauke. Njegov zaključak da metodička i epistemička pravila koja važe u strukturalnoj lingvistici, u najmanju ruku, imaju smisla i u antropologiji i u sociologiji, te da ih treba iskoristiti u svrhu njihovog unapređenja, treba shvatiti s makismalnom pozornošću. U krajnjoj konsekvenci, i u tom pogledu se mora iskazati oprez, ne treba upasti u redukcionističku zamku koja bi silom i atomističkim načelom od antropologije i sociologije pravila egzaktne nauke u pozitivističkom smislu, ali treba poći od pretpostavke da možemo govoriti o *nesvesnim strukturama* koje imaju stanoviti stupanj moći i uticaja u odnosu na svet istorije, kulture i društvenih činjenica. Zagorka Golubović će u prilog jednom ovakvom shvatanju govoriti o „kulturi kao gramatici društva” (Golubović 1997).

Minimum poverenja u postojanu „nomotetičku” bazu „struktura” kao sistema i mreža uverenja, koji dubinski i često nesvesno oblikuju naš život, možemo, u ovom slučaju, odrediti jednim suženim pojmom *kulture*. Takav pojam *kulture* polazi od pretpostavke da se društvene strukture ne mogu interpretirati kao puke i manifestne institucije društva onakve kakve one jesu u datoj fazi razvoja istorije (brak, porodica, parlament itd.), već da ih treba sagledavati iz njihove simboličke i običajnosne osnove koja uopšte i omogućava da institucije društva imaju jedan određeni oblik. Komplementarističke približnosti (kultura≈istorija) tu se ne moraju zasebno objašnjavati, nego prije podrazumevati.

Istorija se, s obzirom na ovakvu antropološku i sociološku logiku stvari, može opisati, klasificirati, empirijski konfigurirati i hermeneutički promisliti, s obzirom na kulturu shvaćenu kao kompresiju struktura, ali i *vice versa*, s obzirom na naučnu preferenciju i polazišnu poziciju za koju se opredeli istraživač. Na ovakav način shvaćena kultura, u jednom zanimljivom smislu, otvara mogućnosti parakonzistentne i probabilističke interpretacije društvene stvarnosti, čime se, i to u bitnom aspektu, proširuje izvan polja antropologije i konjunkturalno usmerava ka celovitijim mogućnostima razumevanja društvenih fenomena i njihovih manifestacija u hodu svetske istorije. Takav, najprije, jezični i semantički in-

deks, moćan je instrument usmeren ka rekonceptualiziranju društvenih činjenica i onoga što o njima znamo u partikularnim istorijskim prilikama. On zasniva mogućnosti kojima se može, ako ništa drugo, osveženo sagledati višedecenijska tiranija rigoroznih društvenih činjenica Zapadnog Balkana. Redukcionistički rečeno, radi se o odnosu unutar kojeg kultura oblikuje pojedinca i pojedinac oblikuje kulturu u odnosu na istoriju i njene prilike. Sagledavajući ovu relaciju, Lévi-Strauss će pisati:

Čitavo je pitanje da se sazna može li, kao što je Boas dubokoumno zabilježio, najprodornija analiza jedne jedinstvene kulture, obuhvaćajući deskripciju njezinih institucija i njihovih funkcionalnih odnosa, i studij dinamičkih procesa kojima svaki individuum djeluje na svoju kulturu, i kultura na individuum, zadobiti svoj puni smisao bez spoznaje povijesnoga razvoja koji je doveo do sadašnjih oblika. (Lévi-Strauss 1977, 20)

Ovo pitanje, u kontekstu država Zapadnog Balkana, svakako ne može biti usmereno na *jednu i jedinstvenu kulturu*, ali može biti usmereno na *kulturni ambijent* u kome dominiraju približno slične i srodne *strukture* koje stoje u osnovi ovog procesa, što se najjasnije vidi iz prirode manifestnih anomijskih fenomena koji se u tom ambijentu jasno očituju: religijskom i tribalnom nacionalizmu, nepotizmu, korupcijskoj svesti, crony kapitalizmu, masovnom siromaštvu, intenzivnoj depopulaciji usled sve većih migracija mladih ljudi i porodica u stabilne zemlje Evropske unije itd. U jednom drugačijem smislu možemo reći da postoji *društveni obrazac* koji je jednostavno uočljiv, kako bilo kojem spoljašnjem istraživaču, tako i onima koji su neposredni akteri upravo takve društvene stvarnosti – građanima u njihovoj svakodnevnicu. Nesumnjivo se radi o zamršenom odnosu između *istorije, kulture i brahijalnih društvenih činjenica* koje su generisane u zamršenoj, proliferiranoj i sofisticiranoj uzajamnoj slojevitoj igri. Takav nesretan splet okolnosti učinio je *grube društvene činjenice* zacementiranim stanjem stvari, koje se klasičnim sredstvima otpora teško može promeniti.

Društvene činjenice, shvaćene na ovaj način, proizvode diskontinuitete i dubinski pogađaju središnje ljudske odnose, obuhvativši intimu, te iz nje oblikujući sve aspekte socijalizacije, uključujući i onu formativnu, pa se, utoliko, za njih mora reći da imaju svojstvo sirovosti i agresivnosti. Problem s ovakvom vrstom društvenih činjenica, što govori i o njihovoj parazitskoj prirodi, jeste to što se one teško ublažavaju i transgeneracijskim prenošenjem zaliha znanja, pa, neretko, u novim i mlađim generacijama znaju biti stabilnije, postojanije i trajnije identitetske odrednice. Iz perspektive ove misli, može se pretpostaviti zašto i zbog čega gotovo da nema suštinskog napretka u zemljama koje se danas obuhvaćaju pojmom Zapadnog Balkana, a nastalim raspadom SFRJ. Globalizacija, individualizacija, logika kapitala i transnacionalnih korporacija, *po sebi*, u ovim slučajevima gotovo da nemaju nikakvo značenje. Strogi okvir institucionalnih i javnih religija, tradicionalni i patrijarhalni kulturalni obrasci onemogućavaju

promenu društvene svesti u *centralnom* smislu, dok se u sferi periferije društvene ontologije stvari artikulišu, većinski, na pogrešan način.

Društvena svest, društvene činjenice i sveobuhvatna antropološka konfiguracija ovih zajednica, u funkciji su stalne *retraumatizacije*, produbljenja i umnožavanja anomijskog obrasca ponašanja i delovanja što, gledajući u celini, ima za cilj *naturalizaciju* traume i devijacije kao standardiziranog modela ljudskog života. Anthony Giddens (Giddens 1987) će, na ovom tragu, pisati da, na primer, nastanak modernog kapitalizma, njegov postepeni napredak i razvoj u modernoj Evropi, ne znači nužno i progresivnost u razvoju društva, pa se s takvom vrstom hipoteza mora delovati oprezno. On piše:

Moderni kapitalizam ne predstavlja vrhunac progresivne šeme društvenog razvoja, nego dolazak tipa društva radikalno različitog od svih prethodnih vrsta društvenog poretka. Takvi diskontinuiteti se protežu od promjena u intimnim teksturama svakodnevnog života do transformacija jedne svjetske vrste. (Giddens 1987, 33)

S obzirom na to da se posledice društvenih činjenica osećaju u „intimnoj teksturi svakodnevnog života”, to znači da se, kada je u pitanju sociološka opservacija, moraju na bolji način razumevati i određivati socijalizacijski obrasci. Imajući u vidu da nesumnjivo govorimo o „diskontinuitetu” (zašto društva Zapadnog Balkana već četvrtu deceniju ne mogu izgraditi pravilnu društvenu solidarnost,⁷ funkcionalnu integraciju društva i društvenu koheziju u odnosu na ostatak Evrope?), teško je ne ukazati na faktore koji su povezani s *institutom* obrazovanja u najširem smislu tog pojma.

U skladu s tekovinama razvoja *moderniteta*, važno je imati u vidu pretpostavku o tome da obrazovanje može biti važan faktor u izgradnji i promeni društvene svesti unutar jedne zajednice. Obrazovanje se može smatrati bazom, u odnosu na koju je sve drugo nadogradnja. U tom smislu možemo kazati da je pravilno zasnovana *ideja* obrazovanja, a zatim i sam obrazovni proces, polazišna tačka za postepeno razbijanje rigorizma društvenih činjenica koje proizvode

⁷ Društvena solidarnost, kao ključni faktor integracije, omogućava povezivanje pojedinaca u kohezivne i smislene kolektive, čime se omogućava održavanje društvenog poretka, što Durkheim vidi kroz okvir mehaničke i organske solidarosti. U tom pogledu, pridržavat ćemo se njegovih klasičnih uvida o prirodi i određenju društvene solidarnosti. Na Balkanu, međutim, solidarnost često nije adekvatna: istorijske podele, politička nestabilnost i duboko ukorenjene klijentelističke mreže miniraju sposobnost društva da razvije stabilne norme poverenja i uzajamne obaveze. Umesto funkcionalne integracije, solidarnost se često redukuje na partikularne ili segmentarne oblike, vezane za religiju, etničku grupu ili lokalnu zajednicu, dok šira društvena kohezija ostaje malaksala. Ovaj nedostatak solidarnosti ilustruje kako kulturni, religijski, ali i drugi institucionalni faktori mogu ometati funkcionalnu povezanost društva, naglašavajući izazove refleksivne modernizacije u kontekstu balkanskih društava.

neproduktivnu društvenu svest, čija je temeljna funkcija naturalizacija anomalije i traume. Drugim rečima, obrazovanje *fazificira* društvenu ontologiju i otvara mogućnosti za konfiguraciju i sagledavanje društvene stvarnosti na novi način. Ono je sfera koja u bitnom smislu može da utiče na „intimnu teksturu svakodnevnog života”.

Obrazovanje se, imajući u vidu ovakvu konstelaciju odnosa, treba smatrati i uzimati kao osnovna strategija razvoja društva. Zbog širokog konteksta u kome se pokušavamo odrediti prema obrazovanju kao strategiji napretka društava Zapadnog Balkana, moramo se distancirati od teze koju su, s pravom i kritički, formulisali Pierre Bourdieu i Jean-Claude Passeron (Bourdieu i Passeron 1990) u knjizi *Reprodukcija u obrazovanju, društvu i kulturi*. Njihova teza vezana je za nespornu činjenicu da obrazovni sistemi, uključujući i sistem visokog obrazovanja, aktivno rade na stratifikaciji društva, te da su neodvojivi od različitih formi društvene i simboličke moći. Pojednostavljeno, ideološka dimenzija obrazovnih institucija nije nešto što se može i treba zanemariti. Ipak, u pokušaju da baštinimo poverenje u „vrednosno neutralno” delovanje obrazovanja i njegovih institucija, posebno imajući u vidu društva koja nisu razvijena, zasnivamo jednu humanističku poziciju čija suština se konstruiše u odnosu na koncept *znanja i nauke*.

Razvoj znanja i nauke u jednom nerazvijenom društvu i njegovom kulturnom ambijentu omogućavaju pogled *s onu stranu* politički tehnokratskog i birokratskog pogleda onih u čijim rukama se nalazi vlast. Tehnologija i tehnokratija vlasti, transgeneracijski i postepeno, menjaju se tehnologijom *znanja i progres* i postaju centralne forme unutar procesa *individualizacije*. Pojedina se, u ovom ambijentu, opredeljuje za životni stil koji se ne može redukovati na reality show programe i njihove antipode u političkoj sferi. Religija i kultura, u svom sadašnjem obliku, shvaćene kao rigidne društvene činjenice i mreže prisila kojim se pojedinac ustrojava u zajednicu, postepeno i u dugotrajnom istorijskom hodu, gube svoj lažni sjaj i postaju sve manje atraktivne opcije. U ovoj činjenici se krije i jedan dio odgovora zašto su univerziteti, u svojoj složenoj prošlosti, bili pokretači velikih društvenih promena i buntova.

Performativno polje delovanja institucionalnih religija u kontekstu Zapadnog Balkana

Sociologinja Grace Davie će pisati o religiji u savremenoj Evropi (Davie 2005), izdvajajući nekoliko idealnih tipova, kojim se približno može objasniti sadašnja situacija ovog fenomena na „starom kontinentu”. U načelu, prema njenom shvatanju, možemo govoriti o najmanje dva modela kojima se građani u zemljama savremene Evrope odnose prema religiji: 1. model: verovanje bez pripadanja i 2. model: pripadanje bez verovanja. Prvi model, iz prirode empirijskog istraživanja koje je provela, uočljiv je u Ujedinjenom Kraljevstvu i

karakteriše ga okolnost unutar koje se veliki broj građana izjašnjava kao „verujući”, ali ne želi i ne namerava pripadati nekoj od institucionalnih religija. Drugi model, koji se za primer može uočiti u Skandinaviji, karakteriše visok stepen pripadanja institucionalnim religijama, u smislu plaćanja poreza i drugih oblika članstva, ali unutar kojeg se građani ne izjašnjavaju kao „verujući” i svoj život orijentišu u prilično sekularnom kontekstu.

Tretirajući religiju kao društvenu činjenicu, Davie će u spomenutoj studiji utvrditi da se, sa stanovišta razumevanja religije u Evropi, koje je konjunkturalno kao i drugi fenomeni društva i društvene činjenice, mora govoriti i o modelu „zastupničkih religija” i „zastupničkog sećanja”. Ovde je posebno važno napomenuti i ukazati na dio koji se odnosi na vezu sećanja i religije, te njihove nove veze u savremenom sociološkom kontekstu, koje su od posebne važnosti za razumevanje religije kao rigidne društvene činjenice na Zapadnom Balkanu. Takva teza, uzeta po sebi, može se pratiti od Maurice Halbwachsa (Halbwachs 1992), preko Daniele Hervieu-Leger (Hervieu-Leger 2000), do Jana Assmana (Assman 2005), ali u sociološkoj karakterizaciji Grace Davie ona zadobiva svoj centralni oblik koji je relevantan za kontekst problema rigidnih društvenih činjenica u društvima Zapadnog Balkana.

Analitička hipoteza, koja je zbirna svim navedenim autorima, sastoji se u činjenici da društva, jednako kao i pojedinac, imaju svojstvo pamćenja i sećanja, te da je njihov život i njihova budućnost nezamisliva i nemisliva bez tih kategorija. S obzirom da u evropskom slučaju profesionalna svećena lica, kao *manjina*, preuzimaju na sebe čuvanje takve vrste tradicije u *ime većine*, a s jasnom razlikom između pojedinih slučajeva, otvara se mogućnost za jednu vrstu katalogizacije i suptilne diferencijacije tipova religijskih oblika koji u određenoj meri mogu vršiti utecaj u javnoj sferi. Takva situacija, gledana u širokom smislu, znači da postoje i različite vrste „zastupničkog sećanja”, pa se *slučaj Balkan* u njenoj analizi pojavljuje kao primer „konfliktnog sećanja” (Davie 2005, 53), koje je u suprotnosti sa „sećanjem koje mutira – stalna rekonstrukcija evropske religije i evropskih religija” (Davie 2005, 53). Drugim rečima, dok se zapadna Evropa i njene religije nastoje prilagoditi prilikama XXI veka, stalnim rekonceptualiziranjem, unutrašnjim rearanžiranjem i fazificiranjem, Balkan ostaje zarobljen u vlastitu *konfliktnu prošlost* – prošlost koja nikako da prođe – čime kolektivno pamćenje ostaje ograničeno narativima ratova i stradanja naroda. Potpuna instrumentalizacija javnih politika, eksploatisanih u ovu svrhu, omogućava održavanje takvog obrasca i naturaliziranje anomalije logikom stalne re-traumatizacije.

Imajući u vidu širi kontekst istočne Evrope, na tragu uvida Davida Martina, Davie piše:

U središnjoj i istočnoj Europi, kretanja su drugačija (Martin 1996a). Tu se središte zaista urušilo, i to tako dramatično 1989. godine; no to je bilo agresiv-

no sekularno središte s vlastitom areligijskom ideologijom. Kao posljedica toga, crkve (kršćanske i druge) izgurane su na marginu i postale su zapravo nositelji alternativnog ili neautoriziranog sjećanja. (Davie 2005, 80)

Jak i intenzivan društveni lom nastao padom socijalizma krajem devedesetih godina prošlog veka omogućio je alternativnim, potisnutim, tabuiziranim i nelicenciranim verzijama sećanja da u potpunosti dobiju predominantnu ulogu i postanu trajno fiksirane društvene činjenice i identitetske odrednice. Iz ovakve „duhovne situacije vremena”, posebno u zemljama Zapadnog Balkana, nije bilo dovoljno pameti da se uvidi:

„(...) da je kulturno sjećanje interaktivno, nije statično, društveno konstruirano i zahtijeva ne samo znanje nego i osposobljavanje kako bi preživjelo kao učinkovit resurs ili sjećanje”. (Davie 2005, 217)

Ovakva tvrdnja, u okviru širokih promena i mnogostrukih dijagnoza epohe, svakako ne isključuje konflikt kao uvek prisutnu mogućnost, ali istovremeno zasniva i temelje za njegovo mitigiranje i prevladavanje. Prema shvatanjima koje izlaže Grace Davie, rekonceptualizacijski potencijal društava koja su se našla u novim oblicima modernosti omogućio je temelje za njihov progresivniji razvoj. Imajući u vidu razmišljanja Steve Brucea, a koja se odnose na vezu religije i individualizacije, Davie piše:

Ima onih koji, na primjer, smatraju da je Europa postala toliko sekularizirana, da religije gotovo i nema. Možda će nastaviti postojati u privatiziranim oblicima – u osobnom vjerovanju ili dobrovoljnim aktivnostima – no ni jedan od njih neće imati većeg javnog odjeka ni na kojoj društvenoj razini. To je logični zaključak Bruceovog pristupa (1996), u kojem religijom ne dominira samo svijet opcija i životnih stilova u smislu sustava vjerovanja, već i sami oblici organizacija zapravo postaju denominacija i kult, prije nego crkva ili sekta. (Davie 2005, 74)

Radi se o nesumnjivo i višestruko preteranoj tvrdnji, ali unutar koje se mogu mapirati neka od žarišnih mesta koja omogućavaju celovitije shvatanje situacije na Zapadnom Balkanu, s akcentom na individualizaciju i izgradnju čovekove biografije. Razvijene evropske zemlje više su usmerene ka ovom modelu shvatanja i realizovanja društvene stvarnosti, dok su zemlje Zapadnog Balkana ostale ograničene rigidnim društvenim činjenicama koje tiranski oblikuju svakodnevnost i život jedinki unutar njega. Konfliktno sećanje i logika „zastupničke religije” proizvela je jednu novu i autentičnu vrstu religioznosti na Zapadnom Balkanu, koju Davie, naravno, nije prepoznala i imenovala, a može se odrediti kao: *performativna religioznost*.⁸ U osnovi, upravo na tom mestu vidimo zašto je religija rigidna društvena činjenica.

⁸ U kontekstu Zapadnog Balkana religija se neretko instrumentalizuje kao simbolički resurs političke i kulturne legitimacije, pri čemu se svodi na puki performans bez

Performativna religioznost, u svojoj osnovnoj nameri, oslanja se na jednu varijantu idealnog tipa i modela „pripadanja bez verovanja”, s pretenzijom na jak uticaj i *utisak* u odnosu na javnu sferu i opštu javnost. U duhovnoj situaciji Zapadnog Balkana ovaj model religioznosti, u temeljnom smislu, određujući je za društvenu stvarnost. Kao što i kaže sam pojam, u središtu ove vrste religioznosti se nalazi *performans*, potreba da se religijske navike i religijska pripadnost jasno vide i budu što uočljivije, pri čemu se kao krajnji cilj pojavljuju vanreligijske, krajnje sekularne, čak i potpuno profane teme i sadržaji. Ovakav pristup posebno je dominantan u životu političkih aktera i nosilaca najviših političkih funkcija, posredstvom čega se, u očima zajednice, isti „legitimišu” kao „moralni i pobožni ljudi”. U principu, iza takve vrste religioznosti stoji „sudbonosna odbrana nacionalnih interesa”, što čitavu stvar čini bizarnijom, čak i neverovatnijom. Performativna vrsta religije moguća je u onim oblicima društvene stvarnosti koji polaze iz pretpostavke o tome da se nacije, unutar jedne geografije, razlikuju prema drugoj, kroz religiju. Religijski simbolizam, u takvoj vrsti društava, ima posebno značenje, pa se može govoriti i o „religiji kao kulturnom sistemu” (Geertz 1973). Religijski simboli jasno razlikuju „nas od njih”, pa su neizostavni dio nacionalističkih divljanja, bilo da se radi o stadionima, koncertima, političkim skupovima, čak i automobilskim „ukrasima”.

Teza Clifforda Geertza u eseju *Uticaj pojma kulture na pojam čovjeka* (Geertz 1973), u pasažima o opštem viđenju društvene funkcije kulture, predstavlja jednu vrstu šlagvorta u odnosu na mogućnosti razumevanja dominantnog koncepta *performativne religioznosti* na Zapadnom Balkanu, nakon devedesetih godina prošlog veka, s akcentom na problem *društvene kontrole*. Geertz piše:

istinske etičke ili duhovne osnove. To je vidljivo u javnim ritualima koji služe demonstraciji pripadnosti, a ne razvijanju zajedničkog moralnog horizonta: masovno, medijski praćeno prisustvovanje litijama, bajram-namazima ili hodočašćima koje političke strukture koriste isključivo radi mobilizacije biračkog tela; isticanje religijskih simbola u političkim kampanjama i na državnim manifestacijama kao oznaka lojalnosti, a ne uverenja; ili selektivno pozivanje na religijski diskurs radi opravdanja partikularnih interesa. U praksi je reč o onom što zovemo performativna religioznost koja funkcioniše kao označitelj identiteta i mehanizam društvenog razlikovanja „nas od njih”. Ovakvi obrasci potvrđuju da se religija na Zapadnom Balkanu često javlja u obliku ritualizovanog spektakla, čija je funkcija više politička i simbolička nego duhovna ili etička, pa čak i prosvetiteljska. Građani Zapadnog Balkana, tako, često svedoče osveštavanju puteva, građevina, čak i kabineta političara u trenutku preuzimanja mandata, što je uobičajeno praćeno i objavama na društvenim mrežama. Izborne kampanje nezamislive su bez prisustva svećenih lica, dok se o isticanju religijskih simbola od strane političkih struktura, u osnovi, ništa ne mora govoriti. Performativna religioznost Zapadnog Balkana anomijska je društvena pojava.

Kada se vidi kao set simboličkih uređaja za kontroliranje ponašanja (...) kultura obezbjeđuje vezu između onoga što su ljudi intrinzično sposobni postati i onoga što, jedan po jedan, postaju. Postati čovjekom jeste postati pojedincem, a pojedinci postajemo pod vodstvom kulturnih obrazaca, historijski stvorenih sistema značenja, u odnosu na koje dajemo oblik, poredak, smisao i usmjerenje našim životima. (Geertz 1973, 52)

Ako, barem uslovno, prihvatimo Geertzovu tezu o *religiji kao kulturnom sistemu*, onda potpuno jasno, iz prirode navedene misli, proističe nedvosmislena veza između obrazaca kulture i obrazaca ponašanja. Religija se, dakle, antropološkom logikom, otkriva kao moćan simbolički sistem sposoban za uspostavljanje jakog mehanizma društvene kontrole, kako u životu pojedinca tako i u životu zajednice. Performativna religioznost se u najvećoj meri oslanja upravo na ovaj mehanizam i to čini uspešno.

Simbolička i *simbolistička* matrica, kao posebna vrsta instrumentarijuma kojim se performativne religije pojavljuju kao mehanizmi društvene kontrole i generatori koji imaju izrazito veliki uticaj u javnoj sferi, otvara, u svojoj osnovi, jedno važno pitanje – pitanje na koje bi se mogle svesti, u suštinskom smislu, moderne debate o sekularizaciji – pitanje o načinu na koji *važe javne religije* u jednoj sredini. U vrlo slobodnoj interpretaciji, radi se o pitanju *legitimnosti*. Bosanskohercegovački filozof i sociolog Sulejman Bosto pravilno identificira ovaj problem, ukazujući na jednu takvu okolnost:

Pitanje unutar spora sekularnost vs. religija ne leži u iskonskoj antropološko-egzistencijalnoj jezgri religije niti, recimo, u njezinim kulturnim, moralnim ili psihološkim razlozima (koji su – sa stajališta moderne inkluzivne ideje i norme univerzalnih ljudskih prava, slobode i dostojanstva – neupitni, razumljivi i prihvatljivi), nego problem iskršava upravo u dilemama oko *načina važenja* religija u modernim sekularnim društvima. Tu se otvara prostor ne samo za kritiku vulgarnog sekularizma nego – simetrično – i za kritiku religije ukoliko se (u spomenutim formama resakralizacije, retradicionaliziranja i ponovnog začaravanja svijeta) religija u njenoj institucionaliziranoj formi oglašava zahtjevima za oživljavanjem i povratkom predmoderne uloge religije kao formativnog političkog autoriteta i njezine moći kao ekskluzivne, neupitne slike svijeta i čovjeka, kao i iz nje izvedene životne prakse. (Bosto 2015, 21)

Javne i institucionalne religije Zapadnog Balkana, u svom performativnom obliku, koji gotovo da nema nikakve veze s onim što je stvar intrinzične vere, svoju ulogu zasnivaju na uverenju da su formativni politički autoriteti, čiji zahtevi za važenjem se usvajaju bez pogovora i bez suvišnih pitanja. Kako je Sulejman Bosto pravilno identifikovao, radi se o predmodernom shvatanju religije i njene moći, pri čemu se, u ambijentu Zapadnog Balkana, teško mogu dovoditi u pitanje javni potezi institucionalnih religija. One funkcionišu kao *rigidne društvene činjenice*, pa se u skladu s osnovnom logikom društvenih činjenica, svaka vrsta propitivanja i sumnje prema njihovom delovanju već unapred suočava sa

širokom mrežom otpora – otpora koji često dolazi iz formalnih centara političke moći. Performativne religije Zapadnog Balkana su utoliko, prije svega, *političke religije*. Takav ambijent pretpostavlja da je *politička integracija* jedina smisljena i moguća integracija pojedinca u zajednicu. Politika se pojavljuje kao presudni horizont za izgradnju sveukupnog smisla, dok sve ostalo pada u sferu „neatraktivnog”, „neprofitabilnog”, „hobističkog”, čak i „neozbiljnog”. U takvim društvima nauka, umetnost i druge sfere ljudskog duha imaju periferni i trećerazredni značaj.

Ovaj zamršeni diskontinuitet (predmoderna – moderna društvena organizacija) u društvima Zapadnog Balkana, iz vizure performativnih religija kao društvenih i institucionalnih činjenica, jedan je od najvažnijih faktora opšte društvene destabilizacije, stagnacije (čak i regresije), te umnožavanja i naturalizacije anomalije i anomijskih obrazaca ponašanja.

Prevladavanje rigidnih društvenih činjenica: skice za moguće alternative⁹

Savremene društvene nauke, gledajući u celini, polaze iz pretpostavke da se društveni svet i društvene činjenice koje ga tvore moraju posmatrati višedi-

⁹ U radu ćemo se ograničiti na neka od mogućih polazišta za sagledavanje problema koji se odnose na mogućnosti prevladavanja rigidnih društvenih činjenica. Ograničit ćemo se na autore koji su, u pravilu, manje ili nikako zastupjeni u istraživanjima iz sociologije i antropologije (Lotfy Zadeh, Hillary Putnam i David Lewis). Radi se o autorima čija provenijencija spada u red analitičke filozofije i logika višeg reda. Obzirom da u našoj „intelektualnoj situaciji” imamo dosta razvijenu literaturu iz oblasti tzv. filozofije društvenih nauka, to smo izostavili i orijentalisali se na one izvore koji su, unutar njihove primene u sociologiji i antropologiji, manje prisutni ili potpuno nepoznati. Smatramo da se ovim metodološkim instrumentima dodatno obogaćuje sociološki i antropološki jezik, što nas vodi ka zaključku da su na taj način proširene interpretativne mogućnosti socioloških i antropoloških fenomena. U tom smislu smatramo da je analitička filozofija važna u sociologiji i antropologiji jer omogućava precizno razjašnjavanje pojmova, argumenata i logičkih odnosa unutar teorija o društvu. Njena primena pomaže da se razlikuju empirijska opažanja od normativnih tvrdnji, čime se povećava jasnoća i metodološka doslednost socioloških objašnjenja. Osim toga, analitički pristup podstiče kritičko preispitivanje pretpostavki i jezika kojim se sociološko znanje oblikuje, čineći ga teorijski rigoroznijim i argumentaciono čvršćim, što u standardnim korpusima filozofije društvenih nauka pronalazimo u dosta manjem i slabijem obimu. Čitatelje koji su zainteresirani za pitanja socijalne epistemologije i filozofiju društvenih nauka u klasičnijem obliku upućujemo na autore kao što su Roy Bhaskar, Margaret Archer, Daniel Little, Robert Audi, Karl Popper i drugi. Drugim rečima kazano, radi se o skicama za moguće alternativne poglede na teške teme balkanske društvene stvarnosti, čime

menzionalno, fazificirano – u kontekstu nepreglednog horizonta mogućih konstrukcija i značenja. Teze o socijalnoj statici i nomotetičkim pristupima u objašnjavanju društvenog sveta, u većini slučajeva, potpuno su napuštene. Ako bi se pokušalo odgovoriti na pitanje šta je pošlo krivo u funkcionalnoj integraciji društava i država nastalih raspadom SFRJ, kao i drugih zemalja Zapadnog Balkana, jedan od važnih odgovora našao bi se u ulozi kulture i religije koje zauzimaju poziciju rigidnih, statičnih i fiksiranih društvenih činjenica s pretenzijom na identitetske komponente individue i zajednice. Sociologija i antropologija, ali i druge društvene i humanističke nauke, moraju objasniti zašto je došlo do takve faze razvoja društva, te objasniti moguće alternative za prevladavanje takvog stanja. Jedan od mogućih početnih koraka u ovom procesu može biti i neophodno razumevanje društvenih činjenica iz fuzzy perspektive, što podrazumeva ugrađivanje određenih setova znanja iz analitičke filozofije i savremene logike u sociološke i antropološke teorije. Fuzzy logika, u svom najosnovnijem obliku, kako je formulira njen idejni tvorac Lotfy A. Zadeh, podrazumeva tvrdnju da:

U velikoj mjeri, nauka se zasniva na klasičnoj, Aristotelovoj, bivalentnoj logici. U nauci je binarizacija pravilo, a ne izuzetak. U ljudskoj spoznaji važi suprotno. Jedan od glavnih doprinosa fuzzy logike jeste pružanje osnove za dalekosežan zaokret – u gotovo svim oblastima nauke – od binarizma ka pluralizmu, od crno-bijele ka nijansama sive. (Zadeh 2015)

Koncepcija fuzzy logike nas uči da je u procesu „računanja riječima” (Zadeh 2015), sferama *nepreciznog sveta* i tendencijama koje pokušavaju da ga objasne potrebno krenuti iz pretpostavke da između informacijske bivalencije jedinica i nula postoje „svetovi” značenja koji se moraju imati u vidu kada se pokušava pitanju značenja pristupiti iole ozbiljno. U društvenim naukama, s obzirom da su odavno napušteni rigidni modeli značenja društvenih činjenica, to znači da između pojmova koji oblikuju našu stvarnost i svakodnevnost postoje bezbrojne nijanse međuznačenja, s kojima se mora računati ukoliko se želi u progresivnom smislu menjati društvena svest. Tako, na primer, između pojmova za i protiv, dobro i loše, lepo i ružno postoje čitavi prostori koji zdravom razumu ne dozvoljavaju da se lakonski opredeli za jednu opciju po principu ekskluzivne disjunkcije: ili je nešto isključivo dobro, ili je nešto isključivo loše. Društveni svet je svet *nepreciznih* značenja, pa se, kao što čini Talal Asad (Asad 1993) u kritičkim pogledima na Clifforda Geertza, moramo pitati o „kontekstu u kome su značenja kao takva konstruisana” (Asad 1993, 53). Bez postavljanja ovog pitanja, kako Asad pravilno identifikuje, teško je imati odnos prema društvenoj stvarnosti.

se, ni u kom smislu, iznesena razmišljanja ne smatraju konačnim rešenjima. Radi se o razmišljanjima koja mogu biti inspiracija za druge istraživače koji promišljaju u sličnom pravcu.

Drugim rečima, značenja u društvenom svetu nisu fiksirana nego su rezultat konjunktura *nepreciznog* sveta, pa ono što preostaje kao potencijalna alternativa za osveženo i novo sagledavanje stanja na Zapadnom Balkanu, rečeno jezikom Lotfija A. Zadeha, jeste „računanje društvenim činjenicama” koje podrazumeva odbacivanje rigidnosti i semantičke usidrenosti. U svojoj osnovi, ne postoji sfera ljudskog delovanja u kojoj je više prisutna „siva zona” – značenjski međuprostor – i stopa nepreciznosti od sfere koju zovemo *društvena stvarnost*. Poverenje u rigidnost društvenih činjenica, na način kako je to dubinski prisutno u društvima Zapadnog Balkana, iz perspektive ovakvih pogleda gotovo da je antiistorijsko, anahrono i tribalno. Fuzzy setovi / skupovi *društvenih činjenica* polaze iz pretpostavke da postoje mogućnosti za gradiranje *međuprostora* izrazito nepreciznog sveta. Zadeh će napisati:

Fuzzy set / skup je klasa objekata sa kontinuumom stepena pripadnosti. Takav skup se karakteriše funkcijom pripadnosti (karakterističnom funkcijom) koja svakom objektu dodjeljuje stepen pripadnosti u rasponu između nule i jedan. Pojmovi uključivanja, unije, preseka, komplementa, relacije, konveksnosti itd. proširuju se na ovakve skupove, a razna svojstva ovih pojmova u kontekstu neizrazitih skupova su utvrđena. Konkretno, teorema razdvajanja za konveksne neizrazite skupove dokazana je bez zahtjeva da ti skupovi budu disjunktni. (Zadeh 1965, 338)

Ovakva tvrdnja, s akcentom na stepen pripadnosti *između* nula i jedan, u celosti ima svoju opravdanost i nesumnjivu upotrebnu vrednost u sociologiji i antropologiji, koje, po definiciji, upravljaju setovima / skupovima iskaza kojima se pokušava objasniti svet društvenih pojava u njegovoj kompletnosti. Takav iskorak potreban je da se na adekvatniji i potpuniji način objasni zamrznuta stvarnost Zapadnog Balkana i dominacija rigidnih društvenih činjenica. Sociolozi i antropolozi moraju se pitati o „značenju značenja” (Putnam 1981) i to pitanje mora da bude jedno od vodećih.

Jednu od perspektiva pronalazimo i u delu Hilarya Putnama, koji je u studijama iz jezičko-analitičke filozofije govorio o problemu i važnosti „značenja značenja” (the meaning of meaning) u kontekstu ključnog problema analitičke filozofije – problema referencije. Posebno je važno ukazati na njegovo viđenje i razlikovanje pojmova *eksternalizma* i *internalizma*, koje u sociološkim i antropološkim temama povezanim s problemom društvenih činjenica može biti od velike koristi. Putnam, razlikujući dve perspektive, piše:

Prva je perspektiva metafizičkog realizma: svijet se sastoji iz fiskiranog totaliteta umno nezavisnih objekata. Postoji samo jedan opis svijeta kakav jeste. Eksternalistička perspektiva podrazumijeva 'božiju tačku gledišta' (...) Perspektiva koju branim nema nedvosmisleno ime – zbunjuju je druge perspektive i tačke gledišta druge vrste. Zovem je internalističkom. Ona se pita od kojih objekata se sastoji svijet. Postoji više od jedne teorije i opisa svijeta. (...) Internalizam nije relativizam koji podrazumijeva sve ide. (Putnam 1981, 49-50)

Prevedeno u jezik savremenih društvenih nauka, ovo znači da se društveni svet ne može sastojati iz fiksiranog totaliteta, te da postoji *siva zona* koja nas opskrbljuje višestrukim mogućnostima da taj svet i opišemo. Internalistička perspektiva u sociologiji i antropologiji stalno se pita: od kojih društvenih činjenica (koje su dinamička kategorija) se sastoji društveni svet i usmerava istraživača na metodološku višedimenzionalnost koja implicira *kritiku* kao temeljnu situaciju čoveka u svetu. Internalizam, svakako, nije relativizam društvenih činjenica, njihovih opisa i interpretacija, utoliko što u svojoj osnovi ima u vidu kontekste u kojima se značenja formulišu, ali je svestan da su i *konteksti* podložni dinamici stalnih promena. U prilog ovoj tvrdnji možemo govoriti o „istorijskim kontekstima” koji su vezani i usmereni u odnosu na određenu epohu. *Društvene istine i društvene činjenice*, analogno ovoj logici, nisu jednodimenzionalne datosti nego su procesualne korpuskule koje prihvatamo ili odbijamo u odnosu na „standarde racionalne prihvatljivosti” (Putnam 1981, 147). Nešto prihvatamo kao društvenu činjenicu (rat, pandemiju virusa ili vanredno stanje nekog drugog oblika), jer ne postoji mogućnost alternative i racionalno prihvatamo okolnosti u odnosu na koje usmeravamo i prilagođavamo svoje ponašanje. Kriterij *racionalne prihvatljivosti društvenih činjenica*, iako tako ne izgleda na prvi pogled, stvara temelje za njihovo „fazificiranje” i postepenu promenu. On zasniva internalističku perspektivu u društvenim naukama na način shvatanja društvenog sveta kao seta promenljivih kategorija podložnih višedimenzionalnim i multifaktorskim opisima i objašnjenjima. Ovakva heuristička strategija omogućava razbijanje rigorizma i rigidnosti društvenih činjenica i načina na koji one oblikuju svet pojedinaca i zajednica. Putnamova teorija, prevedena u jezik sociologije i antropologije, jeste jedna od mogućih pozicija koje treba imati u vidu.

U pravcu ukazivanja na potencijalne „alternativne” pristupe pri razumevanju problema rigidnih društvenih činjenica, važno je, u kratkim crtama, ukazati i na kontrafaktičku, te probabilističku teoriju uzrokovanja, koja ima svoje mesto u nastojanjima razumevanja „sive zone” društvene stvarnosti. Utemeljitelj ove teorije David Lewis piše:

Uvešću par kontrafaktičkih kondicionalnih operatora koji treba da odgovaraju različitim kontrafaktičkim kondicionalnim konstrukcijama u običnom jeziku, i interpretiraću te operatore objašnjavajući kako istinitosna vrednost kontrafaktičkog kondicionala u datom mogućem svetu zavisi od istinitosnih vrednosti njegovog antecedenta i konsekventa u različitim mogućim svetovima.

Kontrafaktički iskazi su ozloglašeno neodređeni. Međutim, to ne znači da ne možemo dati jasno objašnjenje njihovih uslova istinitosti. To takođe ne znači da takvo objašnjenje mora biti izraženo neodređenim terminima – što ne znači nerazumljivim terminima – ili da mora biti vezano za neki parametar koji je određen samo u grubim crtama u bilo kojoj datoj prilici upotrebe jezika. Možemo se nadati da je taj nesavršeno određen parametar nešto poznato, s čime bismo ionako morali da računamo bez obzira na to da li ga koristimo u analizi kontrafaktičkih iskaza; i zaista, tako će i biti. To će biti odnos komparativne sličnosti. (Lewis 1973, 1)

Lewis polazi iz pretpostavke postojanja „mogućih svetova” u odnosu na koje istinitost možemo verificirati kriterijumom „sličnosti” između tih svetova. Iako ovi pojmovi mogu zvučati neodređeno i ostavljati veliki špekulativni prostor,¹⁰ u svojoj osnovi, mimo logičkih struktura višeg reda, oni predstavljaju blagodetan resurs za razumevanje procesa u *društvenom svetu*. Društveni svet je svet „kontrafaktičkih prilika” koje se koreliraju s njihovim antecedensima i konsekvencijama u „mogućim sličnim svetovima”, koje, za razliku od logičke analize, sociološka i antropološka točka gledišta, s lakoćom, mogu jasno prepoznati i identifikovati u empirijskom smislu. Mreža komparativnih sličnosti društvene stvarnosti manje je hipotetska i supozicijska od one koja se odnosi na jezik i logičku strukturu iskaza. Lewisov vokabular: striktni kondicionali, propozicionalna kvantifikacija, višestruka modalnost, implicitne premise itd. predstavlja važan organon kojim sociologija i antropologija mogu raditi na „omekšavanju” društvenih činjenica u njihovom rigidnom obliku. Na ovom pravcu treba promišljati i „epistemološki značaj probablističke kauzalnosti” (Šljivo 2010), koja dramatično razbija sliku uzročnosti kao determinisanosti, te ukazuje na značaj višefaktornih prilika koje povećavaju verovatnoću da će se neki događaj i dogoditi. Kontrafaktička i probablistička teorija uzrokovanja polaze iz pretpostavke da posledice, doista, proističu iz određenog uzorka, ali propituju okolnosti pod kojima se sam uzrok javlja i konstruiše. Drugim rečima, propituju se uslovi koji su doveli do neke *posledice* (u našem slučaju, neke rigidne društvene činjenice), i ukazuje se na tvrdnju da to zavisi od više faktora, koji se mogu menjati i unapređivati, biti u uzajamnom odnosu i izvan njega, čak uključivati i kontradiktornost, što, na koncu, može dovesti i do stvaranja novih oblika društvenih činjenica drugačije vrste.

pozicije koje smo naveli u kratkim crtama, za koje verujemo da mogu biti od značaja za sociološka i antropološka istraživanja rigidnih društvenih činjenica Zapadnog Balkana, samo su neke od mogućih teorijskih provenijencija koje mogu biti upotrebljene u takvu svrhu. Cilj nam je bio ukazati na činjenicu da u okvirima analitičke filozofije, epistemologije i logike, postoje teorije koje računaju s *nepreciznim svetom*, a društveni svet je upravo od takve vrste. Ovakva teorijska aspiracija može se, prostom logikom stvari, primenjivati i na razumevanje drugih fenomena u društvu, koje upotrebom dogmatskih i standardizovanih pristupa sociologija i antropologija više ne mogu da obuhvate. Svakako, radi

¹⁰ Važno nam je ukazati na potencijalne teorije koje sociologija i antropologija u načelnom smislu mogu „posuditi” iz logike i analitičke filozofije, a nikako o njima raspravljati u smislu u kome to čine oni koji se bave logikom i analitičkom filozofijom. Drugim rečima, nastojimo ukazati na potencijalne teoretske okvire i njihove vokabulare koji mogu da doprinesu, najpre, razumevanju fenomena rigidnih društvenih činjenica religije i kulture onako kako to imamo u prilikama Zapadnog Balkana, a potom, eventualno, dovedu i do njihove postepene promene.

se o jednom teorijskom predlogu, koji dolazi, kao i sve drugo u svetu društvenih nauka, bez bilo kakvih garancija.

Kulturni i religijski obrasci Zapadnog Balkana, artikulisani na ovakav način, mogu se, ako ništa drugo, sagledati u novom svetlu, što u perspektivi, kao neku vrstu konsekventa, može imati postepeno prevođenje „rigidnih” društvenih činjenica u „mekane” društvene činjenice, koje su kompatibilnije s procesima u savremenom svetu i za koje verujemo da vode proizvodnji pravilnih oblika društvene solidarnosti. Društveni svet (sfera društvene ontologije, društvene stvarnosti ili bilo koji približan jezički funkcionalni adekvat) jeste svet u kome se mora računati s nepreciznostima, „sivim zonama”, kontradikcijama i paradoksima. U društvenom svetu, u suštini, preovladavaju sve zakonitosti koje možemo pronaći i u prirodnom svetu, ali zloslutna nevolja se sadrži u tome što društveni svet ne možemo linearno, nomotetički i na striktan način naučno objasniti. Banalan primjer *osnovne sile prirode* – sile gravitacije (tela se međusobno privlače proporcionalno masama, a obratno proporcionalno kvadratu rastojanja između njih) – možemo s lakoćom matematički dokazati i potvrditi, dok takvi obrasci i zakonitosti ne postoje u društvenoj stvarnosti, što je čini istovremeno intrigantnom i problematičnom. U društvenom svetu, kontradikcije mogu, baš kao u probablističkoj logici, biti istinite i značiti razliku između života i smrti. Paradoksi su, također, sastavni dio društvenog sveta, pri čemu polazišta koja pronalazimo u ovim i drugim teorijama, nude instrumente njihovog boljeg razumevanja na nivou logike, koji, s malo truda i inspiracije, može biti konstruktivno upotrebljen u sferi savremene antropologije i sociologije. Može se činiti i samorazumljivim koliko je jedan ovakav pristup važan za razumevanje anomijskih društava Zapadnog Balkana.

Zaključak

Institucionalne religije i tradicionalni kulturni obrasci na Zapadnom Balkanu funkcionišu kao rigidne društvene činjenice koje pretenduju uticati na procese individualizacije i identitetske komponente zajednica i pojedinaca. Ovakav oblik društvene stvarnosti ulazi u svoju četvrtu deceniju, pri čemu, posmatrajući društvena zbivanja i njihove tokove, ne možemo uočiti tendenciju opadanja uticaja rigidnih društvenih činjenica. Uprkos novim društvenim prilikama XXI veka, intenziviranim promenama i fenomenu „hiperkonektivnosti”, čini se da zajednice Zapadnog Balkana ostaju ograničene svojim primordijalnim elementima. Rigidne društvene činjenice, manje-više, oblikuju sve procese.

Rogers Brubaker, kritički ukazujući na negativne strane procesa *hiperkonektivnosti*, pisat će:

Digitalna hiperpovezanost predstavlja jedno od osnovnih obeležja našeg vremena. Silicijumska dolina sanjala je o univerzalnoj povezanosti – snu da se svi i sve poveže sa svima i sa svim drugim, svuda i u svakom trenutku – a taj san se ubrzano pretvara u stvarnost. Povezani smo ne samo sa (gotovo) svakim drugim čovekom i beskonačnim univerzumom digitalnog sadržaja, već i sa sve gušćom mrežom materijalnih stvari. Više ne živimo samo u Internetu stvari, već u Internetu svega.

Svi aspekti svakodnevnog iskustva počeli su da bivaju posredovani povezanim uređajima i mrežnim platformama: naši društveni odnosi, od najpovršnijih do najintimnijih; naši oblici rada i igre; naši načini upoznavanja sveta, drugih i nas samih; naše iskustvo prostora i vremena; naše prakse brige o telu, zabavljanja i regulisanja raspoloženja; naše utelovljene navike i fiziološki ritmovi; naše poslovne transakcije; naše interakcije sa stvarima u sopstvenim domovima; i naše bavljenje kulturnim sadržajem svih vrsta, od prolaznih i nebitnih do najtrajnijih plodova ljudske kreativnosti. A pandemija je dramatično pojačala digitalno posredovanje svakodnevnog iskustva. (Brubaker 2023, 1)

Društva Zapadnog Balkana usvojila su sve navedene elemente i sasvim sigurno, u tom pogledu, možemo reći da su „hiperkonektovana”. Ipak, nema sumnje da se od logike hiperkonektivnosti, upotrebe veštačke inteligencije i drugih tehnoloških tvorevina na Zapadnom Balkanu pojavljuju njihovi ekstremni i anomijski oblici, s ponekim izuzetkom da potvrdi pravilo. Trending turbo folk muzike, rijaliti programi, višestruki oblici nasilja i zlostavljanja, kultura filter slika, kao da nadiru strašnom snagom u svest pojedinca, koji nema mogućnost da izbegne takav scenario. Rigidnost društvenih činjenica odavno se preselila i u „virtualnu sferu”, pa odatle nastavlja da vrši svoju funkciju reprodukcije i naturalizacije anomalije. Gotovo da ne postoji aspekt društvene stvarnosti koji nije obuhvaćen njihovim prisustvom. Sociologija i antropologija ove intenzivne fenomene ne mogu objašnjavati starim vokabularima, pa se moraju upustiti u terene koji su izvan zone komfora u traganju za novim mogućnostima razumevanja sveta u kome živimo. Specifičnost na koju smo hteli ukazati, u odnosu na Zapadni Balkan, sastoji se u proširivanju njihovog heurističkog indeksa prema nekim postignućima i znanjima u analitičkoj filozofiji i savremenoj logici. Upotrebom ovih „postignuća i znanja” verujemo da može doći do novog načina artikulacije društvene stvarnosti Zapadnog Balkana, što može biti prvi i mali korak u rekonceptualiziranju rigidnih društvenih činjenica i njihovom prevodenju u jedan „meki program”. To bi omogućilo pravilniju proizvodnju društvene solidarnosti i postepeno dovelo do napuštanja tradicionalnih, a, ako bismo preterali, možemo reći i tribalnih, obrazaca ponašanja.

Svet u kome:

...smo svi rođeni u određenoj istorijskoj stvarnosti, pod vladavinom određenih normi i vrednosti i pod upravom osobitog privrednog i političkog sistema.

Gde stvarnost prihvatamo takvom kakva nam je zadana, smatrajući da je prirodna, neizbežna i nepromenjiva. (...) U kome hladna ruka prošlosti izbija iz groba naših predaka, hvata nas za vrat i usmerava nam pogled ka jednoj određenoj budućnosti. (Harari 2018, 81)

Takva slika sveta mora biti napuštena, prevladana i zasnovana na novim vrstama političke ekonomije znanja, koje su usmerene na pojedinca, njegovu slobodu i progres. To, svakako, ne znači napuštanje tradicije kao svesti o kontinuitetu i pripadanju, ali znači veći stepen poverenja u mogućnost da se život „odživi” koliko-toliko slobodno, ili barem, slobodnije. Oslobođanje od „dikta-ta” rigidnih društvenih činjenica, u njihovoj političkoj, religijskoj ili kulturnoj manifestaciji, oslobođanje od jedne vrste nazadne društvene epistemologije, mora biti prioritet i za istraživače i za građane koji svoju sudbinu i život vežu za ono što imenujemo Zapadnim Balkanom.

Funkcionalna integracija postkonfliktnih društava nastalih raspadom SFRJ ozbiljno je narušena time što je religija (posebno u svom performativnom obliku), umesto da postane izvor etičke kohezije, pretvorena u instrument identitetske kontrole. Religijske institucije i političke elite uspostavile su stabilan obrazac međusobne zavisnosti u kojem religijski simboli, rituali i diskursi služe kao sredstva nadziranja i mobilisanja „sopstvene” etničke zajednice. Umesto univerzalističkih normi, promovisani su partikularni religijsko-nacionalni narativi koji legitimišu fragmentaciju i proizvode trajne i nepremostive granice između grupa. Ovakav režim kontrole potkopava poverenje u zajedničke institucije, jer one ne deluju kao neutralni integrativni mehanizmi, već kao produžeci etnokonfesionalnih političkih logika. Time religija postaje regulator društvenog poretka u smislu održavanja identitetskih režima, a ne instrument moralne i društvene solidarnosti. Rezultat je stanje u kojem funkcionalna integracija ostaje blokirana, jer se društveni poredak održava kroz nadzor, mobilizaciju i simboličku homogenizaciju grupa, a ne kroz razvoj zajedničkih, inkluzivnih normi i institucija.

Drugim rečima, funkcionalna integracija postkonfliktnih društava i država nastalih raspadom SFRJ pošla je krivo zbog kombinacije strukturalnih, institucionalnih i kulturnih faktora koji su onemogućili stvaranje stabilnih mehanizama društvene kohezije. Umesto razvoja modernih institucija, dominirali su etnopolitički aranžmani koji su reprodukovali sektašku lojalnost i onemogućili formiranje zajedničkog javnog dobra. Institucije su ostale krhke, razjedinjene i zavisne od partijskih i klijentelističkih (crony) mreža, čime je potkopana njihova integrativna funkcija. Kulturni obrasci, uključujući ritualizovanu upotrebu etničkog i religijskog identiteta, zamenili su zajedničke normativne okvire koje je funkcionalna integracija zahtevala. Rezultat je sistem koji održava stanje mira, ali ne proizvodi društvenu integraciju: on proizvodi anomiju, a ne zdrav društveni obrazac.

Utoliko možemo sumirati i izvesti sledeće zaključke:

1. U radu smo nastojali ukazati na neka od ograničenja s kojima se antropologija i sociologija suočavaju u pokušajima da objasne, definišu i opišu društvenu ontologiju Zapadnog Balkana. Pod Zapadnim Balkanom podrazumevamo geografski prostor, onako kako ga definiše Evropsko veće Evropske unije,¹¹ pri čemu, s istraživačkog stanovišta, dodajemo i Republiku Hrvatsku, koja se, iako članica Evropske unije, ne može odvojiti od opšteg anomijuskog društvenog ambijenta karakterističnog za balkanska društva.
2. U radu smo ukazali na fenomen rigidnih društvenih činjenica i njihovu korelaciju prema pojmovima individualizacije i identiteta sa stanovišta njihovog uobličavanja u kontekstu savremene sociološke teorije. Cilj je bio pokazati nesrazmer u odnosu na balkanska društva i razvijene zemlje Evrope. Ove uvide, naravno, treba prihvatiti s njihovim ograničenjima i ostaviti ih otvorene za dublja i daljnja kritička propitivanja.
3. Ukazali smo na odnos kulture i istorije, koje zajedno, sticajem ponekad determinisanih, a ponekad kontingentnih okolnosti, mogu dovesti do pojave i formiranja rigidnih društvenih činjenica u njihovom sirovom i zastrašujućem obliku. Jednom formirane, takve vrste društvenih činjenica, postaju otporne i teško promenjive kategorije za jedno društvo i „jedan sličan kulturni ambijent”.
4. Ukazali smo na religiju kao rigidnu društvenu činjenicu, imajući u vidu način delovanja i organizacije, prvenstveno institucionalih ili „javnih” religija. Ukazali smo na fenomen koji je izrazito karakterističan za društva Zapadnog Balkana, posebno Bosnu i Hercegovinu, Republiku Srbiju i Republiku Hrvatsku – fenomen *performativne religioznosti*. U ovom kontekstu tretirali smo i problem (de)sekularizacije društva, pristupajući mu iz perspektive njegovih ograničenja u savremenim društvenim prilikama.
5. Na koncu, skicirali smo neke od mogućih alternativa kojima se mogu koristiti antropolozi i sociolozi u svojim nastojanjima razumevanja društvene stvarnosti Zapadnog Balkana, a koja se odnose na nešto drugačije pristupe razumevanju fenomena rigidnih društvenih činjenica, a što uključuje jednu vrstu metodološkog instrumentarijuma koji možemo „posuditi” iz analitičke filozofije i logike. U kratkim potezima ukazali smo na neke od mogućih smerova za, ako ništa drugo, analitičku tranziciju „rigidnih” u „mekane” društvene činjenice. Tu mislimo na metodičke okvire fuzzy logike, kontrafaktičke, te probablističke logike, kao i na zanimljive uvide „pragmatičkog realizma” Hilaryja Putnama. Kako je i rečeno, radi se samo o skicama i perspektivama koje treba imati u vidu s ciljem naučnog, a nakon toga i objektivnog rekonceptualizovanja društvene stvarnosti i rigidnih društvenih činjenica koje je konstituišu.

Izjava

Pod punom moralnom i zakonskom odgovornosti potvrđujem da je podneti članak rezultat originalnog i nezavisnog akademskog rada zasnovanog na mom sopstvenom intelektualnom naporu, analizi i interpretaciji.

U izradi članka ni na koji način nije korišćena nijedna AI alatka.

Citirane reference su tačne i rad je bez plagijata

¹¹ <https://www.consilium.europa.eu/hr/topics/western-balkans/>

Reference

- Alexander C. Jeffrey. 2003. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Asad, Talal. 2009. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Assman, Jan. 2005. *Kulturno pamćenje: pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Zenica: Vrijeme.
- Bauman, Zygmunt. 2011. *Tekuća modernost*. Zagreb: Naklada Pelago.
- Bek, Ulrih. 2001. *Rizično društvo: u susret novoj moderni*. Beograd: Filip Višnjić.
- Beck, Ulrich. 2003. *Pronalaženje političkoga: prilog teoriji refleksivne modernizacije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Berger, L. Peter – Luckmann, Thomas. 1992. *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb: Naprijed.
- Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Bosto, Sulejman. 2015. „Između sekularnosti i sekularizma”. U *Pravo i politika*, uredili Edin Šarčević i Drago Bojić, 9-23. Sarajevo: Fondacija Centar za javno pravo.
- Bourdieu, Pierre, i Jean-Claude Passeron. 1990. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage Publications.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Brubaker, Rogers. 2023. *Hyperconnectivity and Its Discontents*. Cambridge: Polity Press.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Castells, Manuel. 2010. *The Rise of the Network Society*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Cristi, Marcela. 2001. *From Civil to Political Religion*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Davie, Grace. 2005. *Religija u suvremenoj Europi: mutacija sjećanja*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Diltaj, Viljem. 1980. *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*. Beograd: BIGZ.
- Elias, Norbert. 1991. *The Society of Individuals*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Elias, Norbert. 2007. *Što je sociologija?* Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony. 1987. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.
- Golubović, Zagorka. 1997. *Antropologija u personalističkom ključu*. Beograd: Gutenbergova galaksija; Valjevo: Valjevska štamparija.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Filozofski diskurz moderne*. Zagreb: Globus.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *The Collective Memory*. New York – Cambridge: Harper Colophon Books.
- Harari, Yuval Noa. 2018. *Homo Deus: kratka istorija sutrašnjice*. Beograd: Laguna.
- Hayes, J.H Carlton. 1960. *Nationalism: A Religion*. New York: The Macmillan Company.
- Hegel-Jahrbuch 2012: *Hegel und die Moderne. Erster Teil*, uredili Andreas Arndt, Myriam Gerhard, Jure Zovko. Berlin: Akademie Verlag, 2012.
- Hervieu-Leger, Daniele. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

- Ibrulj, Nijaz. 2005. *Stoljeće rearanžiranja*. Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria.
- Juergensmeyer, Mark. 2003. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Kasirer, Ernst. 1978. *Ogled o čovjeku: Uvod u filozofiju ljudske kulture*. Beograd: Nolit.
- Lévi – Strauss, Claude. 1977. *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- Lewis, David. 1973. *Counterfactuals*. Cambridge: Harvard University Press.
- Maffesoli, Michel. 1996. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London; Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Marcuse, Herbert. 1989. *Um i revolucija*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Mol, Hans. 1978. *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. New York: Free Press.
- Moren, Edgar. 1979. *Duh vremena*. Beograd: BIGZ.
- Perica, Vjekoslav. 2002. *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*. New York: Oxford University Press.
- Putnam, Hillary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, V.O. Willard. 1999. *Riječ i predmet*. Zagreb: Kruzak.
- Ricer Džordž. 2009. *Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni*. Beograd: Službeni glasnik.
- Rorty, Richard. 1990. *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Schutz, Alfred. 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Evanstone: Northwestern University Press.
- Searle R. John. 2023. „Društvena ontologija: neki temeljni principi”. U *Analitička filozofija*, uredio Nijaz Ibrulj, 135 – 176. Sarajevo: Academia – Analitica.
- Šarčević, Edin i Drago Bojić, ur. 2015. *Sekularnost i religija: BiH i regija*. Sarajevo: Fondacija Centar za javno pravo.
- Šljivo, Kenan. 2010. „Epistemološka vrijednost probabilističke kauzalnosti”. *SOPHOS* 3: 43–71.
- Todorova, Marija 2015. *Imaginary Balkan*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Waldenfels, Bernhard. 1991. *U mrežama životnog svijeta*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Zadeh, A. Lotfy. 1965. „Fuzzy sets”. *Information and Control*, 8 (3):338–353. [https://doi.org/10.1016/S0019-9958\(65\)90241-X](https://doi.org/10.1016/S0019-9958(65)90241-X)

Tomislav Tadić

Department of Sociology, Faculty of Philosophy

University of Sarajevo

tomislav.tadic@yahoo.com

Religion and Culture: Sociological and Anthropological Conceptualizations of „Rigid Social Reality” of the Western Balkans

In this paper, I point to the fundamental problems of sociological and anthropological conceptualizations of religion and culture within the context of the “rigid social reality” of the Western Balkans in the 21st century. I examine the foundational assumptions through which classical and contemporary sociology and anthropology understand these concepts, seeking to answer the question: what went wrong in the functional integration of post-conflict societies and states that emerged after the dissolution of the SFRY. Drawing on certain premises from analytical philosophy, I argue that the overall problems of social ontology (with emphasis on religion and culture as undeniable social facts) should be addressed through the epistemological lens of paraconsistency and fuzzy logic, thereby opening space for a multidimensional understanding of social facts in an “imprecise world”.

Key words: rigid social facts, culture, religion, history, individualization, reconceptualization, fuzzy set, counterfactual, probabilism

Primljeno / Received: 27.08.2025

Prihvaćeno / Accepted for publication: 10.11.2025.