



ZIGMUNT BAUMAN: SOCIOLOGIJA MNOGOSTRUKOSTI PRISTUPA

Zygmunt Bauman: The Sociology of the Multiplicity of Approaches

APSTRAKT: U ovom radu autor se bavi sociologijom Zigmunta Baumana koju sagledava kao mnogostrukost pristupa, to jest kao sociološku misao sastavljenu iz različitih izvora i uticaja. Iako eklektička i hibridna, Baumanova sociologija nije izgubila na svojoj autentičnosti. Rad predstavlja jedan skromni pokušaj da se iz mnoštva raznorodnih tema kojima se Bauman bavio sačini okvirna celina jedne kritičke i angažovane javne sociologije. Ove odlike predstavljaju najtrajnija i najsnažnija obeležja celokupne Baumanove sociologije, bez obzira na njen razgranati tematski sadržaj, teorijsku heterogenost i metodološke neujednačenosti. Bez namere da bude originalan i strogi sociološki diskurs, Baumanova sociologija postmodernosti je pokazala kako se mogu koristiti sociološki klasici u interpretaciji fluidnog modernog društva. Autor naglašava da kod Baumana postoji snažan zahtev da se klasična sociologija sa svim svojim istorijski nataloženim problemima i teorijsko-metodološkim infrastrukturnim podvojenostima i ograničenjima prevaziđe; da se istovremeno održi veza s njenim temeljima, ali i da se u tim temeljima pronađu prostori za nove interpretativne sheme, za jednu novu hermeneutiku i za jezik novih metafora. Taj Baumanov metaforični jezik, koji će naići i na kritiku, istraživački je napor i svesni rizik da se prodre u stvarni društveni život konkretnih ljudi i njihovih praksi.

KLJUČNE REČI: Bauman, sociologija, fluidno društvo, (post)moderna, metafora

ABSTRACT: In this paper, the author explores the sociology of Zygmunt Bauman, which is viewed as the multiplicity of approaches, that is, as a sociological thought composed of various sources and influences. Although eclectic and hybrid, Bauman's sociology has not lost its authenticity. The paper represents a modest attempt to create an approximate whole of a critical and engaged public sociology from the multitude of diverse topics that Bauman addressed. These characteristics

are the most lasting and powerful features of Bauman's entire sociology, regardless of its extensive thematic content, theoretical heterogeneity, and methodological inconsistencies. Without intending to be original or strict sociological discourse, Bauman's sociology of postmodernity has shown how sociological classics can be used in the interpretation of the fluid modern society. The author emphasizes that, in Bauman's work, there is a strong demand to overcome classical sociology with all its historically accumulated problems and theoretical-methodological infrastructural divisions and limitations; to maintain a connection with its foundations while also finding space within them for new interpretative schemes, for a new hermeneutics, and for the language of new metaphors. This metaphorical language of Bauman's, which will also face criticism, represents a research effort and a conscious risk to delve into the real social life of concrete people and their practices.

KEYWORDS: *Bauman, sociology, liquid society, (post)modernity, metaphor*

Uvod

Intelektualna javnost sa prostora Jugoslavije upoznala se sa idejama Zigmunta Baumana (Zygmunt Bauman) već krajem šezdesetih godina dvadesetog veka, kada je prevedena njegova knjiga *Marksistička teorija društva* (Bauman, 1969). No, može se reći da širu popularnost stiće prevodom uticajne studije iz oblasti sociologije kulture pod nazivom *Kultura i društvo* (Bauman, 1984). Veći uticaj ove knjige može se razumeti kao odgovor na zamor dominacijom marksističke teorije, posebno „službenog” akademskog marksizma. Iako je neosporno da su oba ova dela pisana pod marksističkim uticajem (kao uostalom i druge njegove studije iz „poljskog” i ranog „post-poljskog” perioda) tadašnjeg poljskog intelektualnog i literarnog kruga², Baumanova sociološka misao nije bila uvučena i oblikovana „mračnim godinama poljske sociologije” (Tester, 2004: 3). Već u ovom delu jasno se vidi Baumanova namera da redefiniše stare i krute disciplinarne granice između sociologije i antropologije kulture³, ali i drugih nauka: „Dakle, i pored toga što me moja univerzitetska nominacija određuje kao sociologa – bez ikakvih skrupula oberučke sam koristio konstatacije i ideje antropologa, istoričara, ekonomista, psihologa” (Bauman, 1984: 22). Ovaj će zahtev ostati jedno od najtrajnijih i najsnažnijih obeležja celokupne Baumanove sociologije, bez obzira na to koliko ona po svom kasnijem tematskom sadržaju bila raznovrsna, teorijski heterogena i fragmentarna, a metodološki nikada pedantna i dovoljno ujednačena, jer „Bauman je vrlo malo govorio o metodologiji” (Davis, 2008: 2). Ako je već trebalo da se, u svom begu od *mračnih godina*, opredeli za neki varijetet već tada fragmentisanog marksizma sa jasnim tačkama *epistemološkog preloma*, onako kako ih je odredio Altiser (1971: 23), Bauman je nedvosmisleno odabrao, između *dva marksizma* (Gouldner, 1980a), onaj koji je tragao za emancipatorskim potencijalima, to jest onaj koji je kulturu shvatao kao „fundamentalno etičku” (Tester, 2004: 9). Čvrst otklon od „naučnog” marksizma

2 Više videti: Context and Sociological Horizons, u: (Bauman and Tester, 2001: 16-42).

3 Videti pogovor Radoslava Đokića: Između sociologije i antropologije kulture (u: Bauman, 1984).

nužnosti, prinudnosti, rigidnog materijalizma, determinističkih struktura i kulture kao jednog od oblika društvene *nadgradnje*, zacrtao je trajni put ovog teoretičara: „Da, moje je uverenje da su moral i kultura poništenja nužnosti (čak i ako prividna svrha kulture teži da iz slučajnosti prizove nužnost, iz nasumičnosti determinisanost). I moje je uverenje da je sloboda ‘prirodno stanje’ čovečanstva (čak i ako je veći deo istorije čovečanstva bio posvećen korišćenju te slobode za poništavanje slobodnog izbora)” (Bauman and Tester 2001: 50).

Sociologija višestrukog kodiranja

Emancipatorska sociologija Zigmunta Baumana nikada nije nosila marksizam kao teret, kao sumnjivo nasleđe rane mladalačke zanesenosti kojeg se treba odreći u ime nečeg novog ili kao opravdanje za političku nužnost i prinudnost u kojoj nije bilo mogućnosti izbora. Sociologija je za Baumana uvek bila i ostala „oblik prakse” (*praksisa*) (Tester, 2004: 24). Uostalom, to važi i za druge velike sociologe čije ideje nisu izvorno oblikovane marksizmom, kao što su, na primer, Pjer Burdije (Pierre Bourdieu) na kojeg će se Bauman često pozivati u svojim kasnijim radovima. On je svojom sociologijom ponudio „leviči način da u pesimizam i strukturalni determinizam autora poput Altisera unese agensnost – marksistički praksis” (Jenkins, 1992: 73). Ne treba zaboraviti ni Alvina Guldnera (Gouldner), Rajta Milsa (Wright Mills), Tomasa Botomora (Thomas Bottomore) i druge sociologe. Isto tako, Bauman će se nedvosmisleno opredeliti za marksizam Antonija Gramšija (Gramsci) koji nagoveštava izlazak iz duboke binarnosti *dva marksizma*, a još više prevazilaženje nataložene materijalističke marksističke ortodoksije. Gramšijevski „mediteranski marksizam” (Ardalan, 2010: 58) biće stalni pratilac Baumanovih ideja, skriveno ili eksplicitno; kao vrsta „sablarnog, ali večnog prisustva” (Tester, 2002: 56). Bauman će to iskreno priznati: „To je bio glavni uticaj u mom životu, kada sam pročitao Gramšijeva *Pisma iz zatvora*.⁴ Ono što mi je Gramši zapravo po prvi put predstavio, bila je stvarnost kao nešto fleksibilno i fluidno, nešto što treba prevesti ponovo u jezik organizacije u akciji... Mislim da je ovaj element bio prisutan od prve knjige koju sam proizveo” (Bauman, 1992: 206). Napomenimo odmah i drugi veliki uticaj koji je oblikovao Baumanovu sociologiju – Georga Zimela (Simmel) od kojeg je Bauman „naučio više nego od bilo kog drugog sociologa i čiji (mu) je način bavljenja sociologijom bio...[i ostaće do kraja] konačni...ideal” (Bauman, 2009a: 19; Blackshaw, 2016: 11). Iako su neki od najuticajnijih sociologa dvadesetog veka, koji se sada već mogu smatrati novim klasicima, Robert Merton i Alvin Guldner, upozoravali na opasnosti fragmentacije sociološke teorije – Guldner u svom delu *Protiv fragmentacije* (*Against Fragmentation*) (Gouldner, 1985), a Merton u svom najčuvenijem delu *Društvena teorija i društvena struktura* (*Social Theory and Social Structure*) kroz sintagmu „balkanizacije sociologije” rečima: „Put ka efikasnim opštim šemama u sociologiji postaje zagušen samo ako, kao u ranim danima sociologije, svaki harizmatični sociolog pokuša da razvije vlastiti opšti sistem teorije. Upornost u ovoj praksi može dovesti samo

4 (Gramsci, 1951).

do balkanizacije sociologije, pri čemu će svaka kneževina (*principality*) biti vođena sopstvenim teorijskim sistemom” (Merton, 1968[1949]: 51). Naravno, Merton već tada upotrebljava pojam *balkanizacije* u negativnom kontekstu sa značenjima stalnih podela, cepanja, getoizacije i nemogućnosti da se postigne neki opštiji i nužni (društveni) konsenzus. Balkan – taj „Bliski Istok” Evrope, taj evropski „orijentalizovani” Drugi koji je još u vreme kancelara Metterniha (von Metternich) „Azija (koja) počinje na Landštrase” (Goldsvorti, 2000: 7), od nekadašnjih južnih zidina Beča, predstavljao je i predstavlja još uvek metaforu „mnoštva (ponekad tragično preklapajućih) periferija” (isto: 7; vidi i Todorova, 2006[1997]).

U tom smislu, tačno je da su „britanski napisi o Balkanu izvršili znatan uticaj na predstave o ovom području ne samo u Britaniji, već i širom sveta”, te da glagol *balkanizovati* u mertonovskoj interpretaciji znači opasnost po ionako većito krhku i *mladu nauku o starom predmetu*. No za razliku od ovog mertonovskog bauka balkanizacije, Bauman se pre opredelio za romantizovani bajronovski Balkan i „balkanizaciju” kao potencijal za sklapanje drugačije verzije onoga što zovemo društvena stvarnost. Umesto težnji da se sociologija i njena teorija konačno jasno metodološki i teorijski *teritorijalizuju*, Bauman se opredelio za delezovsko-gatarijevsku *deteritorijalizaciju*; za rizomsku sociologiju kojoj je „strana svaka ideja genetičke ose ili dubinske strukture” (Deleuze i Guattari, 2013: 19). Umesto jedinstvenog teritorijalizovanog polja, deteritorijalizacija je sklop, asemblaž, *agencement* (isto: 10) mnogostrukosti; umesto *teritorije* – koja je ionako pravno-politički pojam, „ono što je pod kontrolom nekog tipa moći” (Fuko, 2012a:74), Baumanova se sociologija mnogostrukosti pristupa pre može opisati pojmom *platoa* koji ne pripada svim onim *pozajmljenim* pojmovima koje geografija toliko želi da pripiše sebi (isto: 74). To je sociologija sazdana od *platoa* – a „‘platoom’ zovemo svaku mnogostrukost koja se može spojiti s drugim površinskim ili podzemnim peteljkaama tako da tvori ili proširuje rizom” (Deleuze i Guattari, 2013: 31). Zigmunt Bauman će se svesno i uz nemale rizike opredeliti da postojeću fragmentiranost i rano balkanizovanu sociologiju preoblikuje u potencijale jedne nove sociologije – naknadno nazvane, već tada sumnjivim, nepopularnim, višeznačnim i *redundantnim* (Bauman, 1992: 93) imenom *postmoderne*. Tog novog pojma *utvare koji hodi Evropom* (Dženks, 2016: 17) odreći će se i oni koji su učestvovali u oblikovanju njegovih raznolikih značenja. Kao i Fuko (Michel Foucault) koji u jednom od intervjua odbija svrstavanja u klasične tabore teorijskih izvorišta: „Nikada nisam bio frojdovac, nikada nisam bio marksista i nikada nisam bio strukturalista” (Fuko, 2010a: 321). Na pitanje šta je to postmodernost, lakonski odgovora – „Nisam u toku” (isto: 336). Latur (Latour) će svoju kritiku izreći na sledeći način: „nejasan izraz postmodernizam dobro sažima nedovršeni skepticizam onih koji odbijaju jednu ili drugu od ovih reakcija. Nesposobni da veruju i u obećanja socijalizma i u obećanja ‘naturalizma’, postmoderni dobro paze i da u njih ne posumnjaju u potpunosti. Ostaju da lebde između verovanja i sumnje čekajući kraj milenijuma” (Latur, 2010: 24). Ne uvlačeći se dublje u još sumnjiviju *debatu* modernizam/postmodernizam, jasno treba reći da Bauman nije postmoderni sociolog, već sociolog postmodernosti.⁵

5 Bilo bi prikladno napraviti razliku između *postmodernosti* i *postmodernizma*. Dok bi se prvi pojam mogao prevashodno odnositi na umetnost, drugi bi se odnosio na filozofiju i širu

Na ovom mestu potrebno je naglasiti važnost arhitekture za Baumanovu sociologiju, jer njegova sociologija ne pripada teorijskom postmodernizmu, već pre umetničkoj postmoderni (postmodernosti). Bauman je pojam postmodernosti upravo preuzeo iz Dženksove (2016) interpretacije postmoderne u arhitekturi (Tester, 2004: 136), a kako sam kaže: „Za razliku od pojma postindustrijskog društva, pojam postmoderne (*post-modernity*) odnosi se na specifičnu osobinu intelektualne klime, na potpuno novi metakulturni stav, na jasno izraženu samosvest ove epohe” (Bauman 1987: 119). Na drugom mestu on će reći da „donekle izvedeno pitanje u odnosu na ovo prvo bilo je interesovanje ne toliko za – rekao bih – arhitektonsko projektovanje, koliko za tehnike građenja – što je bila moja glavna preokupacija u sociologiji” (Bauman, 1992: 206). Još određenije, Bauman se „upustio u raspravu o ‘postmodernosti’ jer mu je ta reč omogućila da istovremeno tumači svet koji se menja i da razmatra mesto sociologije u njemu. ‘Pošto je obuhvatala i promene u svetu i njihovu refleksiju u ljudskom iskustvu, omogućila je fokus na... prirodu strategija koje bi mogle biti korisno primenjene u sociološkom mišljenju’” (Tester, 2004: 135); „Pojam postmodernizma je prvi skovan; uveden kao oznaka pobune protiv funkcionalističke, naučno utemeljene, racionalne arhitekture, ubrzo je preuzet i proširen kako bi obuhvatio duboke promene pravca vidljive širom teritorije zapadne umetnosti. Proglašavao je kraj istraživanja konačne istine o ljudskom svetu ili ljudskom iskustvu, kraj političkih ili misionarskih ambicija umetnosti, kraj dominantnog stila, umetničkih kanona, interesa za estetske norme umetničke samouverenosti i objektivnih granica umetnosti” (Bauman, 1987: 118).

Ako bismo i bili spremni da Baumanovu sociologiju označimo kao *postmodernu*, to bi bilo samo uslovno, jer ona je jedan oblik *kripto-postmodernosti*: „Bauman je želeo da napiše ‘sociologiju postmodernosti’, ali nije želeo da bude

društvenu i književnu teoriju i teoriju umetnosti. U oba slučaja radi se o naporima da se prefiksom *post* označi pokušaj prevazilaženja modernističke dominacije. U prvom slučaju kao reakcije na moderne umetničke tendencije koje su ostale bez objekta i bez istorijskih referenci (na primer u slikarstvu Džeksona Poloka [Jackson Pollock]), a u drugom slučaju kao reakcije na pozitivističku i bilo koju drugu teorijsku ortodoksiju (Liotar [Jean-François Lyotard], Derida [Jacques Derrida], Bodrijar [Jean Baudrillard], Bart [Roland Barthes] i drugi). U prvom slučaju, postmodernost je zahtev za povratkom, ne na tradiciju, već na neki istorijski fragment – *citat* – kao što je to slučaj sa „prvom” postmodernom arhitekturom Roberta Venturija i njegove kuće „Vana” (“Vanna Venturi House”). Drugim rečima, radi se eklekticismu „dvostrukog kodiranja” *novih tehnika i starih obrazaca* (Dženks: 2016: 25). Kroz ovako dvostruko kodiranje (koje ima svoje višestruke modalitete) stvoren je hibridni jezik (arhitekture) koji je mogao da bude „pročitao” u lokalnim kontekstima. Dvostrukim kodiranjem postmoderna arhitektura je težila da objekte ponovo situira u konkretnije kulturnoistorijske kontekste i time prevaziđe ciamovsku (CIAM) funkcionalističku ortodoksiju internacionalnog stila (na primer Le Korbizje [Le Corbusier], Frenk Lojd Rajt [Frank Lloyd Wright], Mis van der Ro [Ludwig Mies van der Rohe]). Moderna arhitektura pokušala je da na „društvene probleme odgovori tehničkim rešenjima” (Dženks, 2016: 26). Odnosno, po starom dobrom funkcionalističko-utopijskom obećanju Le Korbizjea, arhitektura i urbanizam ciamovskog manifesta mogle su da utišaju nemirni i buntovni svet. U njegovom pitanju *Architecture ou Révolution* dileme nema: „Mašinerija društva, *izbačena iz koloseka (out of gear)*, oscilira između poboljšanja od istorijskog značaja i katastrofe... To je pitanje građenja koje leži u korenu današnjih društvenih nemira: arhitektura ili revolucija” (Le Corbusier: 1965[1923]: 14).

smatran ‘postmodernistom’” (Best, 2020: 92). Rizični iskorak u postmodernizam bio je samo snažan zahtev da se izađe iz kruga onih starih socioloških kategorija koje reprodukuju jednu predstavu društva koja u stvarnosti više ne postoji. Društvo kao *ono čvrsto* što normativno povezuje u poredak, red i sistem postoji još samo u onim sociološkim radovima koji su mašina za recikliranje starih socioloških kategorijalnih aparata, sistemskih teorijskih nacrti i strogih metodoloških uputstava. Bauman je ovim želeo drugačiju sociologiju, onu koja „pokazuje da stvari mogu biti drugačije nego što se čine; da tamo gde mi vidimo samo nužnost, postoji šansa za mogućnost” (Tester, 2004:6). Benedetto Veki (Benedetto Vecchi) će u uvodu za razgovor sa Baumanom istaći da označavanje njegove sociologije kao *eklektičke* (u: Bauman, 2009: 9) ili „hibrida između magičnog i stvarnog” (Jacobsen and Marshman, 2008: 20), što jeste odlika postmoderne, samog Baumana „zasigurno ne bi uvredila” (u: Bauman, 2009: 9).

Značaj eklekticitizma u Baumanovoj sociologiji naglasiće i drugi autori koji su se posvetili analizi njegovog sociološkog identiteta. Tako će Best (2020: 48) reći: „Pre nego što se okrenuo ka postmodernizmu, Bauman je sebe opisao kao ‘neizlečivo eklektičnog’“. Sa mnogo više opreznosti, kriticisma i skepticizma prema etiketi eklektičkog karaktera Baumanove sociologije odnosiće se Peter Bilharc (Beilharz, 2010: 64). On će eklekticismu smatrati „optužbom”: „Priče koje se pojavljuju u Baumanovom radu su brojne i raznovrsne. Ovaj osećaj raznolikosti uvida ponekad dovodi do optužbi za eklekticismu”. Još više, on će biti spreman da odbaci ustaljena uverenja kako o Baumanovoj postmodernoj sociologiji, tako i o onome što se najmanje dovodilo u pitanje, a to je Baumanovo bavljenje fluidnim (*liquid*⁶) društvom u svojim različitim aspektima: *modernost, život, vreme, ljubav, strah, zlo, kultura, nadzor, potrošnja*. Tako Bilharc tvrdi:

- 6 Adekvatniji prevod Baumanovog termina verovatno bi glasio „tečno“, jer termin „liquid“ („flüchtige“) na srpsko(hrvatsko)m jeziku označava tečnost (Bauman, 2011). S tim u vezi, fluid je supstanca koja (u fizici) obuhvata i tečnosti, gasove, plazmu i, do određene mere, neke plastične čvrste supstance, dok Bauman eksplicitno suprosvetljava čvrsto i „fluidno“ (odnosno, tečno ili „tekuće“). Uostalom, u predgovoru svoje knjige on ističe da fluidnost (fluidity) predstavlja karakteristiku tečnosti i gasova (liquids and gases), dok za naslov svoje studije odabira sintagmu „*liquid modernity*“ i sam ističe da su „tečnosti jedna varijanta fluida“. Međutim, u popularnoj upotrebi „fluidno“ se često upotrebljava kao sinonim za „tečno“, iako bez implikacije da „fluidno“ označava i gasove. Ovu činjenicu prepoznaje i sam Bauman, te u spomenutom predgovoru tumači sopstvene razloge zbog kojih su „fluidnost ili tečnost“ (kurziv dodat) adekvatne metafore za prirodu sadašnjice. Ipak, opredeljujemo se da pojam *liquid*, koji zaista doslovno znači *tečno* ili *tekuće*, prevodimo kao *fluidno*. Naime, pridev *tekuće* u srpskom jeziku češće ima značenje *onoga što je u toku, što se trenutno dešava*. Prilikom priređivanja Baumanovih knjiga na srpski jezik (Bauman, 2009b, 2009c; 2010a; 2018a) pojam *liquid* je preveden kao *fluidno*. U neposrednom razgovoru sa Zigmuntom Baumanu u Zagrebu 2011. godine, on se složio da je pojam *fluidno* sasvim adekvatan i da odražava sadržaj i teme njegove *fluidne serije* knjiga.

Dakle, u prvoj knjizi *fluidne serije* (Bauman 2011[2000]) koja je prevedena na hrvatski jezik, koristi se pojam *tekuća*, mada Bauman na prvim stranicama kao sinonime koristi *liquid* i *fluidity*. Zapravo, preko pojmova *fluid* i *fluidnost* objašnjen je pojam „tečnog“ (Bauman, 2011: 9-10); „Fluidnost“ je svojstvo tekućina i plinova... Ta neprestana i nepovratna promjena položaja jednog dijela tvari u odnosu na drugi dio kad je pod smičnim opterećenjem tvori tok, karakteristično svojstvo fluida. Fluidi, da tako kažem, ne fiksiraju prostor niti vezuju vrijeme“ (Bauman, 2011: 9-10).

„Zigmunt Bauman, koji je naširoko poznat kao postmoderni sociolog, sada je takođe poznat kao teoretičar fluidne modernosti. Moj osećaj je da on zapravo nije ni jedno ni drugo” (isto: 62). Ovaj osećaj uobličen je, zapravo, pretpostavkom da savremeno društvo u svojoj fazi fluidne modernosti još nije obuhvaćeno nekom velikom teorijom, jer ne postoje adekvatni alati da se fluidnost metodološki fiksira, te je fluidna modernost više simbol i iznad svega metafora – a na tome se ne može graditi čvrsta sociološka teorija (isto: 62). Situacija sve više podseća na probleme kvantne mehanike u fizici i Hajzenbergov (Werner Heisenberg) *princip neodređenosti* po kojem je nemoguće istovremeno utvrditi (meriti) poziciju (strukturu) i brzinu (promene) čestica. Ako se želi preciznije merenje jedne osobine, manje će biti precizna druga. Sociologiji trenutno nedostaju metodološki alati kojima bi mogla da objasni ubrzanja višestrukih promena fluidnog društva, a da istovremeno zadrži svoj disciplinarni identitet nauke o društvenim institucijama kao relativno trajnim, postojanim strukturama ljudskih interakcija. To je, svakako, pokušano različitim konceptualizacijama *strukturacija, translacija, genetičnosti struktura* (mikro-makro nivoa) (od Gidensa pa do Burdije), pa i kod Baumana u čijoj sociologiji „struktura i agencnost idu zajedno” (Blackshaw, 2016: 9), ali integrišućih i široko prihvaćenih teorija – još nema na vidiku (Collins, 1994). Sve dok se sociologija kretala u prostorima spore geografije „čvrste” modernosti mogla je da pomiri teorije društvenih promena i razvoja na makro nivou sa mikrointerakcionističkim teorijama konkretnih ljudskih praksi. Za stare strukture sporih promena sociologija je mogla da ponudi adekvatne konceptualizacije, kao i za njihove različite oblike trajnosti (kao kod Zimela na primer, vidi Frisby, 1990). No „čvrste” sociološke teorije društvenog fluida – nema, pa se deo sociologa već naviklih na njenu unutrašnju dinamiku, koja proističe iz duboke istorijske infrastrukture višestrukih bipolarnosti i dihotomija, još uvek mogu osećati smirenim. Bauman je jedan od njih. Upravo stoga, Baumanovo je pribežište pre u metaforama i hermeneutici (Bauman, 1978) kojima pokušava da razume globalnu fluidnost kroz sve one tematske fragmente ljudskih praksi i svakodnevice kojima se bavio poslednjih nekoliko decenija. Dugo su te teme bile „obavijene velom stidljivosti u akademskoj filozofiji...[i pripadale su] redu gimnazijskih banaliteta... ‘šta je to ljubav?’, ‘šta je to sreća?’” – upozoriće Kolakovski (1964: 61). Baumanova će sociologija tematizovati upravo to od čega je sačinjena svakodnevnica ljudi u fluidnom društvu (up. Gonos, 1977).

Metafore jedne sociologije

Korišćenje metafora jedan je od značajnijih razloga skeptične recepcije Baumanove „kontinentalne” sociologije, posebno u njegovoj drugoj otadžbini, Velikoj Britaniji, gde se njegova fluidna i fragmentarna sociologija mnogostrukosti pristupa „često doživljava više kao izvor iritacije nego inspiracije. Često se u Velikoj Britaniji čuje da Bauman ‘nije pravi sociolog’, da je umesto toga ‘socijalni ili moralni filozof’, obično zato što njegovo delo nema metodološki rigorozan pristup, a estetska senzibilnost njegovog rada čini se previše nepreciznom za empirijski orijentisane ukuse. Ipak, ova estetska osobina jedan je od razloga

zbog kojih Baumanova sociologija 'putuje' tako dobro i doseže toliki broj ljudi" (Davis 2013: 4). Slično zapažanje može se pronaći i kod Tonija Blekšoa (Tony Blackshaw): „u sociološkim krugovima vlada rašireni skepticizam u pogledu toga da njegovo delo ima istinsku sociološku relevantnost, bez obzira na njegovu popularnu reputaciju društvenog teoretičara" (Blackshaw, 2010: 71).

Ova vrsta kritičizma nije upućena samo korišćenju metafora koje su strane sociologiji strogih metodoloških i teorijskih programa. Ovim se iznova, po ko zna koji put, aktuelizuje sablast nepremostive polarizacija *spora oko metoda*; aktuelizuju se i zaoštavaju raznolike dihotomije ugrađene u samu infrastrukturu sociologije (Gouldner; 1970; 1980b: 358). U tom smislu, potpuno je očekivano da kritika i duboke sumnje u epistemološku snagu metafora dolaze iz redova onih koji od društvenih nauka očekuju ili pre iščekuju dugo željeni pozitivizam, nomotetiku, objašnjenja, objektivnost i kvantifikaciju. To su svi oni diskursi moći/znanja koji su od početka devetnaestog veka oblikovani u heterogene *dispozitive* koji služe da se „opravdaju ili prikriju neke prakse" (Fuko, 2012:175) normalizacije i regulacije koje će poslužiti u rekonstrukciji za stvaranje boljeg društva, te da „dobrog građanina proizvodi dobro društvo" (O'Neill, 1995: 27).

Leri Rej (Larry Ray) u tom smislu neće štedeti svoju kritiku prema Baumanovoj i drugim sociologijama koje društvenu stvarnost interpretiraju metaforičkim jezikom. Stajući u odbranu sociologije pročišćene od metaforičkog jezika koji iskrivljuje uvid u objektivnu društvenu stvarnost (a to bi mogla biti ključna prepreka za sam razvoj sociologije kao nauke) on će jasno i nedvosmisleno reći da „nudi odbranu sociologije od metafora i brani upravo one sociološke pristupe koje Bauman i drugi savremeni teoretičari poput Jurija (Urry) i Beka (Beck) odbacuju... kako bismo razvili sociološke pristupe koji su adekvatni za razumevanje društvenog sveta i efikasno učešće u javnoj debati, moramo biti pažljivo usklađeni sa empirijskom osnovom naših teorijskih generalizacija i priznati da složenost savremenog društvenog sveta mora da izbegne pokušaje da se stavi u okvire bilo kojih sveobuhvatnih metafora" (Ray, 2007: 63-64). Na ovom mestu opravdano možemo postaviti niz pitanja o ulozi metafora u sociologiji i društvenim naukama uopšte.

Pre svega, nije li samo „društvo" jedna velika sociološka metafora? Taj masivni i prinudni entitet (*sui generis*), koji (dirkemovski) nadilazi svaku pojedinačnost, samo je metafora za beskonačni niz vrlo konkretnih ljudskih interakcija i njihovih mnogostrukih varijabilnosti koje su kroz istoriju privremeno ustaljene u prakse. Nije li se i Fukou zameralo upravo to – korišćenje metafora čak i za one entitete koji su se činili toliko „čvrstim", kao što je prostor? Da, Fuko je koristio mnoštvo metafora i to je moglo da izgleda kao „fashionable novelty" (Philo, 2001: 486). Ali bez korišćenja metafora ne bi bilo moguće naslikati sve one „čudesne slike" (Delez, 1989: 29) koje se pojavljuju u Fukoovim delima na podlozi genealoških i arheoloških analiza. To je ničeansko nasleđe. Oduzmimo Ničeui i Fukou metaforički jezik – i neće ostati gotovo ništa vredno. Šta je sa klasicima sociologije? Da odaberemo samo neke. Kako razumeti Veberov *duh* kapitalizma; Dirkemovu *kolektivnu svest* i *idejno jezgro*; Milsovu *sociološku imaginaciju*; Marksovu vesničku (postmodernu) rečenicu: „Sve što je čvrsto

i postojano pretvara se u dim” (Marks, 2017: 42-43), ali i njegove strateške pojmove „klasa“, „kapitalizam“, „baza i nadgradnja“, „borba“, koji su za Bleksoa „u potpunosti metaforični” (Blackshaw, 2010: 72).

Isto se može reći i za Zimelovog *stranca* (Zimel, 2008)⁷ ili *umetnički impuls* koji vodi do *društvenosti*. Ideje velikih sociologa verovatno više pamtimo preko njihovih metafora, nego preko strogog jezika nauke ili statističkih podataka. Metafora je, na izvestan način, odbrana od nedostatka drugačijeg kategorijalnog aparata, mnogo preciznijeg, koji sociologija nikada nije izgradila kao dovoljan epistemološki alat za objašnjavanje društvenog sveta i njegovih promena. Upravo su metafore „metode za komuniciranje socioloških interpretacija široj javnosti“ (Višić, 2024: 45). Jer Bauman ne želi da komunicira jedino unutar sociološke zajednice, već nastoji da svoju metaforičku sociologiju učini „čitljivom“ i razumljivom ljudima u svakodnevnom životu. Time su „metafore otvorene za različite mogućnosti razumevanja i mogu ili suziti ili proširiti horizont imaginacije“ (Višić, 2024: 47), kako teoretičara društvenih nauka, tako i laika. Istovremeno, metafore su bile odbrana od višedecenijske dominacije parsonsovske funkcionalističke sociologije i njenog *opskurnog* jezika „delfijskog” stila (Gouldner, 1970: 200-201). Naravno, i te bismo parsonsovske systemske kategorije mogli smatrati metaforama. Zar nisu ti pojmovi *strukture*, *funkcije*, *sistema*, na kojima se gradila jedna hegemonistička sociologija pedesetih i šezdesetih godina dvadesetog veka, pozajmljeni pojmovi iz drugih nauka? Njih je sociologija pozajmila i pretvorila u metafore društva i društvenosti, isto kao što je i geografija svoje ključne pojmove – pozajmila. Konačno, ako nasuprot hermeneutičke sociologije koja smišljeno koristi metafore stoji sociologija brojeva, onda opravdano možemo postaviti pitanje: zar nije i broj jedna simbolička i metaforička figura? Postoje samo konkretni, pojedinačni objekti koje pretvaramo u simboličku i metaforičku figuru – broja⁸. Davno je na to uputio još Špengler (Oswald Spengler), upravo koristeći metaforički jezik: „Dok je antička duša dospela kroz Pitagoru... do otkrića *svoga*, apolonijskog, broja kao merljive količine, našla je duša Zapada, kroz Dekarta... ideju broja koja se rodila iz strasnog *faustovskog* nagona za beskonačnim” (Špengler, 1989: 121).

No Rej ide i korak dalje od metafora, dovodeći u pitanje ne samo jezik i teorije, već i ulogu sociologije. On će na kraju svog kritičkog teksta kratko odgovoriti: „Koliko god metafore bile korisne u podsticanju maštovitog istraživanja, one nisu zamena za rigoroznu konceptualizaciju i istraživanje društvenih pitanja” (Ray, 2007: 77), te je očigledno da kritika metaforičkih figura i jezika u sociologiji predstavlja samo uvod u kritiku društvene, političke i kulturne uloge sociologije u društvu. Ovome treba dodati još jednu konstataciju – da su Baumanove metafore često ironične, te da ironija predstavlja „sastavni deo njegovog stila” (Tester, 2007: 84). Za Baumana sociologija nedvosmisleno mora pronaći svoju prepoznatljivost u široj javnosti i neku vrstu angažovanosti u društvu koje, u svojoj fluidnosti, globalizaciji i individualizaciji, sve više postaje

7 Više o metafori *stranca* videti (Weaver, 2013; Škorić, Kišjuhas and Škorić, 2013; Marinković i Ristić, 2017).

8 O metaforama u matematici videti (Pimm, 1981).

heterotopni prostor u kojem svakodnevni život milijardi ljudi postaje neizvestan, nerazumljiv, prepun fluidnih strahova i *anksioznosti* (Elliott, 2007: 50). U tom smislu, zanimljivo je uputiti na „javnu sociologiju“ Majkla Baravoja (Michael Burawoy) (Burawoy, 2005) i drugih koja se odnosi na „primenu i korišćenje sociologije van akademskog okruženja“ i što je koncept koji se „veoma široko koristi kako bi obuhvatio svaku sociološku teoriju, metod, istraživački nalaz ili komentar sociologa koji konzumiraju (i koriste) ljudi koji nisu sociolozi“ (Nichols, 2017: 313). Njen osnovni cilj jeste „da ispravlja – to jest, da stvara bolje društvene uslove u korist celog čovečanstva“ (Hanemaayer and Schneider, 2014: 5). Javna sociologija se takođe konkretnije definiše kao pristup koji sociolozi koriste da bi učestvovali u javnim raspravama o društvenim pitanjima kao „javni intelektualci“ (Burawoy, 2005), što jeste bio Zigmunt Bauman, i o čemu će biti još reči.

To je prevashodno sociologija angažovana u analizama života i svakodnevice ljudi koji su iskorenjeni iz starih struktura dotrajale „čvrste“ i „teške“ modernosti, a još neuklopljeni i nenaviknuti na promenljive i nestabilne kriptostrukture „lake“ fluidne modernosti (Bauman, 2007a: 34-45; Bauman 2010: 113); to je sociologija uvida u život ljudi koji postaju *otpad i bezdomni duhovi modernizacije* (Berger, Berger and Kellner, 1973); sociologija koja pronalazi sinaptičke veze u kojima se prelamaju lokalne svakodnevice konkretnih ljudi i globalni trendovi; sociologija svakodnevice konstantnog straha od panoptičkog nadzora i društva kontrole (Bauman, 1995: 106; Delez, 2010; videti više i: Fuko, 1997; Fuko, 2014a; Marinković i Ristić, 2014; Marinković and Ristić, 2024). Ovome se mora dodati i to da je reč o sociološkoj analizi nikada većih asimetrija razvijenih i nerazvijenih delova globalnog sveta. Globalno fluidno društvo u svojoj fluidnoj modernosti proizvodi fluidne živote u kojima se teško pronalaze svrha i smisao.

Demaskiranje modernističkog obećanja

Zigmunt Bauman je pripadao generaciji koja je nakon Drugog svetskog rata smisao videla kroz angažovanje u stvaranju jednog novog, drugačijeg, humanijeg društva. Adornovski rečeno, jednoj generaciji *oštećenog života* (Adorno, 2015). Zato se on nikada neće odreći utopijske⁹ dimenzije sociologije, bez koje se ne može *razumeti društveni život* (Bauman, 1976: 12) i koja treba da bude idealizovani model ka kojem se teži i kritički korektiv jednog društva koje je bilo u stanju da proizvede Holokaust. Smisao delovanja posleratnih generacija širom sveta video se u procesima dalje dekolonizacije, sekularizacije, verovanjima u obećanja modernizacije koja će stvoriti novi red i poredak (Bauman, 1991: 4; 7), demokratizacije, društvene mobilnosti kao ideala ekonomskih sloboda i ukidanja ekonomskih i neekonomskih prinuda; progresivnoj urbanizaciji kao modernističkom obećanju da će milioni ljudi biti oslobođeni teškog seljačkog rada i *idiotizma seoskog načina života* (Marks, 2017[1848]: 44); u uverenju da će obrazovanje biti spasonosni mehanizam društvene pokretljivosti; veri u industrijalizaciju i ukidanje svih oblika rasnih, etničkih ili klasnih segregacija;

9 Opširnije videti i: Jacobsen (2004); Featherstone (2010).

da će konzumerizam značiti meru blagostanja i ličnog uspeha, još više – meru slobode (videti više: Davis, 2008); da će konzumerizam postati „model životnog projekta” (Davis, 2011: 184; Bauman, 2007). No, Baumanova sociologija pokazala je da su modernost i procesi modernizacije izneverili, a da svet kojem se težilo postoji kao ideološki program. Zato su za modernost ne utopije nego ideologije (Manhajm, 1987) bile ključni poziv za globalnu rekonstrukciju društva – za mobilizaciju smisla društvenog života kroz opsesivnu ideju linearnog rasta i razvoja. Svakako, u podnožju našeg zajedničkog istorijskog projekta moderne – našeg zajedničkog *osamnaestog veka* (Fuko, 1997; Marinković i Ristić, 2022) – pohranjena su obećanja i nade jedne utopijske racionalnosti. Štaviše, Bauman će tvrditi da su utopije *moderni fenomen* (Bauman, 1976: 18).

U razgovoru sa Bilharcom on će reći da smo „ranije verovali da negde iza ugla postoji uređen, transparentan, racionalan svet – kraj istorije. Verovali smo da će se sve zaustaviti jednom kada postignemo racionalno organizovan, savršen svet. I svuda se ponavlja ista perspektiva, od Marksa do Vebera i Dirckema, a da ne pominjemo političke ideologije koje su težile da zamene haotičan, neuređen svet nekom prozirnom i uređenom stvarnošću” (Beilharz, 2001: 20). Od osamnaestog veka – tog „istorijskog *a priori*” (Fuko, 1998a: 137) naše modernosti, proširivaće se i umnožavati one ideološko-utopijske matrice napretka i razvoja koje čine mehanizam reprodukcije racionalnog identiteta moderne. Veliki lomovi, diskontinuiteti, prekidi, u odnosu na *stari režim* nisu samo razgradili stare dijagrame moći i vlasti. To je istovremeno bio i vek sažimanja predrevolucionarne i postrevolucionarne rasutosti u mehanizme, dispozitive, tehnologije i institucije jednog novog poretka. No, pre velike Revolucije i pre tranzicije novog disciplinarnog režima i njegovih mehanizama – i pre konačne erozije starih suverenih oblika moći – u osamnaestom veku se slomio „biološki *Ancien régime*” (Braudel, 1992: 64), kao i stari poredak straha: od bolesti, varvara, inkvizicije, od izgovorene reči, od suverenove odluke o životu i smrti (Marinković i Ristić, 2022: 62; vidi i Huizinga, 1987 [1924]). Racionalnost u tom smislu nije nikakva transcendencija; ona je, kao i istina – „od ovog sveta” (Fuko, 2012b: 132). Tako je, na primer, Fuko pokazao kako se različiti oblici racionalizacija upisuju u prakse, odnosno sisteme praksi i kakve uloge i značaj one imaju. Nema praksi bez određenog režima racionalnosti ili drugačije rečeno, skupovi diskurzivnih praksi se uvek artikulišu kao *režimi racionalnosti* (Fuko, 2010b: 302). Racionalnost moderne treba razumeti kroz različite režime praksi i moći/znanja koji svoju pojavnost imaju u razvoju i napretku. Možda još uvek mislimo da je moguće živeti u većitoj (linearnoj) modernosti koja će menjati svoje oblike kroz različite vrste unutrašnjih kriza i kratkoročnih interregnuma, a da će njeni temelji racionalnosti, napretka, veberijanskog razmađijanog sveta, sekularizacije, kontinuirano rastuće industrijske proizvodnje, kapitalizma koji je uvek „odnosio pobedu tek onda kada bi se poistovetio sa državom, kada je sam bio država” (Brodell, 1989: 77), tržišne ekonomije, urbanizacije, konzumerizma, individualizma, eksploatacije prirodnih resursa i dalje ostati isti, odnosno, da više neće biti neke nove *velike transformacije* (Polanji, 2003). Moderna je kroz svoj zahtev o univerzalnosti htela od sebe da zamaskira sopstvenu istoričnost, a time i da poništi nužnu istoričnost samog tipa racionalnosti na kojoj je izgrađena

i koju je gradila kao *bezvremenost*. Teško će se pronaći bolji uvid u to od prvog pasusa kojim Veber otvara problem evropske racionalnosti moderne epohe kao svetske povesti: „Probleme univerzalne istorije će potomak modernog evropskog kulturnog sveta neminovno i opravdano obrađivati pod postavkom pitanja: koji splet okolnosti je vodio tome da su na tlu Zapada, i samo ovde, nastupile kulturne pojave koje su se ipak – kako barem sebi rado zamišljamo – odvijale u pravcu razvoja od univerzalnog značaja i važenja?“ (Veber, 2011: 9).

Bauman je i te kako svestan ove velike zamke kada primećuje da smo mi „moderni kao i uvek, opsesivno ‘modernizujući’ sve što možemo da dotaknemo. Dakle, dilema: isto, ali različito, diskontinuitet u kontinuitetu” (Bauman and Tester, 2001: 97). Istorijski, moderna je neprekidno tražila poredak i red i kao garanciju da će se njen veliki projekat odvijati nesmetano, ali i kao potvrdu da je upravo red i poredak proizvod njenog velikog projekta. Kao što je i konstituisana kao jedan određeni istorijski tip racionalnosti (moć/znanje) koji je poslužio kao legitimizacija njenih društvenih, političkih i ekonomskih praksi, tako je konstituisala i racionalnost reda/poretka kao jednu vrstu ideala rutinske svakodnevice, pod kontrolom onih njenih istorijskih mehanizama koji deluju kroz diciplinujuće režime, kontrolne mehanizme i regulatorne dispozitive bezbednosti (više videti: Fuko, 2014b; Marinković i Ristić, 2022). No u ovom *interregnumu*, koji je prvi stub trojstva i trostrukog izazova fluidnog društva (druga dva su *neizvesnost* i *institucionalni disparitet*) (Bauman, 2010b: 200), naša sadašnjost samo je privid slobode izbora i privid reda. Jer izvori i jednog i drugog privida nisu konstruisani od strane pojedinaca u njihovoj slobodnoj i stvaralačkoj svakodnevici, već od institucija moći, kontrola i regulacija. Iako je tkivo ovakvih ideja o kritici modernosti i njenog istorijski konstruisanog tipa racionalnosti najgušće u delima *Modernost i Holokaust* (Bauman, 1989) i *Modernost i ambivalentnost* (Bauman, 1991), u različitim varijetetima, kroz različite metaforičke figure i sa različitim tematizacijama i intenzitetima, ove će ideje biti prisutne u svim Baumanovim delima poslednje tri decenije. Pred sociologiju i sociologe pre svega, a potom i pred sve koji promišljaju društvenu stvarnost, postavljeno je pitanje ne samo da li smo još uvek racionalni, već da li i dalje treba da budemo unutar jednog režima racionalnosti? Da li i dalje treba da učestvujemo u reprodukciji istorijskog tipa čvrsto-moderne racionalnosti? Malo ko je mogao očekivati da će Baumanovo preispitivanje moderne racionalnosti, ali i uloge same sociologije u tome, voditi preko Holokausta. I kao zarobljenik u Drugom svetskom ratu i učesnik Bitke za Berlin (1945), Bauman uviđa da je u dubinsku sociološku infrastrukturu ugrađena sistemska epistemološka ograničenost koja Holokaust može da vidi samo kao jednu *grešku, ali ne i kao proizvod modernosti* (Bauman, 1989: 5), zbog čega on slama dotadašnju ulogu same sociologije – kao modernog projekta. Jer „sociologija je propustila brod” (Beilharz, 2000: 91) kojim bi mogla da isplovi van sigurnih i toplih akademskih luka u kojima uvek iznova reprodukuje stare probleme, braneći sopstvenu epistemološku krhkost svojim kratkim istorijskim trajanjem, a svoju malu ili nikakvu praktičnost balkanizacijama svojih teorija i metoda. Ako se i trebalo nečemu iznova vratiti u sociologiji, biće to za Baumana ista ona tačka kojoj se vratio i Mišel Fuko u „Političkoj tehnologiji individua”:

“Oprostite mi što se vraćam na istu tačku: mi smo bića koja misle. Drugim rečima, kada smo ubijali ili bivali ubijani, kada smo vodili rat... nismo bili manje misleća bića, sve to smo činili u ime opštih pravila ponašanja, ali i na osnovu određene istorijske racionalnosti. Upravo bih tu racionalnost, kao i igru života i smrti čiji okvir ona definiše, želeo da proučavam u istorijskoj perspektivi. Taj tip racionalnosti, koji uspostavlja jednu od suštinskih crta moderne političke racionalnosti” (Fuko, 2010c: 264)

U svom „opsesivnom maršu napred” (Bauman, 1991: 10) modernost je uvukla nauku (*moć/znanje*) kao svoj najracionalniji projekat/dispozitiv u igru legitimizacije većitog progressa, a sociologiju kao jednu vrstu njene sociodiceje. Prirodna nauka je trebala da bude lek za bolesti usporavanja većitog progressa, a sociologija lek za bolest periodičnih društvenih kriza: „Tako bi standardni zapadni lek za nacizam, nakon što se dogodilo, bio: još modernizacije” (Beilharz, 2000: 91). U srcu takvih zahteva modernosti je, po Baumanu, otkrivena jedna praznina – *etika* (Beilharz, 2000: 123). Ona je zamenjena ključnom scenografijom svakodnevice modernosti – redom. „Red vlada u Berlinu... Vaš 'red' je izgrađen na pesku” – rekla je Roza Luksemburg samo dan pre nego što će biti ubijena 1919. godine i kada se bespovratno urušavao svet starog ekonomskog liberalizma i politički projekat stogodišnjeg „Evropskog koncerta”. Već je tada bilo jasno da u temeljima novog sveta koji se rađao više neće stajati beton i čelik, već pesak koji ima svojstvo fluida. Isto tako se baumanovski moglo reći – red vlada u Aušvicu: red uspostavljen na strogim i birokratsko-racionalnim pravilima, na pravilima ponašanja koja su značila život i smrt. Prostorni red, birokratski red, red uspostavljen radom i rad uspostavljen redom. Upravo to je paradigma rutinizovane svakodnevice koja prividno stvara mogućnost da žrtve biraju između reda (život) i odustajanje od toga (smrt). Uostalom, nije li železnica – lokomotiva, šine i stočni vagoni (koji staju u Aušvicu) sama *paradigma* progressa, te modernog, industrijskog društva?

Modernost je, kako kaže Bauman, ostala „ono što jeste – opsesivni marš napred – ne zato što uvek želi više, već zato što nikada nema dovoljno; ne zato što postaje sve ambicioznija i smelija, već zato što su njene avanture gorke, a ambicije osujećene” (Bauman, 1991: 10). Modernističko obećanje globalnog društvenog razvoja preoblikovalo se u svojoj fluidnoj fazi u nusproizvod neoliberalne pohlepe. Fluidna ili postmoderna faza moderne zapravo je samo najglasniji Hermes sloma tih temeljnih modernističkih obećanja – pre svega univerzalnosti, koja se sada zamenjuje (asimetričnim) procesima globalizacije: „Postmodernost je modernost koja je priznala neizvodljivost svog prvobitnog projekta. Postmodernost je modernost pomirena sa sopstvenom nemogućnošću – i odlučna, na sreću ili nažalost, da s tim živi. Moderna praksa se nastavlja – ali sada, međutim, lišena cilja koji ju je nekada pokrenuo” (Bauman, 1991: 98). U jednoj od prvih kritičkih refleksija na Baumanov *postmod-turn* Denis Smit (Smith, 1999) će primetiti da je Bauman bio „prorok” ili pre sociološki vesnik i vizionar postmoderne: „Poslednjih godina, Bauman je široko otvorenih ruku prihvatio ulogu autsajdera. Svetovni 'sveštenik' iz ranih 50-ih transformisao se, skoro pola veka kasnije, u proroka” (Smith, 1999: 51; o dva modusa sociološkog delanja, *sveštenskom i proročkom*, vidi *Sociologiju sociologije*, Friedrichs, 1970).

Time se ponovo otvara pitanje javne i društvene uloge sociologije i sociologa koje prati disciplinu od samog nastanka. Dovoljno je da podsetimo da su neposredno nakon Sen-Simonove smrti njegovi bivši učenici već stvorili dva različita krila sociologije, ali jedno je bilo zajedničko: „U jednoj ulici predavanja je držao Kont (Auguste Comte), a u drugoj su konkurentska predavanja držali Anfanten (Barthélemy Prosper Enfantin) i Bazar (Amand Bazard). Svi su se neprestano vrteli oko istog pitanja: Ko je i šta je sociolog?... Ukratko, sociolog je isprva zamišljen kao neka vrsta sveštenika” (Gouldner, 1970: 24). Sa sličnim pitanjem uloge sociologije kao sekularne teologije suočiće se, nešto kasnije, i Emil Dirkem. Stoga je jedna od mnogih dihotomija koje presecaju sociološku disciplinu sve do danas upravo pitanje: tehnička inteligencija/kritički intelektualci. No može se reći da Bauman ulogu sociologa više vidi gramšijevski, kroz ulogu organskih intelektualaca kao “delegata” “koji će zapravo razraditi i širiti organsku ideologiju” (Ramos, 2018: 140). Stoga, kao što nema nevine geografije i kartografije, jer svaka je karta/mapa “instrument moći/znanja” (Fuko, 2012a:79), tako nema “nevine filozofije... ni nedužne sociologije” (Mimica, 1991: 43). Upravo delajući javno, kao Kont, Bazar i Enfantin početkom devetnaestog veka, sociolozi mogu da zadrže i dalje razvijaju svoj identitet onih koji mogu da ponude (naučno i kritički) promišljene alternative postojećoj društvenoj stvarnosti. Na toj je javnoj ulozi sociologa i sociologije insistirao još Dirkem tvrdeći da “živimo...u zemlji koja ne poznaje drugog gospodara doli javno mnjenje. Da taj gospodar ne bi postao nerazuman despot nužno ga je prosvetiti, a kako, ako ne naukom” (Mimica, 1991: 27).

Baumanova sociologa upravo ima svoj zadatak u komunikaciji sa širim javnim mnjenjem, a ne isključivo sa akademskom sociologijom. Baravoj (Michael Burawoy) će, u preformulaciji starijeg Guldnerovog zahteva *Za sociologiju* (Gouldner, 1980b), svoj koncept „Za javnu sociologiju“ (Burawoy, 2005) upravo posvetiti angažmanu javne sociologije¹⁰, kojoj nedvosmisleno pripada Baumanova sociologija kasnijeg perioda, o čemu je bilo reči.¹¹ Javna upotreba i primena socioloških ideja, metoda i nalaza oduvek je bila deo sociologije kao discipline, ali se percipirana vrednost javne sociologije za samu disciplinu razlikovala u zavisnosti od konteksta i geografske lokacije (Nichols, 2017: 313-314). Pri tome, upozorava se da drevni sporovi između profesionalne, kritičke, političke i javne sociologije, što je rezultat „podele sociološkog rada“ (Burawoy, 2005: 9) još uvek žive, nedozvoljavajući celovit i homogeni identitet sociologije. Pozivajući se na Benjaminovu metaforu „anđela istorije“ (Benjamin, 2012[1940]: 9; Burawoy, 2005: 4), prvobitni zahtevi sociologije bili su usmereni na pokušaje da se od krhotina modernosti ponovo sastavi mapa progresa. Time je sociologija, zapravo, prećutno pokušala svoju ulogu da obnovi matricom drevnog orfičkog mita po kojem raskomadanog Dionisa treba ponovo da sastavi njegov brat Apolon – uspostavljajući zakone *mere*. „Ipak delovi se više ne mogu

10 Videti i: „Razgovor sa Majklom Baravojem: Koja je svrha sociologije ako nije angažovana?“ (<https://respublicacasopis.net/2023/09/11/razgovor-sa-majklom-baravojem-koja-je-svrha-sociologije-ako-nije-angazovana/>)

11 Bauman je i pisao redovne kolumne za *Socijalni evropski žurnal* (*Social Europe Journal*).

sastaviti“ (Farineli, 2012: 19). Sociologija koja deluje javno, sociolozi koji delaju kao javni gramšijevski „delegati“ – kakav je bio i Zigmunt Bauman, upravo to i pokušavaju da saopšte izvan kruga akademske sociologije: da društveni svet ne može da se sastavlja od krhotina modernosti ili bilo kojih drugih epoha, jer kao i u slučaju Dionisa, bila bi to kartografija ponavljanja istih grešaka.

U toj perspektivi, modernost se vidi kao projekat koji je slomio stara utopijska mišljenja i ponudio ekonomsku, društvenu i političku realnost u kojoj je neoliberalni subjekt postao isključivo pojedinac sa samo svojim interesima. Ne pristati, ne uklopiti se, pobuniti se, ne biti sposoban ili podoban za fluidni život znači postati *otpad*, *višak*, „protraćiti“ životne šanse. Baumanov je *wasted life* svakako višeznačan. To je istovremeno i *otpad* kao *višak* u stalnom dinamizmu kapitalizma, ali i jedan uzaludni život koji više ne može da pronade smisao u onome što fluidna modernost nudi kao svoj strateški repertoar identiteta: stalna pokretljivost (društvena i prostorna) ili „osveta nomadizma“ (Bauman, 2011: 19), konzumerizam, prilagodljivost promenama, panična potraga za identitetom, sebični individualizam. No, ovo ima svoju dubinu, ne samo širinu obuhvata. Ovo je u podjednako meri kantovsko koliko i fukoovsko pitanje: „Šta smo mi u našem vremenu?... Šta smo mi danas?“ (Fuko, 2010c: 261). Upravo je društvo hiljadama godina bio strateški horizont smisla života (da budemo dirkemovci), koji je definisao odgovor na pitanje: *ko smo*. No, da li je došao trenutak da društvo (ili pak njegov slom) sada proizvodi osećaj besmislenosti i protraćenosti života? Ta velika i masivna kolektivna oprema za individualna preživljavanja nudila je sigurnost u biološkoj borbi od surovosti prirode, ali isto koliko i smisao i svrhe pojedinačnih i grupnih postojanja. Da ponovo budemo dirkemovci – kao pojedinci mi smo se žrtvovali za naša društva koja su nas silinom prinudnosti preobrazila u deliče kolektivne svesti i jednog kvalitativno posve novog entiteta. Stvorili smo, ali smo istovremeno stvoreni od društva da bismo ga ostavili našim potomcima kao ono što je *sveto* i *večno* jer – „društvo je čoveku bog“ (Mimica, 2007). Sada je pitanje kakvo društvo ostavljamo onima koji dolaze posle nas? I da li je to uopšte *društvo*? Da li je i dalje vredno žrtvovati se za društvo koje je u Dirkemovom smislu moralni entitet (a njegova sociologija duboko moralistička), jer „nema moralnog čina koji ne podrazumeva žrtvu“ (Mimica, 2007: 149). Uostalom, za bivšu britansku premijerku i neoliberalnog ideologa Margaret Tačer „Ne postoji tako nešto kao što je društvo“. Društvo je bilo konstruisano kao naš jedini (ontološki) horizont događaja – istorijskog, sadašnjeg i budućeg, a sada se postavlja pitanje njegove deontologizacije. Kako smo stigli do ove tačke *protraćenosti*, do sebičnosti koja je potkopala temelje zajedničke kolektivne opreme koja nam služi da preživimo i da refleksivno sopstvene živote doživimo kao smislene; da sopstvenu žrtvu doživimo kao smislenu – ili smo postali agambenovski *homo saceri* (Agamben, 2006).

Danas su stotine miliona ljudi prognerani iz svojih svakodnevnica, ionako krhkih, ugroženih nedostatkom hrane, vode, pod represijama autoritarnih režima i ratova, nasilja i robovskog rada. Prema podacima Ujedinjenih nacija zvaničan broj migranata do 2020. godine iznosio je 281 milion. Većina tih ljudi danas su na putu ka društvima za koja veruju da će im obezbediti ne samo hranu

i minimalnu egzistencijalnu sigurnosti, već i mirnu, predvidivu svakodnevicu u kojoj je moguće dugoročno planirati. *Stranci su pred vratima* (Bauman, 2018b) obećanih društava. Šta traže pred tim vratima? Ono što im je, ne tako davno, oduzeto surovom kolonijalizacijom, eksploatacijom radne snage i resursa, sistematskim razaranjem zajednica i iskorenjivanjem iz njihovih istorijskih, kulturnih i društvenih okvira. Na putu su ka istom onom društvu koje svoju modernost i racionalnost, u obličju beskonačnog progressa i razvoja, duguje precima onih ljudi koji su danas na migranatskim rutama – kopnenim i morskim. Oni beže „od bestijalnosti ratova i despotizama ili od divljaštva egzistencije uz glad i bez perspektive” (Bauman, 2018b). Čemu *panika zbog migracije* (isto: 9) s unutrašnje strane vrata? Čemu zidovi – betonski i pravni? Šta se to brani? Brane li time zapadna društva svoj režim racionalnosti, tu kulu od slonovače, od nekih drugih tipova racionalnosti (ili neracionalnosti) koji su konstruisani u drugim kulturnim kontekstima? Da. Kalkuliše li zapadna racionalnost sa biopolitički „prihvatljivim” bezbednosnim balansom između *nas i njih*? Da. Plaši li se Evropa da bi gubitkom biopolitičkog balansa mogla da potamni? Da. Vredi li danas braniti *razočaranu* Evropu? *Malo je verovatna danas ta odbrana* (Lorenso, 2011: 50). Kundera – na kojeg Bauman toliko referira u svojim knjigama – u *Otetom Zapadu* će zgusnuti odgovor na pitanje вреди li se još uvek žrtvovati za Evropu – za njenu istrošenu modernost i senilnu racionalnost. Iza gvozdene zavese, koja se danas podiže pred *strancima*, Evropa se „više ne doživljava kao vrednost” (Kundera, 2024: 68). Pitanje te žrtve u fluidnom modernom društvu danas zvuči – zastarelo.

Malo će se lutajućih stranaca integrisati u taj svet koji se tako naglo menja otkad su krenuli na svoj put. Taj cilj je svakim danom sve udaljeniji i sve nedostižniji – jer tamo ih više ne čeka ono zbog čega su krenuli. Zidovi se grade brže od tempa ljudskog hoda. Oni suvišni, odbačeni, proglašeni otpadom, koji su pod egzistencijalnim teretom odlučili da se ipak upuste na put, suočiće se sa novim oblicima marginalizacija, sa novim oblicima odbačenosti. To su oni koji dolaze iz *sporih geografija* (Passi: 2001: 18) u brze geografije i teško se mogu navići na brzinu, na radikalnost promena, na fluidnost, za njih tako dugo i bezupitno čvrstih i nepromenljivih kategorija, kao što je prostor, zajednica (“zajednica je danas posljednji reliktni nekadašnjih utopija o dobrom društvu” [Bauman, 2011: 94]), porodica (“porodica je ‘unutrašnjost’ koja se raspala kao i sve druge unutrašnjosti” [Delez, 2010: 253]), selo, zavičaj, srodstvo, zemlja, pripadnost. Oni istrgnuti iz tih starih struktura bačeni su u vrtlog stalne igre strukturacija/destrukturacija, sastavljanje/rastavljanje, sklapanje/rasklapanje fluidnih asemblaža koji se nikada ne završavaju i uvek su večiti niz početaka: „U disciplinarnim društvima ste uvek počinjali iznova...dok u društvima kontrole nikada ne završavate ništa” (Delez, 2010: 255). Bili smo i još uvek smo „usred raspada svih mesta zatvaranja” (Delez, 2010: 254). Stare strukture sporih geografija više nikoga ne zaustavljaju u okviru svakodnevice klasnog životnog stila, nacionalne države, sloja, susedstva, porodice, zajednica različitih vrsta. Te stare strukture koje su bile okviri društvenog života i identiteta razgrađene su, a nove strukture nisu stvorene (da se izrazimo gramšijevski). Moguće je da je fluidnost samo dugotrajna prelazna faza do stvaranje nekih novih struktura

koje će ponovo učvrstiti fluidni društveni život – na osnovama koje su nam za sada nepoznate. U nemogućnosti da se prilagode stalno promenljivim odnosima moći, ekonomije, politike, medija i svakodnevice, oni koji ne budu pristali upravo na to – postaju najznačajniji nusproizvod fluidne modernosti i kapitalizma – ljudski *otpad* (Bauman, 2004; Peterson, 2010). Stoga Baumanov zahtev da sociologija uvek treba da bude javna i „kritička aktivnost” (Bauman, 2014: 33) u službi ljudske slobode i dalje ostaje sociološka strateška refleksivnost i dužnost:

“Ne postoji izbor između ‘angažovanog’ i ‘neutralnog’ bavljenja sociologijom. Sociologija bez izjašnjavanja nemoguća je. Bilo bi uzaludno tražiti moralno neutralan stav među mnogim sociološkim brendovima koji se danas praktikuju, brendovima u rasponu od izrazito libertarijanskih do nepokolebljivo komunitarnih. Sociolozi mogu poricati ili zaboravljati ‘svetonazorske’ učinke svog rada, kao i uticaj tog nazora na čovekovo pojedinačno ili zajedničko delovanje, ali samo po cenu poigravanja te odgovornosti za izbor s kojom se sva ostala ljudska bića svakodnevno suočavaju. Posao sociologije je da se pobrine da sloboda izbora bude istinski slobodna i da takvom ostane, da bude sve veća, dokle god bude čovečanstva” (Bauman, 2011: 209).

Može se ovo reći i drugačije – onako kako je to učinio Fuko (2010d: 432) „Ne znam da li ćemo ikada postati zreli. Mnogo toga iz našeg iskustva uverava nas da nas istorijski događaj *Aufklärung* nije načinio zrelima i da mi to još nismo”.

Zaključak

Baumanova sociologija je pokazala kako se mogu koristiti sociološki klasici u interpretaciji savremenog društva, što u podjednakoj meri govori i o Baumanu, ali i o onim sociološkim klasicima na koje se pozivao. Istovremeno, to govori o tome da neki od višestrukih temelja klasične sociologije, na koje se Bauman oslanjao, još uvek čvrsto stoje, bez obzira na to što se oblici menjaju – što je iznad tih temelja jedna nova, fluidna društvena stvarnost. Između ostalog, to je zimelovsko nasleđe koje će Bauman nedvosmisleno priznati. No više od svega, kod Baumana postoji snažan zahtev da se klasična sociologija (reda i poretka) sa svim svojim istorijski nataloženim problemima i dubinskim, teorijsko-metodološkim infrastrukturnim podvojenostima i ograničenjima prevaziđe; da se održi veza s temeljima razumevajuće, interpretativne sociologije svakodnevnog života (Spasić, 1998; vidi i Douglas 1980; Adler, Adler and Fontana, 1987), ali i da se u fragmentiranim temeljima sociologije pronađu prostori za nove interpretativne sheme, za jednu novu hermeneutiku i za jezik novih metafora. Taj baumanovski metaforični jezik, koji će naići i na kritiku, odlučno je pokušavao da prodre u realnost-nad-realnostima društvenog života, a to je ljudska svakodnevica i ljudske prakse, ali i da prodre u širu javnost kao sociolog. Naravno, to je nova, drugačija i sve manje razumljiva svakodnevica u odnosu na one koje istorijski pamtimo. Mogli bismo reći da svaka epoha ima svoju svakodnevicu, a da je

svakodnevnica epohe naše fluidne modernosti hermeneutički još nerazumljiva, jer svakodnevicom po prvi put treba da nazovemo život koji je nestabilan, promenljiv, anksiozan, nepredvidljiv, isprekidan – *fluidan*. Sa svakodnevicama, manje ili više rutinskim, koje su nestale slomom „čvrste” modernosti, istrošile su se i ostarile mnoge sociološke kategorije i stari metaforički jezik, pretvoren u sociološke pojmove, kojima se društvo moglo objasniti u svojim stukturalnim i dinamičkim aspektima i razumeti u aspektima životnog sveta svakodnevice i praksi: onoga što svakodnevno radimo zajedno s drugim ljudima. Između starih pojmovnih kategorija – metaforičkih ili ne – i onoga što po inerciji nazivamo (fluidnim) društvom, nalazi se napukla epistemološka posuda čiji zidovi više ne mogu da zadrže oticanje fluida. Može li se još uvek klasni karakter društva objasniti Marksovim kategorijama? Da li smo još uvek racionalni u okviru onih tipova racionalnosti koje je formulisao Maks Veber? Da li je *solidarnost* još uvek jedna od temeljnih socioloških kategorija i poslednja brana pred sebičnim individualizmom od kojeg strepi Dirken? Nije li se društvena *morfologija* promenila do neprepoznatljivosti? Stvara li još uvek postojeće oblike Zimelova kategorija *društvenosti*?

Ove se kategorije, na kojima je istorijski izgrađen diskurs sociologije, danas mogu učiniti naivnim u odnosu na fluidnost koja je sve više ubrzanje toka bez oblika. Bauman se upustio u istraživanje upravo tog toka, ne ostavljajući iza sebe nikakvu veliku i ceolovitu teoriju, još manje jasna metodološka uputstva. Da bismo razumeli fluidno društvo i mnogoustrukosti njegovih globalnih i lokalnih tokova trebalo bi da rizikujemo, jer sociolozi imaju malo šta da izgube; da se više ne držimo čvrsto pripijeni uz stenje rečnog toka, kao ona imaginarna bića iz Bahovih *Iluzija*: „Ali jedno je stvorenje na kraju reklo: ‘Umoran sam od prijanjanja. I ako ne mogu da vidim, verujem da reka zna kuda ide. Pustiću se i dozvoliću joj da me odnese kuda želi. Ovako prilepljen, umreću od dosade... Nisam veći Mesija od vas. Reka voli da nas uzdigne slobodne, samo ako se usudimo da se pustimo. Naš pravi posao je ovo putovanje, ova pustolovina” (Bah 1997: stih 14). Bauman je jedan od onih koji su se u sociologiju upustili kao u pustolovinu, gradeći od mnogoustrukosti pristupa i metafora mehanizam kojim će putovati kroz fluidni društveni svet današnjice.

Literatura

- Adler, P. A., Adler, P. and Fontana, A. (1987). Everyday Life Sociology. *Annual Review of Sociology* 13: 217-235.
- Adorno, T. (2015). *Minima moralia: refleksije iz oštećenog života*. Beograd: Anarhistička biblioteka.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer: suverena moć i goli život*. Zagreb: Arkzin.
- Altiser, L. (1971). *Za Marksa*. Beograd: Nolit.
- Ardalan, K. (2010). Globalization and Finance: Four Paradigmatic Views. *Journal of Globalization Studies*, 1(2):41–67.
- Bah, R. (1997). *Iluzije: avanture kolebljivog Mesije*. Beograd: Esotheria.

- Bauman, Z. (1969). *Marksistička teorija društva*. Beograd: Rad.
- Bauman, Z. (1976). *Socialism: The Active Utopia*. London: George Allen & Unwin.
- Bauman, Z. (1978). *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*. London: Hutchinson.
- Bauman, Z. (1984). *Kultura i društvo*. Beograd: Prosveta.
- Bauman, Z. (1987). *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and Ambivalence*. New York: Cornell University Press.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z. (1995). *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell
- Bauman, Z. (2004). *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2007a). From Heavy to Light Modernity. In: Elliott, A. (Ed.). *The Contemporary Bauman*. London and New York: Routledge (34-45).
- Bauman, Z. (2007b). *Consuming Life*. Cambridge: Polity
- Bauman, Z. (2009a). *Identitet. Razgovori s Benedettom Vecchijem*. Zagreb: Pelago.
- Bauman, Z. (2009b). *Fluidni život*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Z. (2009c). *Fluidna ljubav*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Z. (2010a). *Fluidni strah*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Z. (2010b). Conclusion: The Triple Challenge. In: Davis, M. and Tester, K. (Eds.) *Bauman's Challenge Sociological Issues for the 21st Century*. Palgrave Macmillan (200-205).
- Bauman, Z. (2011). *Tekuća modernost*. Zagreb: Pelago.
- Bauman, Z. (2014). *What Use Is Sociology? Conversations with Michael Hviid Jacobsen and Keith Tester*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2018a). *Fluidno zlo: život u svetu u kom nema alternativa*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Z. (2018b). *Stranci pred našim vratima*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Z. and Tester, K. (2001). *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge: Polity.
- Beilharz, P. (2000). *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*. London: Sage.
- Beilharz, P. (2010). Another Bauman: The Anthropological Imagination. In: Davis, M. and Tester, K. (Eds.). *Bauman's Challenge Sociological Issues for the 21st Century*. Palgrave Macmillan (62-69).
- Beilharz, P. (Ed.). (2001). *The Bauman Reader*. Oxford: Blackwell.
- Benjamin, W. (2012[1940]). *O shvatanju istorije*. Beograd: Anarhistička biblioteka.
- Berger, P. L; Berger, B; Kellner, H. (1973). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Best, S. (2020). *The Emerald Guide to Zygmunt Bauman*. Bingley: Emerald Publishing.

- Blackshaw, T. (2010). Bauman's Challenge to Sociology. In: Davis, M. and Tester, K. (Eds.). *Bauman's Challenge Sociological Issues for the 21st Century*. Palgrave Macmillan (70-91).
- Blackshaw, T. (Ed.) (2016). *The New Bauman Reader: Thinking Sociologically in Liquid Modern Times*. Manchester: University Press.
- Braudel, F. (1992). *Strukture svakidašnjice: Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV do XVIII stoljeća*. Zagreb: August Cesarec.
- Burawoy, M. (2005). For Public Sociology (2004 Presidential Address). *American Sociological Review* 70: 4-28.
- Collins, R. (1994). *Four Sociological Traditions*. New York: Oxford University Press.
- Davis, M. (2008). *Freedom and Consumerism: A Critique of Zygmunt Bauman's Sociology*. London and New York: Routledge.
- Davis, M. (2011). Bauman's Compass: Navigating the Current Interregnum. *Acta Sociologica*, 54(2): 183-194.
- Davis, M. (2013). Liquid Sociology – What For? In: Davis, M. (Ed.). *Liquid Sociology: Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis of Modernity*. London and New York: Routledge (1-12).
- Deleuze, G. i Guattari, F. (2013). *Tisuću platoa. Kapitalizam i shizofrenija 2*. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.
- Delez, Ž. (1989). *Fuko*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Delez, Ž. (2010). Postskriptum o društvu kontrole. U: Delez, Ž. *Pregovori*. Loznica: Karpos (252-260).
- Douglas, J. D. (Ed.) (1980). *Introduction to the Sociologies of Everyday Life*. Boston: Allyn and Bacon.
- Dženkins, Č. (1982). *Moderni pokreti u arhitekturi*. Beograd: Građevinska knjiga.
- Dženkins, Č. (2016). *Šta je postmodernizam?* Loznica: Karpos.
- Elliott, A. (2007). The Theory of Liquid Modernity: A Critique of Bauman's Recent Sociology. In: Elliott, A. (Ed.). *The Contemporary Bauman*. London and New York: Routledge (46-62).
- Farineli, F. (2012). *Geografija: jedan uvod u modele sveta*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Featherstone, M. (2010). Event Horizon: Utopia–Dystopia in Bauman's Thought. In: Davis, M. and Tester, K. (Eds.). *Bauman's Challenge Sociological Issues for the 21st Century*. Palgrave Macmillan (127-147).
- Friedrichs, R. W. (1970). *A Sociology of Sociology*. New York: Free Press.
- Frisby, D. P. (1990). Georg Simmel's concept of society. In: Kaern, M., Phillips, B. S. and Cohen, R. S. (Eds.). *Georg Simmel and Contemporary Sociology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (39-56).
- Fuko, M. (1997). *Nadzirati i kažnjavati*. Beograd: Prosveta.
- Fuko, M. (1998). *Arheologija znanja*. Beograd: Plato.
- Fuko, M. (2010a). Strukturalizam i poststrukturalizam. U: Fuko, M. *Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon (314-351).

- Fuko, M. (2010b). Prašina i oblak. U: Fuko, M. *Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon (281-313).
- Fuko, M. (2010c). Politička tehnologija individua. U: Fuko, M. *Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon (261-280).
- Fuko, M. (2010d). Šta je prosvেćenost? U: Fuko, M. *Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon (412-433).
- Fuko, M. (2012a). Pitanja Mišelu Fukou o geografiji. U: Mišel Fuko. *Moć/znanje: odabrani spisi i razgovori*. Novi Sad: Mediterran Publishing (69-82).
- Fuko, M. (2012b). Razgovor sa Mišelom Fukoom U: Mišel Fuko. *Moć/znanje: odabrani spisi i razgovori*. Novi Sad: Mediterran Publishing (113-134).
- Fuko, M. (2012c). Igra Mišela Fukoa U: Mišel Fuko. *Moć/znanje: odabrani spisi i razgovori*. Novi Sad: Mediterran Publishing (173-209).
- Fuko, M. (2014a). Oko moći. U: Bentam, Džeremi. *Panoptikon ili nadzorna zgrada*. Novi Sad: Mediterran Publishing (9-28).
- Fuko, M. (2014b). *Bezbednost, teritorija, stanovništvo*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Goldsvorti, V. (2000). *Izmišljanje Ruritaniје: imperijalizam mašte*. Beograd: Geopoetika.
- Gonos, G. (1977). "Situation" versus "frame": The "interactionist" and the "structuralist" analyses of everyday life. *American Sociological Review* 42: 854-867.
- Gouldner, A. W. (1970). *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Book.
- Gouldner, A. W. (1980a). *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. London: Macmillan Press.
- Gouldner, A. W. (1980b). *Za sociologiju*. Zagreb: Globus.
- Gouldner, A. W. (1985). *Against Fragmentation: The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*. London and New York: Oxford University Pres.
- Gramsci, A. (1951). *Pisma iz zatvora*. Zagreb: Zora.
- Hanemaayer, A. and Schneider, C. J. (Eds.) (2014). *The Public Sociology Debate: Ethics and Engagement*. Toronto: UBC Press.
- Huizinga, J. (1987[1924]). *The Waning of the Middle Ages*. London: Penguin Books.
- Jacobsen, M. H and Marshman, S. (Eds.). (2008). Bauman on Metaphors: A Harbinger of Humanistic Hybrid Sociology. In: *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*. Ashgate (19-40).
- Jacobsen, M. H. (2004). From Solid Modern Utopia to Liquid Modern Anti-Utopia? Tracing the Utopian Strand in the Sociology of Zygmunt Bauman. *Utopian Studies*, 15(1): 63-87
- Jenkins, R. (1992). *Pierre Bourdieu*. London and New York: Routledge.
- Kolakowski, L. (1964). Pogled na svet i svakidašnjica. U: *Filozofski eseji*. Beograd: Nolit (61-87).
- Kundera, M. (2024). *Oteti Zapad ili tragedija Srednje Evrope*. Beograd: Laguna.
- Latur, B. (2010). *Nikada nismo bili moderni*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

- Le Corbusier, (1965 [1923]). *Towards a New Architecture*. London: The Architectural Press.
- Lorenzo, E. (2011). *Razočarana Evropa*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Manhajm, K. (1978). *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
- Marinković, D. and Ristić, D. (2024). Gaze and Norm: Foucault's Legacy in Sociology. *Foucault Studies*, (36): 268–292.
- Marinković, D. i Ristić, D. (2014). Geoepistemologija pogleda. U: Bentam, Džeremi. *Panoptikon ili nadzorna zgrada*. Novi Sad: Mediterran Publishing (115-156).
- Marinković, D. i Ristić, D. (2017). *Stranac u humanističkom nasleđu*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marinković, D. i Ristić, D. (2022). *Igre opasnosti: genealogije jedne biopolitičke kategorije*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marks, K. (2017[1848]). *Manifest komunističke partije*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Merton, R. K. (1968[1949]). *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- Mimica, A. (1991). *Radikalska sociologija*. Niš: Gradina.
- Mimica, A. (Ed.). (2007). *Društvo je čoveku bog*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja.
- Nichols, L. (2017). Public Sociology. In: Korgen, K. O. (Ed.). *The Cambridge Handbook of Sociology: Volume 2 Specialty and Interdisciplinary Studies*. Cambridge: Cambridge University Press (313-321).
- Paasi, A. (2001). Europe as a Social Process and Discourse: Considerations of Place, Boundaries and Identity. *European Urban and Regional Studies*, 8 (1): 7–28.
- Peterson, A. (2010). The Use-Value of Human Waste and the Currency of Waste-Disposal Sites in Liquid Modernity. In: Davis, Mark and Tester, Keith (Eds.). *Bauman's Challenge Sociological Issues for the 21st Century*. Palgrave Macmillan (14-36).
- Philo, C. (2001). Accumulating Populations: Bodies, Institutions and Space. *International Journal of Population Geography*, 7: 473-490.
- Pimm, D. (1981). Metaphor and Analogy in Mathematics. *For the Learning of Mathematics*, 1(3): 47-50
- Polanji, K. (2003). *Velika transformacija: politička i ekonomska ishodišta našeg vremena*. Beograd: Filip Višnjić.
- Ramos, V. (2018). Pojmovi ideologija, hegemonija i organski intelektualac u Gramšijevoj teoriji marksizma. U: Gramši, A. *Intelektualci, kultura, hegemonija*. Novi Sad: Mediterran Publishing (115-144).
- Ray, L. (2007). From postmodernity to liquid modernity: What's in a metaphor? In: Elliott, A. (Ed.). *The Contemporary Bauman*. London and New York: Routledge (63-80).

- Škorić, M., Kišjuhas, A. and Škorić, J. (2013). "Excursus on the stranger" in the context of Simmel's sociology of space. *Sociológia – Slovak Sociological Review* 45: 589-602.
- Smith, D. (1999). *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Polity Press.
- Spasić, I. (Ed.). (1998). *Interpretativna sociologija*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Špengler, O. (1989). *Propast Zapada* (I). Beograd: Književne novine.
- Tester, K. (2002). Paths in Zygmunt Bauman's Social Thought. *Thesis Eleven*, 70: 55-71
- Tester, K. (2004). *The Social Thought of Zygmunt Bauman*. Palgrave Macmillan.
- Tester, K. (2007). Bauman's Irony. In: Elliott, A. (Ed.). *The Contemporary Bauman*. London and New York: Routledge (81-98).
- Todorova, M. (2006[1997]). *Imaginarni Balkan*. Beograd: XX vek.
- Veber, M. (2011). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Višić, M. (2024). Liquid Methodology – Metaphor as a Method. *Sociologija* 66(1):45-63
- Weaver, S. (2013). Strangers, 'Others' and the Unstable Metaphors of Race Representation in Liquid Modernity: The Case of the Gypsy Weddings. In: Davis, M. (Ed.). *Liquid Sociology: Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis of Modernity*. London and New York: Routledge (121-137).
- Zimel, G. (2008). Stranac. U: Marinković, D. (ur.). *Georg Zimel: 1858-2008*. Novi Sad: Mediterran Publishing (154-160).