

ДАЛИБОР ПЕТРОВИЋ\*

Саобраћајни факултет  
Београд

UDC: 141.78:008.2

Прегледни рад

Примљен: 01.09.2021

Одобен: 25.09.2021

Страна: 169–181

DOI: 10.51738/Kpolisa2021.18.3r.2.06

## КУЛТУРА ОТКАЗИВАЊА КАО ХИБРИДНИ ОБРАЗАЦ ПОСТМОДЕРНЕ ДРУШТВЕНОСТИ

**Сажетак:** Централно питање којим се у овом тексту бавим тиче се постмодерног друштвеног развоја који нас је довео до тога да под претњом потпуног „укидања“ стрепимо за сваку јавно изговорену реч, било да смо на извршним позицијама моћи, било да припадамо културном естаблишменту, интелектуалним круговима или да смо обични појединци без икакве јавне препознатљивости. Иако се ова појава, коју данас многи зову културом отказивања, често покушава тумачити у светлу очувања хегемоније либералне мисли односно као својеврстан наставак политичке коректности, у тексту показујем да је кључна функција културе отказивања друштвено укорењивање искорењених појединаца у једном свеопштем тренду трибализације друштва. Узрок овоме су различити процеси који прате рефлексивну фазу модернизације и који подстичу осећај несигурности и неповерења као кључне карактеристике живота у ризичном друштву. Услед тога појединци су принуђени да потраже уточиште у присвајању хибридних образаца друштвености где је култура отказивања је само један од њих. Ови обрасци настају као последица спајања предмодерних и постмодерних образаца друштвености уз помоћ дигиталних технологија које постају агенс за њихову хибридизацију.

**Кључне речи:** култура отказивања, идентитет, трибализам, предмодерно, постмодерно, друштвеност, хибридизација

### Увод

У свом говору приликом уручења високог државног одликовања поводом дана државности Републике Србије, 15. фебруара 2021. године познати ридитељ Емир Кустурица је два пута изговорио кенсл култура (*cancel culture*) недвосмислено стављајући овај појам у негативни контекст.<sup>1</sup> Из говора прос-

\* d.petrovic@sf.bg.ac.rs

<sup>1</sup> <https://www.novosti.rs/vesti/drustvo/965329/govor-kusturice-dodeli-ordenja-srbi-jedan-retkih-naroda-koji-nikada-nije-pokoren>

лављеног редитеља дало би се закључити да је у питању нови тренд који ће довести до тога да професори добијају отказе уколико се усуде да промовишу традиционалне вредности, деца више неће гледати Дизнијеве цртаће због њиховог новом добу неприкладног садржаја, а интелектуалци ће готово бити у обавези да траже подршку медија за своје јавно изнето мишљење. Но није Кустурица у својим страховањима оригиналан. Неких пола године раније, у лето 2020. године у америчком Харперс магазину (*Harper's Magazine*) освануо је три пасуса дугачак текст знаковитог наслова „Писмо о правди и отвореној дебати“ које је потписало више од 150 интелектуалаца који претежно живе и раде у САД.<sup>2</sup> Међу потписницима су се нашли угледни професори попут Ноама Чомског, Френсиса Фукојаме, Николаса Лемана али и познати писци као што су Салман Ружди, Ј.К.Ролинг, Маргарет Атвуд, као и многих други интелектуалци. Истина, у писму се, за разлику од Кустуричиног говора, не помиње изравно кенсл култура али се она безмало дефинише будући да његови потписници упозоравају да се пракса цензурисања све више шири кроз америчку културу, пракса коју карактеришу нетолеранција према различитом мишљењу, тренд јавног срамоћења и остракизма, као и тенденција да се комплексна политичка питања сагледавају у заслепљујућем морализаторском тону.

Могли бисмо, дакле, мирне душе рећи да баук кенсл културе кружи не само Европом већи и постмодерним светом, а да сличност са Марксовим бауком комунизма лежи у страху, макар дела елита од њеног све већег утицаја. Сличност између ова два баука можемо можда видети и у нади обичних људи да ће кроз „кенселовање“ коначно моћи да уздрмају кроз структуре цементиране односе моћи. Наравно ту свака даља сличност између вековима стваране марксистичке идеологије са једне стране и тек успостављене праксе, пре свега дигиталног, (не)културног деловања са друге стране, престаје.<sup>3</sup>

Стога, централно питање којим се у овом тексту бавим тиче се постмодерног друштвеног развоја који нас је довео до тога да под претњом потпуног „укидања“ стрепимо за сваку јавно изговорену реч, било да смо на извршним позицијама моћи, било да припадамо културном естаблишменту, интелектуалним круговима или да смо обични појединци без икакве јавне препознатљивости. Свако од нас у трену може бити отказан, укинут, поништен или како год да на српски језик преведемо праксу „кенселовања“.<sup>4</sup>

Текст је организован тако да се прво расправља о основним карактеристикама културе отказивања, односно о њеним чиниоцима, узроцима и функцијама. Након тога прелазим на разраду моје основне тезе да је кључна функција

---

<sup>2</sup> <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>

<sup>3</sup> О односу идеологије и културне праксе читаоца упућујем на схватање Стјуарта Хола (Stewart Hall) које је подробно анализирано у чланку Милана Урошевића (Urošević 2019).

<sup>4</sup> Иако сматрам да директно превођење појма *cancel* као *отказ* није најадекватније у контексту феномена којим се у овом тексту бавим, те да би ако већ преводимо овај појам било боље да говоримо о култури укидања, у жељи да не доприносим већ постојећој конфузији око овог појма определио сам се да користим израз култура отказивања будући да је он најзаступљенији у нашим медијима. Алтернативно, у сасвим истом значењу, употребљавам и оригиналан појам транскрибован на српски језик, кенсл култура.

културе отказивања друштвено укорееивање искорењених појединаца у једном свеопштем тренду трибализације друштва. Ово укорееивање се одиграва кроз хибридизацију предмодерних и постмодерних образаца друштвености уз неизоставну помоћ дигиталних технологија. У складу са тим у закључним разматрањима тврдим да се култура отказивања идеално наслања на идентитетски трибализам као механизам за дисциплиновање оних који нарушавају монолитност јавног дискурса, зато што их у основни повезује иста ствар, а то је снажна тежња ка сједињавању појединаца у заједницу у једном свеопштем тренду присвајања хибридне форме постмодерне друштвености.

### На клик од отказа

У жељи да илуструјем феномен отказивања није потребно попут Кустурице да посегнемо за примерима из белог света, довољно је да се окренемо око нас. Парадигматичан пример био би отказивање најпознатијег домаћег инфлуенсера Богдана Илића а.с.а. Баке прасета.<sup>5</sup> Други подједнако илустриран пример везан је за глумца Бранислава Лечића,<sup>6</sup> док би анонимни пекар из Борче<sup>7</sup> могао послужити као трећи типичан пример. Прва двојица су дошли под удар отказивања зато што су били јавно оптужени за силовање, док је трећег у немилост довела оптужба за ширење албанске националистичке пропаганде. Отказани су на различите начине. Бака Прасе је изгубио подршку дигиталних платформи преко којих је делио своје видео клипове уз негативну кампању у маниру моралне панике (Clark 2020; Cohen 2011) коме је био изложен у традиционалним медијима. Бранислав Лечић је такође био предмет јасне осуде практично свих медија уз отказивање сарадње његових колега које су одбиле да глуме са њим у представама. На крају, у случају пекара из Борче, позиви за отказивање су се махом ширили друштвеним мрежама, али су организовани и протести осуде али и подршке испред пекар у којој је био запослен.

Најмање је неколико разлога због чега су домаћи примери отказивања бољи од оних које је Кустурица позајмио из иностранства, али је један кључни. Узимајући домаће примере који су уоквиривани како кроз домаће медије тако и кроз дељење на друштвеним медијима сцена је већ постављена, представа је у току и већина публике се већ определила *pro et contra* поменутих догађаја и њихових протагониста. Другим речима, ослањајући се на нама добро познате примере око којих постоји подељено мишљење јавности избегавамо да упаднемо у замку у коју нас Кустурица (не)свесно гура, односно, да олако сместимо отказивање у контекст јачања вредносне хегемоније које диктирају неолибералне елите са Запада. Наравно, Кустурица, као и бројни интелектуалци који широм света који устају против културе отказивања су у праву када страхују од њених, могуће је, драматичних последица по слободу мишљења и изража-

<sup>5</sup> <https://nova.rs/zabava/showbiz/psihoterapeut-o-baki-prasetu-dripac-koji-zaraduje-na-deci/>

<sup>6</sup> <https://www.blic.rs/sudbine/branislav-lecic-beogradsko-dramsko-pozoriste-glumci-danijela-stajnfeldd-silovanje/2p96128>

<sup>7</sup> <https://rs.n1.info.com/vesti/a479548-protest-u-borci/>

вања у XXI веку. Било би, наиме, наивно спорити да постоје агенде које моћне елите спроводе, али оно што је важно разумети јесте то да иако култура отказивања може бити у функцији одбране различитих идеологија, она није идеологија сама по себи. Истина је да са се она храни политичком коректношћу са леве стране, али се исто тако храни и популизмом (Višić 2020) дакле она може израстати на неолибералним и конзервативним агендама (Vuković 2017). И због тога је проблем већи, а не мањи, будући да култура отказивања представља један изразито антимодернистички образац друштвености, образац који је огроман број људи широм света спремно уврстио у свој репертоар одношења према ономе што им је непознато, неразумљиво или напосто различито од њих.

Дакле, у најширем смислу *култура отказивања се може дефинисати као пракса уклањања из јавног простора неког појединца, организације или производа у циљу успостављања равнотеже која је нарушена услед стварног или измишљеног кршења доминантних друштвених норми и вредности једне заједнице*. Стратегије отказивања су различите и крећу се од ограничавања или забране приступа јавној сфери, јавног срамоћења, позивање на бојкот, до потпуног искључивања из јавног живота, што често за последицу може имати уништавање нечије каријере, па и живота уопште.

Када говоримо о личностима које су предмет отказивања, као што смо из примера видели, то подједнако могу бити најпознатији чланови заједнице, као и они који су потпуно анонимни. Под организацијама најчешће имамо у виду компаније, али то могу бити различите формалне или неформалне групе које имају одређене етничке, расне, верске, сексуалне, идејне или неке друге карактеристике. На крају, када је реч о производима, ту се може говорити како о материјалним производима као што је нека роба, тако и о нематеријалним производима, на пример забавним или уметничким садржајима. Познати су примери бојкотовања робе различитих произвођача<sup>8</sup> као што су све учесталији случајеви отказивања, односно традиционалним језиком речено - цензурисања сцена из старих Дизнијевих цртаћа због њиховог наводно увредљивог садржаја.<sup>9</sup>

Овде ваља указати на још један неизоставни аспект културе отказивања, односно, на чињеницу да су интернет и у првом реду друштвени медији њен верни пратилац. Они дају снажан замајац пракси отказивања јер у свеопштој дигитализацији наших живота било која форма присилног удаљавања из дигиталне сфере може имати погубне последице, како по компаније тако и по обичне појединце. Заправо, ако се сложимо са већ излизаном фразом да „ако ниси онлајн, ти не постојиш“, онда бисмо могли устврдити да у дигиталном свету отказивање заправо представља једну врсту симболичког убиства. Имајући у виду то да праксу отказивања, дакле успостављања реда у нормативно-вредносном нeredу изазваном нечијим јавним наступом, поступком или прои-

---

<sup>8</sup> <https://www.forbes.com/sites/julianvillanueva/2020/07/21/the-dark-side-of-brand-boycotts/?sh=1439389e62ca>

<sup>9</sup> <https://www.theguardian.com/film/2021/may/07/snow-whites-kiss-is-far-from-the-dodgiest-disney-moment>

зводом, не врше институције, већ сами чланови заједнице, али исто тако и они који контролишу приступ јавном простору, пре свега технолошке компаније, онда претња дигиталним искључењем постаје кључно оруђе санкционисања прекршилаца норми, било да говоримо о остракизму на мрежама или формалној забрани приступа дигиталним платформама, као што се то десило у Трамповом (Donald Trump) случају.<sup>10</sup> Међутим ако оставимо по страни последице дигиталног отказивања, можемо се сложити са Кларковом (Clark 2020) да су друштвени медији важни пратилац културе отказивања, пре свега због тога што омогућавају милионима обичних људи да искористе умрежену колективност и осећај непосредности тражећи одговорност читавог низа моћних личности.

Када је реч о непосредним узроцима експлозивног ширења културе отказивања можемо идентификовати неколико најважнијих. Мишан (Mishan 2020) сматра да је отказивање вођено потребом да се проговори против институција које нам не служе како би требало, да се осуди систем коме се не верује и затражи онај који је праведнији. Дакле можемо рећи да је епидемија неповерења у институције, али и генерализованог неповерења, један од кључних мотора културе отказивања. У ситуацији када грађани верују да ће систем заштитити елите упркос њиховом кршењу етичких или законских норми, кампање отказивања имају једну врсту превентивне функције где они желе да пошаљу јасну поруку да уколико институције не одраде оно што је њихова обавеза онда ће њихов посао обавити они у чијем би интересу институције требало да раде.

Свакако и да је поменута хегемонија либералне идеологије, посебно у левим интелектуалним круговима, важан генератор кенсл културе јер се мањина оних који деле конзервативне идеје осећа маргинализованом или ућутканом (Norris 2020). Следећи разлози могу бити везани за генералну трансформацију вредности у постмодерном друштву које доводе до све дубље поларизације која је у вези са политикама идентитета где расте јаз између либерала и конзервативаца (Fukuyama 2018). Технологија је такође један од неизоставних разлога јер повећава могућност за колективно изјашњавање и дељење мишљења (Clark 2020). Због тога је улога друштвених медија тако важна. На крају, а опет у вези са политикама идентитета и културни сукоби су још један разлог. Посебно раст популизма и популистичких лидера који експлоатишу осећај занемарености посебно конзервативног дела популације и додатно доливају уље на ватру (Norris 2020).

Сада када смо осликали кључне елементе културе отказивања, поставља се још важније питање њене функције. Већ смо закључили да она није идеологија већ пракса, али сада треба видети о каквој пракси је реч. Поменули смо малочас једну од основних функција, а то је вршење притиска на институције у циљу санкционисања оних који руше вредносни консензус заједнице. У складу са тим, Кларкова (Clark 2020) види отказивање као дигиталну дискурзивну праксу која је у функцији позивања на одговорност. По њеном виђењу отказивање је израз дејствености (*agency*) односно одлука да се укине пажња

<sup>10</sup> <https://www.theguardian.com/us-news/2021/feb/10/trump-twitter-ban-permanent-social-media>

некоме или нечему зато што се њихове вредности, деловања или говор толико увредљиви да неко не жели више да им поклања своју пажњу, време или новац. Она анализира културу отказивања у оквиру Хабермасовог концепта јавне сфере који се базира на схватању да је јавни дискурс под контролом елита, док отказивање има потенцијал да наруши ту контролу. Кларкова истиче да су дуго концентрични кругови друштвене елите у уметности, медијима, бизнису и политици били одвојени од стварности оних који се боре кроз живот без приступа посебним привилегијама, али да је сада кроз дигитално повезивање ту баријеру између елита и обичних грађана могуће пробити. Због тога, сматра Кларкова, свака анализа функција културе отказивања мора започети анализом односа моћи који је одређују, јер једино приступ који ставља у први план историју комуникација и поступке људи који немају моћ може адекватно да дешифрује употребу отказивања. Кларкова се позива на познату Хантерову студију о културном рату у Америци,<sup>11</sup> у којој се обрађује проблем поларизације америчког друштва око кључних питања као што су абортус, смртна казна, употреба оружја, хомосексуалност итд. Хантер истиче да је јавни дискурс онај који одређују елите, односно да је моћ културе моћ да се дефинише реалност, моћ да се уоквири дебата. Овакво схватање је и на линији познатог Грамшијевог виђења културне хегемоније које успостављају владајуће елите (Lears 1985) као и Кастелсовог (Kastels 2014) схватања да је поред контроле силе основни извор моћи у постмодерном свету контрола комуникација, односно јавног дискурса.

Дакле, Кларкова тврди је да се кроз праксу отказивања моћ да се диктирају доминантни дискурси у јавном простору редистрибуира од елита ка обичним корисницима јавне сфере. Ово је на трагу и онога што Кастелс заступа у *Моћи комуникација* (Kastels 2014) иако се он не бави културом отказивања, али тврди да сада корисници имају моћ да одреде који ће садржаји бити доминантни, а који не. Међутим Мишан (Mishan 2020) се са правом пита који су реални домашаји културе отказивања да донесе правду обесправљенима ако она није успела да „скине главу“ ни једном моћнику из реда политичара високог ранга или корпоративних могула, да не говоримо о институцијама. Ако изузмемо неколико познатих личности из света филма, испада да су највеће жртве културе отказивања млади људи који имају некакав утицај у дигиталном свету попут инфлуенсера, али и много чешће они који немају никакву препознатљивост или утицај, односно просечни корисници дигиталних технологија.<sup>12</sup>

Осим тога, ако је функција културе отказивања исправљање друштвених неправди позивањем на одговорност оних који те неправде чине, поставља се друго важно питање - да ли је јавни остракизам одговарајућа тактика борбе

---

<sup>11</sup> Hunter, J. D. (1992). *Culture wars: The struggle to control the family, art, education, law, and politics in America*. Avalon Publishing.

<sup>12</sup> Већ је постао култни пример Џастин Сако (*Justine Sacco*), службенице одсека за комуникације једне велике компаније која је због непромишљеног расистички настројеног твита постала предмет глобалног прогона на Твитеру (Twitter) што је резултирало тиме да је под огромним притиском јавности и након бруталне јавне тортуре којој је била изложена на крају остала и без посла. <https://www.nytimes.com/2015/02/15/magazine/how-one-stupid-tweet-ruined-justine-saccos-life.html>

против друштвених неправди (Norris 2020). Са једне стране, постојање слободе да се отворено износи чак и непопуларно мишљење може се разумети као врлина у једном либералном, отвореном друштву. Међутим, изношење мишљења које има потенцијал да повреди мањинске групе такође може бити доживљено као негативна последица неспутаног јавног дискурса. Због тога, они који спроводе отказивање сматрају да пракса јавног срамоћења представља легитимну тактику у борби против оних који се на увредљив начин односе према различитим мањинским групама или злоупотребљавају своју моћ у сврху, рецимо, сексуалног узнемиравања. У крајњем случају и они који траже да се пракса јавног срамоћења санкционише би такође могли бити виђени као неко ко нарушава основне принципе слободе изражавања.

Са друге стране имамо гласове, попут оних који су поменути на почетку текста, који сматрају да се пракса отказивања, ма како њени циљеви били оправдани, претвара у своју супротност. Наместо права на слободно испољавање идентитета, она оспорава право на слободу изражавања оних који се са тим идентитетима не слажу. Овде ће се многи позивати на једног од класичних пропонената либералне мисли Џона Стјуарта Мила и на његов чувени спис О слободи (Mil 1988). Пре свега десница је гласна у осуди културе отказивања која се доживљава као средство за ућуткивање свих оних који нису на линији либералне вредносне хегемоније. Иако култура отказивања није покрет, нема вође, чланове нити кохерентну идеологију, десница је упорно приписује екстремима политичке левице, тврдећи да је основна улога културе отказивања стварање притиска ка прихватању идеолошког конформизма, односно протеривање на маргину свих оних који нису на линији мејнстрим агенде политичке коректности (Norris 2020; Scatamburlo-D'Annibale 2019).

Мишан, пак, тврди да они који прихватају идеју отказивања траже нешто више од пуког извињења или повлачења, односно да их често води жеља за осветом као начином задовољења правде. Али исто тако, отказивање се може претворити у пуку разоноду оних који су жељни крви, а невидљиви у маси из које понижавају. Имати способност да протераш грешну славну особу из свог живота или да искључиш некога из свог живота не само да ослобађа, сматра Вилијамс (Williams 2021) већ је и моћно по томе што доказује нечију вољу да се повеже с таквим понашањем.

Имајући све ово у виду може се закључити да је култура отказивања и стари и нови феномен, другим речима она је истовремено и предмодеран и постмодеран образац друштвености. И некада и сада у основи друштвеног санкционисања „непослушних“ појединаца стајала потреба очувања друштвеног, односно вредносног и нормативног, консензуса, отказивање у традиционалним заједницама најчешће је било верификовано са врха, док у постмодерној варијанти одлука да се неко „откаже“ често долази са дна. И не само то, већ под удар отказивања чешће долазе виђенији него мање виђени чланови заједнице чиме се, макар на изглед, традиционални односи моћи између „елите и масе“ сада мењају. Међутим иако је тежња да се уздрмају структурама зацементирани односи моћи наизглед најзначајнија карактеристика културе отказивања, кључна теза коју ћу у наставку рада покушати подробије да елабори-

рам јесте да њена заводљивост лежи у латентној функцији (Merton 1998) коју она обавља потпомажући сједињавање искорењених појединаца у идентитетске заједнице на трибалистичким основама.

### У потрази за укоренењем

Још је Маклуан (Marshall McLuhan) наговестио развој нових хибридних форми постмодерне друштвености запажајући да масовна употреба масмедиских технологија, у овом случају телевизије, враћа предмодерне обрасце друштвености претварајући, наравно фигуративно, свет у глобално село, простор где информација учас обиђе планету баш као у селу некада (Маклуан 1971). Међутим, са појавом интернета Маклуаново глобално село се са комуникационог макро плана спустило и на друштвени микро свет. Олако се одричући анонимност и социјалне дистанце коју је донела модерност многи су похитали да се врате предмодерним обрасцима друштвености несебично излажући своју интиму суду јавности. Попут житеља какве паланке (Констатиновића 1969) упркос томе што се само површно познају или не познају уопште, корисници онлајн мрежа полагају право на несразмерно велики увид у интиму својих „пријатеља“. Дакле, и у паланци и на мрежама говоримо о стотинама или хиљадама површно повезаних људи где информације, трачеви и догађаји брзо циркулишу и постају предмет интереса целе заједнице/мреже. Добровољно или не, у паланци као и на онлајн мрежама све је јавно и све је подложно суду јавности. Како пише Константиновић (1969, 15): „Тиранија паланке је тиранија увида у све, или тиранија ове апсолутне јавности и јавности свега“. Исто би било тачно уколико би уместо паланке у овај цитат уметнули реч Фејсбук (*Facebook*).

Кључна теза коју ћемо у наставку елаборирати јесте да различити процеси који прате рефлексивну фазу модернизације (Бек 2001; Gidens 1998), подстичући осећај несигурности и неповерења као кључне карактеристике живот у ризичном друштву (Бек 2001), наводе појединце да потраже уточиште у присвајању хибридних образаца друштвености<sup>13</sup> које су базирани на мешавинама предмодерних и постмодерних образаца, док дигиталне технологије представљају агенс за њихову хибридизацију.

Овде ваља додати и то да смо појам хибридизације позајмили од аргентинског социјалног антрополога Нестора Гарсије Канклинија (Canclini 1995). Иако је он имао на уму хибридизацију као последицу мешавина различитих културних форми које паралелно коегзистирају, ми овде пре говоримо о културно технолошким хибридних формама где долази до мешања предмодерних и постмодерних образаца друштвености уз неизбежну подршку дигиталних технологија. По нашем уверењу култура отказивања је један такав типичан хибридни образац постмодерне друштвености.

Један од кључних фактора који посредно доводи до хибридизације образаца друштвености у XXI веку јесте убрзана индивидуализација која прати

---

<sup>13</sup> Под обрасцем друштвености имам у виду систем вредности и норми који уређују начин на који појединци успостављају, одржавају и организују своје друштвене односе.



рефлексивну фазу модернизације друге половине XX века. Ово отуда што је неспутана индивидуализација за собом оставила искорењеног појединца који постаје пријемчив за усвајање нових на старим обрасцима базираних, модела друштвености.

У том контексту, индивидуализацију дефинишем (Petrović 2009, 33) као процес, углавном принудног напуштања традиционалних форми сигурности и старања који нужно за собом повлачи и процес реукорењивања на новим или редефинисаним старим основама удруживања.<sup>14</sup>

Кроз касну фазу модернизације, током друге половине XX века, нагризају се конститутивне форме индустријског друштва као што су држава-нација, класа, заједница, породица, професија (Bek 2001, Gidens 1998, Bauman 2002, Kastels 2002). Другим речима, координатни систем индустријског друштва слаби, остављајући појединце потпуно или делимично ван познатих оријентира и приморавајући их да се окрећу новим изворима сигурности, преживљавања и успостављања идентитета, на сличан начин као што су предмодерни људи на улазу у индустријско друштво били ослобођени традиционалних друштвених форми сигурности и старања.

Како запажа Фукојама (Fukuяama 2018), људи данас постају носталгични за заједницом и структурисаним животом, за који верују да су га изгубили, или који су наводно њихови преци имали. На сличном трагу је и Мафезоли (Maffesoli, 2016), један од најутицајнијих представника схватања по коме постмодерни појединци не теже индивидуализму, већ управо супротно, једној врсти *десубјективизације* коју карактерише губитак сопства у другоме, наместо тежње да се оно прошири (Dawes 2016). За Мафезолија постмодерност подразумева удаљавање од погледа на друштво као скуп рационалних и атомизованих индивидуа и кретање према новој парадигми удруживања у привременим/прелазним као и емоционалним/афективним заједницама.<sup>15</sup> На исти начин

<sup>14</sup> Упориште за овакво схватање индивидуализације налазимо и код Скота Леша али и код Бека. Леш (Lash, 2002) сматра да генерално постоје две фазе у процесу индивидуализације, фаза диркемовски речено аномичног индивидуализма и гиденсовски речено фаза усвајања и рутинизације нових образаца понашања, те да се ови процеси кроз време понављају и смењују. Слично мишљење је и Бек (Bek, 2001) који истиче да модернизација води у троструку индивидуализацију – издвајање (ослобађање), губитак стабилности и поновна интеграција те да то чини један општи, неисторијски модел. Дакле овде се у ставовима Леша и Бека приближавамо схватању о законитости у одвијању процеса индивидуализације (Petrović 2013, 60).

<sup>15</sup> У свом уводном осврту на Мафезолијев чланак „Од друштва до трибалистичких заједница“ Симон Дејвс (Dawes, 2016) износи запажање да је Мафезолијево виђење нових форми индивидуализма и заједнице, као и о замагљивању граница између њих, има јасне везе са раније поменутом Бековом теоријом индивидуализације и ризичног друштва у периоду касне фазе модернизације, као и са Баумановом критиком флуидне модерности али да је Мафезоли афирмативнији у односу на обојицу горепомнутих. Нешто другачије мишљење имају Харди, Бенет и Робардс (Hardy, Bennett, and Robards, 2018) који у уводном поглављу студије о новом трибализму тврде да Мафезолијев концепт представља својеврсну контра тезу схватањима теоретичара индивидуализације попут Бека и Гиденса. Наиме Мафезоли не спори да су основе друштвених веза поткопале радикализација модернизације и растући друштвени ризици али по њему конститутивни елементи друштвености су преживели и потхрањују постојећу жељу појединаца да се остваре као друштвена бића.

као што је постмодернизам у архитектури истовремено и разноврсан али и кохерентан, исто тако постмодернизам доноси фрагментацију људског бића која се налази у основи друштвених веза постмодерног света. Фрагментација је главна карактеристика ове нове форме друштвености коју Мафезоли назива “трибализам”. Трибалистичке заједнице, по њему, заправо представљају прелаз из модерног *друштва* у постмодерну *друштвеност*. За Мафезолија, међутим, управо овај аспект постмодерне друштвености пружа препознатљив квалитет различит у односу на претходне облике друштвене повезаности. Ако су појединци који су живели у пред-ризицим друштвима имали осећај утемељености и трајности друштвених веза у представама о физичкој заједници и заједничким везама сродства и класе, појединци у касној модерности доживљавају друштвено као привремено и пролазно искуство, пре краткотрајне бљескове друштвености него трајне и кохезивне означитеље идентитета, места и припадности (Dawes 2016). Због тога се савремени трибализам не заснива на некаквој крутој организацији, већ је далеко флуиднији и више се односи на а одређени амбијент, стање ума, и често се изражава кроз животне стилове који фаворизују изглед и форму (Maffesoli 1995, 98). Појединац постаје привремени члан преклапајућих група и улоге које игра и привремене и прелазне маске које носи постају извор његовог идентитета.

Три кључне карактеристике трибализама по Мафезолију су: територија на којој се племе успоставља, заједнички укус, и повратак вечитог детета. Сва три су заправо део парадигме припадања, што представља како узрок тако и последицу трибализма. Мафезоли сматра да су све већа „навученост“ на онлајн заједнице које се базирају на игрању улога као и „навученост“ на различите друштвене медије савршени примери ове фрагментације, која се подједнако може описати и као увећање.

Глобализација је такође довело до снажног таласа испољавања колективних идентитета који оспоравају глобализацију и космополитизам са жељом очувања културних специфичности, али и из потреба задржавања контроле над сопственим животом. Кастелс (Castells 2002) је још средином 90тих у *Моћи идентитета* запазио обресе трибализма и културе отказивања када је идентификовао три типа изградње идентитета међу којима је идентитете *отпора* (друга два су *легитимирајући* идентитети и *пројектни* идентитети) препознао као најважнији тип обликовања идентитета у савременом друштву. Образлажући најважније елементе идентитета који се граде на отпору он запажа да је кључни механизам изградње ових идентитета базиран на искључивању оних који искључују од стране искључених. Иако Кастелс говори о искључивању, а не отказивању (*exclusion vs. cancel*) принцип је исти и базира се на уклањању оних који се перципирају као опасни по идентитет који се брани. На крају, он није сигуран какве ће бити последице све већег јаза између супротстављених идентитета закључујући да ће од одговора на ово питање зависити остају ли друштва и даље као друштва или се цепају у скуп племена која се често само еуфемистички зову заједницама (Castells, 2002).

## Закључна разматрања

У околностима растућег неповерења и несигурности, када укоренењујуће институције XIX и XX века више нису у стању да пруже сигурност и уточиште, а глобализација замућује вековима установљаване културне праксе, (пост)модерни појединци се све више окрећу идентитетски налик племенским заједницама, често базираним на дељењу само неких од аспеката сопственог идентитета, попут религијских, родних, сексуалних (LGBTQ) али и оних који су засновани на укусима или професијама. Другим речима, у махнитој потрази за било каквим укоренењем, искорењени појединци касне модерности теже томе да се десубјективизују утапајући се у колективитет заједнице, док су рецепи између разнородних заједница све већи. Чинећи то, појединци све више усвајају хибридне форме постмодерних образаца друштвености које настају као резултат мешања предмодерних и постмодерних образаца друштвености уз неизоставну употребу дигиталних технологија. Рецимо, одрицање од анонимности који је донела модернизација и притисак ка огољавању интима јасни су показатељи овог хибридног обрасца друштвености.

Култура отказивања је једна од највидљивијих манифестација ових процеса, будући да се базира на предмодерном обрасцу понашања који не признаје право на различитост и тражи безусловно подређивање појединаца нормама и вредностима шире заједнице. Међутим, да би се оваква пракса наметнула као један од данас доминантнијих начина легитимисања јавног дискурса, било је потребно да се деси још нешто, а то је да идентитетске политике постану део политичког мејнстрима у Западним демократијама, пре свега у оквиру либералне левнице. У друштву које је постало веома осетљиво на достојанство група, нове граничне линије се појављују, и раније прихватљиви начини говора или изражавања сопствених гледишта постали су увредљиви, док политичка коректност постаје основ уређења комуникације у јавном простору. Другим речима, идентитетске политике које израстају на агенди мултикултуралности су само допринеле да култура отказивања, хранећи се политичком коректношћу и „омоћена“ информационо-комуникационим технологијама, за кратко време постане један од доминантних начина одношења према свему ономе што се доживљава угрожавајућим по јавни дискурс, идентитет или заједницу.

Култура отказивања се перфектно наслања на идентитетски трибализам као механизам за дисциплиновање оних који нарушавају монолитност јавног дискурса, зато што их у основни повезује иста ствар, а то је снажна тежња ка сједињавању појединаца у заједницу у једном свеопштем тренду ревитализовања предмодерних образаца друштвености кроз хибридне форме постомодерне друштвености.

## Литература

1. Bauman, Zygmunt. 2002. Individually, Together, in Beck U. and Beck - Gernsheim E. *Individualization*. London: SAGE Publications. pp. XIV - XXV.
2. Bek, Urluh. 2001. *Rizično društvo*. Beograd: Filip Višnjić.
3. Canclini, Néstor García. 1995. *Hybrid cultures: Strategies for entering and leaving modernity*. U of Minnesota Press.
4. Castells, Manuel. 2002. *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing.
5. Clark, D. Meredith. (2020). „DRAG THEM: A brief etymology of so-called “cancel culture.”” *Communication and the Public*, 5(3-4):88-92.
6. Cohen, Stanley. 2011. *Folk devils and moral panics*. London: Routledge.
7. Dawes, Simon. 2016. Introduction to Michel Maffesoli's 'From society to tribal communities'. *The Sociological Review*, 64(4):734-738.
8. Fukuyama, Francis. 2018. „Against identity politics: The new tribalism and the crisis of democracy.” *Foreign Aff.* 97:90.
9. Gidens, Antoni. 1998. *Posledice modernosti*. Beograd: Filip Višnjić.
10. Hardy, Anne, Andy Bennett, and Brady Robards. 2018. "Introducing contemporary neo-tribes." *Neo-Tribes*. Palgrave Macmillan, Cham. pp. 1-14.
11. Kastels, Manuel. 2014. *Moć komunikacija*. Beograd: Clio.
12. Konstatinović, Radomir. 1969. *Filosofija palanke*. Beograd: Treći program
13. Lash, Scott. 2002. "Individualization in a Non-Linear Mode". Foreword, in: Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (Eds.): *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London: Sage. pp. VII-XIII
14. Lears, TJ Jackson .1985. "The concept of cultural hegemony: Problems and possibilities." *The American Historical Review*. Jun 1:567-593.
15. Maffesoli, Michel. 1995. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: SAGE Publications
16. Maffesoli, Michel. 2016. "From society to tribal communities." *The Sociological Review*, 64(4):739-747.
17. Makluan, Maršal. 1971. *Poznavanje opština-čovekovih produžetaka*. Beograd: Prosveta
18. Merton, Robert. 1998. *O teorijskoj sociologiji*. Beograd: Plato
19. Mil, Džon Stjuart. 1988. *O slobodi*. Beograd:Libertas
20. Mishan, Ligaya. 2020. "The Long and Tortured History of Cancel Culture." *The New York Times*, 3.decembar. Pristupljeno, 1.8.2021. <https://www.nytimes.com/2020/12/03/t-magazine/cancel-culture-history.html>
21. Norris, Pippa. 2020. "Closed Minds? Is a 'Cancel Culture' Stifling Academic Freedom and Intellectual Debate in Political Science?" *Faculty Research Working Paper Series Harvard Kennedy School*. Pristupljeno 22.7.2021. [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3671026#](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3671026#)
22. Petrović, Dalibor. 2009. "Internet u funkciji personalnog umrežavanja." *Sociologija*, 51(1):23-44

23. Petrović, Dalibor. 2013. *Društvenost u doba internet*. Novi Sad: Akademska knjiga
24. Scatamburlo-D'Annibale, Valerie. 2019. "The 'Culture Wars' Reloaded: Trump, Anti-Political Correctness and the Right's 'Free Speech' Hypocrisy." *Journal for Critical Education Policy Studies (JCEPS)*, 17(1).
25. Urošević, Milan. 2019. "Ideologija i njen odnos sa kulturom u radu Stjuarta Holla." *Sociologija*, 61(3), 426-444.
26. Višić, Maroje. 2020. „Može li i kako populizam biti nova strategija obnove ljevice.” *Sociologija*, 62(3), 330-353.
27. Vuković, Danilo. 2017. *Preoblikovanje neoliberalizma: socijalna politika u Srbiji: sociološko-pravna analiza*. Novi Sad: Mediterran publishing.
28. Williams, Jenn. 2021. "Questioning the Productivity of Cancel Culture in a Time of Extreme Social Change." *That's What [We] Said*, 3(1).

**DALIBOR PETROVIĆ\***

Faculty of Transport and Traffic Engineering  
Belgrade

Review work  
Received: 01.09.2021  
Approved: 25.09.2021  
Page: 169–181

## **CANCEL CULTURE AS A HYBRID PATTERN OF POSTMODERN SOCIABILITY**

**Summary:** The central issue discussed in this paper concerns the post-modern social development, which has made people – high-ranking officials, persons entrenched in the cultural establishment, intellectuals, and ordinary individuals without public notoriety alike – stew over every publicly uttered word under threat of total “cancellation”. Despite frequent attempts to interpret this phenomenon, now commonly referred to as the cancel culture, in the light of maintaining the hegemony of liberal thought or as a peculiar continuation of political correctness, I shall demonstrate herein that the key function of the cancel culture is the social embedment of disembedded individuals, as part of a global trend of tribalisation of society. This is the result of various processes which accompany the reflexive modernisation and bring about insecurity and distrust as the main characteristics of life in a risk society. Individuals are therefore forced to seek refuge in adopted hybrid patterns of sociability, the cancel culture being only one of them. These patterns arise as a consequence of convergence of pre-modern and post-modern patterns of sociability by means of digital technologies, which become their hybridisation agent.

**Key words:** cancel culture, identity, tribalism, pre-modern, post-modern, sociability, hybridisation

### **Introduction**

On the 15<sup>th</sup> of February 2021, having received a high state award on the occasion of the Sovereignty Day of the Republic of Serbia, the acclaimed film director Emir Kusturica, in his address, mentioned the cancel culture twice, ob-

---

\* d.petrovic@sf.bg.ac.rs

viously with a negative connotation.<sup>1</sup> It follows from his speech that it is a new trend in which teachers will get fired should they dare to promote traditional values, kids will no longer be able to watch Disney cartoons because some content is inappropriate for their age, and intellectuals may be forced to seek media support for their publicly stated opinions. Mr. Kusturica, as it turns out, is not quite original in his fears. Half a year earlier, in the summer of 2020, *Harper's Magazine* featured a three-paragraph long statement titled 'A Letter on Justice and Open Debate', signed by over 150 intellectuals, mostly residing in the US.<sup>2</sup> The signatories included prominent professors such as Noam Chomsky, Francis Fukuyama, and Nicholas Lemann, alongside famous writers like Salman Rushdie, J.K. Rowling, Margaret Atwood and many others. Unlike Kusturica, they did not mention the cancel culture explicitly, but they did define it as they warned about the censorship spreading through the American culture, a practice characterized by intolerance to different opinions, public shaming and ostracism, as well as a tendency to address complex political issues in a blindingly moralizing tone.

And so, one could easily say that the spectre of cancel culture spreads through not only Europe, but also the post-modern world, and that its similarity to the Karl Marx's spectre of communism lies in fear, shared by at least a part of the elite, of its growing influence. The resemblance between the two spectres is also reflected in common people's hope that *cancelling* will help them shake up the structures supporting the cemented power relations. However, any similarity between the centuries-old Marxist ideology, on the one hand, and the recently established practice of primarily digital, (non)cultural action, on the other, stops there.<sup>3</sup>

Consequently, the central issue I focus on in this paper concerns the post-modern social development, which has made people – high-ranking officials, persons entrenched in the cultural establishment, intellectuals and ordinary individuals without public notoriety alike – stew over every publicly uttered word under threat of total "cancellation". Every one of us can be cancelled, invalidated, annulled or whatever other meaning we may ascribe to the practice of cancelling, at any time.

This paper starts with a discussion about the main characteristics of the cancel culture, its factors, causes and functions. I then move on to present my principal thesis that the key function of the cancel culture is the social embedment of disembedded individuals in a global trend of tribalisation of society. This embedment is achieved through hybridisation of pre-modern and post-modern patterns of sociability, with the inevitable assistance of digital technolo-

---

<sup>1</sup> <https://www.novosti.rs/vesti/drustvo/965329/govor-kusturice-dodeli-ordenja-srbi-jedan-retkih-narodakoji-nikada-nije-pokoren>

<sup>2</sup> <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>

<sup>3</sup> On the relationship of ideology and cultural practice, refer to Stewart Hall's views, analysed in detail in the article by Milan Urošević (Urošević, 2019).

gies. In my concluding remarks, I therefore argue that the cancel culture ideally relies on the identity tribalism as a mechanism to discipline those who threaten to break up the monolithism of public discourse because what connects them is essentially the same thing: a strong tendency to bring individuals together in a community, as part of a general trend to adopt hybrid forms of post-modern sociability.

### **A click away from being cancelled**

To illustrate the cancelling phenomenon, I needn't look for examples from around the globe, like Kusturica, since they already abound in my native Serbia. The way the most popular Serbian influencer Bogdan Ilić, AKA Granny Pig (Baka prase) was cancelled may serve us as one paradigmatic example.<sup>4</sup> The second concerns the public outrage over Serbian actor Branislav Lečić,<sup>5</sup> whereas the third involves an anonymous baker from the Belgrade district of Borča.<sup>6</sup> The former two were cancelled after being publicly accused of rape, while the latter fell out of favour as he was suspected of having been spreading Albanian nationalist propaganda. The three were cancelled in different ways. Granny Pig lost support of the digital platforms on which he shared his videos and became the object of a negative campaign in traditional media, much like moral panic (Clark 2020; Cohen 2011). The actor Branislav Lečić was condemned by virtually all media, and some of his colleagues even refused to share the stage with him. Finally, in case of the Belgrade baker, public calls to cancelling mainly spread through social media, but they were shortly followed by both protest and support rallies outside the bakery where he worked.

Local examples of cancelling serve us better than those borrowed by Kusturica from the world over, for at least several reasons, but one may be the key. Having been framed through the local media and by sharing the related content on social media, the stage has been set and most of the audience has already firmly decided whom to support and whom to boo. In other words, by using the examples well known to the author, which have divided the public opinion, we avoid the trap Kusturica (un)intentionally pushes us into: to place the cancel culture all too easily in the context of strengthening the predominant values dictated by Western neoliberal elites. Clearly, Kusturica and many intellectuals globally who raised their voices against the cancel culture are correct to fear its possibly dramatic effects on the freedom of opinion and expression in the 21<sup>st</sup> century. It would be naïve to dismiss the existence of powerful elites' agendas, but it is important to realise that although the cancel culture may help defend

---

<sup>4</sup> <https://nova.rs/zabava/showbiz/psihoterapeut-o-baki-prasetu-dripac-koji-zaraduje-na-deci/>

<sup>5</sup> <https://www.blic.rs/sudbine/branislav-lecic-beogradsko-dramsko-pozoriste-glumci-danijela-stajnfeld-silovanje/2p96128>

<sup>6</sup> <https://rs.n1info.com/vesti/a479548-protest-u-borci/>



various ideologies, it is not an ideology in itself. The truth is that it feeds on political correctness of the left, but also on populism (Višić, 2020), which means it can flourish on both neoliberal and conservative agendas (Vuković, 2017). This makes the problem bigger rather than smaller, since the cancel culture represents a highly antimodernist pattern of sociability, the one many people globally have readily accepted as a way of responding to the unknown, incomprehensible, or simply different from them.

In the broadest sense, *the cancel culture may be defined as a practice of removing an individual, an organisation or a product from public space in order to redress the balance disturbed by a real or imaginary violation of the dominant social norms or community values*. Cancelling strategies differ and range from limiting or blocking the access to public sphere, public shaming, or boycotting to complete expulsion from public life, which may and often does destroy careers and even lives.

Speaking of persons who have been cancelled, as shown in our examples, they include celebrities and anonymous individuals alike. By organisations we mainly mean companies, but these can also include formal or informal groups with certain ethnic, racial, religious, sexual, ideological or any other common characteristics. Lastly, as regards the products, these may be material, like goods, or immaterial, such as entertainment or artistic content. Well-known examples include brand boycotts<sup>7</sup> and the increasingly frequent cancelling, or in traditional terms – censorship of the scenes from old Disney animated films because of their allegedly offensive content.<sup>8</sup>

It is noteworthy that there is another indispensable aspect of the cancel culture: the fact that the Internet and the social media in particular consistently work in its favour. They strongly propel the cancel practice, given that any kind of expulsion from the digital sphere, in this ubiquitous digitalisation of our lives, may have fatal consequences for companies and individuals alike. In fact, if we agree with the trite phrase “If you’re not online, you don’t exist”, we could then say that cancellation in the digital world is a form of a symbolic execution. Furthermore, the cancel practice, i.e. imposition of order on the normative and ethical havoc caused by someone’s public intervention, act or product, is not the means employed by any institution or authority. It is resorted to by community members and those who control access to public space (technological companies, in the first place), which turns the threat of digital exclusion into the crucial weapon against the norm-violators, be it in the form of ostracism on the Internet or formal restriction of access to digital platforms, as was the case with Donald Trump.<sup>9</sup> However, if we leave aside the consequences of digital cancellation, we

---

<sup>7</sup> <https://www.forbes.com/sites/julianvillanueva/2020/07/21/the-dark-side-of-brand-boycotts/?sh=1439389e62ca>

<sup>8</sup> <https://www.theguardian.com/film/2021/may/07/snow-whites-kiss-is-far-from-the-dodgiest-disney-moment>

<sup>9</sup> <https://www.theguardian.com/us-news/2021/feb/10/trump-twitter-ban-permanent-social-media>

may agree with Clark's view (Clark, 2020) that the social media are an important factor in the cancel culture since they enable millions of ordinary people to take advantage of the networked collectiveness and the sense of immediacy to call out a number of powerful figures.

Regarding the immediate causes of the explosive spread of the cancel culture, we can identify a few of the most significant ones. Mishan (2020) claims that cancelling is guided by the need to speak up against the institutions which don't serve us as they should, to condemn the distrusted system and demand a fairer one. In other words, one might say that the widespread mistrust of institutions, but also the generalised mistrust, are the key elements which fuel the cancel culture. When citizens believe that the system would protect the elites despite their breach of ethical or legal norms, cancel campaigns play a pre-emptive role, whereby people wish to send a clear message that if the institutions fail to perform their duties, their job will be done by those whose interests such institutions should defend.

The predominance of liberal ideology, especially in the left-oriented intellectual circles, is also an important generator of the cancel culture because the minority of those who share conservative ideas feel marginalised or silenced (Norris, 2020). The following reasons may relate to the general transformation of values in the post-modern society, leading to further polarisation connected with the identity policies which widen the divide between liberals and conservatives (Fukuyama, 2018). Technology is also one of the obvious reasons as it enhances the capacity for collective voicing and sharing of opinions (Clark, 2020). This is why the role of the social media is so significant. Lastly, and again in relation to identity policies, cultural conflicts are another reason. The problem is further exacerbated by the rise of populism and populist leaders who exploit the feeling of neglect, harboured in particular by the conservative part of population (Norris, 2020).

Now that we have presented the key elements of the cancel culture, we must ask an even more important question of its function. We have already concluded that it is a practice rather than ideology, but we now need to see what kind of practice it is. As mentioned above, one of its main roles is to put pressure on the institutions to punish those in breach of the community value consensus. Clark (2020, 88) believes that the cancel culture is a digital discursive accountability praxis. In her opinion, cancelling is "an expression of agency, a choice to withdraw one's attention from someone or something whose values, (in)action, or speech are so offensive, one no longer wishes to grace them with their presence, time, and money". She analyses the cancel culture within the Habermasian concept of the public sphere, according to which the public discourse is under the control of the elites, while cancelling may disrupt this control. According to Clark, "the concentric circles of the social elite in arts, media, business, and politics were insulated by the norms of acceptable discourse, distanced from the realities of Others who struggle through life without access to the specific privi-

leges afforded along lines of race, gender, and class” (Clark 2020, 91). However, digital connectivity can now overcome this barrier between the elites and common people. This is why all attempts to analyse the function of the cancel culture must begin with the analysis of power relations.

Clark cites Hunter’s well-known study of culture wars in the US,<sup>10</sup> in which he reflects on the problem of polarisation of American society over the crucial issues like abortion, death penalty, gun control, homosexuality, etc. Hunter argues that the public discourse is set by the elites or that the power of culture is the power to define reality, to frame the debate. This view is in line with Gramsci’s theory of cultural hegemony established by the governing elites (Lears, 1985) and Castells’s (Castells, 2009) belief that the chief source of power in the post-modern world, beside the control of force, is the control over communications, i.e. public discourse.

In Clark’s opinion, the power to dictate dominant discourses in the public space is redistributed via the cancelling practice from the elites to the common users of the public sphere. This resonates with what Castells expounds in *Communication Power* (Castells, 2009) even though he did not discuss the cancel culture. He does claim, however, that the users have the power to determine which content would become dominant, and which would not. And still, Mishan (Mishan, 2020) is right to question the real ability of the cancel culture to bring justice to the disenfranchised if it has so far failed to do away with any powerful politician or corporate mogul, let alone a public institution. With the exception of a few celebrities from the film industry, the main victims of the cancel culture are young people who wield some influence in the digital world, such as influencers, but even more often it turns against individuals without any public recognition or sway, who are in fact just average users of digital technologies.<sup>11</sup>

In addition, if the cancel culture is intended to mend social injustices by demanding accountability from the culprits, another important question follows: is public ostracism an adequate strategy to confront social injustices (Norris, 2020)? On the one hand, freedom to openly express even unpopular beliefs may be seen as a virtue in a liberal, open society. Nevertheless, expressing views which may potentially offend minority groups may also be understood as an adverse consequence of uninhibited social discourse. Those who cancel therefore maintain that the public shaming practice is a legitimate tactic in the struggle against those who are offensive to various minority groups or who abuse their power to get away with sexual harassment. Ultimately, even those who advocate sanctions against public shaming could also be criticised for attempting to oppose the fundamental principles of freedom of expression.

---

<sup>10</sup> Hunter, J. D. (1992). *Culture wars: The struggle to control the family, art, education, law, and politics in America*. Avalon Publishing.

<sup>11</sup> The example of Justine Sacco, a communication officer at a large company, has been used countless times. After her inconsiderate, racist tweet sparked a global outrage on Twitter, she faced brutal public pressure and torture, and even lost her job in the end.

<https://www.nytimes.com/2015/02/15/magazine/how-one-stupid-tweet-ruined-justine-saccos-life.html>

On the other hand, there are voices, some of which were mentioned in the first paragraphs of this paper, who claim that the cancelling practice, however justified its aims may be, is turning into its very opposite. Instead of supporting the right to free expression of identity, it denies the right of free speech to those who disagree with these identities. Many would now recall one of the classic proponents of liberal thought John Stuart Mill and his renowned essay *On Liberty* (Mill, 1998). The right is very vocal in condemning the cancel culture, which is interpreted as the means to shush all those who challenge the hegemony of liberal values. Even though the cancel culture is not a movement, it does not have a leader, or members, or even a coherent ideology, the right persistently ascribes it to the extremes of the political left, asserting that cancelling is meant to put pressure on people to accept ideological conformism or to marginalise all those who do not subscribe to the mainstream agenda of political correctness (Norris, 2020, Scatamburlo-D'Annibale, 2019).

According to Mishan, however, driven by thirst for revenge as a way of doing justice, the supporters of cancelling are not content with mere apologies or withdrawal. And yet, cancelling could just as easily also become nothing more but pastime for the blood-thirsty individuals, invisible in the mass from which they humiliate their victims. Having the power to ban a sinful celebrity or to exclude a person from your life is not only liberating, says Williams (2021), but also powerful because it is a proof of someone's will to connect with such behaviour.

In view of all the above, it may be deduced that the cancel culture is an old and a new phenomenon: at the same time a pre-modern and a post-modern pattern of sociability. Now and before, social sanctions against "disobedient" individuals are essentially intended to preserve the social, value and normative consensus, but with one important twist: in traditional communities, cancelling most often had to be verified at the top, whereas in its post-modern variant, the decision to "cancel" a person frequently comes from the bottom. Moreover, cancelling threatens the popular more than the less popular members of the community, which appears to be a game-changer in the traditional power relations between "the elites and the mass". And yet, although the tendency to shake up the structures supporting the cemented power relations appear to be the most prominent property of the cancel culture, the key thesis I will try to explain in more detail in the next section is that its seductiveness lies in its latent function (Merton 2016) by helping bring individuals together in identity communities structured on tribal foundations.

### **In search of embedment**

Decades ago, McLuhan (Marshall McLuhan) foresaw the evolution of new hybrid forms of post-modern sociability, having remarked that the mass use of

the mass-media technologies, in this case television, brings back the pre-modern patterns of sociability by, figuratively speaking, turning the world into a global village, the space in which information swiftly goes around the planet, similarly to how it used to spread through a village (McLuhan 1964). However, with the advent of the Internet, McLuhan's global village descended from the communicational macrocosm to the social micro world. Having renounced all too easily the anonymity and social distance brought by modernity, many eagerly rushed back to the pre-modern patterns of sociability, selflessly exposing their intimacy to public scrutiny. Like residents of a provincial town (I refer here to the famous work by Radomir Konstantinović, 1969), despite knowing each other only little if at all, the online network users claim their right to a disproportionate insight into the intimacy of their "friends". So, in provincial towns and on networks, we speak of hundreds or thousands of superficially connected people, where information, gossip and events circulate fast and become the object of interest of the entire community/network. In provincial towns and on online networks, everything is public and submitted to public scrutiny. Konstantinović wrote (1969, 15): "Tyranny of a small town amounts to the tyranny of ubiquitous scrutiny, or better yet the tyranny of absolute public exposure and the public exposure of everything." The same would be true if we replaced the phrase "a small town" with the word "Facebook".

The key thesis we shall elaborate on is that various processes which accompany the reflexive stage of modernisation (Beck 1992; Giddens 2013), while spurring the feeling of insecurity and mistrust as the crucial characteristics of life in a risk society (Beck 1992), prompt individuals to seek refuge in adoption of hybrid patterns of sociability,<sup>12</sup> based on blends of pre- and post-modern patterns, with digital technologies as their hybridisation agents.

It is worth mentioning that the concept of hybridisation has been borrowed from Argentinian social anthropologist Nestor García Canclini (Canclini, 1995). Although he referred to hybridisation as a consequence of mixing various cultural forms which coexist in parallel, here we speak about cultural and technological hybrid forms, where pre- and post-modern patterns of sociability blend together, with inevitable support by digital technologies. In our opinion, the cancel culture is one such typical hybrid pattern of post-modern sociability.

One of the key factors which indirectly leads to hybridisation of sociability patterns in the 21<sup>st</sup> century is the accelerated individualisation, which accompanies the reflexive stage of modernisation of the second half of the 20<sup>th</sup> century. This arises from the fact that the uninhibited individualisation has left behind a disembedded individual who becomes prone to adopting new patterns based on the old models of sociability.

---

<sup>12</sup> Pattern of sociability is understood to mean a system of values and norms which determines how individuals establish, maintain and organise their social relations.

In this context, I define individualisation (Petrović 2009, 33) as a *process of mainly forceful renunciation of traditional forms of security and caretaking, which necessarily triggers the process of re-embedment on new or redefined old fundamentals of association*.<sup>13</sup>

In late modernity, over the second half of the 20<sup>th</sup> century, the constitutive forms of industrial society, such as the nation-state, class, family, profession, begin to corrode (Beck 1992; Bauman 2002; Giddens 2013). In other words, the coordinate system of the industrial society is weakening and familiar landmarks are completely or partially hidden from view, forcing the individuals to turn to new sources of security, survival and established identities, just like the pre-modern people at the threshold of industrial society were liberated from traditional social forms of security and caretaking.

Fukuyama (2018) observed that today people are nostalgic for community and supposedly structured life of their ancestors, which they believe they have lost. Similar views are expressed by Maffesoli (2016), one of the most influential proponents of the belief that post-modern individuals do not aspire to individualism; on the contrary, they yearn a kind of *de-subjetivisation*, characterised by the loss of self in the otherness rather than by the tendency to expand the self (Dawes 2016). According to Maffesoli, post-modernity involves distancing from the view of society as a group of rational and atomised individuals, and approaching a new paradigm of association within temporary/interim, and emotional/affective communities.<sup>14</sup> In much the same way as post-modernism in architecture is diverse and coherent at the same time, post-modernism brings fragmentation of human being, which is at the very foundation of social relations in the post-modern world. Fragmentation is the main characteristic of this new form of sociability, which Maffesoli calls “tribalism”. Tribal communities, he purports, represent a transition from modern *society* to post-modern *sociability*.

<sup>13</sup> This concept of individualisation is supported by the works of Scott Lash and Beck. Lash (2002) believes there are, broadly speaking, two stages in the individualisation process: the stage of anomic individualism, in Durkheim’s terms, and the stage of adoption and routinisation of new patterns of behaviour, in Giddens’s terms, and that these processes repeat and replace one another through time. Beck’s opinion was similar (Beck, 1992). He wrote that modernisation leads to three aspects of individualisation – removal (liberation), loss of stability and re-integration, which constitutes one general, non-historical model. And so, Lash’s and Beck’s views bring us closer to understanding the laws of individualisation process.

<sup>14</sup> In his introductory remarks about Maffesoli’s article ‘From Society to Tribal Communities’, Simon Dawes (2016) notes that Maffesoli’s view of the new forms of individualism and community, as well as of the elusiveness of the distinction between them, is obviously related to the formerly mentioned Beck’s theory of individualisation and risk society in the late stage of modernisation, and to Bauman’s critique of fluid modernity, concluding that Maffesoli’s views are more affirmative than the other two. Hardy, Bennett and Robards (2018) are of a somewhat different opinion. In the introductory section of their study of new tribalism, they noted that Maffesoli’s concept counters the views of the individualisation theorists, such as Beck and Giddens. Maffesoli agrees that the bases of social relations were shaken by radicalisation of modernisation and the growing social risks, but he also thought that the constitutive elements of sociability have survived and now fuel the wish of individuals to realise themselves as social beings.

It is precisely this aspect of post-modern sociability that he sees as its distinctive quality, different from all earlier forms of social connection. While individuals in pre-risk societies felt that the social relations were grounded and permanent in the ideas of physical community and common bonds of family and class, individuals in late modernity accept the social as a temporary and fleeting experience, as momentary flashes of sociability rather than cohesive markers of identity, place and belonging (Dawes 2016). It is for this reason that the contemporary tribalism does not rely on a rigid organisation. It is much more fluid and tends to involve an ambience, state of mind, often expressed via lifestyles which favour the appearance and form (Maffesoli 1995, 98). An individual thus becomes a temporary member of overlapping groups, and the roles he plays and transitory masks he wears become the source of his identity.

Maffesoli identified three defining traits of tribalism: a territory on which the tribe is formed, shared tastes, and the return of the eternal child. All three are, in fact, a part of the paradigm of belonging, which is at the same time both the cause and a consequence of tribalism. Maffesoli recognises perfect examples of this fragmentation, which can just as well be described as enlargement, in the growing “addiction” to online communities based on role playing and to various social media.

Globalisation has also given rise to a strong wave of expressions of collective identities, which reject globalisation and cosmopolitanism as they wish to keep their cultural peculiarities, but also to maintain control over one’s own life. In mid-90s, in *The Power of Identity*, Castells (2002) must have discerned the shapes of tribalism and cancel culture when he identified three forms of identity building and recognised the *resistance* identity (the other two are *legitimising* and *project* identities) as the most important form of identity building in today’s society. Describing the most significant elements of identities built on resistance, he notes that the key mechanism in the construction of these identities is based on the exclusion of those who exclude by the excluded. Although Castells spoke about exclusion rather than cancelling, the principle is the same and consists of removing those who are perceived as a threat to the defensive identity. Finally, he was unsure about the consequences of the growing gap between the opposing identities, and concluded that the answer to this question would decide if the societies would go on being societies or they would break up into tribes which would carry the name of communities only as euphemisms (Castells, 2002).

## **Concluding remarks**

In the environment of growing distrust and uncertainty, when the embedding institutions of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries are no longer capable of providing security and refuge, and globalisation blurs centuries-old cultural practices, (post)modern individuals increasingly turn to what resembles tribal communities

in terms of their identities, often based on sharing only certain aspects of their own identities: religious, gender, sexual (LGBTQ) and those founded on tastes or professions. In other words, in a frantic search for any kind of embedment, disembedded members of late modernity long to be de-subjectivised, to submerge into the collectiveness of a community, while the gaps between various communities keep widening. In doing so, they increasingly adopt hybrid forms of post-modern patterns of sociability, which arise from the blend of pre-modern and post-modern patterns of sociability, supported inevitably by digital technologies. Rejection of anonymity brought about by modernisation and the pressure to reveal the intimacy are clear indicators of this hybrid pattern of sociability.

The cancel culture is one of the most visible manifestations of these processes since it is based on a pre-modern behavioural pattern, which denies one's right to being different and demands an individual's unconditional subordination to the norms and values of a larger community. However, in order to impose such practice as one of the dominant ways of legitimising public discourse today, something else had to happen: identity policies had to become a part of the political mainstream in Western democracies, primarily within the liberal left. In the society which has become very sensitive to the dignity of groups, new boundaries have started to emerge. Formerly acceptable manners of speech and expression of one's own views have become offensive, while the political correctness has transformed into the guiding principle of communication in public space. Identity policies which grow on the agenda of multiculturalism have helped the cancel culture, feeding on political correctness and "empowered" by ICTs, to quickly become one of the dominant ways of addressing all things that are considered as a threat to public discourse, identity or community.

The cancel culture ideally relies on the identity tribalism as a mechanism to discipline those who threaten to break up the monolithism of public discourse because what connects them is a strong tendency to bring individuals together in a community, as part of a general trend to adopt hybrid forms of post-modern sociability.

## References

1. Bauman, Zygmunt. 2002. Individually, Together, in Beck U. and Beck - Gernsheim E. *Individualization*. London: SAGE Publications. pp. XIV - XXV.
2. Bek, Uroš. 2001. *Rizično društvo*. Beograd: Filip Višnjić.
3. Canclini, Néstor García. 1995. *Hybrid cultures: Strategies for entering and leaving modernity*. U of Minnesota Press.
4. Castells, Manuel. 2002. *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing.



5. Clark, D. Meredith. (2020. „DRAG THEM: A brief etymology of so-called “cancel culture.”” *Communication and the Public*, 5(3-4):88-92.
6. Cohen, Stanley. 2011. *Folk devils and moral panics*. London: Routledge.
7. Dawes, Simon. 2016. Introduction to Michel Maffesoli's 'From society to tribal communities'. *The Sociological Review*, 64(4):734-738.
8. Fukuyama, Francis. 2018. „Against identity politics: The new tribalism and the crisis of democracy.“ *Foreign Aff.* 97:90.
9. Gidens, Antoni. 1998. *Posledice modernosti*. Beograd: Filip Višnjić.
10. Hardy, Anne, Andy Bennett, and Brady Robards. 2018. "Introducing contemporary neo-tribes." *Neo-Tribes*. Palgrave Macmillan, Cham. pp. 1-14.
11. Kastels, Manuel. 2014. *Moć komunikacija*. Beograd: Clio.
12. Konstatinović, Radomir. 1969. *Filosofija palanke*. Beograd: Treći program
13. Lash, Scott. 2002. "Individualization in a Non-Linear Mode". Foreword, in: Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (Eds.): *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London: Sage. pp. VII-XIII
14. Lears, TJ Jackson .1985. "The concept of cultural hegemony: Problems and possibilities." *The American Historical Review*. Jun 1:567-593.
15. Maffesoli, Michel. 1995. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: SAGE Publications
16. Maffesoli, Michel. 2016. "From society to tribal communities." *The Sociological Review*, 64(4):739-747.
17. Makluan, Maršal. 1971. *Poznavanje opština-čovekovih produžetaka*. Beograd: Prosveta
18. Merton, Robert. 1998. *O teorijskoj sociologiji*. Beograd: Plato
19. Mil, Džon Stjuart. 1988. *O slobodi*. Beograd:Libertas
20. Mishan, Ligaya. 2020. "The Long and Tortured History of Cancel Culture." *The New York Times*, 3.decembar. Pristupljeno, 1.8.2021.  
<https://www.nytimes.com/2020/12/03/t-magazine/cancel-culture-history.html>
21. Norris, Pippa. 2020. "Closed Minds? Is a 'Cancel Culture' Stifling Academic Freedom and Intellectual Debate in Political Science?" *Faculty Research Working Paper Series Harvard Kennedy School*. Pristupljeno 22.7.2021.  
[https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3671026#](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3671026#)
22. Petrović, Dalibor. 2009. "Internet u funkciji personalnog umrežavanja." *Sociologija*, 51(1):23-44
23. Petrović, Dalibor. 2013. *Društvenost u doba internet*. Novi Sad: Akademska knjiga
24. Scatamburlo-D'Annibale, Valerie. 2019. "The 'Culture Wars' Reloaded: Trump, Anti-Political Correctness and the Right's 'Free Speech' Hypocrisy." *Journal for Critical Education Policy Studies (JCEPS)*, 17(1).
25. Urošević, Milan. 2019. "Ideologija i njen odnos sa kulturom u radu Stjuarta Hola." *Sociologija*, 61(3), 426-444.

26. Višić, Maroje. 2020. „Može li i kako populizam biti nova strategija obnove ljevice.” *Sociologija*, 62(3), 330-353.
27. Vuković, Danilo. 2017. *Preoblikovanje neoliberalizma: socijalna politika u Srbiji: sociološko-pravna analiza*. Novi Sad: Mediterran publishing.
28. Williams, Jenn. 2021. “Questioning the Productivity of Cancel Culture in a Time of Extreme Social Change.” *That's What [We] Said*, 3(1).