

## **SOCIOLOGIJA I POSTPOZITIVISTIČKE PARADIGME: NEKE SAZNAJNE TEŠKOĆE SAVREMENE SOCIOLOGIJE**

### **La sociologie et les paradigmes post-positivistes : problèmes épistémologiques de la sociologie contemporaine**

**RESUMÉ** *Dans cet article on voudrait montrer, a partir du paradigme positiviste, quelques problèmes épistémologiques et particularités du champs épistémologique de la sociologie contemporaine qui influent sur la formation de son dispositif dans cet espace: la langue, le sens, le temps, epistemocentrisme, constructivisme, et sur son statut scientifique. Cettes nouvelles solutions des anciens problèmes épistémologiques ont-elles écarté dans le post-positivisme, dans l'individualisme triomphant et dans la sociologie de liberté d' Alain Touraine, les contestations de la sociologie comme science, ou, elles nous ont amené, après la contestation de presque toute armature du savoir, jusque la contestation de l'objet de la sociologie elle-même, par ce que la société a tellement changé qu'elle n'existe plus?*

**LES MOTS CLÉS** *le paradigme positiviste, les paradigmes post-positivistes, l'espace épistémologique, la défense de la sociologie, constructivisme, l'individualisme*

**APSTRAKT** *U ovom članku se želi, polazeći od pozitivističke paradigme, ukazati na neke sazajne teškoće i osobenosti epistemološkog polja savremene sociologije koje utiču na formiranje njenog sazajnog dispozitiva (jezik, smisao, vrijeme, epistemocentrizam, konstruktivizam) i njenog epistemološkog statusa nauke. Da li ta nova rješenja starih sazajnih problema u postpozitivizmu nudi trijumfujući individualizam u sociologiji slobode Alen Turena ili smo došli dotle, poslije osporavanja skoro čitave armature znanja, da se osporava i postojanje predmeta sociologije, da se društvo toliko promijenilo da ne postoji?*

**KLJUČNE RIJEČI** *pozitivistička paradigma, postpozitivističke paradigme, epistemološki prostor, odbrana sociologije, konstruktivizam, individualizam.*

*Paradigme* su, u opštem značenju koje im je Kun dao, skupovi iskaza koji su univerzalno prihvaćeni u određenoj naučnoj zajednici (tj. zajednici naučnika određene discipline) i koji postaju za određeno vrijeme primjeri ili uzori za postavljanje i rješavanje naučnih problema. Paradigme su naučni putokazi za naučnu

praksu. Naučna zajednica ne može raditi bez paradigmi: one su izvor metoda, određuju problemsko polje, pojamovnu mrežu kroz koju naučnici posmatraju svijet, kriterije za izbor problema i za predložena rješenja (Kuhn, 1974: 165, 239). Nauka ne može bez paradigmi: odbacivanje jedne paradigme, a da je ne zamijenimo drugom, predstavlja odbacivanje same nauke, smatra Kun. Budon (Raymond Boudon) razlikuje četiri vrste paradigmi: *metateorijske*, sastavljene od iskaza koji se ne odnose na ovaj ili onaj aspekt društava, već na način na koji sociolog mora pristupiti da konstruiše neku teoriju čiji je cilj da objasni neke aspekte društava, zatim *pojmovne, analoške i formalne* (Boudon; Bourricaud 1986: 617-621). *Pojmovne* ili klasifikatorske paradigme, kao što je na primjer Tenisova paradigma «zajednica i društvo» se javljaju kao suprotstavljanje između pojmova koje upućuje na razlike na koje naučnik u analizi može naići. *Analoške paradigme* ukazuju na analogiju između pojava i široko su rasprostranjene u sociološkoj literaturi (na pr. društvene uloge i društveni akteripodrazumijevaju analogiju između društva i pozorišta). *Formalne* paradigme upućuju na način na koji treba izvoditi analize određene vrste društvenih pojava (strukturalna analiza, funkcionalna analiza).

Prije petnaestak godina, polazeći od opšteg Kunovog određenja paradigme, Budonovog razlikovanja metafizičke od ostalih vrsta paradigmi i spora oko pozitivizma u njemačkoj sociologiji, pokušala sam da potražim odgovore na pitanja: kako i kad nastaje pozitivistička paradigma u sociologiji? Koje su njene epistemološke funkcije i disfunkcije? U čemu je njena posebnost i zašto je njena epistemološka funkcija značajnija od ostalih vrsta paradigmi? Formalizovala sam je kao sledeći skup iskaza: 1. Društvene pojave su «pozitivne», tj. stvarne činjenice; 2. Kao takve su neposredno dostupne posmatranju; 3. Nema razlike u shvatanju naučnih zakona prirodnih i društvenih nauka; 4. Metodi i postupci prirodnih nauka mogu se primijeniti i na društvene pojave (izuzev eksperimenta) (Filipović 1995: 12-21; 1998: 26-33; 2002: 28-38). Dosta oskudno sam ukazala na različite epizode njene istorije, njeno postojanje u različitim teorijskim tokovima, različitim vremenima i u još nekim društvenim naukama (političkoj ekonomiji i pravu), na teškoće koje su vodile njenoj epistemološkoj anomiji, kao i na neke od odgovora savremene sociologije na te teškoće, te se ne bih na tome zadržavala. Ovdje je ona samo polazište. Takođe sam se, kasnije, interesovala za odgovor na evolucionu paradigmu kroz formiranje nove paradigme vremena koja produbljuje krizu determinizama na kojima su se zidali naučni zakoni i u «tvrdim» i u «mekim» nukama (Filipović 2004: 297-298).

Positivistička paradigma se preispituje, pa i odbacuje, u postpozitivizmu po cijenu relativizacije naučne istine, ispravljanja naučnog znanja, uključivanja subjektivnosti u proces saznanja kroz razumijevanje, kroz pokušaje da se premosti sazajni rez između objektivnosti i subjektivnosti, koji se veže za predmet saznanja, njegovu konstrukciju i za subjekt saznanja. U stvari, pozitivistička paradigma se ne može odbaciti dok ne bude zamijenjena novom, zato što su naučne revolucije

ukorijenjene u paradigme i mora se uvažavati dosadašnji razvoj nauke. Nas interesuje: da li su neka od tih preispitivanja i ispravljanja, ta nova rješenja starih sazajnih problema u postpozitivizmu odstranila osporavanja sociologije kao nauke, ili smo došli dotle, poslije osporavanja skoro čitave armature znanja, da se osporava i postojanje predmeta sociologije, da se društvo toliko promijenilo da ne postoji?

## **Nova rješenja starih sazajnih problema**

Kunov pojam paradigma iz *Strukture naučnih revolucija* ima veliki epistemološki uspjeh i veoma je u upotrebi. Bertlo (Berthelot, Jean-Michel) smatra da su za njegove mnogobrojne i nekontrolisane upotrebe odgovorne društvene nauke: izraz paradigma se koristi svaki put kad ni jedan postojeći izraz: škola, tok, teorija, model, ne izgleda adekvatan da opiše jedan skup neodređenih crta; paradigma je jedan posredni i prelazni nivo, znak problema koji nijesu riješeni ili su ostavljeni na čekanje (Berthelot, 2001: 457). Zato on predlaže i elaborira pojam *programa* kao alternativu pojmu paradigme. U toj elaboraciji on polazi od postpozitivističke epistemologije (Kuna, Lakatosa; Lodana) koja se karakteriše uvođenjem operatera diferencijacije: «paradigme» za Kuna, «programi» za Lakatosa, «tradicije istraživanja» za Lodana. Izraz «paradigma» je najvišeznačniji od ova tri pojma. Bertlo smatra da je Lakatosov pojam *programa* dovoljno razrađen da ga može preuzeti sa naučnom strogošću i da mu ovaj pojam dozvoljava pogodnu reorganizaciju terminološkog univerzuma paradigme, fluidnog i naddeterminisanog. Program istraživanja je struktura sastavljena od tvrdog teorijskog jezgra zaštićenog od svake falsifikacije sigurnim hipotezama, a to tvrdo jezgro istraživački rad teži da kompletira novim eksplikativnim i predviđajućim hipotezama.

Društvene nauke se konstruišu oko programa i upisuju u zajednički osnovni, *epistemološki prostor* (Berthelot, 2001: 459). Oblik tog prostora je tripolaran. U polu se oko programa okupljaju skupovi različitih teorija. Pol je okupljanje oko zajedničkih ili odgovarajućih ontoloških angažmana jednog skupa različitih programa i teorija. Pol ne sačinjava jednu metateoriju zato što on ne određuje pretpostavke zajedničke svim teorijama koje se organizuju oko njega.

Prvi pol koji Bertlo naziva *naturalistički* je pol struktura i uzročnih povezivanja; pol koji smatra da su društvene pojave u kontinuitetu sa prirodnim pojavama i ne otkrivaju jedno posebno objašnjenje. Dovoljno je analizirati ih, odrediti mehanizme od kojih zavise.

Drugi, *intencionalni* je pol aktera njihovih *vjerovanja* i *preferenci*; shvaćen kao uslov za akciju usmjerenu ka određenom cilju. Njega je u sociologiju uveo Maks Veber koji otvara teoriju racionalnosti za druge oblike kao saglasnost cilju.

Osnovna karakteristika trećeg, *simboličkog pola* jeste da je to pol značenja i kodova u kojem postoji odvojenost značenjâ od njihove moguće privezanosti za prvi ili drugi pol. Ovdje se radi – eksplicitno ili implicitno – o zahtjevu jednog trećeg svijeta, jedne autonomije značenjâ, apolutne ili relativne. Svaki od ova tri pola je pridružen jednoj istoriji dugog trajanja, metafizičkih angažmana, shema i programa analize, sistema argumentacije (Berthelot, 2001: 503). Istorija nauka daje spektakle prelaska polarnosti jednih u druge, na primjer iz strukturalizma (pol 3) na metodološki individualizam i povratak aktera (pol 2) u godinama 1970-1990, a od ovih na mogući povratak na kauzalni naturalizam (pol 1) u sadašnjem periodu. U ovom viđenju prostora društvenih nauka analitičku vokaciju imaju pojmovi programa, sheme i pola. Bertlo svoju elaboraciju usmjerava od teorija ka programima (da bi se uopštila ova analiza potrebno je da mnoštvo teorija koje su u okviru različitih društvenih nauka budu svedene na određeni broj programa istraživanja); od programa ka shemama. Teorija je pojmovni skup koji nastoji da vodi računa o određenom domenu pojava. «...*Program* je jedna usmjerenost analize i istraživanje upisano u bit aksioma koja se može primijeniti na različite oblasti stvarnosti shvaćene kao odgovarajuće; *shema* je matrica sazajnih operacija koje su zajedničke različitim programima» (Berthelot, 2001: 497-498). Korišćeni pojmovi – sheme, programi, polovi – pripadaju različitim nivoima elaboracije: prva dva su više analitički, a treći je više opisni. Činjenica da je pojam programa mogao biti prenijet iz filozofije prirodnih nauka u epistemologiju društvenih nauka, daje nade za jedan obnovljeni dijalog između prirodnih i društvenih nauka (Berthelot, 2001: 518). Tripolarni epistemološki prostor objašnjava pluralizam i jedinstvo društvenih nauka, ono što se održava kroz teorije, pristupe, programe i kako se ti programi u polju mijenjaju i kombinuju prelazeći iz jednog u drugo polje.

Bilo kakoda se naziva: epistemološki prostor (Bertlo), naučna zajednica (Kun), ili naučno polje (Burdje) određene nauke, u njima se vrši formiranje i proizvodnja sazajnog dispozitiva nauke, kojim raspoložu naučnici te naučne zajednice, prostora ili polja.

U prostoru, u kojem se formira naučni dispozitiv sociologije, prva epistemološka teškoća odnosila bi se na razlikovanje između zdravorazumskog i naučnog znanja koja je, kako smatra Bertlo, odlično izkazana u prvom Dirkemovom pravilu: «Smatrati društvene činjenice kao stvari» (Berthelot, 2001: 251). Međutim, čini mi se da se ne može ovaj poznati Dirkemov stav postaviti kao granica između običnog i naučnog znanja, prvo zato što je i sam Dirkem smatrao da je to osnovno naučno pravilo sociologije koje joj obezbjeđuje objektivnost istraživanja i u funkciji je jedinstva prirodnih i društvenih nauka, a drugo, zato što i obično znanje i te kako daje različita značenja tim «stvarima», na što i Bertlo ukazuje kad govori o trećem putu tematizovanja togd odnosa. Svako zna, kaže on, da ljudi imaju neko znanje o svom društvenom okruženju koje je u toku istorije sociologije, i još nekih društvenih disciplina, bilo različito tematizovano: 1.kao epistemološka prepreka, kao

suprotstavljanje naučnom znanju (skup predrasuda mitova i «predpojmov»), 2. kao predmet proučavanja (ono što pojedinci misle o svom svijetu, date epohe u datoj kulturi), ili 3. kao «obično» znanje na koje se ukorjenjuje svaka mogućnost razumijevanja društvenog svijeta. Ovaj treći put tematizovanja je izgleda pobijedio, ali u obnovljenim modalitetima (Berthlot, 2001: 13).

*Jezik, vrijeme i epistemocentrizam* upisuju se iz običnog u naučno znanje i pokušava se na razne načine riješiti njihov problematičan odnos u sociologiji i društvenim naukama, naročito sada u doba globalnog epistemološkog konteksta. Kad je jezik u pitanju Altiser (Althusser) je već davno istakao da se formiranjem pojmova vrši saznanji rez između bitnog i nebitnog koje ostaje u običnom znanju, a koje ne mora to biti. U epistemološkom prostoru se vrši odvajanje običnog od naučnog znanja pomoću jezika, što je možda prokletstvo društvenih nauka da imaju posla s predmetom koji govori i činjenicama koje su neposredno snadbjevene smislom (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968: 56). Smisao je vezan za situacijsko iskustvo društvenog života i čini tako da se činjenice javljaju kao posebni događaji. Sociologija je prema tome obavezna da objavi zavisnost svog predmetu odnosu na ovaj opšti smisao. U sociologiji je, kao što je to isticao Paseron (Passeron, J. C.) predmet istraživanja prelazio iz opisa (opis je predsoblje saznanja pomoću pojmova), iz svoje lokalne u globalnu formu, po cijenu delokalizacije i detemporalizacije, pomoću jezika, apstrakcije, pojmova i redukcije društva. Sociologija se može izboriti sa zdravorazumskim kriterijima pod uslovom da ih izričito uzme za predmet, umjesto da ih pusti da se uvedu u naučni diskurs (Bourdieu, 1984: 25).

Vrijeme je epistemološka prepreka koja takođe utiče na objektivnost naučnog znanja sociologije. Upotreba vremena utiče na epistemološki status diskursa. Burdje je isticao da se istoričaru lakše nego sociologu priznaje objektivnost, jer prošlo vrijeme uvijek objektivizira događaj odvajajući ga od sadašnjeg vremena. Vremenska distanca ima vrlinu da neutralizuje, ali u slučaju sociologije mi smo uvijek na vrelom terenu: oni o kojima pričamo su živi (Bourdieu, 1988: 4). Zato sociologija trpi jednu vrstu stalnog dokazivanja i mora neprekidno da pravda svoje postojanje, te ne može nikada smatrati svoju egzistenciju stečenom. Međutim, u svom eseju «Postmoderna i istorija» Todor Kuljić vrlo ubjedljivo pokazuje da je konstruktivizam uništio tu distancu prema prošlom vremenu (Kuljić, 2004: 281). Ali nije samo konstruktivizam potrošio istoriji objektivnost pomoću vremena, već i u prirodnim naukama počinje paradigmatski preokret uvođenjem strijele vremena u naučne zakone. Prirodne nauke upisuju vrijeme u naučne zakone kao povratno, vječito i reverzibilno. Taj upis povratnosti, to važenje zakona za sva vremena, brisanje smjera ili strijele vremena, bio je istovremeno i upis uzročnih, stalnih i predvidljivih veza između pojava, ukratko upis determinizma. Paradigmatski preokret kojim se uvodi strijela vremena u naučne zakone takođe dovodi do nesigurnosti predviđanja; uvođenjem strijele vremena nauke se nalaze između

«determinističkog haosa» i «haotičnog determinizma», a aktuelna kvantna mehanika je simbol fizike razdirane između vremena i vječnosti, kako kažu Prigožin (Prigogine) i Stendžers (Stengers) u istoimenom djelu (Prigogine, Stengers, 1992: 186). Otkriće vremena mijenja način predviđanja i prevazilazi suprotnost između naučnog determinizma i ljudske slobode, smatraju oni.

Budonov odgovor na vremensku relativizaciju znanja (i vrijednosti) nalazi se u njegovoj teoriji *difuzne racionalizacije*. Racionalizacija pogađa sve ideje: naučne, moralne, pravne, političke i dr. Nauka se rađa iz jednog neodređenog, nejasnog, difuznog programa: opisati stvarnost onakvu kakva je. Vrijednost ovog programa se ne može dokazati. Ne postoje opšti kriteriji koji bi dozvolili da se odluči da je jedna teorija dobra, postoje samo posebni (varijable od slučaja do slučaja) koji dozvoljavaju da se odluči da je jedna teorija bolja od druge. Selekcija ideja prolazi kroz um pojedinaca koji moraju imati razloge da prihvate ili odbace tu ideju. Jednom postavljen, ovaj program je svezvremeni, nastavlja da se svakodnevno ostvaruje. Tako se ostvarivao i individualizam. Individualizam je, kaže Budon, pozivajući se na Dirkema, stalna dimenzija ljudske istorije. Njegovo porijeklo je intemporalno, odnosno, kako stoji u citatu Dirkema: „On je pojava koja počinje nigdje, ali koja se neprekidno razvija u toku istorije“ (Budon, 2005: 16). Ovom teorijom difuzne racionalnosti Budon ponovo uvodi paradigmu evolucije i njome pokušava objasniti da nema krize vrijednosti i morala.

Sociologiji uvijek prijete rad njenog nesvjesnog *homo akademica*, ili epistemocentrizma. *Epistemocentrizam* je iluzija koja se sastoji u primjenjivanju na druge ne samo kategorija mišljenja koje su sastavni dio našeg akademskog «mentaliteta», već bi se moglo reći da uvodi u sociologiju *homo academica* kao prethodnika svake sociologije (Bourdieu, 2004). Ideje ne nose sa sobom polje proizvodnje čiji su proizvod, te je teško primijeniti naučnu analizu i izvršiti «denacionalizaciju» kategorija mišljenja kao prvi uslov jednog globalnog epistemološkog konteksta, koji se za društvene nauke upisuje u Prostor evropskih društvenih nauka (Espace des Sciences Sociales Européenn, tj. ESSE). Projekat ESSE hoće da identifikuje barijere koje se suprotstavljaju evropskom prostoru istraživanja u društvenim naukama i da u svakom nacionalnom prostoru identifikuje intelektualne različitosti i sličnosti koje preovladavaju unutar evropskog prostora i koje bi sprečavale slobodnu cirkulaciju ideja.

Može se, takođe, reći da razlika između naučnog i običnog znanja ostaje, da problem nije riješen, ali je analiza njihovog odnosa produbljena. Neki sociolozi koriste u svojim naučnim radovima veoma ezoteričan diskurs da bi istakli razliku između ove dvije vrste znanja. Sociolozi se takođe susrijeću sa činjenicom da je sociološko znanje uvijek izloženo opasnosti da se svede na zdravorazumsko znanje, a naučan jezik na običan jezik. Zdravorazumsko znanje miješa pojedinca koji je konstruisan naučnim radom (epistemičkog pojedinca) i empirijskog pojedinca, što

čini da iščezne sve što razlikuje naučnu objektivnost. Tome doprinose i nesporazumi i teškoće prenošenja naučnog diskursa, kad čitalac iskaze naučnog jezika prenosi u običan govor. U svom *Kratkom pregledu epistemologije sociologije* Amel (Hamel, J) smatra da je, umjesto shvatanja zdravorazumskog znanja kao epistemološke prepreke, nauka sada prinuđena da ga koristi da bi objasnila činjenice. Nauka se ne suprotstavlja zdravom razumu, naprotiv, on joj je polazište, jer nauka ne može svojim pravom na postojanje eliminirati druga iskustva znanja, bilo da se odnose na religiju, ili na praktično znanje. Ona je jedno između ostalih znanja koja se od njih razlikuje time što hoće da bude precizna (Hamel, 1977: 15).

## Uticaj konstruktivizma

Pored svih ispravljanja: unošenja smisla i razumijevanja, razlike između objašnjenja i razumijevanja i ostalih preispitivanja, koja su uticala na promjenu epistemološkog dispozitiva sociologije, tek je konstruktivistička teorija dovela do kolapsa saznanj predmet sociologije. Konstruktivistička teorija je u epistemološkom polju sociologije dovela do brojnih saznanjnih teškoća, od kojih je među najvažnijim klizanje ka relativizmu (Berthlot, 2001: 464). Relativizirana je *objektivnost* naučnog znanja. Naučno znanje treba biti objektivno, ako hoće da bude naučno. Ali objektivnost je shvatana kao odraz stvarnosti, nezavisno od subjekta, naučnika, koji tu stvarnost posmatra ili proučava. Pitanje je: može li naučnik da se isključi iz svoje vizije društva? Ako ne može, kako izbjeći determinizme tog uključivanja, ne biti zarobljenik te vizije i sebi uskratiti pravo na naučnu istinu? Savremena epistemologija društvenih nauka smatra da je predmet proučavanja neodvojiv od akta saznanja, čime se dovodi u pitanje postojanje objektivne stvarnosti koja nije nezavisna od načina na koji je subjekt shvata. Najkraće: predmet proučavanja je jedna konstrukcija. Tako konstruktivizam uključuje subjekt u sopstveni proces saznanja, što dovodi do promjene prirode shvatanja znanja, ne kao odraza stvarnosti, već onoga što subjekt formira, konstruiše. Otkriće da stvarnost neumoljivo zavisi od subjekta (naučnika) koji je tumači vodi do priznanja nemogućnosti jedne, jedine i jedinstvene istine, do relativizacije naučne istine. Uvodeći subjekt u proces saznanja, on postaje pun sumnji, pitanja. Ako je predmet saznanja zavisn od subjekta, tj. ako objektivnost počiva na rascjepu subjekta i objekta znanja, nije li svako saznanje nepredvidivo, ne dovodi li do epistemološkog pluralizma i relativizma? Burdje je u svom zadnjem predavanju koje je objavljeno u knjizi *Nauka o nauci i refleksivnost* nastojao da odbrani sociologiju od postmodernističkog relativizma, mada i njegova teorija pripada konstruktivističkom strukturalizmu.<sup>1</sup> Ističući dvostruku konstrukciju

<sup>1</sup> Neki smatraju da je njegov strukturalizam genetski, zbog pojma habitusa koji je jedna vrsta kulturne genetike.

društvenih nauka (društvenog svijeta i saznanjućih subjekata), Burdje smatra da će se društvene nauke iščupati iz procesa relativizacije ako se socioanalizira prisutna i djelujuća prošlost naučnika, «homo academicusa» u njegovom naučnom habitusu, i naučno otkriju društveni uslovi sociološke konstrukcije predmeta i subjekta te konstrukcije.<sup>2</sup> Različiti oblici decentracije, distance, ili «objektivizacije subjekta objektivizacije», nijesu doveli do rješenja problema relativizacije naučne istine, objektivnosti i drugih sazajnih problema.

Uticaj konstruktivizma je takođe doprinio krizi naučnog statusa istorije. Prioritet istorijske nauke za konstruktiviste nijesu izvori znanja i procjene njihove valjanosti, jer je naše poimanje prošlosti takođe konstruisano i ono prije svega iskazuje savremene uslove pod kojim ga mi konstruišemo. »Ne osporava se, dakle, prošlost, već mogućnost pouzdanog znanja o prošlosti« (Kuljić, 2003: 297).

### **Sociologija slobode i nova paradigma Alen Turena**

Da li će današnji trijumfujući individualizam riješiti neke od glavnih sazajnih teškoća savremene sociologije u «sociologiji slobode», kako je nazvao sociolog svjetskog renomea, Alen Turen (Alain Touraine) i da li ta sloboda znači za sociologiju oslobađanje od društvenih determinizama ili od njenog predmeta saznanja? Prije odgovora na ovo pitanje nije suvišno podsjetiti da se rane epistemološke sumnje Alen Turena javljaju sedamdesetih godina, kada je proučavao nove društvene pokrete. Te sumnje Turen je želio riješiti metodom sociološke intervencije. Društveni pokret je izvjesna kategorija akcije, u kojoj ljudi djeluju kolektivno. Oni imaju predstavu o tome što rade, ali je ta predstava, u velikoj mjeri, pogrešna. Radi se, dakle, na tome da se odbace pogrešna tumačenja i da se učini da se pojavi smisao akcije.

Osvrćući se, mnogo kasnije, na ponovno čitanje i reference svojih tekstova, Turen ističe da sociološka intervencija pretpostavlja raskid sa klasičnim držanjem sociologije, objektivističke, na distanci i zaštićene. Ona, nasuprot, prihvata potpuno svoju subjektivnost i svoj angažman. «Smatram da je ova metoda dala dosta tačne rezultate: dozvoljava nam da kažemo da li u jednoj kolektivnoj akciji ima društvenog pokreta ili ne. Ono što me metodološki interesuje je to da ona kaže: istraživač učestvuje u formiranju predmeta» (Touraine, Khosrokhavar, 2000: 385).

Alen Turen je 1986. godine pisao da smo stigli do krajnje tačke dekompozicije klasične sociologije: sistem je potpuno pobijedio nad akterom (Turen, 1987: 213). Danas, u svom najnovijem članku pod naslovom «Sociologija bez društva», kaže da je, poslije zalaska dugovladajućeg strukturalizma i uspona

---

<sup>2</sup> O tome više u mom tekstu „Burdjeova sociologija nauke“ (Filipović 2006).



individualizma i subjekta, glavni neprijatelj društvenih nauka ideja društva, jer se ta ideja identifikuje s principom integracije aktera i sistema. Zato, tu ideju treba napustiti. Ova promjena pristupa predstavlja jedan od glavnih aspekata prelaza jedne paradigme u drugu, koje je Turen analizirao u svojim nedavno objavljenim knjigama (Touraine, 2007: 35). Te knjige pripadaju sadašnjem, četvrtom periodu njegovog života, koji počinje *Kritikom modernosti* iz 1992. godine.<sup>3</sup>

Teorijski okvir te nove paradigme je modernost, a polazište globalizacija. Modernost je podijeljena, ima dva lica koja su okrenuta jedno prema drugom i zovu se *racionalizacija* i *subjektivizacija*. Dugo vremena je, u ime trijumfujuće racionalnosti, drugi lik modernosti, subjekt, bio protjeran iz nauke. Ideja subjekta ne može objediniti raspuknuto polje modernosti. Samo par *subjekt-um* može obaviti taj zadatak (Touraine, 2007b: 178). Nova ideja koja objedinjuje um i subjekt može se definisati samo kao veza i tenzija između racionalizacije i subjektivizacije. Glavni neprijatelj društvenih nauka u epistemološkom polju je ideja društva, jer se ono identifikuje sa principom integracije aktera i sistema i negira rascjep između racionalizacije i subjektivizacije koji određuje modernost. Društvene nauke treba da usmjere napore ka istraživanju procesa koji polaze od svijeta subjektivnosti ka svijetu objektivnosti, zatim obrnuto, onih procesa koji vode iz svijeta objektivnosti ka subjektivnosti, da se uspostave veze između dva svijeta koja su odvojena dekompozicijom društva. Otkrivanje jednog objektivnog svijeta dozvoljava subjektu da otkrije prisustvo drugih subjekata koji se nalaze sa istim problemima (Touraine, 2007: 32).

Razvoj modernosti nije linearan; ona se učvrstila prelaskom zajednice u društvo, a još više sadašnjim prevazilaženjem društava. U svojoj knjizi *Hoćemo li moći živjeti zajedno? Jednaki i različiti* Turen govori o tri epohe modernosti: o visokoj, srednjoj i niskoj modernosti.

U periodu visoke modernosti ideja društvene integracije pomoću zakona i obrazovanja je tako jaka da je Turen često zvao klasičnom idejom modernosti. Ona je trijumfovala sa revolucijama koje su stvorile nacionalne države. Visoka modernost se organizovala oko centralnog principa poretka (Touraine, 1997: 160).

U srednjoj modernosti ideja progresu se dugo trudila da održi ideal jednog racionalnog napretka trijumfom razuma. To je bila vladajuća ideja centralnog perioda modernosti, koji se najčešće zove industrijsko društvo, a koji Turen više voli da zove srednja modernost (Touraine, 1997: 163).

U demodernizaciji ili niskoj modernosti širi se predstava društvenog svijeta kao haosa, besporetka, džungle. Društva niske modernosti se sukobljavaju s ekstremnim odvajanjem globalizovane ekonomije, desocijalizovane od kulturnih,

---

<sup>3</sup> Više o tome u poglavlju 2, «Intelektualna biografija», u Turenovoj knjizi *La Recherche de soi*, str. 53-90.

individualnih ili kolektivnih identiteta. Nisku modernost karakteriše iščezavanje svakog objektivističkog shvatanja društvenog života. Niskom modernošću ne vladaju ni jedinstvo, ni dualizam, već istovremeno centralni i slabi položaj Subjekta. «Poslije više decenija u kojima je vladalo istraživanje društvenih determinizama, otkrivanje lažnih svijesti i potjera za idejom subjekta, koja je postala glavni neprijatelj najuticajnijih društvenih filozofija, evo se dakle svuda ponovo nameće ta ideja *subjekta*. Kako ne bih bio zadovoljan, ja, koji sam, skoro sam, toliko dugo branio tu ideju, odbijajući napade i besmislice koje su je zasipale?» (Touraine, 2006: 218). Ideja modernosti se suprotstavlja ideji društva koja je bila njen sopstveni temelj. Modernost daje ne-društvene temelje društvenim činjenicama.

Evropski model modernizacije je osvojio takvu prednost da se mogao identifikovati sa samom modernošću i ubijediti sebe samog da postoji samo jedan put ka modernizaciji, koji se može nazvati muškim. Međutim, ovaj evropski model modernizacije uzima različit oblik u svakoj od zemalja u kojoj se primjenjuje model modernizacije. «Efikasan i brutalan, zapadni način modernizacije je osvojio svijet u ime društva» (Touraine, 2005: 138).

Najkraći put koji je Turena doveo do analize glavnih pojmova koji dozvoljavaju sa se razumiju istorijske promjene počinje od globalizacije shvaćene kao ekstremni oblik kapitalizma, kao potpuno odvajanje od ekonomije, posebno, društvenih i političkih institucija koje je ne mogu više kontrolisati. Na razvalinama društva urušenog globalizacijom izbija centralni sukob između, s jedne strane, *ne-društvenih sila* učvršćenih globalizacijom, i s druge *subjekta* lišenog podrške društvenih vrijednosti koje su razrušene (Touraine, 2005: 337). Individualizam koji trijumfuje na razvalinama našeg života jeste pokušaj da spasimo našu individualnu egzistenciju.

Globalizacija nosi destrukciju same ideje društva, ona je ekstremni oblik onoga što se nekada zvalo «kapitalizam», tj. oslobađa se ekonomija svih kontrola, ona izbija naprijed, ona je na plafonu, a zatim se sve društveno, sve institucije rasturaju. Dakle, danas nemamo opoziciju klase protiv klase, već imamo s jedne strane bezlični svijet (tržišta, ratove, talase nasilja, tehnologije), a s druge pojedinca.

Danas svoje dosadašnje analize o tri epohe modernosti Turen zamjenjuje paradigrama. Stare paradigme<sup>4</sup> su bile: 1. *politička*, 2. *društvena i ekonomska*, 3. *nova, kulturna* paradigma. Stare paradigme su bile okrenute ka osvajanju svijeta; sa novima, o nama se radi.

Turenova knjiga *Jedna nova paradigma* napisana je, kako kaže, da konkretno doprinese odbrani sociologije, koja se ne definiše više kao proučavanje društvenih

<sup>4</sup> Turen objašnjava zašto nije uzeo Fukoov (Foucault, Michel) pojam diskursa već se opredijelio za pojam paradigme: paradigma nije samo instrument u rukama vladajućeg poretka već isto toliko konstrukcija, odbrana i kritika pokreta za oslobođenje. Ideja paradigme daje mjesta svjetlosti koliko i sjenci (Touraine, 2005: 15).

sistema već kao proučavanje aktera. Turen smatra da je epistemološki kontekst u kojem je Zapad mislio i pojmovi kojima je opisivao svoju društvenu stvarnost prije više vjekova, u doba iščezavanja religijskog poretka bio *politički*; da smo dugo vremena modernost u društvima Zapada mislili političkim izrazima: država, suverenitet, apsolutna monarhija, vlast, nacija, poredak, nered; zatim se to završava idejom revolucije. *Društvene* kategorije su zamijenile političke, ima dva vijeka. Otkrivena je industrijska revolucija. Onda je u društvima Zapada počelo da se govori o društvenim klasama, klasnim borbama, investicijama, kapitalu, konkurenciji, profitu, kolektivnim pregovaranjima itd. Sa njima se živjelo oko 150 godina. Razvoj industrije će kasnije staviti u centar društvenog života *ekonomiju* i organizacione oblike s kojima je povezana. Tada se formira čisto «društvena» predstava društva, ideja da je društveni život svoj sopstveni cilj, i da obezbjeđuje integraciju i racionalnost svog funkcionisanja, kao i sposobnost da se adaptira na promjene. Turen na ove činjenice podsjeća zato što je njegova glavna tvrdnja da živimo kraj «društvene» predstave ovog iskustva, kao što se prije više vjekova živio kraj religiozne predstave. Društvena paradigma se konstruisala na ideji da društvo nema druge osnove do društvene, tj. društvena paradigma se formira na čisto društvenoj predstavi društva. Ovaj čisto «društveni» karakter društva, ovo samoosnivanje društva izražava jedno neograničeno vjerovanje u sposobnost ovih društava da sebe mijenjaju (Touraine, 2005: 78). Razlozi sumraka pojma društva su dvije suprotne pojave: dezagregacija «ja» definisana kao skup uloga i proizvoda društva, odnosno društvena individua je određena svojim položajem u društvu, dok pojedinac kao moderan izmiče društvenim determinizmima, ukoliko je subjekt samostvaralac (Touraine, 2005: 145).

Sociologija koja se formirala u periodu društvene paradigme bila je proučavanje sistema više nego proučavanje aktera, i čak se često smatralo da je sociološko znanje ove aktere svodilo na uloge i funkcije. Sama ideja društvenog aktera bila je strana većini sociologa (Touraine, 2007: 25). Ovo gubljenje centralnog značaja «društvenih» kategorija je tako radikalno novo da ćemo imati muke da ga se odrekemo u sociološkim analizama na koje smo se naučili (Touraine, 2005: 11). Ali, ako sociolozi nastave da pristupaju staroj predstavi o društvenom životu, sociologija će osuditi sebe da bude samo jedno, od sada, zatvoreno poglavlje istorije ideja (Touraine, 2005: 149).

Aktuelne promjene su tako duboke da Turena dovode do tvrdnje da je jedna nova, *kulturna paradigma*, na putu da zamijeni društvenu paradigmu, kao što je ona zauzela mjesto političke paradigme. Dakle, ono što Zapad živi je destrukcija društva, tj. društvene vizije društvenog života, destrukcija svih kategorijau kojima živimo kao u jednom oklopu već više od jednog vijeka. Kao što se modernizam učvrstio prelaskom zajednice u društvo, on se još više učvrstio prevazilaženjem društva, odvajanjem sistema i aktera. Dekompozicija društva u najmodernizovanijim zemljama dostiže svoje ekstremne oblike kada se kida veza između aktera i sistema,

kada smisao jedne norme za sistem ne odgovara smislu koji ona ima za aktera. Međutim, nijedna tema nije danas više raširena od raskida društvene veze.

U kulturnoj paradigmi «subjekt je ne-društven». «Ja sam se trideset godina borio da odbranim ideju *aktera*, ali danas mi izgleda mnogo umjesnije insistirati na ideji *subjekta*, jer akter jeste samo ukoliko sebe konstituiše kao subjekt svog sopstvenog života i svojih akata» (Touraine, Khosrokhvar, 2000: 151). Subjekt nije konkretni pojedinac. Pojedinac se može ili ne može ponašati kao subjekt. U centru treba staviti prazninu, a ne norme, dakle, ljudsko biće kao subjekt licem prema samom sebi. Subjekt je smisao koji se nalazi u pojedincu i koji dozvoljava tom pojedincu da bude akter. Ono što najsigurnije ubija subjekt je subjektivistički totalitarizam, religiozni, politički, rasni. Subjekt nije subjektivnost, zato Turen govori o *subjektivizaciji*, koja se suprotstavlja *subjektivnosti*. On odvaja «*Je*» (Subjekt) od «*Moi*» (Ega); Subjektivnost je Ego («*Moi*») nastala u procesu socijalizacije interiorizacijom društvenih normi i vrijednosti. Ja («*Je*») je subjekt. Turenu je drago<sup>5</sup> kada se ruši Ego, jer je on društvena konstrukcija, a subjekt sam sebe konstruiše; a da bi sebe konstruisao mora se desocijalizovati, mora postojati praznina (urušiti se društveno: uloge, položaji, moć, hijerarhija) da bi počela subjektivizacija subjekta. Subjekt je prazan od društvenog, da može sam sebe graditi. Subjektivnost je interiorizacija spoljnog svijeta: jezika, kategorija osjećajnog ili intelektualnog iskustva, pritiska zajednica i kolektiva, pripadnosti polu, starosnom dobu, klasi (Touraine, Khosrokhvar, 2000: 167). Prema tome, subjektivnost nije traganje za našom suštinom zasnovanom na njoj samoj.

*Desubjektivizacija* se sastoji naročito da se pustimo da nas osvoje spoljašnje sile koje komanduju subjektivnošću. Subjekt se može objektivirati potpuno u vrijednostima, religijama, umjetnosti, ljubavi ili u nekoj partiji. Radi se onda, naravno, o suprotnosti od subjektivizacije. Nema konstrukcije subjektivizacije bez ovih momenata gubljenja sebe, čak i ako se rizikuje da se odbaci (ibid., 167-168) «*Je*» sa «*Moi*» («*Ja*» sa «*Egom*»). Ni u jednom tipu odnosa, bili individualni ili kolektivni, jedinstvo, cjelina, ne treba da nadvlada pojedince i posebnosti njihovog iskustva. Ovo ne vodi uopšte privilegovanju konkretnog pojedinca već nasuprot dekompoziciji «društvenog ja» («*le moi social*»), onog koji se određuje svojom sposobnošću da interiorizuje predstave koje drugi imaju o njemu. Treba dekomponovati društveno ja da se izgradi subjekt. (ibid., 168). Ali to povećava tenziju, pa čak i patnju između, s jedne strane, društvenih uloga, društvenih

<sup>5</sup> «Svaki put kada je jedan komad 'Moi' razbijen, posebno humanim naukama, psihoanalizom, kognitivnim naukama, ja se radujem. Što se više ruši 'Moi' više se odvaja 'Je' od 'Moi', više se približava pitanju neposrednijeg i desocijalizovanog subjekta. Nije slučajno što moja knjiga *Hoćemo li moći živjeti zajedno?* počinje sa jedno stotinak strana o desocijalizaciji, destrukciji ili iščezavanju normi. Polazeći od toga, nema automatskog konstituisanja subjekta; ima takođe anomalije, depresije, dekompozicije, apsorpcije od strane društva potrošnje» (Touraine, Khosrokhvar, 2000: 189).

determinizama i, s druge, svijeta subjekta koji je takođe svijet slobode. «Pitanje na koje se stalno vraćam jeste: koji je krajnji garant mojih izbora, kad sam sve izgubio, kad sam dezorijentisan, potčinjen, iznutra kao i spolja? Ima li što drugo što zamjenjuje Boga, Čovjeka, Istoriju, ili Razum?» (ibid., 176). Ovo pozivanje na subjekt je ono što stvara smisao. Ono što mobilise nije jedino materijalna bijeda, nego mnogo više haos u koji su bačeni oni koji ne mogu dati smisao svom životu. Ambivalencija odnosa prema sebi je svojstvena svakom liku subjekta. Nema lika subjekta koji je ikada živio u sigurnosti, svi su živjeli u brizi i nesigurnosti. «Destrukcija ideje društva može nas spasiti katastrofe samo ako vodi konstrukciji ideje subjekta, traganju za akcijom koja ne traži ni profit, ni moć, ni slavu, već koja afirmiše dostojanstvo svakog ljudskog bića i poštovanje koje on zaslužuje» (Touraine, 2005: 143). Moderni pojedinac nije proizvod društva, on izmiče društvenim determinizmima ukoliko je subjekt-samostvaralac. Subjekt je traganje za samim sobom, izvan svih položaja i identiteta.

Turen smatra da je ovom teorijom oslobodio subjekt iz rešetaka društvenih determinizama i da je subjekt žene glavni akter sociologije slobode. Kulturna paradigma je teorijski okvir za Turenov *Svijet žena*, koja je, kako kaže, nastavak *Jedne nove paradigme*. U toj paradigmi je centralni pojam žene-subjekta. «Važno je da su žene, u novoj paradigmi u koju smo mi ušli, ne samo centralni društveni akter već, što je mnogo važnije, glavni lik subjekta, tj. sposobnosti i volje pojedinaca i grupa da obrazuju svoje pravo da djeluju slobodno» (Touraine, 2006: 187). U dijalogu sa Hosrohavarom o subjektu, u knjizi *Traganje za sobom* Turen kaže da je zaprepашćen kontinuitetom svoje misli i da je prva od njegovih knjiga koju smatra značajnom, *Sociologija akcije*, napisana između 1958. i 1964, imala za glavnu temu subjekt, ali da, takođe, priznaje ekstremnu teškoću koju je imao, kao i svi, da pređe iz jednog sistema istorijskog mišljenja u drugi; postojalo je uvijek kod njega pitanje subjekta, ali ga je zvao istorijskim subjektom. U ispravljanjima, ponovnim čitanjima, promjenama svojih tekstova, reference prošlosti su veoma izgubile svoje mjesto ili su iščezle. »Ja sam rekao i ponavljam da «društvo ne postoji više...» (Touraine, Khosrokhavar, 2000: 399; Khosrokhavar, 2000:401).

Društveno onakvo kako ga Turen danas vidi nameće prisustvo jednog nereligijskog, ne-društvenog, ne-nacionalnog, ne-svetog subjekta. «Subjekt je ne-društveni» (Touraine, Khosrokhavar, 2000: 393), te je i sociologija subjekta, kao što je to Turen poželio da kaže, antisociologija.

\*\*\*

Turenova kulturna paradigma je u odbrani sociologije došla do «antisociologije» i do sociologije slobode, što nije protivrječno, već ambivalentno (u Turenovom smislu). On smatra da se opozicije rješavaju ambivalencijom koja u odnosu na sve istorijske situacije nije ni sumnja, ni dvosmislenost. Samo ona dozvoljava, izdvajajući se iz svake identifikacije sa društvenom cjelinom, kulturnom

ili istorijskom, da se prava svakog pojedinca postave u središte našeg prosuđivanja. «*Ambivalencija* se otkriva ovako: kako se ne može izabrati između ove dvije suprotstavljene strane, one su prinuđene živjeti na nezadovoljavajući, čak frustrirajući, način *sa obadvije strane istovremeno*» (Touraine, 2006: 171). Ambivalencija daje centralno mjesto akteru koji može da kombinuje jednu vrstu lične autonomije sa jednom vrstom društvene participacije. Ambivalentno ponašanje nije «ili..ili», već predstavlja duboku kulturnu promjenu. Radi se o izboru strane između suprotstavljenih položaja, a da i jedna i druga sadrže istovremeno i pozitivne i negativne elemente. Turen smatra da je ovom teorijom oslobodio subjekt iz rešetaka društvenih determinizama i da je subjekt žene glavni akter sociologije slobode. Žene su u njoj glavni činioци jer one žele da prekomponuju svijet u kojem će se kombinovati, umjesto da se suprotstavljaju, priroda i kultura, seksualnost i racionalna akcija, muškarci i žene itd., jer nijesu odvojive ni ujedinjive.

Turenove paradigme su, prema klasifikaciji Budona, koji je takođe protagonista teorije individualizma (ali racionalno-utilitarističkog, koji Turen ne prihvata), uglavnom pojmovne. Bilo da se radi o religijskoj, političkoj, društveno-ekonomskoj ili kulturnoj, prepoznatljive su po skupu pojmova ili kategorija koje su korišćene da se razumije društveni svijet više nego po skrivenim principima koji bi bili podastri ispod tih paradigmi. U tom smislu su one sem, djelimično, kulturne, mnogo bliže formalnim nego metateorijskim paradigmama. Da bi se dao, umjesto panoramskog, jedan studiozniji i dublju kritički osvrt na Turenovo shvatanje, nove i starih paradigmi trebalo bi pratiti hronološku rekonstrukciju njegove misli koja se formirala i mijenjala u toku prelaska jednog tipa društva u drugo. Meni je veoma teško da prihvatim sociologiju slobode, oslobođenu od svakog determinizma, možda zato što je moj naučni dispozitiv formiran pod značajnim uticajem marksizma i strukturalizma. Ili je možda moja strukturišuća misao gurala u svoj okvir njegove ideje, u moju strukturu misli, izgrađenu od drugačijeg materijala. Mislim da se ne može odbiti uticaj društvenih determinizama na slobodu subjekta, bilo kako da je pojmovno određen, jer je subjektivnost socijalizovana, a subjektivizacija se ne može graditi bez društvenih uticaja. Uticaji društva se ne mogu odstraniti ni iz seksualnosti, ni iz odnosa prema tijelu, kao što je to Burdje u *Vladavini muškaraca* pokazao.

Turen i sam kaže da je njegovo gledanje suviše optimističko. Čini se da je taj optimizam posebno sporan kad su u pitanju odbacivanja društva i da je Erenberg u pravu kad ovaj novi individualizam ili povratak subjekta naziva «*totemizacijom sebe u sociologiji totalnog čovjeka*», te da se ovaj individualizam osniva na dva mita: «... mit o slabljenju društvenog pravila ili društvene veze čiji vokabular svako poznaje (dezinstitucionalizacija, gubljenje repera, slabljenje javnog života i privatizacija egzistencije); mit o interiornosti te rastuće tendencije da se život u društvu predstavi u izrazima Ja i Sebe, a društveno često svede na intersubjektivan odnos Ego/Drugi» (Ehrenberg, 2007: 389). Odgovor na prvi mit je da zato što društveni život danas

izgleda mnogo ličniji nije zbog toga manje društveni već drugačije društveni. Odgovor na drugi mit je da je individualna autonomija potčinjavanje sebe sebi. Kontradikcija proizilazi iz paradoksalnog formulisanja autonomije kao zapovijesti samom sebi, ali da li tu zapovijest ja primjenjujem ili ne, i šta je to što *obavezuje* subjekt X da poslušá sebe samog?» (Ehrenberg, 2007: 390).

Mi smo uvijek imali predstavu o našoj kreativnosti, kaže Turen, ali ona je bila projektovana izvan našeg ličnog iskustva u bogu, naciji, napretku, društvu bez klasa. Danas tu kreativnost direktno posvećujemo traganju za za samima sobom. Zato se pitam: da li smo mi za sebe postali bogovi, svoji bogovi? Mislim da je Turen prerano proglasio apsolutnu pobjedu individualizma i, u opoziciji holizam/individualizam, prenaplašeno odbacio postojanje uticaja društvenih sistema i determinizama na formiranje ličnosti, odnosno subjekta, koji je sada jedini predmet sociologije; takođe smatram da Burdjeov pojam habitusa povezuje na teorijskom planu dvostruko lice društvenih odnosa, holizma i individualizma, dvostruki proces interiorizacije spoljašnjosti i eksteriorizacije unutrašnjosti, odnosno pounutrenu spoljašnjost i ospoljenu unutrašnjost.

## Literatura

- Berthelot, Jean-Michel (2001) »Programmes, paradigmes, disciplines: pluralité et unité des sciences sociales», dans *Épistémologie des sciences sociales*, sous la direction de Jean-Michel Berthelot, PUF, Paris, pp. 457-521
- Berthelot, Jean-Michel (2001) «Les sciences du social» dans *Épistémologie des sciences sociales*, sous la direction de Jean-Michel Berthelot, PUF, Paris, pp. 203-269
- Budon, Rejmon (2005) *Imoralizam – Sumrak vrijednosti? Sumrak morala?* CID, Podgorica
- Boudon, Raymond – Bourricaud, Francois (1986) *Dictionnaire critique de la sociologie*, deuxième édition, Presses universitaires de France, Paris
- Burdieu, Pierre, Chamboredon, Jean Claude et Passeron, Jean Claude (dir.) (1968) *Le metier de sociologue*, Mouton, Paris
- Bourdieu, Pierre (2001) *Science de la science et réflexivité*, Raison d'agir, Paris
- Bourdieu, Pierre (2004) «Marcel Mauss aujourd'hui», *Sociologie et sociétés* vol. 36, n° 2
- Bourdieu, Pierre (1984) *Homo academicus*, Les Éditions de Minuit, Paris
- Carretero Pasin, Angel Enrique (2003) “La crise des fondements des connaissances scientifiques modernes: approche de l'épistémologie postmoderne”, *Esprit Critique* (Revue internationale de sociologie et de sciences sociales), Été 2003- Vol 05, n° 03
- Ehrenberg, Alain (2007) ”Sciences neurales, sciences sociales: de la totémisation du soi à la sociologie de l'homme total» (De Mauss à Wittgenstein et retour), u: *Les sciences sociales en mutation*, sous la dir. Michel Wieviorka, Éditions Sciences sociales, pp. 385-397

- Filipović Mileva (1995a, 1998b, 2002c) *Uvod u opštu sociologiju*, Agora, Beograd/CID i Univerzitet Crne Gore, Podgorica
- Filipović, Mileva (2000) «Pozitivistička paradigma u sociologiji» (Predavanje održano na tribini CANU 22. novembra 1999), *Glasnik Odjeljenja društvenih nauka CANU*, br. 13, Podgorica, str. 173-183
- Filipović, Mileva (2004) «Društvena vremena i sociologija», *Glasnik odjeljenja društvenih nauka* br. 16, CANU, Podgorica, pp. 285-300
- Filipović, Mileva (2004a) «Ekonomska nauka u tranziciji», *Zbornik radova «Tranzicioni procesi – dometi, ograničenja i perspektive (s posebnim osvrtom na Crnu Goru)*, CANU, knjiga 67, str. 509-519
- Filipović, Mileva (2004b) «Epistemološko preispitivanje prirodnog prava (neki epistemološki aspekti opozicija prirodnog i pozitivnog prava)», *Pravni život - časopis za pravnu teoriju i praksu* br. 12, knjiga 488, Beograd, str. 809-817.
- Filipović, Mileva (2006) «Burdjeova sociologija nauke», u: *Nasleđe Pjera Burdijea - pouke i nadahnuća*, priredili Miloš Nemanjić i Ivana Spasić, Institut za filozofiju i društvenu teoriju/Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, str. 25-35.
- Filipović, Mileva (2007), «*Homo academicus*: sociološka analiza univerzitetskog svijeta» (prikaz), *Glasnik Odjeljenja društvenih nauka* br. 18, str. 267-284
- Hamel, Jacques (1977), *Précis d'épistémologie de la sociologie*, Montréal-Paris: L'Harmattan. Collection «Logiques sociales» (Dans le cadre de la collection «Les Classiques de sciences sociales», Site web: [http:// www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales));
- «Interview avec Alain Touraine (Jun 2005), *Intermag* magazine d'intervention - transcription de l'entretien ( [http:// www.rta.be/intermag/magazine/20056b](http://www.rta.be/intermag/magazine/20056b) )
- Kuljić, Todor, (2003) «Postmoderna i istorija», *Sociologija* br. 4, str. 289-302.
- Prigogine, Ilya et Stengers Isabelle (1992) *Entre le temps et l'éternité*, Flammarion, Paris.
- Touraine, Alain (2007) , «Sociologie sans société», dans *Les sciences sociales en mutation*, sous la direction de Michel Wieviorka (avec la collaboration de Aude Debarle et Jocelyne Ohana), Éditions Sciences Humaines, pp.25-37
- Touraine, Alain (2007b) *Kritika modernosti*, prevela Vesna Pavković, Pogovor Rade Kalanj, Politička kultura, Zagreb
- Touraine, Alain (2006) *Le monde des femmes*, Fayard, Paris
- Touraine, Alain (2005) *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Fayard, Paris
- Touraine, Alain, Khosrokhavar, Farhad (2000) *La recherche de soi – Dialogue sur le Sujet*, Fayard, Paris, pp. 369- 406
- Touraine, Alain (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris
- Turen, Alen (1987) «Sociologije i sociolozi», *Praksa* br. 5-6, Podgorica, str. 209-221 (prevod iz knjige *L'Etat des sciences sociales en France*, sous la direction de Marc Guillaume, Éditions la Découverte, Paris, 1986, pp.134-143)