

ГОДИШЊАК ЗА СОЦИОЛОГИЈУ



Електронско издање

http://www.filfak.ni.ac.rs/d_izd.htm

ПЕРИОДИКА

Серија
Годишњаци

Руководилац издавачке делатности
Проф. др Бојана Димитријевић

Департман за социологију
Филозофског факултета у Нишу

Годишњака за социологију

Редакција
Проф. др Драгана Захаријевски
главни и одговорни уредник
Проф. др Бранислав Стевановић
Проф. др Данијела Гавриловић
Доц. др Горана Ђорић
Др Гордана Стојић
секретар редакције
Мр Јелена Петковић
заменик секретара

Адреса
Филозофски факултет у Нишу
18000 Ниш
Ћирила и Методија 2
godisnjak@filfak.ni.ac.rs

Copyright © Филозофски факултет у Нишу

Годишњак је објављен уз финансијску подршку Министарства просвете,
науке и технолошког развоја Републике Србије.

Од 2005-2011. *Годишњак за социологију* је излазио једном годишње.
Од 2012. године објављују се две свеске годишње.

Универзитет у Нишу
Филозофски факултет

ГОДИШЊАК ЗА СОЦИОЛОГИЈУ

Година VIII/9 (2012)



Ниш 2012.

PERIODIKA

Series
Annuals

Department for Sociology
Faculty of Philosophy, Niš

Annual Report - Sociology

Editorial Board

Dragana Zaharijevski
Editor in chief

Branislav Stevanović
Danijela Gavrilović
Gorana Đorić

Gordana Stojić
Editorial Assistance

Jelena Petković
Deputy Editorial Assistance

Address

Faculty of Philosophy, Niš
18000 Niš
Ćirila i Metodija 2

godisnjak@filfak.ni.ac.rs

Copyright © Faculty of Philosophy, Niš

САДРЖАЈ

Петар-Емил Митев ФЛУИДНА МОДЕРНОСТ И ПОНОВНО ВРЕДНОВАЊЕ МАРКСА	7
Драгана Стјепановић Захаријевски КА РОДНО СЕНЗИТИВНОЈ ПОПУЛАЦИОНОЈ ПОЛИТИЦИ	21
Александра Николајевић ДА ЛИ СУ ЛЕЗБЕЈКЕ „МАЊЕ ЗЛО“ ИСТРАЖИВАЊЕ СТАВОВА ПРЕМА МУШКОЈ И ЖЕНСКОЈ СЕКСУАЛНОСТИ	39
Весна Станковић Пејновић ПРАВЕДНОСТ И ДУАЛИЗАМ ПОЛИТИКЕ ПРИЗНАЊА	59
Јелена Божиловић ИСТОРИЈСКИ РАЗВОЈ ИДЕЈА О КОСМОПОЛИТСКОМ ДРУШТВУ	85
REVIEWS	
Милош Јовановић СОЦИОЛОШКО ИСПИТИВАЊЕ РОДА	105
Сандра Ђорђевић ЖЕНЕ ИЗМЕЂУ КАРИЈЕРЕ И ДИСКРИМИНАЦИЈЕ	109

CONTENTS

Petar-Emil Mitev	
LIQUID MODERNITY AND REEVALUATION OF MARX	7
Dragana Stjepanović Zaharijevski	
TOWARDS A GENDER SENSITIVE POPULATION POLICY	21
Aleksandra Nikolajević	
“ARE LESBIANS THE LESS OF TWO EVILS”	
A SURVEY OF ATTITUDES TOWARDS MALE	
AND FEMALE SEXUALITY	39
Vesna Stanković Pejnović	
JUSTICE AND POLITICS OF RECOGNITION’S DUALISM	59
Jelena Božilović	
HISTORICAL DEVELOPMENT OF IDEAS ABOUT	
COSMOPOLITAN SOCIETY	85
REVIEWS	
Miloš Jovanović	
SOCIOLOGICAL QUESTIONING OF GENDER	105
Sandra Đorđević	
WOMEN BETWEEN CARRIER AND DISCRIMINATION	109

Petar-Emil Mitev

“Ivan Hadjyiski”

Institute for Social Values & Structures, Sofia, Bulgaria

UDK 316.32:316.26

Оригинални научни рад

LIQUID MODERNITY AND REEVALUATION OF MARX¹

Abstract: The former Eastern Block countries are experiencing a post-Communist, the Third World ones – a postcolonial and the ones from the First World – a postindustrial development. And yet we all, in one way or another, co-exist in the post-modern world. The problem of post-capitalist perspective revives the interest in Marx’s theoretical heritage. Is there a reason to speak of the “Phoenix effect”. The liquid society contains a historical filter that sifts out some, and adds new value to other of Marx’s theses.

Key-words: Marx, marxism, historical filter, postmarxism.

The “Phoenix effect”

1883 – Karl Marx died. The same year the magazine “Die Neue Zeit” started publication as a theoretical platform for his European followers. An international Marxists community was born. A set of ideas designated by Marx’s name became a fact and a factor in the ideological and political life of the old continent. It seems like in a classical play: “Marx is dead. Long live Marxism!” But then on the plot got twisted and was increasingly losing its semblance to traditional narratives.

Just one year after Engels’s death (1895) one of the co-founders of the school doubted its sense. Bernstein was so close to the “General” that he was bestowed the honor to scatter his ashes into the sea. Now in a series of articles he turned to ashes the very doctrine. The fin de siècle was underway. The 20th century was yet to come. In the perspective of the new century what the “good old Ede” saw was not a collapse but a stabilization of capitalism, not chances of revolutionary strategy but only a reformist practice. There was no final goal... It would take as many as 60 years to go from “Die Voraussetzungen” (1899) to the end in Bad Godesberg (1959) when German Social Democratic Party (finally) officially and fully abandoned the Marxism. Such was the power of Marxist momentum. Initially the party’s authorities distanced themselves from, criticized and condemned the first revisionist. But the revision was done.

(As if) the confirmation came quickly. In 1914, the European proletarians who were supposed to unite according to the famous appeal did exactly the opposite: they

¹ The paper was presented at the International scientific conference “Tradition, Modernization, Identities 3: Dialogue of cultures and partnership of civilizations in the Balkans” organized by Centre for Sociological Research of the Faculty of Philosophy in Niš.

put on army uniforms and entered an unprecedented bloody battle under the banner of “their own” bourgeoisie. The war was given the green light by the decision of the leading (and still Marxist) Social Democratic Party to vote for the war credits. It turned out that the acknowledged leader of Orthodox Marxism, the editor-in-chief of “Die Neue Zeit” was unable to give an unambiguous answer to the question of whether to say “yes” or “no” to the war budget. This was the climax of helplessness. “Marxism is dead... Long live the revisionism!”

(As if) the refutation also came quickly. The red flag did not go to the dustbin of history. It was taken up by radical revolutionaries. And the great call rang again, even louder. The war rehabilitated the revolutionary prospects. A grandiose social experiment started in Russia with versatile (and quite odd) consequences. The end goal became everything, the every-day life became nothing... A new formula started to be forged: “Revisionism is dead. Long live Marxism-Leninism!”

The refutation was now refuted not that quickly. More than 70 years passed before it became ruthlessly clear: Marxism-Leninism rustled and was gone. It was not only Lenin that was mummified but the doctrine itself. What remained was an ideological complex serving a deeply repressive system.

In 1989, the system collapsed. The same year “Actuel Marx” magazine started publication. The fin de millénaire was underway. The millennium’s greatest thinker was declared to be... Marx.

“Marxism-Leninism is dead... Long live Marx!”

The wheel is come full circle.

With one important reservation: an extra helping of paradoxes also remains enclosed in it.

“Marxism-Leninism”, the deadly enemy of “Revisionism” is also... revisionism. On the left unlike the one on the right. Adaptation to new historical conditions does not just pushes on, it obliges to reconsider, interpret and supplement. And the lack of adaptation is a refusal of the spirit of the doctrine. In this sense the “revisionism” is inevitable. In 20th century Marxism got pluralized. A number of “Marxisms” were born. How many?

“The fall of the Berlin wall, followed by the end of the USSR, introduced into the phase of thousands of Marxisms...” (Tosel, 2008).

Undoubtedly, Marx has inspired the greatest number of “-isms.” And, at the same time, the greatest number of critics, including some quite fierce. This is next paradox: the greatest recognition as the “thinker of the millennium” was bestowed to an author who is quite denied. It is true that none of his works went unnoticed. Franz Mehring wrote about the artistic talent of Marx with the reservation that the muse of poetry failed to leave her gifts next to his cradle. This did not stop the poetic attempts of the enamored young man from being translated and published as a separate volume, not in the USSR but in the USA. At the same time, the biggest achievement of Marx, *Capital* has been subjected to countless examinations and merciless criticism.

A closing paradox. In the 20th century, there were talks about “Marxism after Marx” (McLellan, 1979), now there are talks about “Marx after Marxism”

(Rockmore, 2002) and even “Marx against Marxism” (Межыев, 2007). The return to Marx gave birth to the terms “alter-Marxism” (Bidet et G. Dumenil, 2007) – “another Marxism for another world”, and “post-Marxism” (Bidet and S. Kouvelakis, 2008). If the circle (or, more precisely, the spiral) is presented as a line, it will be:

“Marx – Marxism – Marxisms – Marx after Marxism – post-Marxism”.

Post-Marxism is Marx’s meeting with the new millennium.

“Post-” fixes both the starting point and the push away from it. To weigh that correlation and its well-foundedness, we should consider a couple of things: the challenge of the past millennium, Marx’s response, the challenge of the first century of the new millennium.

The Historical Filter

Franz Mehring noted a characteristic feature of the vision of Marx and Engels:

“The farther their glance penetrated into the future, the nearer it appeared to be. This much may be said: without this shadow there could have been no light. It was a psychological phenomenon which Lessing had already noticed in those human beings who cast accurate glances into the future: “That for which nature requires thousands of years, must ripen in the moment of their existence.”” (Меринг, 1957:204).

Marx’s “telescopic glance” was subjected to a merciless check, especially after the theoretical transfer of the far future into the near was continued by the practical manipulation with the “bright future.” The temporal scope is both the classical Marxism’s greatest power and Achilles’ heel. The “telescopic glance” is accompanied by underestimating of things that are quite important in the near perspective. Critics focused their attention on these vulnerable points. Enough time has elapsed in order that we can strike a new balance of Marx’s far-sightedness.

The main criterion is the variable balances: *Capitalism – post-capitalism; National – global; State – civil society; Working time – leisure time; Alienation – self-realization; Ideology – supra-ideological thinking; Prehistory – actual history.*

Some false predictions have passed through the historical filter. Not even one proletarian revolution did happen in the capitalist center. The globalization achieved in the 19th century turned out to be quite overestimated, the anti-systematic approach in the course of the bourgeois-democratic revolutions turned out to be wrongly judged, the potential of rural communism – quite underestimated and for all of these reasons the possibility to combine a quasi-Jacobin dictatorship with a quasi-primitive communism has remained underestimated.

The attempt full of pathos and violence to overjump the level of productive powers and force them so that they reach a society of the future, was ultimately reduced to catching-up development of capitalist semi-periphery and periphery. The “mutant socialism” flowed through the filter of history and, with it, the mobilizing functions attributed to “Marxism-Leninism.” Together with that the practical discrediting of “Marxism-Leninism” confirmed the fundamental theoretical summary: “No social

order is ever destroyed before all the productive forces for which it is sufficient have been developed, and new superior relations of production never replace older ones before the material conditions for their existence have matured within the framework of the old society.” (Marx/Engels. *Collected Works*, 1975-2005:29). The formation of global capitalism must be completed so that conditions for post-capitalist development can be set up.

Some of Marx’s theses need updating and reconsideration; this is valid even for the labor theory of value. Others have become an implicit part of contemporary manner of thinking. Marx’s presence is embodied in terms such as “capitalism,” “globalization,” “alienation,” “leisure time,” “self-realization.” It is impossible to take these terms out of today’s debates, neither can Marx’s name be amputated from their development.

Capitalism. The term “capitalism” is not only held by the “filter” but also “make a career” that can be traced by comparing the different editions of the *British Encyclopedia* in 19th and 20th centuries. For a long period it was used exclusively by Marxists and critics of the system. Today it is a part of the vocabulary of its defenders as well. It has been used by prominent Western politicians, Conservatives such as Margaret Thatcher and Nicolas Sarkozy, Democrats such as Barack Obama, liberal businessmen such as George Soros and scientists of various fields: economists, sociologists, futurologists, including classical authors such as Werner Sombart and Max Weber. This concept was developed and promoted by Marx and his followers. It embodies the thesis of the structural role of economic relations in society. If one adds that for Marx crises are immanently inherent in capitalism it becomes clear why it was precisely his name that came in the foreground under the conditions of a “capitalism of catastrophes.” Quite characteristic are the debates on the topic “Capitalism doesn’t work”.

The movement of contemporary capitalism toward a historical limit, insufficiently clear and with many options, finds its expression in a number of different phenomena and provokes discussions in which Marx’s followers find a place.

Globalization. Marx fixed a cardinal transition: “history becomes world history.” A constantly emphasized defect of classical Marxism is that national formation and, hence, nationalism were underestimated. National consolidation took place in the 19th century simultaneously with the development toward a world society. Marx gave priority to the international tendency, both as a theoretician and a practitioner. He co-authored with Engels the program of the first European political organizations. The First International was the first not only in the history of workers’ movement but of its kind. The underestimation of national formation became a heavy burden for the Marxists in 20th century.

In 21st century, one can see clearly enough that social development gets towards a supra-national level. Historical context is not unambiguous. The nation-state, the dominant form of social organization of the modern times is subjected to double pressure: not only “from above”, from the supranational, but also “from below”, from the sub-national level. The intertwining of belated processes gave birth

to the term “glocalization.” There are also some belated processes of ethnic national formation that have not been overcome. Nevertheless, the priority of globalization as seen by Marx with such profound insight becomes reality, even if after a long period of time. The intermediate unit – between national and international – became the regionalization.

Civil Society. Hegel is the great thinker who struck the philosophical and historical balance of the events of the Modern Age and attached categorical significance to “civil society.” However, above it he placed the state. Marx made the next move: it is civil society that determines the state and not the other way round; “this civil society is the true source and theatre of all history” (Marx/Engels. Collected Works, 1975-2005:5). For Marx the priority of civil society had not only philosophical and sociological but also a prognostic political sense.

The thesis of Marx and Engels about the “withering away of the state” seemed almost eccentric against the background of 20th-century history. For various reasons and in a different ideological context (liberal-democratic, fascist, social democratic, communist, national revolutionary) the past century extended the functions and increased the power of the state. However, tarring with the same brush might reveal polar opposites. In totalitarian context, the state “swallows” the civil society. In democratic context, the state, by entering economic and social life, traces out the road to the future merger with the society. If, on the one hand, the state is “burdened” with civil functions, on the other hand, the society “unburdens” the state by talking away some functions from it. “Withering away” seems an odd term until we realize that what is at hand is a historical process of de-statisation that is observable and commented in our present.

Let us have a look around. Today most young people lead family life that until yesterday was mandatorily regulated by the state. This function of the state is withering away, it can legitimize the family life of two individuals but only if they want it to. Marx’s predictions about the withering away of the state are supported, and inspired, by the experience of the Paris Commune. Today the long-term policy of the European Union is to transfer powers from the state to municipalities. A variety of social functions of the state in the field of education, healthcare, social security, even law enforcement (private prisons!) can be, and are actually, taken up by companies, foundations, associations, or in a word, by civil society.

Of course, one should not forget that the process is running under the dominance of the global capital and the consequences of it are not unambiguous. It would be an irony of history if it turns out that the neo-liberal line (the market “eating up” the state)² traces the path towards “socialism of civil society.”

Polarization. Among the most contested fundamental principles in Marx’s economic analysis is the tendency to polarization of society that includes differentiation of middle classes, absolute and relative impoverishment of the proletariat. These conclusions were

² Jacques Attali forecasts that “not later than 2050 a slow disintegration of states, among them some of more than thousand years old, will start” and warns that global market will undermine democracy (Атали, 2009:152-156).

criticized by Bernstein and his conclusions were confirmed by the further development of the capitalist center that is called the “golden billion” today. The neo-liberal practice over the past decades threw dramatic light on the growing polarization in the world as a whole: poverty in the Third Worlds increases in both relative and absolute terms. The distance between the “golden billion” and the “hungry billion” is becoming dramatic. In the developed countries themselves, the Occupy movement emerged, probably unexpectedly for many, whose slogan is “99 percent against 1 percent.” The slogan itself and its popularity speak enough of a polarization brought to the extreme. Ljubisa Mitrovic convincingly argued the actual division of present-day world. (Митрович, 2010)

Immanuel Wallerstein directed the attention to four points of the topicality of Marxism and one of them is polarization.

Consumerism. Terms such as “society of high mass consumption,” “consumerism,” “shopping therapy,” “shopping mania,” “hyper-consumption” have entered both the everyday and the scientific language. A “Consumerist Manifesto” was published and as if its very title marks the historical distance from the “Communist Manifesto.” Consumption (in the capitalist center) is a large-scale fact from which theoretical conclusions are being drawn. Of course, there are enough reasons to do so, provided that the “aggregate consumer” has available what the “aggregate producer” delivers and, ultimately, it comes to different roles of almost overlapping communities.

An entire epoch lies between mid 19th-century worker’s hypo-consumption and hyper-consumption. What is much more essential is that the tendency toward bilogization observed by Marx on the low levels of penury also appears on the high levels of luxury.³

The distinction between “**to have**” and “**to be**”, between consumption and self-realization, is the basis of Marx’s axiology.

“Private property has made us so stupid and one-sided that an object is only *ours* when we have [*haben*] it – when it exists for us as capital, or when we it is directly possessed, eaten, drunk, worn, inhabited, etc. – in short, when it is *used*.” (Marx/Engels. Collected Works, 1975-2005:3)

Leisure Time. Nowadays, it is not difficult to assess Marx’s conclusion-prediction of: “But to the degree that large industry develops, the creation of real wealth comes to depend less on labour time and on the amount of labour employed than on the power of the agencies set in motion during labour time, whose powerful effectiveness is itself in turn out of all proportion to the direct labour time spent on their production, but depends rather on the general state of science and on the progress of technology, or the application of this science to production” (Marx-Engels. Gesamtausgabe, 1981: 581). Marx revealed the depth of this contradiction: capital simultaneously creates leisure time and hypostasizes labor time.

If we come back again to our present we will also see that: leisure time as a structural factor has social consequences which the present-day capitalist society can not cope with. Freeing up time increases the opportunities for creative work but also

³ “Certainly eating, drinking, procreating, etc., are also genuinely human functions. But taken abstractly, separated from the sphere of all other human activity and turned into sole and ultimate ends, they are animal functions.” (Marx/Engels. Collected Works, 1975-2005:3).

for destructive influences on the social man, especially on young generations.

Knowledge. Marx clearly defined the perspective of a radical change in the social role of knowledge. Today this perspective can be seen not by “telescope” but by naked eye. It was given its proper name: a “knowledge society.” The consequences also become apparent. The change to the role of knowledge is a sign of the expanding and increasingly important field of *creative* labor. It is about the change of the dominant: from reproductive to creative contents of activity. A fundamental conclusion can be drawn from here:

“The formation of man who has creative, cultural potential, abilities to innovate, becomes, on the one hand, the main task, and, on the other, a primary means for the progress of the world based on creative activity. Hence is the task for individual’s free and all-round development as formulated by Marx 150 years ago as a super-task for the society that overcomes the contradictions of capitalism, the contradictions of the entire history.” (Бузгалин и Колганов, 2009:46)

The advance of science and educational revolution are paradoxically intertwined with the resurgence of superstitions and “moronization” of the population precisely by means of the achievements of new technologies and the mass media spreading information (and disinformation).

Alienation. A key concept by which Marx set up a new world-view and which he used as a methodological leverage in economic studies. The fact that in the post-war years an intellectual and public discussion unfolded on the “threads that break off” is symptomatic. What was underlining for that interest was not the promotion of the “young Marx” but quite on the contrary: the topic’s actualization provided an opportunity to bring Marx up to date.

The third wave, globalization, the knowledge society have changed and continue to change a lot of things. But the topic has not faded, it acquires new dimensions. Some powerful dehumanization processes are underway simultaneously with technological advances. The open world market globalizes pseudo-needs, pseudo-values, social pathology – criminal organizations, trafficking in narcotic drugs and humans. The global network is a huge accomplishment but it serves to exchange not only information and artistic valuable but also anti-values, cultural ersatzes, pedophilia, virtual murders, sexual violence... The very problem of alienation is being globalized and this becomes a new starting point.

In the Marxists Vulgata the productive forces are reduced to material means of production. The critical Marxism is more precise: the main productive force is the man himself. Alienation manifests and deepens the contradiction of productive forces and social relations.

“If classical Marxism grew on the basis of a study of contradictions, limits and objectively possible ways to sublimate capitalism the post-Soviet school of critical Marxism grows on the basis of the study of contradictions, limits and objectively possible ways to sublimate the world of alienation as a whole (the “realm of necessity”).” (Бузгалин и Колганов, 2009:31)

The overcoming of alienation actualizes the problems of critical thinking and social activity.

Critical thinking. The word “critique” is contained in the title or subtitle of the main works in Marx’s creative path. The critique itself is understood not just as a polemics with some views or others but more deeply – as studying and overcoming of the methodological premises of such views. Undoubtedly, this is a continuation of the line to which Immanuel Kant directed the German idealism. Marx’s method can be characterized with some main points.

Historicism: social realities, including ones that seem “natural” and “eternal”, are variables. The history of a thing also contains its “self-criticism.”

Decommodification: under the conditions of market economy things are turned into forms of social relations.

Ideological criticism: the (class) positions in social system create a specific distortion of consciousness. The perceiving of group interests as universal is an objectively determined illusion.

In the 19th century the new ideological complexes, such as conservatism, liberalism, and socialism, were still in a process of formation. Paternalism has not been outlived. Marx’s vision of supra-ideological future seems like a political mirage. In the 20th century the ideologization reached its climax and “swallowed”, without managing to assimilate, the heritage of Marx himself. But the process is not unequivocal. Sociology of knowledge and critical theory have emerged. The great mobilizing ideas (social, national, religious) are discredited by extreme realizations (Stalinism, Nazism, Fundamentalism). The over-ideologization causes an ideological allergy of a kind. Postmodernism refutes the “big narratives.” The one-sided thought embodied in sexism, racism, classism and agism, which was legitimate in the 19th century, which led to large-scale excesses in the 20th century, has become unacceptable and objectionable, and prosecutable in some cases, in the 21st century. The topic of the day is the next move. Global problems demand a *supra-ideological type of thinking*, solutions based on the common interests of men from all over the world. Now it comes not to a philosophical vision but to a tangible need of government. At the same time some ideological attitudes based on private interests – of states and regions, of social classes, of economic, religious, ethnic and other groups – keep on reproducing. Ideological ersatzes emerge. The end of ideology is being discussed, but also of the birth of “imageology.” From the high theory we land upon a global intellectual problem.

Will the road from ideologized thinking to universal wisdom be walked over? It could be but there are no guarantees.

“Actual history”. The metaphorical terms “prehistory” and “actual history” are key concepts in Marx’s theory.⁴ It may seem strange to characterize the advance civilization of the 19th century as “prehistory.” However, there could hardly be a convincing objection if we put it this way: the (global) “prehistory” of gender equality

⁴ Hegel used these terms but in different meaning. “Peoples may have had a long life without a state [...]. This *prehistory* lies outside our purpose, irrespective of whether an actual history followed it or whether the peoples in question never finally succeeded in forming themselves into states” (Xeren, 1996:171). For Hegel the decisive factor of actual history is the state. For Marx the actual history will be marked by the withering away of the state. The two concepts are based on two different philosophies of freedom.

has not been completed. Even more, this can be continued. Today's international treaties are not more than "prehistory" of universal disarmament. Present-day system of international organizations and group coordination of leading countries are just a "prehistory" of a world government. The subject of "actual history" is mankind and the central figure of the future society is the "free individual." "The solution of the riddle of history" (Marx, 1844) comes by the end of "prehistory" (Marx, 1859) and means that "man's own social organisation, hitherto confronting him as a necessity imposed by nature and history, now becomes the result of his own free action" (Engels, 1877).⁵

Apologists and critics of Marxism alike pass over a fundamental circumstance: the main categories of historical materialism describe a "prehistory". "Base" and "superstructure" are historical terms. They have a "bottom" limit: it was necessary to get to certain stage of development of production so that the productive relations could impose their structural influence and transform the social organization dominated by the natural bonds of kinship. They also have an "upper" limit: the ceiling of "historical social formation." The "social being–social consciousness" relation is also a historical variable.⁶ It follows from that that Marx's cardinal prediction calls for, in case that it is confirmed, a sublation of his theory by one that is more general, which will describe both the "prehistory" and the "actual history."

What is increasingly important in the beginning of the 21st century is: will the "actual history" be reached in the Marx's sense? According to the "thinker of the millennium" the highway of development is the horizontation of social relations that starts by destroying the system of personal (vertical) dependencies, continues by a system of (horizontal) dependence on things and ends by emancipation from that dependency as well. Human rights advanced to rights of sexual minorities and animal rights, the end of slavery and colonial dependence, the emancipation of women, the modern political democracy, welfare and social mobility can be viewed as steps on the road to the "realm of freedom." To that one should also add the ontological tendencies: "demassification" of industrial society, "individualization" as a new type of relation of the individual and the social group, impact of culture that goes beyond, and undermines the regulative possibilities of the law of value.

At the same time the counter-arguments can not be underestimated. The global world is still made up of worlds of internal contradictions. The regionalization is a logical step towards a mondialization but also a potential clash of "continental plates" of a kind.

The end of "prehistory" (in Marx's sense) has a clear alternative: an "end of history" (in the traditional sense). And not only conditionally as far as we should

⁵ In the spirit of Marx's philosophical and anthropological hypothesis (1844) Engels forecast: "Then for the first time man, in a certain sense, is finally marked off from the rest of the animal kingdom, and emerges from mere animal conditions of existence into really human ones." (Marx/Engels. Collected Works, 1975-2005:25)

⁶ The dogmatists from the Soviet school diligently avoided commenting on Engels's thoughts which, in a sense, rehabilitate historical idealism: "The notion that *the ideas and conceptions of people create their conditions of life*, and not the other way round is contradicted by all past history... Only in the more or less distant future can this notion become a reality..." (Marx/Engels. Collected Works, 1975-2005:25)

not expect new (utopian) steps towards the future but also literally, physically. We are used to nuclear balance but it is far from being guaranteed: the possibility of political extremists or “private” terrorist organizations getting their hands on nuclear weapons grows even bigger and at the same time new space weapons are under development. A leading American political scientist in his large-scale geopolitical vision of the next 100 years (Форман, 2009) predicted a space war in the middle of the century between the USA (supported by Poland) and Japan (supported by Turkey) and another one in the end of the century between the USA and Mexico...

Francis Fukuyama, who gained world-wide fame by his thesis that liberal democracy and market economy are the final point of evolutionary development (the “end of history”; Фукуяма, 1993), later warned of the risks posed by the biotechnologies of our “post-human” future. “The ultimate question raised by biotechnology is: What will happen to political rights once we are able to, in effect, breed some people with saddles on their backs, and others with boots and spurs?” (Фукуяма, 2002). This is a rhetorical question. The concept of “political rights” will lose sense. The super-system will take on its completed form. What will ensue is a capitalist dystopia, something like a termite mound with happy termites. The happiness of people born with saddles on their backs will be again provided by biotechnologies...

“The decline of the realm of necessity”, a conclusion that sums up the studies of contemporary Marxists, is polyvalent and does not necessarily mean a new dawn.

Historical optimism is an integral part of the spirit of Marx’s theory of society. It was subjected to violent manipulation and turned into an uncontrollable apology of state optimism. Marx’s point of view has nothing to do with the commonplace world “optimism” ridiculed at the time by Voltaire, the commonplace optimism stating that “all is for the best in the best of all possible worlds.” Marx’s historical optimism is: (1) rational. i.e. it proceeds not from the simple faith that the world of tomorrow could be better than today’s but from arguments of the scientific knowledge of objective social laws; (2) includes the conclusion of the multi-optional nature of history, of the possibility of regressive movements and more or less continuous standstill in different fields of social life; (3) active – the realization of one option or another in historical development depends on the degree of participation in social life, on social initiative and activity. Participation retains its value even under the conditions of stagnation or regressive movement. (This is the sense of paradoxical formulation made by Gramsci under the conditions of triumphant fascism: “Pessimism of the intellect, optimism of the will”.)

The historical filter retains Marx’s definition: the actual, common history of people of each century presents them as “both the authors and the actors of their own drama.” The new act of historical drama directs the attention to new and adequate forms of participation that take into account the lessons from both hyperactivity and passivity.

In each of the key theoretical balances the highlights in Marx’s far-sightedness – *post-capitalism, civil society, polarization, leisure time, alienation, self-realization, supra-ideological thinking, actual history* – give sufficient food for thought.

The Challenge of the New Millennium

Marx made a post mortem trip around the world. Now he returns in his homeland, the highly-developed West. "Mutant socialism" passed through the filter of history. But together with it the global political situation has also changed.

"What happened?" An appropriate sociological question for the secrets of Bulgarian transition. It could be summarized: what happened in the world after 1989?

Two things stand out in the framework of the topic.

- The limitations of "communism", its groundlessness, even in a limited part of the world, were bared.
- The limitations of liberalism, its lack of prospects in the global world are becoming apparent.

There is a conspicuous analogy with Marx's time when the restrictions of both the Revolution and the Restoration became prominent.

Ecology introduces us to the *multi-layer nature of the problems* facing the global world, the series of "essences" on political, sociological and philosophical and anthropological levels.

Are present-day governments able to agree upon specific issues such as the carbon dioxide emissions?

Can a level of awareness of the common global interests of mankind enabling coordination and steady regulation of the relationship with nature be reached?

Can the species of *Homo sapiens* control their own society?

We can hear warnings about the importance of the global alternative from various parties.

"This crisis will not be resolved until 2050 when one of the two opposing trends will win over: either a genuine democracy will be established, or slavery." (Immanuel Wallerstein, American sociologist).

"In the great movement of time which we call human history, we must ask ourselves the question, "Where are we, and where is our road leading to?" in the hope that through an understanding of the growths and declines, of the successes and failures of cultures, we will acquire some clues that will lead us to the right direction in our time." (Takdir Alisjahbana, Indonesian philosopher).

Mankind is reaching a key, turning point in its history: this is Marx's starting point.

In the 20th century it was the 19th-century thinker-revolutionary that was extensively exploited. In the 21st century the theoretician of global transition, the thinker of the millennium, comes to the fore.

- * Marx can be measured by the scale of the current political biases to an increasingly lesser degree.
- * Sociology cannot abandon Marx's heritage, it is embedded into the foundations of modern sociology, unavoidable in political economy, essential in political science.
- * Even to a lesser degree can sociology be restricted to classical Marxism. The very Marxist paradigm can only be updated in interaction with the achievements of other scientific schools.

- * The fate of “state socialism” is not a refutation of Marxism, despite the role it has played for its emergence.
- * The fundamental need of a scientific synthesis of philosophy, anthropology, general theory of history, sociology, political economy, political science and futurology that has scientific and theoretical and scientific and applied aspects cannot be disputed even if we assume that Marx’s attempt was unsuccessful.
- * Such a synthesis that could be called “post-Marxism of the 21st century” does not exist. There are prolegomena, methodological premises, development of sociology in various schools, which are, in most cases, competitors of Marxism.
- * The general philosophical and anthropological hypothesis that is underlying for Marx’s doctrine is yet to be demonstrated or refuted.
- * The move forward after Marx could be expected to be a “sublation” (*aufheben*) in the deep sense of the German idealism, i.e. preservation of achievements, negation and building into a higher level at the same time.
- * The 21st-century challenge is not towards Marx and his ideological heirs, it is towards contemporary science and contemporary human community.

According to Jacques Bidet, one of the leading followers of Marx recently: “Marxism does indeed supply interpretative perspectives for the great changes – social, political, cultural, anthropological – that are underway.” (Bidet, J. and S. Kouvelakis, 2008:6)

Jonathan Wolf, professor from London is more distanced. In the end of his book *Why Read Marx Today?* He summarizes: “Marx’s grandest theories are not substantiated. But he is not to be abandoned. His writings are among the most powerful in the Western intellectual tradition, and, true or false, they are to be appreciated and admired. But further, he does say many true and inspiring things. His work is full of insight and illumination. We have found many such assessment examples. Marx remains the most profound and acute critic of capitalism, even as it exists today. I said at the outset: we may have no confidence in his solutions to the problems he identifies, but this does not make the problems go away.” (Wolf, 2003:125-126)

The past century made us witnesses to several things.

Communists *failed* with Marx.

Socialists *abandoned* Marx.

Liberals *attacked* Marx.

It could turn out that all of them were wrong, in one way or another.

“The thinker of the millennium” reserved his right to laugh last although, let us not forget it, the irony of history already affected him.

He liked to remind the phrase-mongers: “Here is Rhodes, jump here! Here is the rose, dance here!”

The global world is his Rhodes.

References

- Bidet, J. and S. Kouvelakis. (2008) *Marxism, Post-Marxism, Neo-Marxisms*. In: "Critical Companion to Contemporary Marxism". Ed. by J. Bidet and S. Kouvelakis. Leiden and Boston: Brill.
- Bidet, J. et G. Dumenil. (2007) *Altermarxisme, un autre marxisme pour un autre monde*. PUF.
- McLellan, D. (1979) *Marxism after Marx*. London: Macmillan.
- Marx/Engels. (1975 – 2005) *Collected Works*. Volumes 1 – 50.
- Marx/Engels. (1981) *Gesamtausgabe*. Bd. II 1.2.
- Rockmore, T. (2002) *Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx*. Oxford: Blackwell.
- Tosel, A. (2008) *The Development of Marxism: From the End of Marxism-Leninism to a Thousand Marxisms. France-Italy: 1975 – 2005*. In: "Critical Companion to Contemporary Marxism". Ed. by Bidet J. and S. Kouvelakis. Leiden and Boston: Brill.
- Wolf, J. (2003) *Why read Marx today?* Oxford University Press.
- Атали, Ж. (2009) *Кратка история на бъдещето*. София: Рива.
- Бузгалин, А. и А. Колганов. (2009) *Социализм как пространство-время глобальных общественных трансформаций (методология и теория исследования)*. В: „Социализм 21”. Москва: Культурная революция.
- Межуев, В. (2007) *Маркс против марксизма*. Москва: Культурная революция.
- Меринг, Ф. (1957) *Карл Маркс. История на неговия живот*. София: Партиздат.
- Митрович, Л. (2010) *Преходът към периферен капитализъм*. София: Изток-Запад.
- Форман, Д. (2009) *Следващите 100 години. Геополитическа прогноза за XXI век*. София: НСМ-Медиа.
- Фукуяма, Ф. (1993) *Крайт на историята и последният човек*. София: Обсидиан, 1993.
- Фукуяма, Ф. (2002) *Нашето постчовешко бъдеще. Последиците от биотехнологичната революция*. София: Обсидиан.
- Хегел, Г. (1996) *Разумът в историята*. София: ЛИК.

Петар-Емил Митев

ФЛУИДНА МОДЕРНОСТ И ПОНОВНО ВРЕДНОВАЊЕ МАРКСА

Резиме: Државе бившег Источног блока пролазе кроз посткомунистички развој, државе Трећег свата – кроз постколонијални, државе Првог свата – кроз постиндустријски развој. А сви ми, на један или други начин, коегзистирамо у постмодерном свету. Јасније је од чега се одгурујемо, него ли куда идемо. Проблем посткапиталистичке перспективе оживљава

интересовање за Марксово теоријско наслеђе. Да ли постоји разлог да говоримо о „ефекту Феникса”? Флуидно друштво (liquid society) садржи историјски филтер, који одбацује неке Марксове тезе, а другима придаје нове вредности.

Кључне речи: Маркс, марксизам, историјски филтер, постмарксизам.

Драгана Стјепановић Захаријевски
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет, Ниш

УДК 305-055.2
Оригинални научни рад

КА РОДНО СЕНЗИТИВНОЈ ПОПУЛАЦИОНОЈ ПОЛИТИЦИ

Сажетак: Реалност друштвених трансформација у Србији јесте полазиште за социолошко сагледавање популационе политике. Одабира се један приступ проблему људске репродукције: залагање за репродуктивна права и слободе мушкараца и жена. У контексту овога приступа скреће се пажња на проблем неравноправне расподеле родитељства и породичних обавеза, уз још увек распрострањене родне стереотипе о жени. Проблема-тизује се једна од изнуђених стратегија: стратегија нерађања. Други део рада представља налазе истраживања које је спровео Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу крајем 2012. године, а односе се на перцепцију студентске популације о репродукцији, родним стереотипима и родној равноправности. У трећем делу рада пропитује се сензитивност постојеће популационе политике у Србији и предлажу стратешки кораци ка њеном уродњавању.

Кључне речи: једнаке шансе, родна неравноправност, стратегија нерађања, Србија, родно сензитивна популациона политика.¹

Увод

Овај рад проблематизује недовољно рађање или нерађање у контексту реалности друштвених трансформација у Србији, са основном тезом да решење овога проблема зависи од синхронизоване имплементације две стратегије: стратегије остваривања једнаких шанси и родносензитивне стратегије популационе политике. Посебан акценат се ставља на проблем неравноправне расподеле родитељства и породичних обавеза и још увек распрострањене родне стереотипе – који доприносе *неиндивидуализацији* жене. Насупрот честом залагању социолога и демографа за тезу да је процес индивидуализације у модерној

¹ Рад је саопштен на научном симпозијуму *Култура, наталитетска политика и демографска репродукција у Југоисточној Србији*, који је одржан на Филозофском факултету у Нишу у организацији Центра за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу и Центра за научноистраживачки рад САНУ и Универзитета у Нишу. Урађен у оквиру пројекта *Традиција, модернизација и национални идентитет у Србији и на Балкану у процесу европских интеграција* (179074), који реализује Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета Универзитета у Нишу, а финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

култури довео до ниског фертилитета – у овом раду се афирмише обрнута теза. Наиме, М. Благојевић Хјусон с правом истиче: „не процес индивидуализације, већ процес неиндивидуализације, и нарочито неиндивидуализације жена, уз изузетно низак стандард живота у ширем смислу, довели су до ниског фертилитета. Неиндивидуализација жена, па и нееманципација жена, на овим просторима изражена је управо кроз принуду само-жртвовања.“² Требало би, дакле, процес неиндивидуализације посматрати као корелат одлуци о нерађању.

Родно сензитивне стратегије промовишу родну равноправност на пољу најосетљивијих подручја живота: тржишта рада, образовања, друштвеног живота, породице.³ Реч је о концептима (ре)организације и побољшања перспективе једнакоправности кроз родно избалансирано учешће. Стратегије се фокусирају на социјалне разлике између жена и мушкараца: разлике које су научене, променљиве и варирају унутар и између различитих култура – у друштвеним структурама, институцијама, вредностима и веровањима, који креирају и одржавају родну неједнакост. Отуда је циљ родно осетљивих стратегија да се сагледавањем свакодневних животних ситуација жена и мушкараца учине видљивим њихови различити проблеми и потребе и предвиде механизми достизања равноправне родно избалансиране стварности.

Стратегија једнаких шанси подразумева партнерство између жена и мушкараца, како би се обезбедило учешће у развоју друштва и једнакој добити од друштвених ресурса. Отуда потреба преиспитивања начина на који функционишу институционалне праксе и тржиште рада и потреба утврђивања њиховог утицаја на запошљавање жена и мушкараца, на трансформацију родитељских улога⁴ – концептуализацијом у “свакидашњем животу”, као социјал-

² М. Благојевић Хјусон, *Родни барометар у Србији: развој и свакодневни живот*, Београд, Програм Уједињених нација за развој, 2013.

³ Европска комисија дефинише родно осетљиву стратегију као: „Систематско разматрање разлика између услова, ситуација и потреба жена и мушкараца у свим политикама и активностима Заједнице: ово је основна одлика принципа родно освијештених стратегија. То не значи да ће се програми или ресурси Заједнице једноставно учинити приступачнијим за жене, већ прије значи симултану мобилизацију законских инструмената, финансијских ресурса, као и аналитичких и организационих капацитета Заједнице да би се у све области увела жеља за изградњом уравниотежених односа између жена и мушкараца. У том смислу неопходно је и важно засновати политику једнакоправности између жена и мушкараца на чврстој статистичкој анализи ситуације жена и мушкараца у различитим сегментима живота, као и промена које се дешавају у друштву.“ Европска комисија. Комуникација: „Инкорпорирање једнаких могућности за жене и мушкарце унутар свих политика и активности заједнице.“ (http://europa.eu.int/comm/employment_social/equ_opp/gms_en.html).

⁴ Ова концептуализација проблема за полазиште има дефиницију родитељстава коју даје С. Томановић: „родитељство као друштвена улога која се може одредити као скуп активности, ставова и односа у свакодневном животу појединца који одгаја потомство“. Видети преглед релевантних истраживања родитељства: Смиљка Томановић-Михајловић, *Детињство у Раковици – Свакодневни живот деце у радничкој породици*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, Чигоја, 1997, с. 23 – 27.

ном контексту родитељства.⁵ С друге стране, постављају се захтеви деконструкције приватне сфере, са још увек израженом стереотипном асиметријом у прерасподели породичних одговорности, које, претпоставка је, доприносе економској неједнакости мушкараца и жена. Ово је утолико приоритетно јер социјална невидљивост “женског” породичног рада умногоме утиче на социјалну видљивост жена у јавној сфери, што има утицаја на усклађивање њихових улога, постављање приоритета, а у крајњој линији и на доношење одлуке о рађању деце⁶. Стога је важно пропитати родну осетљивост стратегија којима се уређује популациона политика.

Друштвена атмосфера у Србији истовремено промовише два различита приступа проблему људске репродукције: (1) залагање за репродуктивна права и слободу мушкараца и жена; (2) залагање за рађање и обнову нације против „беле куге“, са женом као „мајком нације“. Пронатална кампања покреће поново дебату о абортусу и прозива жене да рађају и „обнављају“ нацију. Реч је о конзервативном дискурсу који је показатељ репатријархализације друштва и одсуства одрживог планирања породице.⁷ Овом концепту се супротставља, рецимо, савремено феминистичко виђење репродуктивних права и слобода жена, које укључује легализацију прекида трудноће. Феминисткиње поручују да абортус није убиство и да „рађање или нерађање јесте основно право сваке жене и то право се не тиче ни државе ни цркве ни нације ни политичких партија – то се тиче само жене!“⁸ Социолошка истраживања утврђују да ова два приступа имају често противречне импликације по различите аспекте државне политике,⁹ што може бити разлог још увек недостатне институционалне подршке популационој политици.

Контекст проблематизовања у овоме раду је први приступ, где се родитељство сагледава као друштвена улога, скуп активности, ставова и односа у свакодневном животу појединаца који одгајају потомство. Скреће се пажња на проблем неравномерне расподеле родитељства и породичних обавеза, уз још увек распрострањене родне стереотипе о жени. Чињеница је да жене које су

⁵ Марина Благојевић, *Родитељство и фертилитет – Србија деведесетих*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, 1997.

⁶ Родолфо Булатао разликује активне и пасивне стратегије одлучивања о рађању деце (пасивне: нулта стратегија, одбијање и пасивна фаталистичка стратегија; активне: активно суочавање, суочавање унапред, секвенцијално суочавање) – у пасивним стратегијама се раскорак између нежељеног, очекиваног и стварног фертилитета прихвата, док у активним постоји настојање да се тај раскорак ублажи или сасвим елиминише. Видети: Љубица М. Рајковић, *Одлучивање о рађању у савременој породици*. Београд: Институт за социолошка истраживања, 2002, с. 25.

⁷ Видети: *Први национални конгрес о деци и наталитету у Србији*, зборник радова. Београд: Опстанак – удружење за борбу против беле куге, 2006.

⁸ Сташа Зајовић, Феминистички приступ демографској политици. *Жене, здравље, наоружање*. Београд: ЖУЦ, 2003.

⁹ Đorić, G., Gavrilović, D. (2006) Between pro-natalist population policies and women's reproductive rights: The analysis of exposure of the two discourses in press media after 2000. *Sociologija*, 2006, vol. XLVIII, no. 1. s. 73-95.

постале актери јавне сцене и даље носе главни терет неплаћеног породичног рада, што јесте инхибиторни фактор на путу њихове друштвене промоције. Бројне су дебате на тему биолошке предодређености жене да брине о деци. Једни сматрају да је „природа хтела да мајка и дете буду заједно,¹⁰ па отуда улога мајке јесте природно условљена – мајке рађају и доје децу, брину о њима и тако остварују јачу везу („неотенија“). Оваквим ставовима се супротстављају теоретичари који „културном фактору“ дају примат и улогу мајке посматрају као „културну конструкцију“.¹¹ Психолошка истраживања показују да су очеви подједнако успешни у низу активности око деце (храњење, повијање...) и да, као и мајке, реагују на дететове сигнале.¹² Овде би требало застати пред оним што се често губи из вида, а односи се на то да је жена само биолошки носилац материнства. Чином рођења детета, бригом и негом потомства, изграђује се (или би требало) родитељство, које укључује поред материнства и очинство. И још нешто: биорепродуктивна функција је интегрални део друштвене репродукције, па је неопходно да се третира као друштвена функција. Свакидашњи живот као социјални контекст родитељства носи нове друштвене услове, нови систем вредности и измењену суштину родитељства. Теоријски су у основи савременог репродуктивног понашања, између осталог, еманципација и индивидуализација, економска самосталност жене, измењен положај жене и деце у породици, истицање важности квалитета сопственог живота, ефикасна контрола рађања, либералан закон о абортусу и друго.

Предочени теоријски контекст обезбеђује разумевање индивидуалног избора стратегије нерађања. Кључна питања овога рада су: Да ли је свакодневница у Србији родно избалансирана? Да ли су постојеће стратегије родно осетљиве?

У првом делу рада у контексту демографских показатеља о наталитету, фертилитету, „блокираној трансформацији брачности“, неадекватном финансирању популационе политике и мањкавостима економско-подстицајних мера – расправља се и аргументује питање асиметричних родних улога.

Родна (не)избалансираност свакодневнице у Србији

Демографски развој Србије, без Косова и Метохије, обележава ниво рађања деце који је знатно испод потреба простог обнављања становништва. Од 1992. године се наставља тренд пада природног прираштаја.¹³ Србија се више од пола века суочава са феноменом недовољног рађања. Број живорођењих 2011. године био је за преко 37 хиљада мањи од броја умрлих. Уједно, 2011. година је била двадесета година заредом како се у Србији бележи негативан природни прираштај. Најнижа стопа фертилитета, збирно посматрана, регис-

¹⁰ Haralambos, M. *Uvod u sociologiju*. Zagreb: Globus, 1989, s. 356.

¹¹ Mead, M. (1968) *Spol i temperament u tri primitivna društva*. Zagreb: Naprijed.

¹² Нила Стануловић-Капор, *Психологија родитељства*. Београд: Полит, 1985, с. 98.

¹³ *Стратегија подстицања рађања*, Службени гласник РС, бр. 55/05, 71/05 – исправка и 101/07.

трована је 2002. године, када је износила само 1,45, а 2009. године 1,59. „Мали пораст стопе фертилитета је резултат надокнађивања рађања од стране оних који су га одлагали, а не промена понашања према рађању“ (Благојевић Хјусон, 2012: 29). Чињеница је да Србију карактерише недовољно рађање, али, како показују релевантна истраживања, постоји жеља да се има више деце него што је „реализовано“. Родитељи најчешће процењују да немају потребне услове за подизање деце (Благојевић, 1997, Кубуровић, 2003, Захаријевски, 2005).

Према подацима демографске статистике смањује се број склопљених бракова и помера старосна граница за склапање брака. Код млађе популације однос према браку се огледа у константном паду броја закључених бракова, којих је 2010. било за око трећину мање него 1980. Према подацима најновијег Родног барометра¹⁴ у поређењу са 2006. годином дошло је до битних померања у породичном статусу испитаника. Знатно је смањено учешће оних који живе у браку и имају децу, и код мушкараца и код жена. Тако је 2006. године у том статусу било 51% жена и 42% мушкараца, а 2012. године 39% и 42%. У поређењу са 2006. годином порастао је број мушкараца који немају деце (са 45% на 50%), као и број жена без деце (са 32% на 40%). Чак 44% мушкараца старости 20 – 29 година наспрам 26% жена те старости – нема деце. У најстаријој посматраној генерацији сваки пети мушкарац нема деце, наспрам сваке шесте жене. Проме-на односа према браку огледа се и у порасту старости супружника приликом склапања првог брака, која је 2010. године износила 30,8 година за мушкарце и 27,1 година за жене. Јасно је да померање ове границе води и померању границе рађања, одлагању рађања, а све чешће и нерађању.

Србију карактеришу висок морталитет и јако старо становништво. М. Бобић, на бази емпиријских налаза закључује о “блокираној трансформацији брачности”, коју карактеришу: пораст целибата, присилно остајање у браку, низак ниво развода и кохабитација, одлагање, па и одустајање од рађања. То се доводи у везу са високим нивоом трауматизације становништва, компресијом породице и одсуством животних шанси и избора појединаца.¹⁵ Реч је о бројним последицама “друштвеног превирања,”¹⁶ које је захватило Србију: осиромашење, урушавање вредносног система, дезорганизовано породичне структуре и односа, погоршање услова живота, погоршање друштвеног положаја жена, а уз то – неадекватно финансирање популационе политике и мањкавост потребних економско-социјалних подстицајних мера.

Један од честих начина „планирања породице“ у Србији јесте абортус, чије се високе стопе доводе у везу са неповољним економским условима, по-

¹⁴ М. Благојевић Хјусон, *Родни барометар у Србији: развој и свакодневни живот*, Београд, Програм Уједињених нација за развој, 2013.

¹⁵ Мирјана Бобић, *Блокирана трансформација брачности у Србији – кашњење или изостанак „друге демографске транзиције“*. У: Смилка Томановић (ур.) *Друштво у превирању*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, Чигоја, 2006, с. 125 – 126.

¹⁶ Смилка Томановић (ур.) *Друштво у превирању*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, Чигоја, 2006.

литичком и социјалном климом несигурности, неадекватним породичним и партнерским односима, ниском општом здравственом културом, недовољном доступношћу контрацептивних средстава, као и веома дубоко укореењеним културним и идеолошким предрасудама.¹⁷ Такође, стратегија коју жене нужно примењују у неповољним условима усклађивања родитељства (материнства) са улогама и активностима у јавној сфери јесте одсуствовање са посла, или чак и добровољно напуштање посла из породичних разлога.¹⁸ Анализа апсентизма по полу је још једна илустрација укореењености стереотипа о „природној“ везаности жене за приватну сферу и индикатор неравномерне расподеле родитељства. Жене одсуствују са посла онда када је дете болесно, када је неком члану породице потребна нега и брига.¹⁹ Отуда се „женски апсентизам“ посматра као последица неправног друштвеног положаја жена. Иако „Закон о раду“ у Србији промовише концепт равноправног родитељства, још увек се жени „препушта“ брига о члановима породице (болесним, старијим). Ако се овоме дода и постојећа неразвијена мрежа социјалних институција и давања, потом, нефлексибилни облици рада, јасно је колико је „заживело“ равноправно родитељство. Претпоставка је да би и ту требало тражити узроке нерађања.

У Србији се још увек игнорише стварни, реални, радни допринос жена. Домаћи рад нема карактер друштвено признатог рада.²⁰ Дискриминација се остварује путем неплаћеног рада, али и отежане професионалне промоције, што изнова маргинализује жене и доприноси њиховом лошијем социјално-економском положају.²¹ Такав положај не произилази из неких специфично женских биолошких особина, већ из друштвене улоге која се приписује женама (породичне обавезе, старање, кућни послови), а које жене чини мање конкурентним на тржишту радне снаге.²² Анализа података из „Анкете о радној снази“, указује да жене

¹⁷ Слободанка Константиновић-Вилић, Невена Петрушић, Ставови о абортусу. У: *Друштвена свест, људска права и активизам грађана у јужној и источној Србији*, (ур.) Ненад Поповић. Ниш: Одбор за грађанску иницијативу, 2005, с.127.

¹⁸ Од лица која су добровољно напустила посао из породичних разлога, 80% су жене, које чине и 98% оних којима једини рад јесте у домаћинству. Видети: „Национална стратегија за побољшање положаја жена и унпређивање родне равноправности“ Републике Србије („Службени гласник РС”, бр. 55/05, 71/05-исправка, 101/07 и 65/08).

¹⁹ Видети: Захаријевић С. Драгана, *Моћ и немоћ жене – социолошко истраживање апсентизма*. Ниш: Просвета, Библиотека Свет културе, 1999.

²⁰ Анђелка Милић, Породица и модалитети радних активности чланова. Промене у току пост-социјалистичке транзиције у Србији од 1991 – 2006. године. У: Смиљка Томановић (ур.) *Друштво у превирању*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, Чигоја, 2006, с. 57 – 80.

²¹ Видети: Горана Ђорић, Родитељство као извор економске неједнакости мушкараца и жена. У: Слободанка Константиновић-Вилић и група ауторки, *Људска права за жене*. Ниш: Одбор за грађанску иницијативу, 2004, с. 27 – 48.

²² Мартин Сегалан (Martine Segalen) износи налазе истраживања (Француска) у социологији рада почетком 21. века, који се све чешће нужно укрштају са питањима породице, деце, рада жене и показују да суочавање родитељског и професионалног времена далеко више погађа жене, него мушкарце. Родитељско време је двоструко веће оптерећење за мајке, него за очеве. Па тако,

чешће од мушкараца раде скраћено радно време (у свим посматраним старосним групама), што је последица комбиновања породичних и радних обавеза.²³

Додатно би требало размотрити још једну чињеницу која се односи на институционална решења проблема родитељства. Преовлађујућа оцена је да су неадекватна, недовољна или чак изостала. На основу анализе резултата неких одлика трансформације родитељства у Србији, С. Томановић закључује да „постоји очигледан пораст неповерења у друге људе и у институције друштвеног система, што представља лоше основе за интеграцију на институционалном и политичком нивоу.“²⁴ Уз евидентно неповерење, трансформацију кочи и снажан утицај социо-културног миљеа: „продолжена криза“ и културни контекст, у којем је јака социјална интеграција са примарним сродничким везама. Отуда, рекло би се, затварање породице и исцрпљивање сопствених ресурса. У таквом друштвеном контексту се, по мишљењу А. Милић, јавља „ретрадиционализација породице“ као највидљивија последица негативних друштвених кретања у протеклом периоду, па “уместо развијања стратегије напредовања, развоја и индивидуализације, домаћинства и породице се окрећу традиционалним стратегијама манипулације оскудним ресурсима.”²⁵ Ове стратегије прати усложњавање родних неједнакости и понављање обрасца двоструке оптерећености жена.

Ако све поменуто контекстуализујемо у савремени друштвени простор, са негативним дејствима транзиције и глобализације (сиромаштво, несигурност, урушавање здравља и друго), за очекивање је да преовлађујућа стратегија планирања породице буде нерађање или рађање мањег броја деце него што се жели.

Бројна социолошка истраживања указују на присутне родне разлике у приватној сфери: *неједнаку прераспodelу послова и родитељске одговорности*. Родне разлике у овој сфери још увек задржавају традиционални образац. Подаци показују да широм ЕУ жене проводе више времена у обављању кућних послова него мушкарци.²⁶ То важи и за Србију. Не би требало занемарити чиње-

када се саберу професионално, физиолошко, лично, кућно и родитељско време, жене губе на свим пољима.

²³ Марина Благојевић Хјусон, Жене и мушкарци у Србији: Шта нам говоре бројеви? Београд: Програм Уједињених нација за развој, 2012, с. 53.

²⁴ Смиљка Томановић коментарише резултате анкетирања које је спроведено на репрезентативном узорку домаћинстава у оквиру пројекта „Трансформацијске стратегије друштвених група у Србији.“ Видети: С. Томановић, Родитељство у трансформацији: капитали, проблеми, стратегије. У: А. Милић (ур.) *Друштвена трансформација и стратегије друштвених група: свакодневница Србије на почетку трећег миленијума*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, 2004, с. 366.

²⁵ Анђелка Милић, Трансформација породице и домаћинства – застој и стратегија преживљавања. У: А. Милић (ур.) *Друштвена трансформација и стратегије друштвених група: свакодневница Србије на почетку трећег миленијума*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, 2004, с. 326.

²⁶ Еуростат, 2004, с. 44.

ницу да за жене које су ангажоване ван породице, којима је то пре свега избор и које себе не виде само у кући, рађање и брига о деци може значити удаљавање од „јавне сцене“. Отуда њихова одлука може бити нерађање или рађање мањег броја деце, него што желе, јер су свесне да у околностима у којима живе тешко могу очекивати адекватну помоћ.²⁷ Са овим избором, који углавном доносе саме жене, већина мушкараца није задовољна, а разлог може бити страх од губитка сопствене патријархалне моћи, коју добрим делом репродукују економски зависне жене, усредсређене ка породици и бризи о деци, старијим и болесним члановима породице.

Реалност друштвених трансформација у Србији јесте и „немилосрдно“ тржиште које нема слуха за проблеме који долазе из породичних обавеза. Држава све мање регулише расподелу економског богатства, посустаје социјална заштита родитељства, а од родитеља се очекује да сами решавају проблем двоструке оптерећености и недостатост средстава и институција за збрињавање деце. Жене заузимају тржиште, али још нису успеле да се ослободе великог терета породичних обавеза. Отуда економисти скрећу пажњу на овај проблем и истичу да увођење стандарда и норми тржишне економије може водити погоршању социјално-економског положаја жена и губитку неких социјалних и економских права, која су у нашем друштву била већ освојена.²⁸

Социолошки детектован налаз је да у неповољним условима друштвених трансформација терет преживљавања породице у великој мери носи жена. Заштита приватности, како вели М. Благојевић, јесте „женска стратегија“,²⁹ као добровољно, активно жртвовање, чији је циљ очување породичне оазе и преживљавање до неких сигурнијих времена. Оправдано закључује да је у питању висок степен искоришћености женских ресурса, уз јаку патријархалну идеологију, што условљава јавну и приватну „мизогинију“ и представља једну од особености родних односа у Србији.

У оквиру званичне статистике у Србији је први пут тек у пролеће 2010. године у „Анкету о радној снази“ укључен посебан модул на тему *усклађивања породичног и професионалног живота* жена и мушкараца. Према налазима „Родног

²⁷ Налази истраживања којим је проучавано одлучивање о рађању у савременој породици на територији општине Крушевац показали су да је: 1. „однос између полова у оквиру одлучивања о броју деце у породици и даље, као и две стотине година раније, у свему ослоњен на патријархални систем односа, на патернализам у породици, који условљава висок степен експлоатације женских потенцијала...“; 2. „у градским породицама поједине жене нису безусловно покорне мужу у одлучивању о броју деце у породици, већ имају активну улогу“, што се препознаје као особеност запослених жена са повољнијом професионалном и образовном структуром. Видети: Љубица М. Рајковић, *Одлучивање о рађању у савременој породици*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, 2002, с. 253 – 257.

²⁸ Бранислава Бујишић, *Жене и тржишна конкуренција*. У: *Економски равноправне*. Београд: Асоцијација за женску иницијативу, 2002.

²⁹ Марина Благојевић, *Свакодневница из женске перспективе: саможртвовање и бег у приватност*, у Силвано, Болчић (ур.) *Друштвене промене и свакодневни живот: Србија почетком деведесетих*. Београд: Институт за социолошка истраживања, Филозофски факултет у Београду, 1995, с. 211 – 227.

барометра“ из 2012. године жене проводе скоро један сат дневно мање од испитаника у обављању плаћеног посла; проводе много више времена од мушкараца у активностима везаним за гајење деце (два пута више), у кућним пословима (4,3 пута више), као и у неговању старих, болесних и деце (2,7 пута више). Када се саберу плаћени и неплаћени рад – жене раде више од мушкараца (8:46 наспрам 7:28 сати дневно током радне недеље, односно разлика износи око један сат и 18 минута дневно).³⁰ Релативно дуготрајне ситуације конфликта улога између професионалне/радне улоге и старања о другима (деци, болеснима, старијима) имају врло негативне последице на старатељке, односно старатеље: занемаривање властитих потреба, разболевање, одустајање од каријере или запослености, недостатак слободног времена и сл.³¹ Индикативан је компаративни налаз приказан у „Родном барометру“: док је 2006. године чак 84% испитаница изјављивало да родитељи све треба да чине за дете, 2012. године тако мисли 66% испитаница – дакле, жртвени модел родитељства опада са образовањем мајки. Према налазима најновијег „Родног барометра“: *Разлике између мушкараца и жена се убрзано смањују и у јавној и у приватној сфери, нарочито у области ставова, али „жртвовање за децу“ је и даље окосница женске родне улоге у Србији.*

Ставови студената о репродукцији, родним стереотипима и (не)равноправности³²

Реч је, између осталог, о испитивању ставова о важности брака, породице, деце, о родитељству, расподели породичних обавеза и другог. На основу ових анализа закључује се о преовлађујућим родним вредносним обрасцима партнерског и репродуктивног понашања, који, претпоставка је, у доброј мери креирају будућу стратегију (не)рађања.

³⁰ Марина Благојевић Хјусон, *Родни барометар у Србији: развој и свакодневни живот*. Београд: Програм Уједињених нација за развој, 2013. с. 235. Анкета Родни барометар први пут спроведена је у Србији 2006. године. Налази представљају сложену анализу образаца и квалитета свакодневног живота у Србији из родне перспективе. Поновљена анкета 2012. године доноси још потпунија сазнања о животним стиливима и односима између жена и мушкараца и указује на промене родног режима у Србији.

³¹ Марина Благојевић Хјусон, *Родни барометар у Србији: развој и свакодневни живот* (сажетац), Београд, Програм Уједињених нација за развој, 2013.

³² Истраживање под називом „Културна оријентација актера/студената, међуетнички односи, национални идентитет и култура мира на Балкану“ спроведено је у оквиру активности макропројекта „Традиција, модернизација и национални идентитет у Србији и на Балкану у процесу европских интеграција“ (179074), који реализује Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета Универзитета у Нишу, а финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Др Драгана Стјепановић Захаријевски била је координаторка теренског истраживања, а др Јасмина Петровић методолошкиња. Узорак је био сачињен од три подзорка (по 818 испитаника) у универзитетским центрима Ниш, Велико Трново и Битола (Србија, Бугарска, Македонија). Истраживање је обављено крајем 2012 године. У овом раду су представљени налази добијени на подзорку нишких факултета.

1/ Брак и породица као оквир репродукције

Међу студентском популацијом је преовлађујуће високо вредновање породице и брака, као и пожељност деце. Студенти у сопственом животу као битне маркирају пре свега породицу (94.5%), потом, пријатеље (71%), посао (64.8%), слободно време (47.4%), религију (23.7%) и на крају политику (5.9%). Дакле, *породица је најважнија област у животу. Брак није застарела институција* мисли чак 82.8% испитиване попуације. Студенти и студенткиње се не разликују у односу према овом ставу (разлика није статистички значајна). „*Пожељно је имати децу*“ мисли већина студената: 71.6% сматра да су деца веома важна околност за успешан брак. Разлика није статистички значајна. Студенти и студенткиње се не разликују у односу према овоме ставу.³³ Ови налази упућују на закључак о преовлађујућем традиционалном вредносном образцу. Међутим, увођењем у анализу додатних тврдњи, доводи се у питање исправност овога закључка. Рецимо, са ставом „да ли ће имати децу требало би људи *сами да одлучују*“ – слаже се чак 89% испитиване студентске популације (82.5% мушкараца и 94.2% жена – разлика је статистички значајна $X^2=28.402$, $df=2$, $P=0.000$). Наиме, студенткиње су опредељеније за овај став. Истовремено, са ставом „*Имати децу је обавеза према друштву*“ слаже се само 20.4% (34.7% мушкараца и 10.7% жена). Разлика је статистички значајна $X^2=76.890$, $df=2$, $P=0.000$, пошто се студенткиње у значајном постотку мање слажу са овим ставом. Са либералним ставом „*У реду је да жена роди и одгаја децу ван брака*“ слаже се 62.5% студентске популације (48.3% мушкараца и 72.2% жена – разлика је статистички значајна $X^2=48.013$, $df=2$, $P=0.000$). Студенткиње су либералније у односу на овај став. Истовремено, са тврдњом да је „*Дом са оба родитеља неопходан за срећно детињство детета*“ слаже се 63.4% студентске популације (66.4% мушкараца и 61.4% жена). Разлика није статистички значајна. Студенти и студенткиње се не разликују у односу према овоме ставу. Ниво слагања са једном и другом тврдњом јесте показатељ вредносног превирања/транзиције ка егалитарним вредностима.

2/ Проблем (не)равноправне расподеле родитељства и породичних обавеза

Код процене важности околности које људи сматрају *важним за успешан брак* понуђено је: верност, одговарајући приходи, бити истог социјалног порекла, делити иста верска уверења, добри стамбени услови, слична политича уверења, живот одвојен од родитеља, добри сексуални односи, имати времена за властите пријатеље, љубав, међусобно разумевање и друго. Околности које студенти сматрају веома важним за успешан брак указују на „*индивидуалистички модел партнерства*“. Студенти и студенткиње се углавном не разликују у односу према испитиваним ставовима, иако постоје разлике, оне нису статистички значајне. Највећу важност имају *међусобно разумевање* (85.9%), *љубав* (83.6%), *верност* (83.3%) и *имати децу* (71.6%).

³³ Да су „деца смисао живота“ слаже се, или се веома слаже 85% жена и 78% мушкараца – то је налаз на *општој популацији Србије* 2012. год. („Родни барометар“).

„Међусобно разумевање” као веома важну околност успешног брака види 85.9% студената (79.5% мушкараца и 90.7% жена). Разлика је статистички значајна $X^2=21.174$, df 3, $P=0,000$, што значи да студенткиње у већем проценту прижељкују партнерски однос заснован на међусобном разумевању. „Равноправно учешће супружника у обављању кућних послова” оцењује као веома важан услов успешног брака 39.2% студената (32% мушкараца и 44.4% жена). У ставу према важности равноправног обављања кућних послова између супружника постоји статистички значајна разлика ($X^2=16.871$, df 3, $P=0,001$), што значи да је ова околност битнија студенткињама него студентима. Са тврдњом да би „Мушкарци требало да буду једнако одговорни према кући и деци као и жене” слаже се 88.1% студената (82.2% мушкараца и 92.1% жена). Разлика је статистички значајна ($X^2 = 20.390$ df 2 $P=0,000$), пошто студенткиње израженије подржавају овај став.

Иако је приврженост егалитарном обрасцу вредности евидентна, још увек *родни стереотипи* опстају у свести младих, о чему сведочи податак да се скоро једна трећина студентске популације слаже са тврдњом „Запослење је у реду, али приоритет је да жена брине и негује” (37% мушкараца и 22.9% жена). Разлика је статистички значајна ($X^2 = 20.390$ df 2 $P=0,000$), што значи да студенти израженије од студенткиња теже очувању родне асиметрије јавно/приватно.

Предочени налази упућују на закључак да студенти придају породици и браку велику важност, сматрају да је породица најважнија област њиховог живота и да брак није застерела институција, те и то да је веома пожељно имати децу. Јача *егалитарни тренд* нове генерације. Оромна већина студената мисли да рађање деце није обавеза према друштву и да би требало да људи сами одлучују о томе да ли ће имати децу. Преовлађујући је „индивидуалистички модел партнерства” са придавањем велике важности међусобном разумевању, љубави, верности и рађању деце. Дакле, традиционални модел „док нас смрт не растави” уступа место моделу – „док постоји љубав”. Прижељкује се „симетрично родитељство”. Редифинишу се родне улоге и родни односи у правцу равноправног учешћа супружника у обављању кућних послова и подједнаке одговорности родитеља. Иако имају веома сличне ставове о различитим областима живота, детектује се израженија егалитарност студенткиња. На нивоу испитивања ставова и „прижељкивања” примећује се фундаментална промена обрасца поделе одговорности у приватној сфери, са тенденцијом јачања индивидуализације, уз изражену симетичност и егалитарност у породичним и партнерским односима. Демографски трендови су неповољни, али деца се прижељкују – не по сваку цену. Уколико постоје бољи и сигурнији услови живота, родно избалансирана свакодневница и једнаке образовне и тржишне шансе за мушкараце и жене, уз адекватну институционалну подршку, утолико је извесније да ће стратегију одлагања и нерађања заменити стратегија рађања.

Родно (не)сензитивна популациона политика

Трећи део рада пропитује сензитивност постојеће популационе политике у Србији и предлаже неколико стратешких корака ка њеном уродњавању. На националном нивоу популациона криза је алармантан знак који указује на нужност дефинисања стратегије обнављања становништва, која би морала да има у виду неравноправан социјално-економски статус мушкараца и жена у Србији. Наиме, достигнуто родно формално-правно изједначавање у сфери социјално-економских односа није мера фактичке равноправности. У социолошким истраживањима најчешће се као индикатори неједнакости прате подаци о образовању, запошљавању и зарадама мушкараца и жена, а онда аргументовано закључује да жене располажу са мање економске сигурности, независности и аутономије. Незапосленост жена је веома изражена управо у репродуктивном периоду. Питање је да ли је то избор жена које желе да рађају, изнуђени облик надомештања изостанка адекватне друштвене бриге о деци, или, пак, израз неравномерене расподеле родитељства? Чињеница је да све то заједно може бити разлог мање тржишне вредности женског рада.

Иако је породично-правни статус жена законски регулисан и не ограничава њихово право на избор, ипак правно ангажовање, како исправно констатује Н. Петрушић, изостаје када је у питању приватна сфера, тако да је заштита женских права непотпуна и у великој мери препуштена регулисању уз помоћ договора или устаљених традиционалних образаца понашања. Такође, проблем двоструке оптерећености жена се сагледава као приватни проблем, што је у колизији са концептом *једнаких могућности*. Проблем се усложњава онога момента када се у анализу укључи то да положај жена у породици у великој мери утиче на остваривање њихових грађанских, политичких, економских и свих осталих категорија људских права. Не би требало занемарити „жалосну“ чињеницу да се „жене управо у породици суочавају са најучесталијим кршењем сопствених права“.³⁴ Ова асиметрија умањује равноправне могућности на тржишту рада: запослење за жене је врло често само нужно зло; оне настоје да раде непотпуно радно време и да се не прихватају захтевних и одговорних руководећих положаја који би одузимали време од њихове основне делатности – бриге о породици.³⁵ То, наравно, резултује њиховом огромном економском несигурношћу и зависношћу.

Учињени су велики истраживачки напори у правцу заснивања индикаторског система за научно објашњење положаја жена. Заједничка констатација јесте

³⁴ Видети: Невена Петрушић, *Права жена у породици*. У: Група ауторки *Људска права за жене*. Ниш: Одбор за грађанску иницијативу, 2004, с. 49 – 66.

³⁵ Према подацима Парламентарне скупштине Савета Европе свака трећа жена у Европској унији ради скраћено радно време и то најчешће због бриге о деци (у односу на само 4% мушкараца). Број деце у породици умногоме утиче на женину одлуку да буде запослена – 35% жена које имају дете свесно одлучују да не раде, а статус домаћице бира скоро свака друга жена која има двоје деце и чак 60% жена које имају троје деце („Политика“, 14. октобар, 2006)

да се проблем продуктивног запошљавања жена и, тим путем, њихове промоције у „фактор развоја“ тиче додатних трошкова биорепродуктивне функције, који умањују економску ефикасност жена и ограничавају њихову конкурентност.³⁶ Ово јесу моћни чиниоци који остају да делују изван сфере права.

Формално се промовише и захтева успостављање једнаких шанси за приступ свим социјалним ресурсима кроз специјалне мере законске и институционалне заштите родитељства. Нови *Устав Републике Србије* свеобухватније сагледава проблеме популационе политике. Држава гарантује равноправност жена и мушкараца: „Пред Уставом и законом сви су једнаки; забрањена је свака дискриминација, непосредна или посредна, по било ком основу, а нарочито по основу расе, пола...; не сматрају се дискриминацијом посебне мере које Република Србија може увести ради постизања пуне равноправности лица или група које су суштински у неједнаком положају са осталим грађанима; свако има право да слободно одлучи о рађању деце; Република Србија подстиче родитеље да се одлуче на рађање деце; родитељи имају право и дужност да издржавају, васпитавају и образују своју децу, и у томе су равноправни; предвиђа се и посебна заштита породице, мајке, самохраног родитеља и детета; мајци се пружа посебна подршка и заштита пре и после порођаја“.³⁷

Имајући у виду велики број фактора који утичу на популационо понашање (економски, политички, културни, психолошки), Влада Републике Србије је донела *Стратегију подстицања рађања*.³⁸ Одрживи демографски развој подразумева ниво простог обнављања становништва. Досезање овог циља неминовно захтева, између осталог, ублажавање економске цене подизања детета, усклађивање рада и родитељства, борбу против неплодности, здраво материнство, популациону едукацију и друго. Задржимо се само на једном од посебних циљева ове Стратегије, чијом реализацијом би били, претпоставка је, умногоме створени услови за једнаке шансе мушкараца и жена. Реч је о *усклађивању* рада и родитељства. Савремено друштво прати еманципација жена, промена њиховог положаја и улога у породици и друштву, што неминовно рађа нове потребе, аспирације и односе. Жене, као и мушкарци, желе да се образују, запошљавају, активно учествују у друштвеном животу, а при томе и да стварају породицу и рађају децу. Отуда је неопходно, како стоји у Стратегији, “да држава различитим мерама помогне жени да у што је могуће већој мери оствари своје потребе и усклади родитељство и задовољење различитих интересовања, а поготово усклади родитељство и радно, односно професионално ангажовање”.

³⁶ Александар Раич, *Жене и друштвено економски развој*. Нови Сад: Институт физичке културе, 1988, с. 11.

³⁷ Устав Републике Србије, члан 63.

³⁸ На основу члана 45. став 1. Закона о Влади („Службени гласник РС”, бр. 55/05, 71/05 – исправка и 101/07).

Важећи *Закон о раду*³⁹ прецизније формулише решења релевантна за усклађивање рада и родитељства, јер оставља могућност да и отац има право да користи одсуство са рада ради неге детета, чак и када мајка није у радном односу. У члану 12. овог Закона дефинишу се права запослених и, између осталог, предвиђа да: “запослена жена има право на посебну заштиту за време трудноће и порођаја”, “запослени (мушкарац и жена – пр. Д.3) има право на посебну заштиту ради неге детета”. При томе се породилско одсуство и одсуство са рада ради неге детета, урачунава у радни стаж. Закон о раду омогућава да се радни однос заснује на непуну радно време, користи „клизно” радно време, обавља рад код куће, што такође може помоћи родитељима у усклађивању рада и родитељства. Надаље се предвиђа прерасподела радног времена труднице, родитеља са дететом млађим од три године живота или дететом са тежим степеном психофизичке ометености и друго.

Породични закон Републике Србије у члану 7. дефинише да родитељско право припада заједно мајци и оцу; да су родитељи равноправни у вршењу родитељског права и да је забрањена злоупотреба тог права.⁴⁰

У *Националној стратегији за побољшање положаја жена и унапређивање родне равноправности*⁴¹ један од појединачних циљева јесте „стварање системских предуслова за политику једнаких могућности у економији“, што укључује промовисање политике запошљавања и рада, која доприноси усклађивању радних услова и породичног живота – европски модел „равнотеже између каријере и породице” (приступачније услуге дневног и продуженог боравка за децу, подстицање великих компанија и приватног сектора да организују овакве услуге за децу својих запослених, организовање неге старијих, као и хроничних болесника, спровођење јавне кампање за подстицање мушкараца да подједнако учествују у испуњавању породичних обавеза, заједнички брину о деци и о старим и болесним члановима породице). Промоцијом избора флексибилних облика рада за мушкарце и жене, побољшањем социјалне заштите и услуга неге и старења, стимулисањем послодаваца да запошљавају са непуним радним временом – очекује се да би било могуће успешније усклађивати радне и породичне обавезе, што би омогућило женама и мушкарцима равноправнији приступ добро плаћеним пословима, једнак третман у платама, повластицама и унапређењу. Подстицањем оснивања сервиса за социјалне услуге запослени би се растеретили неких обаве-

³⁹ Закон о раду (2005.) (Сл. гласник РС бр. 24/05, 61/05) прописује равноправност полова у погледу услова запошљавања, избора позива, услова рада, права из радног односа, образовања, оспособљавања и усавршавања, напредовања на послу, отказа уговора о раду, забране узнемиравања и сексуалног узнемиравања запослених, одговорност послодавца за незаконито поступање, породилско одсуство, одсуство са рада ради неге детета и одсуство са рада ради посебне неге детета и посебна заштита од отказа уговора о раду (за време трудноће, породилског одсуства са рада ради неге детета и одсуства са рада ради посебне неге детета). За разлику од земаља у окружењу, у Републици Србији су у приличној мери очувана права везана за породилско одсуство, одсуство ради неге детета и могућност ранијег пензионисања, а утврђене су и одређене мере позитивне акције у овим областима.

⁴⁰ Породични закон Републике Србије www.epascvaw.org/IMG/pdf/Family_Low.pdf.

⁴¹ „Службени гласник РС”, бр. 55/05, 71/05 – исправка, 101/07 и 65/08)

за везаних за домаћинство и породицу, што би ублажило конфликт између радних и породичних улога. Императив стратешког развоја јесте примењивање модела „заједничког вршења родитељског права”. Очекује се да се овим нормативним решењима успостављају једнаке шансе за приступ свим социјалним ресурсима, кроз специјалне мере законске и институционалне заштите родитељства, што би обезбедило рационално и одрживо планирање породице.

Ово јесте пројекција стратешког развоја, која у доброј мери, као што су показали наведени подаци и анализе, није усклађена са материјалним стањем. Јасно је да у Србији постоји родно неравномерна расподела родитељства и породичних обавеза, да жене носе главни терет и једног и другог, па је отуда њихов социјално-економски положај лошији у односу на онај који имају мушкарци. Жене су мање конкурентна радна снага на тржишу рада, а њихов одговор на све то је нераћање или раћање мањег броја деце од жељеног. Дакле, стратешки развој би требало успоставити као паралелни процес изједначавања социјално-економског положаја мушкараца и жена, уз стратегију популационог развоја, која је усмерена ка оснаживању институционалних мера посебне заштите материнства и очинства. Ове мере укључују: дотирана обданишта, плаћено породилско одсуство и одсуство због неге детета, загарантовани повратак на исто радно место након одсуства, урачунавање времена тог одсуства у основицу пензијског осигурања и друго. Реализацијом ових мера била би обезбеђена и успостављена „потпуна тржишна конкуренција“ мушкараца и жена.⁴² Наравно, нужно је подстицати законодавне иницијативе и мере позитивне акције заштите родитеља; перманентно утицати на развој свести о потреби равноправног родитељства; обезбедити смештајне капацитете за децу и друго.⁴³

Скицирање стратегије за смањење фактичке неравноправности у погледу социјално-економског положаја, која јесте у уској повезаности са неравномерном расподелом родитељства и породичних обавеза, захтева стварање услова у којима ће бити успостављене једнаке шансе за мушкарце и жене. У том циљу се промовише „родно буџетирање“, које подразумева да се економски допринос жена и учешће у националном дохотку валоризују и кроз неплаћени рад – репродуктивни рад. Тек успостављањем једнаких шанси, уз родно сензитивну популациону политику, може се осигурати одрживо планирање породице. Тако се афирмише пролиберална популациона политика – равноправно родитељство и ангажована жена. Усвојени *Национални план активности за побољшање положаја жена и унапређивање остваривања родне равноправности* јесте стратешки документ Владе Републике Србије који дефинише политику једнаких могућности и утврђује циљеве, мере и план активности ради побољшања друштвеног положаја жена и унапређивање родне равноправности. НПА покрива следеће области: одлучивање, економију, образовање, здравље, насиље над женама и медије. Њеном имплементацијом ће

⁴² Бранислава Бујишић, Жене и тржишна конкуренција. У: *Економски равноправне*. Београд: Асоцијација за женску иницијативу, 2002, с. 4.

⁴³ Шведска је држава у којој је чак 72% радно активних жена, али истовремено и држава у којој је 92% малишана укључено у неки облик предшколског васпитања („Политика“, 14. октобар, 2006, 9).

бити успостављене одговарајуће претпоставке за родно-сензитивну популациону политику, јер специфични циљеви: смањивање разлика у сиромаштву између жена и мушкараца; смањивање родне неправедности у економији; смањивање родне неправедности у образовању; смањивање родне неправедности у политичкој партиципацији; јачање улоге жена у јавној сфери и смањивање насиља над женама и децом - јесу нужни кораци у достизању равноправног родитељства и рационалног и одрживог планирања породице. „Уродњавањем“ ових циљева и њиховом реализацијом уродњавају се и све појединачне стратегије развоја, па самим тим и стратегија равноправног родитељства, као окосница родно осетљиве популационе политике.

Долазимо до питања дефинисања *родно сензитивне стратегије* популационог развоја која захтева прецизно утврђене правце имплементације. С обзиром на комплексност проблема нерађања стратегија би требало да има *неколико корака*. Први се односи на оквир правне и институционалне регулације односа полова – ефикасни механизми заштите једнакости пред законом, успостављање једнаких шанси за приступ свим социјалним ресурсима кроз специјалне мере законске и институционалне заштите родитеља. Други део стратешког деловања би требало усмерити ка разобличавању укорењених стереотипа о родним улогама, а трећи ка изналажењу могућности вредновања неплаћеног породичног рада. Правце стратешког деловања је нужно покрити систематским праћењем резултата примене, што подразумева успостављање родно осетљиве статистике и лонгитудиналних истраживања.⁴⁴

Побројани стратешки циљеви охрабрујући су за жене које се све више окрећу образовању и запошљавању, а при томе најчешће нису спремне да „жонглирају“ између куће и посла. Јасно је да би, ако се имају у виду наведени бројни индикатори родне неправедности у Србији, решење популационе кризе требало тражити и у успостављању равноправног друштвеног третмана мушкараца и жена. Тек онда би било реално очекивати да жене рађају децу, а при томе буду и професионално ангазоване, афирмисане и задовољне. *Национална стратегија за обнављање становништва*, сензибилисана за овај проблем, истиче као императив успостављање једнаких шанси за приступ жена и мушкараца свим социјалним ресурсима кроз социјалне мере законске и институционалне заштите родитељства. Нужно је успоставити врло конкретне гаранције и мере посебне заштите у процесу спровођења стратешких циљева постојеће националне политике, како би се успоставила стратегија рађања и рационалног и одрживог планирања породице. Уз то, требало би имати слуха за неке неолибералне одговоре (промовисање микрокредита и флексибилних радних односа, приватизацију послова неге и бриге), које нуде Европска унија и међународне институције, попут ММФ-а и Светске банке.

⁴⁴ Драгана Захаријевски, Горана Ђорић, Стратегија за смањење родне неправедности у неколико корака. У: Љубиша Митровић (ур.) *Регионални развој и интеграција Балкана у структуре ЕУ – балканска раскришћа и алтернативе*. Ниш: Филозофски факултет у Нишу, Институт за социологију, Свен, 2004, с. 327 – 349.

Литература

- Благојевић, Хјусон, М. (2013) *Родни барометар у Србији: развој и свакодневни живот*, Београд: Програм Уједињених нација за развој.
- Благојевић, М. (1997) *Родитељство и фертилитет – Србија деведесетих*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета.
- Бобић, М. (2006) Блокирана трансформација брачности у Србији – кашњење или застој „друге демографске транзиције“. У: Смиљка Томановић (ур.) *Друштво у превирању*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, Чигоја.
- Благојевић, Хјусон, М. (2012) Жене и мушкарци у Србији: Шта нам говоре бројеви? Београд: Програм Уједињених нација за развој.
- Бујишић, Б. (2002) Жене и тржишна конкуренција. У: *Економски равноправне*. Београд: Асоцијација за женску иницијативу.
- Благојевић, М. (1995) Свакодневница из женске перспективе: саможртвовање и бег у приватност, у Силвано, Болчић (ур.) *Друштвене промене и свакодневни живот: Србија почетком деведесетих*. Београд: Институт за социолошка истраживања, Филозофски факултет у Београду.
- Благојевић, М. (1995) Свакодневница из женске перспективе: саможртвовање и бег у приватност, у Силвано, Болчић (ур.) *Друштвене промене и свакодневни живот: Србија почетком деведесетих*. Београд: Институт за социолошка истраживања, Филозофски факултет у Београду.
- Ђорић, Г. (2004) Родитељство као извор економске неједнакости мушкараца и жена. У: Слободанка Константиновић-Вилић и група ауторки, *Људска права за жене*. Ниш: Одбор за грађанску иницијативу.
- Đorić, G., Gavrilović, D. (2006) Between pro-natalist population policies and women's reproductive rights: The analysis of exposure of the two discourses in press media after 2000. *Sociologija*, vol. XLVIII, no. 1.
- Зајовић, С. (2003) Феминистички приступ демографској политици. *Жене, здравље, наоружање*. Београд: ЖУЦ.
- Захаријевски, С. Д. (1999) *Моћ и немоћ жене – социолошко истраживање апсентизма*. Ниш: Просвета, Библиотека Свет културе.
- Захаријевски, Д. Ђорић, Г. (2004) Стратегија за смањење родне неравноправности у неколико корака. У: Љубиша Митровић (ур.) *Регионални развој и интеграција Балкана у структуру ЕУ – балканска раскрсница и алтернативе*. Ниш: Филозофски факултет у Нишу, Институт за социологију, Свен.
- Константиновић-Вилић, С., Петрушић, Н. (2005) Ставови о абортусу. У: *Друштвена свест, људска права и активизам грађана у јужној и источној Србији*, (ур.) Ненад Поповић. Ниш: Одбор за грађанску иницијативу.
- Mead, M. (1968) *Spol i temperament u tri primitivna društva*. Zagreb: Naprijed.
- Милић, А. (2006) Породица и модалитети радних активности чланова. Промене у току пост-социјалистичке транзиције у Србији од 1991 – 2006. године. У: Смиљка Томановић (ур.) *Друштво у превирању*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, Чигоја.

- Милић, А. (2004) Трансформација породице и домаћинства – застој и стратегија преживљавања. У: А. Милић (ур.) *Друштвена трансформација и стратегије друштвених група: свакодневница Србије на почетку трећег миленијума*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета.
- Петрушић, Н. (2004) Права жена у породици. У: Група ауторки *Људска права за жене*. Ниш: Одбор за грађанску иницијативу
- Раич, А. (1988) *Жене и друштвено економски развој*. Нови Сад: Институт физичке културе.
- Рајковић, М. Љ. (2002) *Одлучивање о рађању у савременој породици*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета.
- Stanulović, Kapor, H. (1985) *Psihologija roditeljstva*. Beograd: Nolit.
- Томановић Михајловић, С. (1997) *Детињство у Раковици - Свакодневни живот деце у радничкој породици*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, Чигоја.
- Томановић, С. (ур.) (2006) *Друштво у превирању*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, Чигоја.
- Томановић, С. (2004) Родитељство у трансформацији: капитали, проблеми, стратегије. У: А. Милић (ур.) *Друштвена трансформација и стратегије друштвених група: свакодневница Србије на почетку трећег миленијума*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета.
- Haralambos, M. (1989) *Uvod u sociologiju*. Zagreb: Globus.

Dragana Stjepanović Zaharijevski

TOWARDS A GENDER SENSITIVE POPULATION POLICY

Abstract: The paper takes the reality of social transformations in Serbia as a starting point for a sociological analysis of its population policy. It singles out one particular approach to the problem of human reproduction – it upholds the reproductive rights and liberties of men and women. In that sense, it focuses on the problem of unequal distribution of parenting and family duties, accompanied by still widespread gender stereotypes related to women. It problematizes an unforced strategy in the area – the strategy of avoiding giving birth. The second part of the paper presents the findings of the research carried out by the Centre for Sociological Research at the Faculty of Philosophy in Niš at the end of 2012, dealing with the attitudes of the student population towards reproduction, gender stereotypes and gender equality. The third part of the paper analyses the sensitivity of the current population policy in Serbia and proposes the strategic steps that could make that policy more gender sensitive.

Key Words and Phrases: equal opportunities, gender inequality, the strategy of avoiding giving birth, Serbia, gender sensitive population policy.

Александра Николајевић
Ниш

УДК 305-055.2
Оригинални научни рад

ДА ЛИ СУ ЛЕЗБЕЈКЕ „МАЊЕ ЗЛО“ ИСТРАЖИВАЊЕ СТАВОВА ПРЕМА МУШКОЈ И ЖЕНСКОЈ СЕКСУАЛНОСТИ

Сажетак: У раду се излажу резултати истраживања ставова према разним начинима испољавања мушке и женске хомосексуалности. Истраживање је изведено на узорку студената нишког универзитета, а ставови су мерени скалом Ликертовог типа.

Показало се да је генерално став испитаника према испољавању хомосексуалности амбивалентан, и да су испитаници толерантнији према испољавању женске него према испољавању мушке хомосексуалности. Ако се посебно посматра мушки и женски део популације, уочава се да су жене подједнако толерантне према испољавању хомосексуалности код оба пола. Мушкарци, са друге стране, толеришу испољавање женске хомосексуалности, али су мање трпељиви према испољавању мушке хомосексуалности. Отуда је одбојни став према испољавању хомосексуалности уопште, ефекат става мушкараца према испољавању мушке хомосексуалности.

Кључне речи: хомосексуалност, ставови према хомосексуалности, нетрпељивост према хомосексуалној оријентацији.

Увод

Већина нас је упозната са непријатељским понашањем према ЛГБТ популацији које се испољава кроз разне видове претњи, психичког насиља, социјалне дистанце све до вербалног и физичког насиља на улицама и у јавном превозу. На удару су најчешће хомосексуалне особе. Хомосексуалност је стигматизована из разлога што се коси са доминантном сексуалном регулацијом (веза између мушкараца и жене) која у крајњој инстанци за циљ има репродукцију. Та доминантна сексуална норма се интернализује путем социјализације и неретко доводи до нетрпељивости и насиља према људима који осећају и испољавају привлачност према особама истог пола.

Претпоставка је да је одувек постојала нетрпељивост према хомосексуално оријентисаним особама, као и то да су сексуални и емотивни односи између људи одувек били регулисани данас доминантном нормом која сексуалну везу резервише само за особе различитог пола. Но, уколико сагледамо везу између

истополних особа у једном ширем историјском контексту, видимо да ставови људи према разним начинима испољавања хомосексуалности нису одувек били негативни и искључиви.

Још у 15. веку п.н.е. египатска краљица Хатшепсут гајила је емотивна и сексуална осећања према женама те су особе истог пола неретко посећивале њене одаје. С обзиром на то да нигде није забележено постојање моралне осуде, у овом периоду, хомосексуалност није стигматизована нити су присутни негативни ставови у вези са оваквом сексуалном оријентацијом.

У Хеленској култури, склоности према особама истог пола изражаване су и преко уметничких дела (Платон, Филон). Невоља је у томе што су у 11. веку на захтев папе та дела спаљена те је највећи део материјала у вези са овим питањем уништен (Пармач 2005: 4).

У античкој Грчкој се сексуална и романтична веза између два мушкарца јавља у форми односа „учитељ-љубавник“, а неретко су се наклоности и сексуални односи према особама истог пола практиковали међу ратницима. У овом периоду, веза између мушкараца као својеврсни однос мушкарца према лепоти мушког тела није била спутавана (Спасић, 2000).

Негативни ставови према истополним односима су интегрисани у хришћанску вероисповест, те су Хришћани сексуалну и емотивну везу према особама истог пола осуђивали и кажњавали. Веза између особа истог пола сврставала се у кривична дела која су кажњавана смрћу јер се сматрало да тај чин угрожава јавни морал. Муслиманска култура је на сличан начин жигосала истополне односе, те се и дан данас у Ирану и Саудијској Арабији хомосексуални односи кажњавају смрћу (IRBC 1996, IRBC 2002).

Средином 20. века јављају се два опречна приступа у вези са хомосексуалношћу. Са једне стране се хомосексуалност афирмише као нова поткултура, наглашавају се права хомосексуалаца и захтева се легализација њихових односа, док се са друге стране, хомосексуалност санкционише у многим националним законодавствима (Спасић, 2000).

Ипак, највећи део видљивости овог проблема у овом периоду дугује се феминистичком теоријском дискурсу који пледира отпор хетеропатријархалним нормама, као и одбацивање хетеросексуалности као једине опције. Револуционарни чин у историји лезбејског и геј покрета је Стоунволска побуна¹ која је резултирала организованим геј покретом ради остваривања права људи који се декларишу као припадници хомосексуалне оријентације (Захаријевић, 2008).

¹ Побуна је иницирана ‘упадом’ полицајаца и агената Одбора за контролу употребе алкохола у геј и транс бар „The Stonewall Inn“ у Њујорку између 27. и 28. јуна 1969. године. Протест који је те вечери условљен спутавањем слободе геј и транс људи наставио се још три дана, ескалирао у организовани геј покрет и развио пет фронта усмерених на борбу за остваривање хомосексуалних права (у Њујорку, Берклију, Лос Анђелесу, Сан Франциску и Сан Хозеу). До краја 1970. јавиле су се преко три стотине организација које су симултано радиле на остваривању геј и лезбејских слобода и права. Од тада па до данас, покрет који афирмише права и видљивост гејева и лезбејки попримио је глобалне размере (Захаријевић, 2008: 206).

Прве научне теорије о хомосексуалности настале су у оквиру биологије и психологије², али се тек теоријом етикетирања и симболичким интеракционизмом отвара нова парадигма у социологији и у проучавању овог проблема. Класично дело Бергера и Лукмана, „Социјална конструкција и збиље“ (Berger i Luckman, 1992) наглашава процес друштвеног конструисања категорија мишљења о стварности, те се јављају теорије друштвеног конструкционизма и друштвеног конструкта. Уколико на хомосексуалност погледамо из конструктивистичке перспективе, та појава је настала историјско-културним развојем. Хомосексуалност је у том смислу један друштвени конструкт, а шта ће ући у његову дефиницију зависи од нормативног обрасца датог друштва, односно од ставова, реакција и понашања јавног мњења према особама хомосексуалне оријентације.

Будући да је људско делање умногоме одређено ставовима, истраживање ставова може допринети бољем разумевању и предвиђању реакција на јавно манифестовање хомосексуалности. Поред тога што су истраживања на ову тему ретка, оно што је битно јесте то да се у досадашњим истраживањима водило мало рачуна о разлици у ставовима према испољавању мушке и женске хомосексуалности. Уколико се утврди да су ставови људи према испољавању мушке и женске хомосексуалности различито дистрибуирани, у будућим истраживањима се мора узети у обзир неопходност спецификовања овог појма на гејеве и лезбејке (мушку и женску хомосексуалност).

Ставови према испољавању хомосексуалности

У свету у коме живе људи се непрестано суочавају са разним објектима које посматрају, проучавају, процењују. Тако стечена сазнања, осећања и диспозиције за реаговање организују се у један обједињени систем. Читав тај «пакет» веровања, осећања и тенденција који називамо ставом, активира се када се појединац суочи са одређеним објектом (у овом истраживању са разним видовима испољавања хомосексуалности) и може, у већој или мањој мери, одредити понашање према објекту у односу на који се формира и заузима став. Ставови према хомосексуалности су опречни. Са једне стране многи сматрају да хомосексуалност треба сузбити и угушити због њене наводне штетности по друштво. С друге стране, има и оних који сматрају да хомосексуалност треба прихватити као другачији вид испољавања сексуалности и радити на афирмисању универзалних права која би, као и сви други, требало да уживају и припадници ЛГБТ попула-

² Биолошке теорије на хомосексуалност гледају као на облик атавизма (силазак низ еволуциону лествицу), преко разних варијанти хормоналних теорија (поремећена функција хипоталамуса или полних жлезда узрокује вишак женских хормона) до претпоставки о генетском поремећају. Психолошке теорије, засноване на Фројдовом учењу, на хомосексуалност гледају као на заостајање у психосексуалном развоју. Према њему, у породици са превлишће заштитничком или доминантном мајком, син нема модел улоге свог пола са којим би се идентификовао, те долази до привлачности према истом полу.

ције. Нетрпељивост према испољавању хомосексуалности преноси се и одржава путем негативних предрасуда и стереотипа који се јављају према хомосексуално оријентисаним особама, а учвршћују се у ставове.

Ставови се разликују по дирекцији, усклађености, интензитету, доследности, акционом утицају, универзалности, снази, радикалности и трајању (Зво-наревић, 1976; Рот, 2003). Став према испољавању хомосексуалности, као и било који други став, садржи три компоненте: когнитивну, конативну и афективну.

Когнитивна компонента у овом истраживању обухвата знања, схватања и вредносне судове према разним видовима испољавања хомосексуалности која се везују за став. Познавање хомосексуалности може бити веома оскудно, довољно тек за разликовање хомосексуалног од хетеросексуалног понашања, а може обухватити и читав систем знања о различитим (генетичким, психолошким, социјалним и културним) аспектима испољавања хомосексуалности. Евалуативна веровања која обухватају приписивање хомосексуалцима „пожељне или непожељне», „добре или рђаве» квалитете, јесу најважнији део уверења која су уграђена у систем ставова. Сазнајна компонента такође може да укључи веровања појединца о прикладним и неприкладним начинима реаговања према хомосексуалцима.

Конативна компонента подразумева тенденцију или спремност да се нешто учини, да се развије оно према чему имамо позитиван став, а да се сузбије оно према чему је наш став негативан. У овом истраживању то су разни начини испољавања хомосексуалности. Склоност и спремност за акцију подразумева, са једне стране, прихватање или неприхватање испољавања хомосексуалности, односно, читав низ активности са друге стране.³ Као компонента става, делатна компонента укључује све бихејвиористичке тенденције које су удружене са ставом (Рот, 2003: 319).

Афективна компонента укључује осећаје и емоције према испољавању хомосексуалности о којој имамо формиран став. У овом истраживању се ова компонента односи на емоције које су повезане са разним видовима испољавања хомосексуалности. Може се јавити само осећање пријатности или непријатности када смо у присуству хомосексуалаца, а може се јавити и читав низ емоција. Овај емотивни садржај је оно што даје ставовима према испољавању хомосексуалности упоран, мотивишући карактер.

Преглед истраживања ставова према хомосексуалности

Интересовање за истраживање ставова према хомосексуалности у Србији новијег је датума. Овакво стање ствари указује на то да се истраживањима на

³ На пример, ако се појединац придржава позитивног става према хомосексуалцима, биће расположен да награди и помогне особи хомосексуалне оријентације. Уколико се пак придржава негативног става, биће расположен да избегава, одбацује, да ускраћује помоћ хомосексуалцима или да поступа са њима као са инфериорнијим особама.

ову тему посвећивало мало пажње и да су покушаји за разумевање и објашњење овог проблема релативно малобројни. Већина спроведених истраживања односи се на уопштене ставове људи према особама хомосексуалне оријентације.

У истраживању хомофобије у Србији (Вуковић *et al.* 2010) установљено је да је за највећи број испитаника прихватљив једино формални однос са хомосексуалним особама. Резултати овог истраживања показују да је у односу на целу популацију: за 53% испитаника прихватљиво само да живе са хомосексуалцима у истој држави, а за још 13% испитаника прихватљиво је и то да им хомосексуалац буде сарадник на послу. Хомосексуалца као члана породице прихватило би 22% испитаника, тек је 5% испитаника спремно да се редовно дружи и посећује са хомосексуалним особама, а само 7% би прихватило хомосексуалну особу као суседа. На непосредне и блиске односе (какви су односи у породици, међу пријатељима и суседима), спремно је мање од 10% испитиване популације. Релативно висок проценат испитаника (22%) који би прихватио хомосексуалну особу као члана породице обухвата (вероватно) и велики број оних који се не би одрекли члана породице са хомосексуалном оријентацијом. У истом истраживању је установљено да би тек 18% испитаника прихватило да хомосексуална особа буде васпитач – наставник њиховој деци. Резултати, дакле, убедљиво показују да је социјална дистанца према хомосексуалним особама велика и да људи нису спремни да успоставе блиске облике интеракције са геј популацијом. Резултати истраживања такође показују да су вредносни системи и оријентације кључни за став према хомосексуалности и да знатно јаче корелирају са ставом према хомосексуалности него социјални и демографски фактори који су само посредно, преко вредности, повезани са овим ставом.

У *Извештају о стању људских права у ЛГБТ заједници у 2008. години* (Геј стрејт алијанса и ЦеСИД 2009), наводи се да су ЛГБТ особе неприхватљиве као сарадници или надређени на послу, руководиоци на државном положају, пријатељи, сродници итд. ЛГБТ особе су за становнике Србије прихватљиве тек као суграђани или сународници. Резултати такође указују на неспремност грађана Србије да прихвате јавно декларисање ЛГБТ особа. Хомосексуалност и другачије сексуалне оријентације уопште, толеришу се само уколико се задржавају „између четири зида“, у сфери невидљиве приватности. Још један налаз вредан помена је тај да контакти са хомосексуалним особама имају утицаја на ставове према таквим особама. Међу испитаницима који не познају ни једну особу хомосексуалне оријентације нема ниједне која изражава позитивне ставове о ЛГБТ особама. Са друге стране, испитаници који познају хомосексуалце (превасходно лична познанства) имају знатно позитивнији став према њима.

Испитивања ставова посебно према мушкој и посебно према женској хомосексуалности обавио је Херек (Herek, 2000) у чијем се истраживању показало да постоји разлика у ставовима мушких и женских испитаника према хомосексуалним мушкарцима и женама. Херек је у свом истраживању користио ATLG⁴ скалу

⁴ ATLG (The Attitudes Toward Lesbians and Gay man) је скала Ликертовог типа. ATLG скала укључује укупно двадесет изјава од којих се десет односе на изјаве упућене женским, а десет

која представља меру хетеросексуалних ставова према мушким и женским хомосексуално оријентисаним особама, и истраживање је показало да хетеросексуалне жене имају приближно једнаке ставове према хомосексуално оријентисаним женама и мушкарцима, док мушки испитаници имају негативније ставове према мушким но женским хомосексуално оријентисаним особама.

У нашем региону на Филозофском факултету у Загребу одбрањен је дипломски рад на основу истраживања ставова студената према хомосексуалности у зависности од пола хомосексуално оријентисане особе (Пармач, 2005). Резултати указују да се ставови према мушкој и женској хомосексуалности разликују у зависности од пола испитаника.⁵

Претходна истраживања указују на то да се социјална дистанца према ЛГБТ особама изражава као неспремност да се успоставе и прихвате блиски облици интеракције. Вредносни оквир је кључни основ за став према хомосексуалности и знатно релевантнији него социјални и демографски фактори. Такође, хомосексуалност као појава прихватљива је уколико се задржи у домену приватног, док је јавно декларисање ЛГБТ особа за грађане Србије неприхватљиво упркос законској регулацији⁶. Када се у обзир узме пол хомосексуалних особа које су објекат става и пол испитаника, истраживања говоре да се разликују и ставови према мушкој и женској хомосексуалности и да се ти ставови разликују зависно од пола испитаника.

на изјаве мушких хомосексуалних особа. На оваквој скали испитаници исказују свој степен сагласности са одређеним тврдњама (1 – потпуно слагање, [...] 5 – потпуно неслагање).

⁵ Главни циљеви овог истраживања су били да се покаже да ли се разликују ставови људи према хомосексуално оријентисаним особама у зависности од пола испитаника, и да ли је она повезана са важношћу коју испитаници придају вери у свом животу. Истраживање је спроведено над 1127 испитаника анкетним упитником са скалом ставова Ликертовог типа. Резултати су показали да постоји разлика између ставова људи према хомосексуалцима у зависности од пола испитаника (мушкарци имају негативнији став према гејевима него према лезбејкама). Такође, испитаницима којима је вера важна у животу, показали су знатно негативније ставове према хомосексуално оријентисаним особама.

⁶ У Уставу Републике Србије зејемчена су људска и мањинска права, и слободе:

Закон о забрани дискриминације (2009), Члан 8. – „Повреда начела једнаких права и обавеза“, Члан 11/12. – „Говор мржње“ и „Узнемиравање и понижавајуће поступање“ (поменути чланови имплицирају на једнак третман свих људи и забрану неједнаког поступања према особама на основу њихових личних својстава и опредељења), Члан 21. – „Забрана дискриминације на основу сексуалне оријентације“, Члан 23. – „Достојанство и слободан развој личности“, Члан 25. – „Неповредивост физичког и психичког интегритета“; *Закон о јавном информисању (2003)*, Члан 38. „Забрана говора мржње“ у коме се јасно истиче да није оправдана ниједна идеја, говор, информација или мишљење којим се подстиче мржња или насиље према особама са другачијим сексуалним опредељењем; *Закон о радиодифузији (2002)*, Члан 21. – који даје право Републичкој радиодифузној агенцији да спречи ширење информација које подстичу дискриминацију, мржњу и насиље и на основу сексуалне оријентације; *Закон о раду (2005)*, Члан 18./19. – забрањена је дискриминација на основу сексуалне оријентације при запошљавању, као и посредна и непосредна дискриминација где се лице које тражи запослење ставља у неповољнији положај у односу на друге на основу неких личних својстава као што је, између осталог, и сексуална опредељеност; *Закон о високом образовању (2005)*, Члан 8. – у коме се гарантују једнака права на образовање без обзира на лична својства а самим тим и сексуалну оријентацију.

Циљ истраживања

Циљ овог истраживања је да се испита да ли постоје разлике у ставовима према испољавању мушке и женске хомосексуалности међу студентима и студенткињама Универзитета у Нишу. Уколико се ставови према мушкој и женској хомосексуалности разликују, то ће умногоме утицати на спецификавање појмова у будућим истраживањима и биће неопходно даље раздвајање појма "хомосексуалност" на мушку ("гејеви") и женску („лезбејке“) хомосексуалност. Уз то, истраживање може мало јасније да осветли разлике у ставовима према хомосексуалној оријентацији припадника властитог пола у односу на ставове према хомосексуалној оријентацији припадника супротног пола. У до сада обављеним истраживањима (Herek & Glunt, 1993) установљено је да су испитаници генерално толерантнији према хомосексуалној оријентацији припадника супротног пола. Осим сазнајних циљева, резултати овог истраживања могу допринети формулисању јавних политика које се тичу припадника ЛГБТ популације, могу бити од користи разним удружењима и организацијама која се баве истраживањима, промовисањем и заштитом права припадника ове популације, као што могу допринети и бољем информисању јавности о проблемима у вези са хомосексуалношћу.

Под ставом према хомосексуалности у овом истраживању подразумеваће се одређена диспозиција да се реагује, диспозиција која обликује мишљење, осећања и поступке према разним начинима испољавања хомосексуалности. Став према хомосексуалности се не формира у односу на само један објекат – хомосексуалну особу – већ подразумева схватања, реаговања и вредновања читавог низа различитих објеката – начина испољавања хомосексуалности – при чему као крајњи резултат имамо комплексан, вишедимензионалан и не увек усклађен став. Због тога што се став према хомосексуалности не тиче увек само једног објекта, његово испољавање може знатно варирати с обзиром на дирекцију, интензитет, акциони утицај, доследност, универзалност и усклађеност става.

- Дирекција става нам указује на то да ли је однос према начину испољавања хомосексуалности позитиван или негативан.
- Интензитет става или чврстина става, показује степен у коме се разни начини испољавања хомосексуалности прихватају или одбијају. Свака компонента става може садржати у већој или мањој мери позитиван, односно, негативан однос према неком од начина испољавања хомосексуалности. Став људи у том смислу може бити у различитом степену позитиван и у различитој мери негативан.
- Усклађеност става се односи на исту валенцију трију компоненти које чине став : да све три компоненте буду позитивне, односно негативне валенције. Као што постоји реципроцитет између усклађености и валенције става, можемо да говоримо и о реципроцитету између усклађености и степена валенције става, дакле, уколико су са изразито нега-

тивним мишљењем о начину испољавања хомосексуалности повезана и изразито негативна осећања и/или снажна диспозиција за акцију.

- Акциони утицај става јесте једна особина става од које зависи у којој ће мери неко да усклади делање са својим ставом. Акциони утицај става односи се на одређену спремност да се учини нешто у односу на начине испољавања хомосексуалности. Та тенденција може да се испољи као својеврсно делање у складу са ставом, али и да та спремност дође до „изражаја” само између четири зида и у човековим мислима.
- Доследност става се односи на то да ли се и у којој мери ставови примењују на све случајеве где се могу применити. Ради се о унутрашњој конзистентности ставова, односно, у којој мери човек своје усвојене ставове према начинима испољавања хомосексуалности изражава у разним подручјима. На пример, друштвени притисак може утицати на човека да у свом друштвеном окружењу осећа дозу друштвеног притиска и испољава знатну нетрпељивост према хомосексуално оријентисаним особама, док у домену своје приватности, лишен тог притиска, став према испољавању хомосексуалности може бити неутралан, па чак и позитиван.
- Универзалност става означава однос између друштвених и личних ставова, односно, ставова које делимо са великим бројем људи, и ставови који су својствени за сваку индивидуу. За разлику од друштвених, лични ставови имају значење и вредност само за појединца. На пример, став према хомосексуалности као једној друштвеној појави је универзалан, али је став према одређеној хомосексуално оријентисаној особи (у смислу да је особа члан породице, пријатељ, познаник) особен (Звонаревић, 1976: 252).

У овом истраживању посебна пажња је посвећена разним начинима на које се испољава хомосексуалност, а ти начини су уједно и објекти према којима се мери став испитаника. Поред саме хомосексуалне особе као својеврсног објекта према коме испитаници имају став, узето је у обзир и :

- отворено испољавање хомосексуалне оријентације што подразумева:
 - јавно размењивање нежности и јавно показивање осећања,
 - захтев хомосексуалаца за „видљивошћу“, односно, организовање геј параде и разних скупова,
 - појављивање хомосексуалних особа у медијима,
- заузимање за легализацију хомосексуалних веза
- заузимање за омогућавање хомосексуалним паровима да усвајају децу

Прихватање хомосексуалних особа је мерено испитивањем спремности да се:

- са хомосексуално оријентисаним особама успоставе и одржавају контакти, односно, да се одлази на геј/лезбејска места и клубове,
- прихвати заузимање професионалних положаја по заслуги, односно, да се хомосексуална особа прихвати као надређена у социјалној хијерархији.

Метод истраживања

Истраживање је изведено на популацији студената Универзитета у Нишу. Може се навести неколико разлога који управо популацију студената препоручују за овакво истраживање. Најпре, ради се о младим, релативно добро образованим људима. Њихови стални и релативно чести контакти са људима који долазе из различитих средина и изложеност различитим схватањима оправдава претпоставку да су управо студенти најлибералнији део опште популације. Уколико се негативан став према испољавању хомосексуалности установи у том делу популације, вероватно је да ће у осталом делу популације тај став бити још негативнији. Слична се претпоставка може поставити и у вези са разликама ставова према мушкој и женској хомосексуалности. Може се претпоставити да је дискриминација на основу рода најмања управо у овом делу популације и да разлике које се детектују код ових испитаника, могу бити само још више изражене у остатку популације. *Узорак* на коме је истраживање изведено обухвата студенте свих факултета Универзитета у Нишу (Филозофски факултет, Факултет спорта и физичког васпитања, Медицински факултет, Природно-математички факултет, Факултет заштите на раду, Машински факултет, Грађевинско-архитектонски факултет, Електронски факултет, Уметнички факултет, Правни факултет и Економски факултет). Величина узорка ($n = 100$ испитаника) одређена је тако да омогући детектовање разлике од 2 поена на скали става према хомосексуалности на којој се скор креће у распону од 24 до 120 поена.

Распоред испитаника по факултетима одређен је сразмерно броју студената који су у време анкетања били уписани на те факултете. Избор појединих студената за узорак обављен је тако што је анкетиран сваки 19. студент (студенткиња) који су у дане анкетања улазили у факултетску зграду. Истраживање је обухватило 57 студенткиња и 43 студента.

За прикупљање података у овом истраживању коришћен је упитник који је осим питања о демографским обележјима испитаника (пол, вероисповест, место пребивалишта и завршена средња школа) садржао и скалу ставова према хомосексуалности посебно конструисану за ово истраживање. Скала је Ликертовог типа (петостепена скала), и састоји се од 24 ајтема (питања). Испитаницима су понуђене тврдње са којима су могли да се сложе у различитој мери (1 – у потпуности се слажем, 2 – делимично се слажем, 3 – и слажем се и не слажем се, 4 – углавном се не слажем, 5 – у потпуности се не слажем). Тврдње су формулисане тако да виши скорови на скали указују на већу толеранцију према испољавању хомосексуалности. Скала је конструисана тако да мери ставове према хомосексуалности уопште, према разним *видовима испољавања* хомосексуалности (као што су нпр. јавно манифестовање хомосексуалне оријентације, хомосексуални садржаји у медијима, заговарање права хомосексуалних особа), те према различитим начинима *социјалне интеракције* са хомосексуалним особама. Скала мери различите димензије става од *представа* о хомосек-

суалности (хомосексуалност као болест, као поремећај, веза између ХИВ-а и хомосексуалности, морална допустивост хомосексуалних односа), преко *емоција* које хомосексуалне особе или хомосексуалност уопште изазивају у испитаницима, до *спремности да се* у вези са различитим видовима испољавања хомосексуалности *нешто предузме или учини*. Испитаницима су понуђене две форме скале (скала за испитивање става према испољавању мушке хомосексуалности и скала за испитивање става према испољавању женске хомосексуалности). У инструменту се налазе тврдње које су се односиле само на женску хомосексуалност (скала која мери ставове према начинима испољавања женске хомосексуалности и) и идентичне тврдње које се односе на мушку хомосексуалност (скала која мери ставове према разним видовима испољавања мушке хомосексуалности). Тврдње су насумице распоређене, а скор се креће у распону од 24 (сви ставови најнегативнији) до 120 (сви ставови најпозитивнији).

Истраживање је обављено у периоду од 16. до 18. марта 2011. године, у време одржавања наставе (од 11 – 14h), на свим факултетима Универзитета у Нишу. Упитник је испитаницима уручиван лично, након чега су га испитаници сами попуњавали у холу факултета или у некој од слободних учионица. Настојало се да испитаници попуне упитник без присуства других лица, како би што искреније изразили своје ставове. У случајевима где су испитаницима била потребна детаљнија објашњења, добијали су их од анкетара чиме је побољшана сарадња испитаника. Испитаници су, генерално, били мотивисани и добро су сарађивали. Испитаницима је објашњено да ће њихова анонимност бити заштићена и да ће се прикупљени подаци користити искључиво за потребе овог истраживања.

Емпиријски налаз и анализа података

Прво питање на које је требало одговорити је питање да ли, генерално узев, мушкарци и жене подједнако толеришу (или подједнако осуђују) хомосексуалност. Да би се добио одговор на ово питање, израчунати су и упоређени скорови на скали става према мушкој хомосексуалности (у даљем тексту СМХ) са скоровима на скали става према женској хомосексуалности (у даљем тексту СЖХ). Скорови су израчунати тако што су одговори на сва 24 питања који чине скалу сумирани у један јединствени скор. Виши скорови на скали значе већу толеранцију према испољавању хомосексуалности. Мада су се питања односила на веома широк спектар ситуација у којима се може манифестовати већа или мања не/трпељивост према испољавању хомосексуалности, испоставило се да је овако формирана скала прилично поуздана ($\alpha = 0.92$ за СМХ и 0.91 за СЖХ). С обзиром на то да добијени коефицијент поузданости указује на конзистентност скале, може се рећи да се овде ради о прилично поузданом мерном инструменту ставова људи према начинима испољавања мушке и женске хомосексуалности.

Скорови на СМХ кретали су се у распону од 26 до 108. Аритметичка средина свих скорова је 69 уз стандардну девијацију 19.9. Скорови на СЖХ

имају мало другачију дистрибуцију. Максимална вредност је иста као и код претходне скале (108), али је минимална вредност нешто већа (31). Аритметичка средина скорова је 75 па је и дисперзија скорова нешто мања ($SD=18.4$). Коефицијент корелације између ова два сора је 0.79 што говори да су разлике равномерно распоређене дуж читаве скале, односно да испитаници имају толерантнији став према женској него према мушкој хомосексуалности без обзира на то колико су генерално толерантни. Резултати т-теста показују да је разлика аритметичких средина статистички значајна ($p < 0.0001$).

Табела 1: Поређење скорова на скалама става према хомосексуалности

	Аритметичка средина	Стд. девијација
Скор на СМХ	69.08	19.90
Скор на СЖХ	74.97	18.45

Разлика аритметичких средина = 5.89; $t = 4.67$; $p = 0.000$; $r = 0.79$; $p = 0.000$

Ако се скорови на скалама ставова према мушкој односно женској хомосексуалности посматрају у зависности од пола испитаника, уочавају се занимљиве разлике. Најпре, може се уочити да је просечни скор женских испитаника готово идентичан на обе скале (73.7 и 73.63). Код мушких испитаника се, међутим, уочава јасна разлика у ставу према мушкој и женској хомосексуалности. Просечан скор на скали става према мушкој хомосексуалности је за скоро 14 поена нижи од сора на скали става према женској хомосексуалности. Гледано из другог угла, када се посматрају скорови на скали става према испољавању мушке хомосексуалности, жене имају упадљиво више скорове него мушкарци (толерантније су него мушкарци према испољавању мушке хомосексуалности). Али, ако се посматрају скорови на скали става према испољавању женске хомосексуалности види се да мушки испитаници имају незнатно виши скор него испитанице. Статистички тестови међутим, показују да су разлике у скоровима мушких и женских испитаника статистички значајне само на скали става према мушкој хомосексуалности. Када је реч о скоровима на скали става према женској хомосексуалности, разлика је сувише мала да би смело да се тврди да таква разлика постоји и у популацији из које је узорак узет. Сви релевантни налази о разликама између мушких и женских испитаника на обе скале сумирани су у табели број 2.

Табела 2: Скорови на СМХ и СЖХ код мушких и женских испитаника

Пол испитаника		Мушки		Женски		Укупно	
Скор на скали							
СМХ	М	62.95	М	73.70	М	69.08	
	σ	21.14	σ	17.73	σ	19.90	
СЖХ	М	76.74	М	73.63	М	74.97	
	σ	19.54	σ	17.65	σ	18.45	
Укупно	М	69.85	М	73.66			
	σ	20.34	σ	17.70			

Разлика скорова на СМХ између мушкараца и жена
 Разлика аритметичких средина 10.75; $t=2.76$, $p=0.007$;
 Разлика код мушких испитаника између скорова на СМХ и на СЖХ
 Разлика аритметичких средина 13.79; $t=6.2$, $p=0.000$; $r=0.747$.

Разлике у скоровима на СМХ и СЖХ између испитаника и испитаница могли су да настану на више начина. Извесно је да нису сва питања подједнако утицала на настанак разлика у укупном скору. На нека питања су и испитаници и испитанице одговарали слично, док су се код других питања дистрибуције њихових одговора знатно разликовале. Анализа током које се посебно посматрају одговори на поједина питања омогућује да се идентификују оне теме које више од других доприносе разликама у ставовима између мушкараца и жена. Да би се извела таква анализа, било је потребно, прво, сажети одговоре који су изворно имали пет категорија у три категорије. Одговори „потпуно се слажем“ и „слажем се“ рекодирани су у једну категорију, а одговори „уопште се не слажем“ и „углавном се не слажем“ у другу. Неодлучни одговори остављени су онако како су изворно забележени. На тај начин је избегнуто појављивање превеликог броја тзв. празних ћелија у табелама. Затим су тако рекодирани одговори табелирани у односу на пол испитаника и за сваку табелу је изведен χ квадрат тест. Издвојене су и посебно анализиране табеле у којима су одговори мушкараца и жена били статистички значајно различито дистрибуирани.

Једна од сфера у којој се ставови мушкараца и жена према хомосексуалности разликују је *дружење или успостављање неформалних личних контаката* са хомосексуалним особама. Мада већина испитаника изјављује да би прихватила као пријатеља и мушку и женску хомосексуалну особу, међу онима који *не би прихватили геј особу за пријатеља*, проценат мушкараца је скоро чевороструко већи него проценат жена. Кад је реч о дружењу са лезбејкама, приближно једнак проценат мушкараца и жена изјављује да се не слаже са ставом да би прихватио/ла лезбејку за пријатељицу (упућујем на табелу 3).

Табела 3: Прихватање хомосексуалне особе као пријатеља према полу испитаника

Став	Пол	Слаже се	Неодлучан-а	Не слаже се	
Прихватио бих геја за пријатеља	м	51.2	11.6	37.2	$\chi^2=10.2$ $p=0.006$
	ж	70.2	19.3	10.5	
Прихватио бих лезбејку за пријатеља	м	72.1	9.3	18.6	$\chi^2=3.9$ $p=0.142$
	ж	62.6	15.8	21.6	

Када је реч о неформалним, али не сасвим блиским контактима какво је дружење на „журкама“, мушкарци су јасном већином опредељени да гејеви нису пожељни. Испитанице, напротив, не би имале ништа против да гејеве позову на журку. Али када су у питању лезбејке, проценат мушкараца који се противе дружењу са њима двоструко је мањи од процента оних који се противе дружењу са гејевима. Разлике у дистрибуцији мушких и женских одговора

настају највећим делом отуда што је међу женским испитаницама много већи број неодлучних, 26.3% наспрам 4.7% (упућујем на табелу 4).

Табела 4: Позивање на забаву хомосексуалне особе према полу испитаника

Став	Пол	Слаже се	Неодлучан-а	Не слаже се	
Никада не бих позвао на журку мушкарца кога привлаче други мушкарци	м	44.2	16.3	39.5	$\chi^2=8.466$ $p=0.015$
	ж	17.5	22.8	59.6	
Никада не бих позвао на журку девојку коју привлаче друге девојке	м	20.9	4.7	74.4	$\chi^2=8.99$ $p=0.011$
	ж	10.5	26.3	63.2	

Друго поље у коме се ставови мушкараца и жена према хомосексуалности разликују је питање *признавања права* хомосексуалним особама. Релативни број мушкараца који се слажу са тврдњом да хомосексуалним мушкарцима не би требало признати иста права као и хетеросексуалним, знатно је већи него релативни број жена које се слажу са истом тврдњом (погледати табелу 5).

Табела 5: Став према признавању једнаких права хомосексуалним особама према полу испитаника

Став	Пол	Слаже се	Неодлучан-а	Не слаже се	
Гејевима никада не би требало признати иста права као хетеросексуалцима	м	37.2	14	48.8	$\chi^2=6.11$ $p=0.050$
	ж	17.5	28.1	54.4	
Лезбејкама никада не би требало признати иста права као хетеросексуалцима	м	30.2	16.3	53.5	$\chi^2=1.828$ $p=0.401$
	ж	19.3	22.8	57.9	

Исто тако, проценат мушкараца који би био спреман да јавно изрази своје неслагање са законом којим би се легализовала брачна заједница већи је него проценат жена које су спремне да то учине (Табела 6).

Табела 6: Став мушкараца и жена према истополним браковима

Став	Пол	Слаже се	Неодлучан-а	Не слаже се	
Протествовао бих против закона који дозвољава да гејеви ступе у брак	м	53.5	4.7	41.9	$\chi^2=12.23$ $p=0.002$
	ж	28.1	29.8	42.1	
Протествовао бих против закона који дозвољава да лезбејке ступе у брак	м	41.9	11.6	46.5	$\chi^2=4.97$ $p=0.083$
	ж	24.6	26.3	49.1	

Нетрпељивост, мржња и узнемиреност у присуству мушкараца хомосексуалаца чешћи су међу мушкарцима него међу женама. Кад је реч о истим осећањима у присуству хомосексуалне женске особе, одговори мушкараца и жена се не разликују довољно да би прошли тест статистичке значајности. Мада се и мушке и женске особе чешће осећају узнемирено у присуству хомосексуалне особе истог него у присуству хомосексуалне особе различитог пола, већа „опуштеност“ женских испитаника у присуству хомосексуалних мушка-

раца чини да дистрибуција одговора ове две групе испитаника буде приметно различита (погледати табеле 7, 8 и 9).

Табела 7: Узнемиреност у присуству хомосексуалне особе према полу испитаника

Став	Пол	Слаже се	Неодлучан-а	Не слаже се	
Узнемирен сам и осећам се лоше када сам у присуству гејева	м	39.5	20.9	39.5	$\chi^2=9.51$ $p=0.009$
	ж	21.1	8.8	70.2	
Узнемирен сам и осећам се лоше када сам у присуству лезбејки	м	18.6	23.3	58.1	$\chi^2=3.262$ $p=0.192$
	ж	33.3	14	52.6	

Табела 8: Спремност на физичко спречавање исказивања нежности хомосексуалних особа према полу испитаника

Став	Пол	Слаже се	Неодлучан-а	Не слаже се	
Физички бих спречио гејеве да исказују нежност на јавном месту	м	37.2	18.6	44.2	$\chi^2=6.018$ $p=0.049$
	ж	15.8	26.3	57.9	
Физички бих спречио лезбејке да исказују нежност на јавном месту	м	9.3	11.6	79.1	$\chi^2=0.40$ $p=0.819$
	ж	12.3	14	73.7	

Табела 9: Мржња према хомосексуалним особама према полу испитаника

Став	Пол	Слаже се	Неодлучан-а	Не слаже се	
Мрзим гејеве	м	37.2	11.6	51.2	$\chi^2=7.272$ $p=0.026$
	ж	14	14	72	
Мрзим лезбејке	м	16.3	7	76.7	$\chi^2=2.74$ $p=0.254$
	ж	8.8	15.8	75.4	

Још једна област у којој се одговори мушкараца разликују од одговора жена је област *еротизма повезаног са хомосексуалношћу*. Већина испитаника изражава одбојан став према овој врсти еротизма било да се ради о одвратности према тој врсти еротизма (табела 10), узбуђености у присуству хомосексуалне особе (табела 11) или уживању у посматрању еротских сцена које укључују две особе истог пола (табела 12). Међутим, одбојност мушкараца према еротским сценама у којима су приказане жене је знатно мања и од одбојности коју према истим сценама изражавају женски испитаници, и у односу на одбојност мушкараца према еротским сценама са мушким геј особама. Уз то, мушкарци су чешће „пријатно узбуђени“ и „неодлучни“ у присуству хомосексуалних жена, него што су то жене у присуству мушкараца хомосексуалне оријентације (видети табелу 11).

Табела 10: Одвратност према еротским сценама са хомосексуалним садржајем према полу

Став	Пол	Слаже се	Неодлучан-а	Не слаже се	
Еротске сцене између два мушкараца су ми увек одвратне	м	65.1	9.3	25.6	$\chi^2=0.857$ $p=0.652$
	ж	56.1	10.5	33.3	
Еротске сцене између две жене су ми увек одвратне	м	20.9	18.6	60.5	$\chi^2=10.316$ $p=0.006$
	ж	47.4	22.8	29.8	

Табела 11: Узбуђеност у присуству хомосексуалних особа према полу

Став	Пол	Слаже се	Неодлучан-а	Не слаже се	
Пријатно сам узбуђен када сам у присуству гејева	м	2.3	11.6	86	$\chi^2=3.39$ $p=0.184$
	ж	12.3	12.3	75.4	
Пријатно сам узбуђен када сам у присуству лезбејки	м	18.6	46.5	34.9	$\chi^2=11.10$ $p=0.004$
	ж	8.8	22.8	68.4	

Табела 12: Уживање у посматрању хомосексуалних еротских сцена према полу

Став	Пол	Слаже се	Неодлучан-а	Не слаже се	
Уживам да гледам еротске сцене између два мушкарца	м	11.6	17.5	83.7	$\chi^2=0.721$ $p=0.697$
	ж	17.5	5.3	77.2	
Уживам да гледам еротске сцене између две лезбејке	м	48.8	30.2	20.9	$\chi^2=29.022$ $p=0.000$
	ж	10.5	15.8	73.7	

Последње појединачно питање у коме се одговори мушкараца и жена значајно разликују је питање које се односи на *промискуитетност хомосексуалних особа*. Мушкарци чешће него жене верују да лезбејке имају више сексуалних партнера него хетеросексуалне жене (упућујем на табелу 13).

Табела 13: Перцепција промискуитетности хомосексуалних особа према полу

Став	Пол	Слаже се	Неодлучан-а	Не слаже се	
Гејеви по правилу имају више партнера него хетеросексуални мушкарци	м	9.3	51.2	39.5	$\chi^2=2.30$ $p=0.316$
	ж	8.8	36.8	54.4	
Лезбејке по правилу имају више партнерки него хетеросексуалне жене	м	16.3	55.8	27.9	$\chi^2=11.19$ $p=0.004$
	ж	7	31.6	61.4	

Дискусија и закључак

Циљ овог истраживања био је, пре свега, да се утврди какав је став испитаника према хомосексуалности уопште, да ли се разликују ставови према испољавању мушке и женске хомосексуалности, те да ли се у том погледу разликују ставови мушких и женских испитаника.

Ако би требало генерално окарактерисати став студентске популације према хомосексуалности уопште, могло би се рећи да је тај став у просеку *неутралан*. Ако би одговори на сва питања били неутрални или неодлучни, просечан скор на скали хомосексуалности био би равно 72. Ни просечан скор на СЖХ (74.97), а ни просечан скор на СМХ (69.9) не разликује се значајно од овог скорa.

Ипак, скорови на ове две скале се разликују међусобно, тако да иако не можемо са сигурношћу тврдити да се било који од ова два скорa значајно разликује од моделски неутралног скорa (72), можемо тврдити са великом сигурношћу да су просечни скорови на СМХ нешто виши него просечни скорови на СЖХ, то јест, можемо тврдити да је међу студентима став према испољавању женске хомосексуалности нешто блажи него став према испољавању мушке хомосексуалности.

Када се став према хомосексуалности посматра посебно код мушких и посебно код женских испитаника, приметити се да су све разлике у ставовима повезане са мушкарцима, било да се ради о ставу према мушкој хомосексуалности, или да се ради о мушком делу испитиване популације. Наиме, *ставови мушкараца и жена према женској хомосексуалности се углавном не разликују*, као што се *код женских испитаника не разликују ставови* према мушкој и женској хомосексуалности. На другој страни, *ставови жена према мушкој сексуалности су много толерантнији* него ставови мушкараца, као што се у оквиру *мушке популације приметно разликују ставови* према мушкој и женској популацији (мушкарци су доста толерантнији према хомосексуалним женама него према хомосексуалним мушкарцима). Из овога следи и најважнији налаз овог истраживања, да се *све генерално констатоване разлике у ставовима према хомосексуалности могу приписати већој одбојности мушкараца према испољавању мушке сексуалности*. Разлози мушке толерантности према испољавању женске хомосексуалности могу се објаснити резултатима до којих се дошло истраживањем, а тичу се еротског аспекта као део ставова мушких испитаника како према женама хомосексуалне оријентације, тако и према женама уопште. Наспрам жене као особе са идентитетом и својим специфичностима, супротставља се и доминира идеја да су жене превасходно сексуални објекти, односно, да је жена асоцијација за сексуални ужитак. Ово се илуструје тиме што мушкарци осећају снажно еротско узбуђење које је усмерено према женама хомосексуалне оријентације на које се не гледа као на „особе“ већ искључиво као на „тело“.

Одатле се изводи генерални одбојни став мушких испитаника према испољавању мушке хомосексуалности, а жене хомосексуалне оријентације су им прихватљивије и као друштво, и као потенцијални извор сексуалног ужитка, па и као призор који се може гледати без негативних санкција.

Анализом појединачних одговора установљено је да су разлике у ставовима између мушких и женских испитаника најизраженије у следећим областима:

Када је у питању *социјална интеракција са особама хомосексуалне оријентације*, мушки испитаници теже пристају на пријатељство са мушком особом која има сексуалне и емотивне склоности ка истом полу. Ставови мушкараца који се тичу пријатељства са хомосексуалним особама толерантнији су према женама него према мушкарцима хомосексуалне оријентације. Ако су уопште вољни да неку хомосексуалну особу позову на забаву, мушкарци ће пре позвати лезбејке него гејеве.

Када је реч о *афирмисању права хомосексуалаца*, мушкарци имају знатно толерантнији став према омогућавању и изједначавању права лезбејки са хетеросексуалним женама, него према изједначавању права хомосексуалних са хетеросексуалним мушкарцима.

Манифестовање непријатности које изазива присуство хомосексуалних особа чешће је код испитаника мушког пола у присуству гејева него у било којој другој комбинацији. Тако ће мушкарци бити спремнији да протестују против

закона који би омогућио да два мушкарца ступе у брак, чешће ће показивати мржњу према гејевима па и спремност да физички насрну на два мушкарца који јавно демонстрирају узајамну наклоност. У истим ситуацијама, мушки испитаници ће толерисати истоветне манифестације женске хомосексуалности. Жене по правилу једнако реагују на хомосексуалне особе оба пола.

Изразите разлике у ставовима мушкараца према мушкој и женској хомосексуалности видљиве су у области коју обележава *еротичност повезана са хомосексуалношћу*. Док су ставови испитаника о сексуалном односу између два мушкарца једнако дистрибуирани и међу женским и међу мушким испитаницима, резултати показују да висок проценат мушких испитаника сматра да су еротски односи између две жене привлачни и пожељни. Такође, висок је проценат мушких испитаника који изјављују да уживају у призору двеју жена у еротском односу, док према мушкој еротици показују гађење и одбојност. Дакле, велики део трпељивих ставова према женској хомосексуалности повезан је са „мушким“ доживљајем жене као извора еротског узбуђења и „одобравањем“ женске сексуалности без обзира на објекат према коме је усмерена. Помало парадоксално, може се тврдити да је мушко толерисање женске хомосексуалности, па отуда и релативно повољнији положај женских у односу на мушке хомосексуалне особе, последица доминантног мушког „мачо“ става, који у жени види превасходно сексуални објекат и кога се, заправо, уопште не тичу питања оријентације, идентитета, избора или права „објекта“ за који процењује да му може пружити сексуални или какав други ужитак. Ово се у суштини односи на бинаризам који подразумева емотивну и сексуалну релацију искључиво између мушкараца и жена. Будући да мушки хомосексуалци не играју своју јасно дефинисану друштвену улогу и одскачу од тог устаљеног обрасца који регулише међуљудске односе, у друштву са таквим уређењем они изазивају отпор и негативне реакције.

Резултате овог истраживања можемо да сагледамо у контексту резултата до којих је дошао Младен Лазић у свом истраживању из 1994. године који се тичу вредносног система карактеристичног за ове просторе⁷. Доминантна вредносна оријентација је у том истраживању показала да се у релацији мушкарац – жена зна ко држи „гусле и мач“ (за кога је резервисана јавна сфера и доминација), а ко одржава „ватру на огњишту“. Тај мачистички образац који је Лазић приметио евидентна је специфика нашег друштва када су у питању односи међу половима, али и само питање доминације у сфери сексуалних односа. Стога, управо у тој вредносној оријентацији можемо пронаћи клице за велику нетрпељивост мушкараца према испољавњу мушке хомосексуалности до које се дошло у овом истраживању. Мачистички образац се у том светлу одржао и репродуковао до данашњице када се ради о перцепцији мушкараца

⁷ Истраживање које се тиче вредносне доминантне оријентације долази до резултата где мачистички став (сексизам) одбацује највећи број испитаника, тачно $\frac{1}{3}$, но уколико одвојимо одговоре жена (46.1% њих изричито одбацује овај став, док га 29.4% њих прихвата) и мушких испитаника, видећемо да више од $\frac{1}{2}$ мушкараца прихвата овај став који пледира доминацију мушкараца (Лазић 1994: 201).

где је место жени, у којим сферама мушкарац треба да доминира, али и то да је и даље изузетно присутна детерминација сексуалних односа хетеропатријархалним нормама.

Литература

- Бергер. П и Лукман. Т. (1992). „Социјална конструкција збиље“, Напријед, Загреб
- Вуковић, Ђ. *et al.* (2010) ПРЕДРАСУДЕ НА ВИДЕЛО – ХОМОФОБИЈА У СРБИЈИ 2010: Истраживање и анализа: јавног мњења, ставова ГЛБТ популације, дискриминације на радном месту.
- Геј стрејт алијанса и ЦеСИД (2009) Ово је земља за нас: извештај о стању људских права ЛГБТ особа у Србији у 2008. години. Београд: Геј стрејт алијанса.
- Гиденс, Е. (2003). „Социологија“, Економски факултет, Београд.
- Закон о забрани дискриминације (2009), доступан на интернет адреси: <http://www.gavNOPravnost.gov.rs/rs/закони/закони-и-прописи-републике-србије>, приступљено 18.05.2013.
- Закон о јавном информисању (2003), доступан на интернет адреси: <http://www.apr.gov.rs/Прописи.aspx>, приступљено 18.05.2013.
- Закон о радиодифузији (2002), доступан на интернет адреси: <http://static.rtv.rs/files/20091024/Zakon-o-radiodifuziji.pdf>, приступљено 11.07.2013.
- Закон о раду (2005), доступан на интернет адреси: http://www.itn.sanu.ac.rs/images/akta/zakon_o_radu.pdf, приступљено 11.07.2013.
- Закон о високом образовању (2005), доступан на интернет адреси: <http://www.kg.ac.rs/Docs/UniZakon.pdf>, приступљено 11.07.2013.
- Захаријевић, А. (прир.) (2008) *Неко је рекао феминизам? Како је феминизам утицао на жене XXI века.* Београд: Жене у црном, Центар за женске студије и Реконструкција Женски фонд.
- Звонаревић, М. (1976). „Социјална психологија“, Школска књига, Загреб.
- Immigration and Refugee Board of Canada (IRBC 2002), *Saudi Arabia: „The situation of homosexuals, including treatment by authorities and legal penalties“*, 16 August 2002, SAU39445.E, доступно на: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3f7d4e1238.html> (приступљено 26.04.2011.)
- Immigration and Refugee Board of Canada (IRBC 1996), *Iran: „Information on the penalty for engaging in homosexual activities while on active service in the military“*, 1 August 1996, IRN24789.E, доступно на: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6ac6b42f.html> (приступљено 26.04.2011.)
- Лазић, М. (1994). „Разарање друштва“: *Југословенско друштво у кризи 90-их*, Филип Вишњић, Београд.
- Пармач, М. (2005). „Ставови студената према особама хомосексуалне оријентације“, дипломски рад, Загреб, Филозофски факултет.
- Рот, Н. (2003). „Социјална психологија“, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.

- Спасић, И. (2000). „Хомосексуалност и социологија“ : Од патолошког модела до друштвеног конструкта“, доступно на: <http://www.gay-serbia.com/teorija/2000/00-02-15-sociologija/index.jsp> (приступљено 11.03.2011.).
- Спасић, И. (прир.) (1998). „Интерпретативна социологија“, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
- Herek, G.M., Glunt, E.K. (1993). “Interpersonal Contact and Heterosexuals’ Attitudes Toward Gay Men: Results From A National Survey”, у : “*The Journal of Sex Research*“, Vol. 30, No. 3, 239-244.
- Herek, G.M. (2000). Sexual prejudice and gender : “Do heterosexuals’ attitudes toward lesbians and gay men differ?” у : “*Journal of Social Issues*“, 56(2), 251-266. Доступно на : <http://psychology.ucdavis.edu/rainbow/index.html> (приступљено 16.03.2012.)

Aleksandra Nikolajević

“ARE LESBIANS THE LESS OF TWO EVILS”
A SURVEY OF ATTITUDES TOWARDS MALE
AND FEMALE SEXUALITY

Summary: The project encloses the research results of the views on different ways of manifesting male and female homosexuality. The research was held on a sample of Nish University students, and the views were measured by a Likert type scale. It was shown that the overall attitude of the examiners towards manifesting homosexuality is ambivalent, tending to be more tolerant of female than male homosexual manifestations. When male and female population are observed separately it becomes more transparent that women are equally tolerant of manifesting homosexuality with both genders. On the other side, men tolerate manifestation of female homosexuality, but men are less ready to accept male homosexual manifestation. There lies the root of a rejective attitude towards manifesting homosexuality in general as an impact of the men’s view towards manifestation of male homosexuality.

Key words: homosexuality, views on homosexuality, intolerance of homosexual orientation

Vesna Stanković Pejnović
Zagreb, Hrvatska

UDK 316.72; 316.334.3
Прегледни рад

PRAVEDNOST I DUALIZAM POLITIKE PRIZNANJA

Sažetak: Dualnost politike priznanja se zasniva se različitoj logici i različitom razumijevanju društva koju je moguće prevladati proširenim shvaćanjem pravednosti i strukturalnih nepravednosti ne samo unutar zakona već i kroz institucije javnog mijenja. Za razliku od modela kulturnog priznanja, koji teži davanju posebnih zakonskih prava kulturnim manjina, model statusnog priznanja sagledava priznanje u širem kontekstu suvremenog društva. Taj model ne tumači nepriznavanje unutar institucionalnih okvira koje odvaja od političke ekonomije i temelj borbe vidi postizanju ekonomske pravednosti. Teorija priznanja svoju primarnu namjeru ima u prevladavanju nepravde. Obje teorije dijele zajednički stav da političko predstavljanje mora biti jedan od aspekata priznanja.

Dijalektikom pomirenja aktualnih tenzija moguće je spojiti kombinacijom dva najprikladnija elementa iz oba diskursa. Takvo gledište, „pomirenja“ transformativne i afirmativne politike zastupaju svaka sa svoje pozicije priznanja, Iris Marion Young i Nancy Fraser. Paradigmu distribucije koju liberalna teorija predstavlja krucijalnim preduvjetom pravednosti, Young smatra nedovoljnim za politiku kulturalnog priznanja koja je bazirana na uvažavanju kulturalnih različitosti u kontekstu uvažavanja pozicija potlačenih grupa. Potrebno je izmijeniti norme i pravila institucija koje utječu na oblikovanja te strukture. Takav pristup zahtjeva javni prostor za izražavanje (inter) kulturalnog izražavanja, ili heterogenu javnost kao izraz različitosti slobode. Kroz perspektivu novih društvenih zahtjeva čiji zahtjevi za društvenim priznanjem modificiraju tradicionalno shvaćanje odnosa između društva i zahtjeva Young sagledava koncept pravednosti i jednakosti primarno za marginalizirane grupe. Sličan pristup ima i Nancy Fraser koja politiku priznanja vidi objedinjenu u razumijevanju statusne i kulturne različitosti, odnosno ona politiku jednake participacije shvaća kao politiku statusne različitosti, a njezin pristup politici identiteta korespondira sa politikom kulturne različitosti. Zato je i potrebno rušenje lažnih antiteza između ekonomskih i kulturnih različitosti. Proširena teorija pravednosti integrira problematiku kulturnog priznanja sa distribucijom te također i sa predstavljanjem. Obje autorice nepriznavanje tumače u terminima statusa podređenosti jer ne postoji izgrađen status jednih ili ravnopravnih partera u društvenom životu zbog institucionalizirane hijerarhije kulturnih vrijednosti.

Temelj nepravde nepriznanja ne leži u izmijenjenom identitetu nego u hijerarhijskom statusu. Zajedničku točku oba diskursa politike priznanja moguće je naći u povezivanju pravednosti liberalnog shvaćanja sa konceptom prevladavanja nepravednosti baziranom na konceptu statusne jednakosti. Dualnost politike

priznanja moguće je prevladati proširenjem pravednosti baziranu na zakonodavstvu koja priznanje nejednakosti raspodjele materijalnih i simboličkih dobara ali koja u sebi nema razrađene mogućnosti analize fenomene društvene isključenosti sa povezivanjem pristupom prevladavanja strukturalnih nepravедnosti kojima se u javnu sferu uključuju sve društvene klase.

Ključne riječi: pravednost, politika priznanja, Iris Marion Young, kulturalna različitost, Nancy Fraser, statusna različitost.

Uvod

Zahtjevi za priznanjem su usmjereni ka oblikovanju politike koja djeluje kao politička strategija društvenih pokreta i kao teorija koja treba naći svoju punu implementaciju u društvu, a koja se razumijeva kao borba za društvenu pravednost koja se do nedavno, prioritarno, odnosila na nacionalna pitanja westfalskog okvira pravednosti. Taj okvir podrazumijeva da je subjekat pravednosti građanin teritorijalno određene države koji prvenstveno unutar institucionalne ili političke sfere zahtjeva priznanje. Konstantno se vode rasprave oko interpretacija potreba, prava i zahtjeva oko postojećih normativnih oblika koji su sve izraženiji u današnjem promjenjivom društvu u kojem tržište stvara nove okolnosti te oko sudjelovanja u javnoj sferi i same njezine promjene. Iako politika priznanja ima mnogo aspekata i može biti shvaćena sa mnogo različitih pozicija, svoje temelje nalazi u Hegelovom promišljanju o važnosti međusobnog priznanja za samorealizaciju pojedinca ka oslobođenju i slobodi. Politiku priznanja moguće je dualno sagledavati: kroz poziciju kritičke teorije koja tumači odnose između isključenih pojedinaca i grupa i dominantnih manjina ukazujući na veliku disproporciju statusnih određenosti i distribucije te kroz poziciju multikulturalizma ili priznanja kulturnih različitosti koji smatraju da priznanje kulturnih različitosti ima važnu ulogu u samorealizaciji pojedinca, a sve sukladno jednakosti svih pojedinaca. Politika priznanja zalaže se da potlačene skupine preuzmu moć imenovanja razlika na način da se uklone različitost kao drugost norme težeći da različitost tumači kao specifičnost, raznolikost i heterogenost.

Ipak, dva aspekta politike priznanja mogu se nadopuniti kroz politiku prilagođavanja postojećim okvirima i kroz koncept pravednosti za demokratsko društvo. Oba diskursa mogu naći svoje polazište u pravednosti, u teoriji koju je Rawls nazvao *pravednost kao pravičnost*, a koji u društvu ukazuje samo na postojanje nejednakosti u procesu distribucije koju je potrebno ujednačiti, dok kulturološke različitost smatra dijelom privatne sfere. Jednakost priznanja nije samo moralni, nego i temeljni politički princip, posebno istaknut u borbi za priznanje potlačenih i marginalnih grupa najčešće kroz priznanje i dobivanje specifičnih prava koje ipak, pod određenim okolnostima, nisu dovoljne.

Politika kulturnog priznanja upravo u pravednosti kao pravičnosti vidi temelj jednakosti u priznanju svih različitih kulturnih grupa kao jednakih građana društva, dok politika statusne različitosti vidi mogućnosti proširenja shvaćanja pravednosti

na poziciju marginaliziranih društvenih grupa koja umjesto nepristranosti predlaže javnu pravednost u kontekstu raznolikosti.

Politika priznanja statusne različitosti smatra da se pravedna ili nepravedna društvena struktura proizvoljnosti ili slučajnosti tolerira ili pak podržava kao ključne u distribuciji dobara. Načela distribucijske pravednosti su zasnovana na jednakim pravima i mogućnostima svakoga pojedinca, kao i socioekonomskoj strukturi koja treba biti organizirana u korist najugroženijih pojedinaca. Priznanje jednakosti ima pred-moralnu dimenziju koja je povezana sa našom temeljnom potrebom za priznanjem. Ipak, takvo priznanje je samo jedan dio priznanja jer ne obuhvaća cijelu strukturu društva.

Ovim radom će se pokazati da je moguće nadopuniti i povezati zahtjeve kulturnog priznanja i zahtjeva za priznanjem statusne različitosti na temelju „prošireno“ shvaćene pravednosti. Pokazat će se da je dijalektikom „pomirenja“ aktualnih tenzija moguće spojiti kombinacijom kroz dva najprikladnija gledišta iz oba diskursa. Takva gledišta, zastupaju svaka sa svoje pozicije priznanja, Iris Marion Young i Nancy Fraser. Kako paradigmu distribucije koju liberalna teorija predstavlja krucijalnim preduvjetom pravednosti, Young smatra nedovoljnim za politiku kulturnog priznanja, ona predlaže izmjenu normi i pravila institucija koje utječu na oblikovanja te strukture te kroz prošireno shvaćenu pravednost obuhvaća priznanje etničkih ali i marginaliziranih grupa. Sličan pristup ima i Nancy Fraser koja politiku priznanja vidi objedinjenu u razumijevanju statusne i kulturne različitosti, odnosno ona politiku jednake participacije shvaća kao politiku statusne različitosti, a njezin pristup politici identiteta korespondira sa politikom kulturne različitosti. Fraser smatra da je pravednost multidimenzionalna, a postiže se prevladavanjem nepravednosti u ekonomskoj, kulturnoj i političkoj sferi. Radom se dokazuje da je nepriznavanje rezultat tumačenja u terminima statusa podređenosti. Kako ne postoji izgrađen status jednih ili ravnopravnih partnera u društvenom životu nije ni moguće izgraditi institucionalizirane hijerarhije kulturnih vrijednosti.

Politika priznanja kulturne različitosti

Liberalni diskurs asimilacijskog modela postepeno 80-tih godina prošlog stoljeća otvara prostor za politiku koja zagovara i potiče održavanje kulturne različitosti u društvu. Briga za stabilnost liberalne-demokracije, bazirana na toleranciji do tada je nadjačala potrebu za priznanjem i zaštitom kulturne različitosti u javnoj sferi. Međutim, liberalne teorije počinju od moralne jednakosti pojedinaca, a završavaju sa jednakošću građana, ne objašnjavajući proces prijelaza ili promjene. Taj prijelaz ili promjena izražena je u multikulturnim državama u kojima se politička i kulturna zajednica ne poklapaju zato što se politička zajednica shvaća kao područje unutar koje pojedinci vrše svoja prava i obaveze, a kulturna zajednica kao ona unutar koje pojedinci oblikuju i revidiraju svoje ciljeve i težnje (Kymlicka, 2003: 130).

Istaknuti zagovornik politike kulturnog priznanja, Taylor ukazuje da je temelj ove politike u politici univerzalnog digniteta jer svi ljudi zaslužuju jednako pošto-

vanje te kulturu vidi kao priznavanje izvornosti pojedinca (Taylor, 1994). Taylorov hegelijanski pristup vrsta je objedinjavanja kantovske ideje digniteta modificirane ka hegelijanskom pristupu različitosti kao kolektivnih vrijednosti, odnosno viđenje pojedinca slijedom principa nužnog objedinjavanja. Pojedinaac nije individua samo za sebe već je on dio društva i kulturalnih specifičnih okolnosti. Taylor nadopunjuje političko viđenje jednakog digniteta sa važnom čovjekovom potrebom kao proizvođaom modernih uvjeta: biti priznat u svim svojim posebnostima. Zato i jednakost u kontekstu etniciteta Taylor razlikuje u nomenklaturama jednakog digniteta i jednakog poštivanja. Jednak dignitet apelira na humanizam ili specifične oblike članstva te se odnosi na sve članove društva na relativno ravnomjeren način. Jednako poštivanje se odnosi na činjenicu da je važno uvažavanje različitosti u koncipiranju i institucionalizaciji jednakih odnosa između pojedinaca.

Taylorovo viđenje priznanja različitosti suprotstavlja se idealu univerzalnog građanstva u kulturno pluralnim društvima koji se ostvarivao procesom asimilacije u dominantnu kulturu te formiranjem područja homogene političke javnosti i univerzalne slobode jer liberalizam pojedinačne potrebe i želje smatra dijelom sfere privatnosti. Ideal univerzalnog građanstva temelji se na egalitarnom načelu, uz koje se vezuje ideja nepristranosti. Upravo je to egalitarno načelo neutralnog interesa, po Kymlicki, političko načelo koje osigurava javno sudjelovanje u multikulturalnom društvu. U multinacionalnim državama gdje ne postoji preklapanje političke i kulturne zajednice pojedinac nije uključen univerzalno i ne stoji u izravnom odnosu s državom, nego socijetalno kroz pripadništvo nekoj kulturnoj zajednici (Kymlicka, 2003: 54). Dworkin autonomnim smatra pojedinca koji posjeduje samopoštovanje i koja nikada neće željeti ono što na pravedan način ne može postići (Dworkin, 2003: 49). Upravo na temelju tako shvaćene autonomnosti pojedinaca, Kymlicka izvodi svoj stav da ako u društvu kulturna pripadnost nije priznata, pripadnik manjinske kulture nema jednaku mogućnost razvoja samopoštovanja kao pripadnik dominantne kulture.

Bazirajući svoje stavove na liberalizmu, Kymlicka tvrdi da principi pravednosti Rawlsa i Dworkina mogu biti primijenjeni u obrani statusa i zahtjeva za priznavanjem različitosti manjinskih grupa koji se temelji na općim pravima i slobodama za sve pojedince, a ostajući dosljedan prioritetu temeljnih prava i sloboda traži poseban status za manjinske grupe. Sličan pristup ima i Marion Young koja smatra politiku različitosti sredstvom za priznavanje razlike i neodvojivi dio ideala društvene ravnopravnosti, te se kao i Kymlicka zalaže za dvostruki sustav prava. Kymlicka slijedi redoslijed izražen u Rawlsovim načelima pravednosti koji prvo traži realizaciju prava čime se otvara prostor za ostvarenje prava. Iako Rawls ne zagovara priznanje kulturnih posebnosti on u drugom načelu pravednosti, raspravljajući o mogućnosti ostvarenja pravednosti u kontekstu socijalnih i ekonomskih nejednakosti, zagovara načelo pravične jednakosti mogućnosti i načelo razlike (Rawls, 1998: 173). Načelo razlike kaže da društvene i ekonomske nejednakosti koje se odnose na položaje i službe trebaju biti tako uređene da su, bez obzira na razinu tih nejednakosti, od najveće koristi najsiriromašnijim članovima društva (Rawls, 2000: 6).

Rawls naglašava kako ideja pravednosti kao pravičnosti zahtijeva da sva temeljna dobra trebaju biti distribuirana na jednak način osim ako nejednaka distribucija bilo kojeg dobra donosi prednost lošije stojećim članovima. Osim u realizaciji pravednosti, načelo razlike igra ključnu ulogu i u realizaciji ideala solidarnosti te u izgradnji ljudskog samopoštovanja. Načelo jednakih sloboda, prema Rawlsu je najpravednije obilježje pravednosti kao pravičnosti te je to njegov ideal demokratskog građanina. Građani demokratskog društva su slobodne i jednake osobe; slobodni su jer posjeduju moralne moći (sposobnost za osjećaj pravednosti i za neku koncepciju dobra) i umne moći (suđenje, mišljenje i zaključivanje), a jednaki su jer imaju te moći minimalno ali dovoljno za kooperaciju u društvu. Načelo pravične jednakosti mogućnosti osigurava jednakost startnih pozicija prije ulaska na tržište rada. Prema tom načelu, navodi Freeman, građanima koji prirodno nemaju talente i nadarenosti, društvena struktura treba osigurati pristup obrazovnom sustavu kao put prevazilaženja tih nedostataka (Freeman, 2008: 99).

Kako su ugnjetavanje i dominacije generatori društvene nepravednosti koja se očituje u nepovoljnom položaju nekih društvenih grupa, Young je mišljenja da pravednost zahtijeva politiku priznanja različitosti zasnovanu na demokratskom pluralizmu. Pravednost u multikulturalnom društvu zahtijeva društvenu ravnopravnost skupina te uzajamno poštovanje i promicanje razlika među skupinama (Young, 2005a: 231). Politika priznanja različitosti promiče ideal raznolikosti: kulturnu različitosti i među-grupno uvažavanje. Zagovarajući jednakovrijednost svih ljudi, politikom priznanja se istodobno priznaje kulturna determinatnost i uloga zajednice u kojoj ljudi djeluju i koja povratno djeluje na njih. Uvažavanje značaja kulture u stvari „znači da treba respektirati kulture kao izvore osobe... jer ako su pojedinci smješteni unutar kultura, jednaki dignitet za pojedince traži jednako poštovanje svih kultura“ (Taylor, 1994: 25).

U distribuciji dobara Rawls zagovara ideal demokratske jednakosti. Taj ideal kombinira načelo pravične jednakosti mogućnosti s načelom razlike. Will Kymlicka navodi kako načela pravednosti kod Rawlsa zagovaraju jednakost resursa, a ne jednakost blagostanja. Na isti način, upozorava Young, pravednost nije dosežna kroz politiku nediskriminacije, obzirom da je ugnjetavanje uzrok i kontekst nepovoljnog položaja društvenih grupa. Marginalizirani su društveno isključeni, njihova drugost je neuklopiva u javne prakse rada. Marginalizacija predstavlja ekstremnu verziju ugnjetavanja u kojoj postoji izravna opasnost da se značajna grupa ljudi društveno isključi. Izrabljivanje se u kapitalističkom društvu očituje kroz tržišne mehanizme i privatno vlasništvo prilikom prijenosa sposobnosti radnika na vlasnike čime odbačeni profitiraju. Pravedno bi bilo ukinuti taj izvor (ne)moći te institucionalno prekinuti proces legitimnog cirkuliranja elitne moći kroz osiromašenje radnika (Young, 2005a: 65).

Disproporcije koje su rezultanta vladajućih zakona tržišta Kymlicka ne razmatra kao pojavu koja je uzrok nejednakosti, jer on ispravljanje nejednakosti sagledava kroz osiguranje temeljnih sloboda i jednakosti, ali tek zadovoljenjem oba principa ostvarena je mogućnost ozbiljenja pravednosti u društvu (Kymlicka, 2004:133). Li-

berali, kao Rawls, pretpostavljaju da će ljudi prilagođavati svoje ciljeve i ambicije sredstvima koja su im dostupna sa ključnim pitanjem odgovornosti prilikom izbora ciljeva, tj. koncepcija dobra. Za Kymlicku se ta odgovornost može pravično primijeniti ondje gdje postoje mehanizmi koji će osigurati da nitko ne bude ukraćen zbog svojih društvenih ili prirodnih okolnosti. Upravo je uvažavanje razlika bit istinske jednakosti, a posebna prava potrebna su kao priznanje razlike, jer se bit istinske jednakosti, po Rawlsu, sastoji u uvažavanju. Prema tom idealu, navodi I. M. Young, pravedno društvo ne uklanja ili nadilazi razlike, nego traži međusobno poštivanje, ravnopravnost i uvažavanje među pripadnicima različitih grupa (Young, 2005a: 123).

Ako u stvarnosti nalazimo primjere gdje je kulturna pripadnost uzrok nejednakih životnih izgleda pojedinaca, onda je upitno jesu li manjinska prava zaista u suprotnosti sa liberalnim principom jednakopravnosti svih građana ili taj princip proširuju? Za Kymlicku je priznanje kulturnih prava manjina dopuna liberalnog zahtjeva za jednakosti jer nije moguće govoriti o uvažavanju ključnog dobra samopoštovanja Rawlsovog koncepta pravednosti, ako članovi kulturnih manjina zbog svog podređenog položaja, nemaju mogućnost isticanja i njegovanja svoje kulture. Kultura je jedan od konstitutivnih dijelova skupa društvenih uvjeta neophodnih za potpuno ostvarenje liberalnog ideala autonomije (Kymlicka, 2003: 113). Kulturna pripadnost, navodi Kymlicka, nije sredstvo za ostvarivanje ciljeva, nego kontekst odabira ciljeva.

Ako manjinska kultura nije javno priznata i politički predstavljena, pripadnici te kulture nemaju jednaku mogućnost uključivanja u šire društvo. To je primjer, po I. M. Young, paradoksa demokracije, jer društvena moć na temelju ideala jednakosti čini neke građane „jednakijima“ od drugih. I Dworkin je mišljenja da pojedinac u liberalno-demokratskom uređenju ima pravo na jednak postupak kao jednake raspodjele mogućnosti, dobara i tereta, i pravo na postupak kao s jednakim kroz jednaku brigu i poštivanje (Dworkin, 2003). Ipak, priznanje jednakosti ima pred-moralnu dimenziju koja je povezana sa našom temeljnom potrebom za priznanjem. Takvo priznanje je samo jedan dio priznanja koji ne obuhvaća emocionalne i društvene oblike priznanja za koje se zalaže Axel Honneth (Honneth, 1995).

Po Habermasu, prava manjina su pretpostavka prava na slobodno udruživanje i nediskriminaciju te kao takva ne jamče preživljavanje kultura, a jednakopravnost građana moguće je osigurati samo istodobnim aktiviranjem njihove građanske autonomije (Habermas, 1996: 245). Međutim, za razliku od politike kulturne različitosti, Habermas pravo na priznanje ne određuje normativno, smatrajući da su takva traženja rezultat individualnih pravnih potraživanja a ne općenitog vrednovanja neke kulture. Suočiti se s različitosti znači revidirati univerzalističke vrijednosti i načela odvajajući etičku integraciju grupa i kultura od političke integracije. Služeći se grupnim pravima, pripadnici različitih grupa utemeljuju i razvijaju svoj identitet (Habermas, 2005: 18).

Liberali, zbog svoje okupiranosti tržištem, zagovaraju jednakost zasnovanu na resursima, za razliku od jednakosti zasnovane na blagostanju, jer smatraju da tržište pruža način određivanja onoga što je u stvari pravično. Takvi obrasci jednakosti zasnovani na resursima, zapravo su prilagođeni ciljevima i obrascu distributivne pra-

vednosti te zanemaruju institucionalni kontekst i društvenu strukturu jer su usklađeni sa normama koje proizlaze iz ideala univerzalnog građanstva (Young, 2005a: 45). Društvena podjela rada na nekvalificirane i (visoko) kvalificirane zaposlenike dugoročno legitimira radničku nemoć putem sistematične izrabljivačke i ugnjetavačke poslovne tradicije jer je i njihov rad lako zamjenjiv jer se vezuje za poziciju unutar radne hijerarhije (Young, 2005a: 73).

Kymlicka ne razrađuje razlike između njegovog shvaćanja multikulturalizma i brige za marginalizirane grupe. Marginalizirane i statusno nemoćne grupe ljudi Kymlicka smatra da je moguće naći i u većinskoj kulturi i homogenim nacijama, kao i u etničkim i nacionalnim manjinama (Kymlicka, 2003: 20). Pojedinci, pripadnici različitih kultura objedinjenih u „socijetalnu kulturu“¹ razlikuju se od članova marginaliziranih i obespravljenih grupa. Osjećaj pripadnosti koji on naziva socijetalna kultura je fundamentalan za svakog pojedinca, polazište je politike priznanja Willa Kymlicke. Kritiku takvog viđenja Iris Marion Young vidi u nemogućnosti razvoja manjinskih kultura jer su one povezane sa strukturalnim nejednakostima koji limitiraju mogućnosti za puni razvoj ljudskih kapaciteta (Young, 2005a: 120). Nancy Fraser je također skeptična spram ideje izjednačavanja kulture i jezika i pojma socijetalne kulture smatrajući da potrebno povezati esencijalizaciju kompleksnost identiteta sa društvenom podijeljenosti koji zahtijevaju politički odgovor sa ciljem deinstitucionalizacije vrijednosnih oblika u korist alternativa koje promiču jednakost (Fraser, 2008).

Što je potrebno, slijedeći pravednost, za međusobnu prilagodbu običajima i oblicima kulturnog izražavanja i do koje granice liberalno društvo može priznati takve kulturne različitosti?

Kako bi zakoni uistinu doprinosili pravednosti, politika kulturne različitosti predlaže zaštitu građanskih i političkih prava pojedinaca kroz načelo posebnog zastupanja. Kako se nediskriminacija u svom modusu jednakog postupanja prema svima nije pokazala dovoljno efikasnom u poboljšavanju statusa potlačenih društvenih grupa, načelo posebnog zastupanja se primjenjuje samo i isključivo na potlačene društvene grupe. Načelo zastupanja teži adekvatnoj grupnoj predstavljenosti, prisutnosti i mogućnosti utjecaja na javnim forumima te u institucionalnim tijelima i to posredstvom tri javna i institucionalna mehanizma. Young se zalaže za model samoorganizacije unutar grupa, dijalog društvene grupe i institucionalnih organa sa ciljem da se ne ozakone političke odluke koje se tiču, a nisu uključile poziciju potlačene grupe te ulaganja veta na one odluke koje izravno pogađaju i utječu na grupu u nepovoljnom položaju (Young, 2005a: 223). Kymlicka predlaže samoupravna prava, polietnička prava, kroz promociju integracije u društvo, te specijalna predstavnička prava sa ciljem da interesi grupa budu uspješno zastupljeni (Kymlicka, 2003: 47). Specijalna prava nisu kompenzacija za „nedostatke“ te normalizacija normi prema kojima bi u svim razinama apstrakcije svatko imao jednaka prava jer je potrebno

¹ Socijetalna kultura je kultura čije prakse i institucije pokrivaju puni raspon ljudskih aktivnosti, obuhvaćajući i privatni i javni život. Takva kultura treba biti institucionalno otežljavana kroz medije, obrazovanje i privredu te je ona polazište za dobivanje političke podrške. (Kymlicka, 2003: 113).

uvažiti upravo posebne okolnosti u kojima se društvene grupe nalaze i to pridavanjem posebnih prava, čime se realno poboljšavaju životni izgledi marginaliziranih grupa.

Kymlickina teorija je ukazala na mnoga glavna pitanja sukoba i potencijalnih prilagođavanja koja su prisutna u trenutnoj politici kulturne različitosti. Što zahtjeva slobodno izražavanje kulture? Zahtjeva li pravednost izuzeće od određenih pravila? Zahtjeva li pravednost sudjelovanje države i društva kojima bi se stvorili uvjeti kojima bi se spriječilo da manjinske grupe razvijaju svoje kulturne specifičnosti? Problem liberalne neutralnosti, navodi Kymlicka, sadržan je u tome što se neke opcije o dobrom životu, a samim time i kulturne pripadnosti, trebaju potisnuti kako bi se osigurala egzistencija i dominacija zajedničke političke kulture. Kymlicka, kao i Young sugerira da je ideja klasičnog liberalizma o političkoj neutralnosti iluzija jer država uvijek donosi odluke koje imaju i političke i kulturalne posljedice.

Joseph Carens smatra da liberalna politička zajednica treba reagirati na kulturnu različitost kroz tri različite dimenzije građanstva jer je i samo mnoštvo identiteta izazov tradicionalnoj ideji nacionalne države. Sam identitet nije jednoznačan već je određen različitim osjećajima pripadnosti koji ponekad imaju i preklapajuće dimenzije: pravnu, povezanu sa mogućnošću dobivanja zakonitog statusa građana, ali i psihološku, koja ukazuje na lojalnost i povezanost sa identitetom te političku koja je bazirana na pripadnosti zajednici. Zbog takvog prikaza on kritizira Kymlickin koncept socijetalne kulture smatrajući da implicitno slijedi logiku koncepta nacionalne države iako je njegova namjera usmjerena ka izazovu singularnosti jedne države za jedan narod te je zato primjerniji za monokulturalni koncept, a ne multikulturalni (Carens, 2000, 52 – 87).

Koncept socijetalne kulture suviše je apstraktan jer ne prihvaća da su različita pitanja dio različitih konteksta, a temelji se na političkoj strukturi nacionalne države koja se striktno vezuje za političke institucije sa kulturnim vrijednostima i opredjeljenjima. Suprotno takvom viđenju, Parekh i Seyla Benhabib zagovaraju politiku kulturne različitosti sa naglaskom na dijalog između kultura pomoću koga je moguće vršiti utjecaj sa jedne na drugu kulturu i vršiti kulturnu razmjenu te riješiti interkulturalne sukobe (Parekh, 2000; Benhabib, 2002). Seyla Benhabib također smatra da je nužno slijediti dualnost politike, a kako liberalna politička teorija ignorira nedržavnu dimenziju politike nužno je povezivanje sa tumačenjima kritičke teorije. Njezina dualna strategija s jedne strane sagledava filozofski adekvatan i društveno branjiv koncept kulture i „kompleksan multikulturalni dijalog“ kroz koji kulturalne grupe mogu biti inkorporirane u teoriju i praksu liberalne demokracije. Dijalog je moguće vršiti kroz deliberativnu demokraciju koja se temelji na društvenim pokretima, civilnim, kulturnim, religijskim, umjetničkim i političkim udruženjima neformalne javne sfere (Benhabib, 2002: 31). Nancy Fraser dijeli slično mišljenje jer se okviri pravednosti moraju rješavati kroz dijalog kao politički sukobi čija legitimna rješenja zahtijevaju slobodnu i inkluzivnu javnu raspravu (Fraser, 2005:139). Ako se pojedinca želi priznati u cijeloj svojoj punini osobnosti, ne smije se promatrati status pojedinaca kao jednak za sve. Generalizacija statusa u poštivanju digniteta pojedinca prisutna

je kod Kanta koji nije vidio žene, različite potlačene grupe, siromašne kao „cjelovite individue“ te su samim tim i bili u ne-prilici dobiti moralnu deliberaciju. Na isti način je promišljao i Mill koji je smatrao da ljudi bez autonomije i racionalnosti ne zaslužuju poštivanje (Mill, 1988). Status pojedinca ima općenit normativni sadržaj koji korespondira sa idealiziranom verzijom pojedinca. Po toj slici mnogi pojedinci koji ne ispunjavaju određene vrste ekonomskih i socijalnih uvjeta postaju isključeni u suvremenom svijetu, ili nevidljive osobe koje ne zaslužuju jednako priznanje. Jednakost prava za sve se ne postiže priznanjem jednakosti svih jer isključivanje se ne poništava jednakim pravima zato jer prava nisu identična poštivanju, a marginalizirane grupe ljudi trebaju jednako poštivanje kao i jednaka prava. Punopravan član društva ili jednakovrijedan član društva pojedinac postaje kad ima puni status kao osoba, odnosno kad je priznat kao član koji kao i drugi doprinose društvu (Fraser, 2000: 115). Jedna dimenzija dobivanja punopravnog statusa odnosi se na diobu društvene zajednice sa drugima, a druga dimenzija je priznanje pojedinca kao nekog tko doprinosi zajedničkom dobru.

Politika priznanja statusne različitosti

Zagovornici politike priznanja statusne različitosti smatraju da je nužno ukazati na mit trenutnog jedinstva, trenutne demokracije i pokazati da u stvari živimo u društvenim relacijama dominacije i potlačenosti kao oblika nastalim nakon pretvorbe državnog u neoliberalni kapitalizam u kojem su se glavni problemi premjestili od područja redistribucije i statusnog priznanja, težeći strukturalnoj povezanosti rada i priznanja. Ideja rada i njezini proizvodi kao oblici samorealizacije, centralna kod Hegela, nedostaje u politici priznanja kulturne različitosti. Za Hegela, kasnije i Marxa borba za dobivanje materijalnih dobara ili instrumenata moći u stvari je pitanje „emancipacije rada kao krucijalnog uvjeta za simetrično priznanje“ (Honneth, 1995: 78). Kako je važan dio našeg priznanja baziran na radu, jednak oblik nepriznanja javlja se kad društveno vrijedan rad nije prikladno priznat te kad društvo ne uvažava stvarni doprinos rada u obliku različitih društvenih ugnjetavanja. Najznačajniji predstavnici takve politike priznanja su pripadnici „treće generacije“ kritičkih teoretičara, Axel Honneth i Nancy Fraser koji kao anti-postrukturalisti brane projekt teorije društvenog totaliteta od kritičara kao što je Lyotard. Vremenom napuštaju primarnu kritiku postrukturalizma težeći projektu interdisciplinarne „kritičke teorije društva.“

Društveni ustroj tržišta ne određuju samo zakonodavne regulative i principe koji utvrđuju uvjete za slobodnu ekonomsku razmjenu već i implicite norme i pravila. Honneth svoje poimanje etike priznanja temelji na kritici Habermasove minimalizacije uloge društvene borbe u povijesnoj evoluciji, smatrajući da je socijalna borba motivirana materijalnim interesima i normativnim komponentama. Potreba za priznanjem za Honnetha je utemeljena u intersubjektivnom ustrojstvu individue, odnosno priznanje je ostvarivanje pozitivnog odnosa sa sobom (Honneth, 1995).

Honneth kao i Habermas, a slijedeći Hegelovo promišljanje, smatra da samosvijest mora postojati samo kroz priznanje od strane drugog samosvjesnog pojedinca. Pojedinci dobivaju samosvijest samo kroz proces socijalizacije na način kako ga interpretira George Mead² i oba autora smatraju da ljudi imaju dijaloški identitet.

Honneth promišlja o priznanju izvan Habermasovog okvira dijaloga, sagledavajući sukobe, relacije moći i borbe različitih grupa. Po njemu međusobno priznanje ima tri psihološka aspekta: samopovjerenje, jednakost priznanja i priznanje različitosti. Smisao koncepta priznanja nije samo ukazivanje na nepravедnost već u naglašavanju da je pravедnost pitanje sukoba. Tri oblika priznanja su prikladna za odnose zaštite, sustav prava te prikladni vrijednosni obrazac u kojima je pojedinci mogu ostvariti samorealizaciju. Na taj način, Honneth zaključuje da dostatno različita politika priznanja može biti sukladna sa svim aspektima pravédnosti (Honneth, Fraser, 2003:113). Brennan i Pettit se suprotstavljaju takvom gledištu tvrdeći da se samo jednakost može sagledavati kao subjektivni učinak statusne jednakost, dok je različitost subjektivni učinak distribucije različitih vrsta društvenih mjera koja se tumači kao instanca priznanja (Brennan, Pettit, 2004).

Honneth tvrdi da je jednakosti priznanja i priznanje različitosti potrebno shvatiti kao principe koji vladaju političkim odnosima, ali i kao set statusnih pravila koji imaju za cilj osigurati društvene uvjete priznanja za pojedince i za grupe, a ne mogu biti samo promotori specifičnih psiholoških efekata. Smisao koncepta priznanja nije samo na ukazivanju nepravédnosti već i u potrebi naglašavanja da je pravédnost pitanje sukoba. Honneth se zalaže za koncept priznanja koji može biti primijenjen na različite institucije kao i na cijelo društvo, ali on ne vidi institucije kao mjesta priznanja. Institucije izražavaju priznanje kad omogućavaju pojedincima održanje odnosa priznanja, ali isto tako izražavaju i poricanje priznanja kad spriječavaju priznanje (Honneth, 1995). Pravo mjesto priznanja je međusobno djelovanje zahtjeva i očitovanja zato jer Honneth priznanje shvaća u biti pred-institucionalnim. Ali, institucije same su također u međusobnom odnosu jedna sa drugom i ovisne su o društvenoj strukturi i povijesnom sustavu. Međutim, ako se elementi političkog identiteta provodi u institucijama, sam identitet postaje politički (Calhoun, 1995). Pojedinci u sebi ujedinjuju različite elemente svog identiteta koji su ostvareni kroz elemente priznanja. Ti elementi nisu jedino ishod institucija jer ih svaki pojedinac želi ujediniti te želi njihovo priznanje od strane institucija.

Honnethov model priznanja se temelji na fuziji Foucaultovog definiranja prirode društvenog života sa Habermasovom interpretacijom društva kroz institucionalni, kulturni, simbolički i psihološki nivo, reinterpreterajući sukob kroz normativne crte na način da su interesi pojedinaca i grupa involviranih u sukob protumačeni kao zahtjevi za moralnim identitetom. Axel Honneth je mišljenja da je kapitalističko društvo institucionaliziran poredak priznanja, čemu se Fraser suprotstavlja smatrajući takvo viđenje teoretski neosnovanim i politički naivnim. Za nju je, kao i za Habermasa, kapitalističko tržište područje analize u terminima teorije sustava, a ne teorije

² Mead, George, (2003) *Um, osoba i društvo*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk

priznanja. Ipak tržište može biti dio teorije priznanja jer Hegel u *Filozofiji prava* analizira tržišne transakcije kao realizacije „individualnog poštovanja“, te slijedom Hegela tržište može biti pravovaljano, ne samo funkcionalno, već i normativno podržuje priznanja u terminima individualnog poštivanja.

Pojedinci u sebi ujedinjuju različite elemente svog identiteta koji su ostvareni kroz elemente priznanja. Ti elementi nisu jedino ishod institucija jer ih svaki pojedinac želi ujediniti te želi njihovo priznanje od strane institucija, ali isto tako postoji i politička dimenzija. Političko priznanje je dvosmjerno i u međusobnom odnosu: određenje političke borbe i podupiranje potencijalno političke dimenzije subjektivnog identiteta. Temeljnu političku dimenziju u procesu oblikovanja identiteta moguće je naći u Sartrovoj teoriji subjektiviteta i u Meadovoj teoriji socijalizacije koja pokazuje na koji način se rješavaju nedoumice oko ontološkog statusa političkog subjektiviteta (Fraser, 1981: 278). Kako Honnethovo poimanje tri sfera priznanja i autonomije nema povezanosti, ta veza bi mogla biti politička, ili drugačije rečeno oblikovanje identiteta je antropološki, društveni i kulturni odnos politike te je politika zadnja faza u oblikovanju identiteta.

Danas smo sve više izloženi redistributivnoj politici u kojoj je bogatstvo od radništva distribuirano između bogataša, ali takvo viđenje stvarnosti je potisnuto pod prevladavajućom slikom multikulturalnog priznanja. Politika priznanja se u tom kontekstu koristi kao negativna politika za pokriće redistributivne politike pa zato priznanje ne zahtjeva grupno specifični identitet, već status pojedinaca članova grupe kao punopravnih partnera društvenog djelovanja (Fraser, 2010: 216).

Rawls je mišljenja da u kapitalističkoj državi blagostanja distributivna (ne) pravednost nije u suprotnosti sa pravednosti s obzirom da političke institucije, koje podržavaju tržišno natjecanje, štite temeljna ljudska prava na slobodu, jednakost i vlasništvo. Koncept pravednosti kao pravičnosti smatra koncept prirodnih sloboda i liberalne jednakosti neadekvatnima u distribuciji socijalnih i ekonomskih dobara (Rawls, 1998). Koncept prirodnih sloboda smatra distribuciju dobara pravednom samo kao rezultat tržišnih odnosa. Prema Rawlsu, takvo viđenje distribucije generira početnu nejednaku raspodjelu koja je bila pod utjecajem prirodne i društvene nužnosti jer prirodna raspodjela sama po sebi nije ni pravedna ni nepravedna već je jednostavno prirodna činjenica i stvar slučajnosti.

Načelo razlike daje smisao i „prirodno“ značenje solidarnosti jer oba pojma slijede ideju ne stremljenja većim pogodnostima ukoliko one nisu na dobrobit drugih onih u lošijem položaju. Prema tom načelu, ideja solidarnosti je izvediva i upravo načelo razlike izražava njeno temeljno značenje sa stajališta pravednosti. Ako se prihvati takvo tumačenje načela razlike, onda Rawlsova načela pravednosti ispunjavaju tradicionalne ideale slobode, jednakosti i solidarnosti. Prvo načelo odgovara idealu slobode, jednakost u prvom načelu zajedno s jednakošću nepristranih mogućnosti, identično je idealu jednakosti, a načelo razlike, idealu solidarnosti (Rawls, 1998:108). Jürgen Habermas solidarnost shvaća kao princip koji podrazumijeva recipročnu zabrinutost za druge. Solidarnost shvaćena na taj način je društvena snaga koja pomaže u održavanju stabilnosti zajednice (Habermas, 1992). Young je mi-

šljenja da treba razvijati transnacionalne osjećaje solidarnosti koji se stvaraju kao odgovor na transnacionalne obaveze, a ne samo biti nacionalno motiviran (Young, 2002:243).

Ideja društvene pravednosti ima dva suprotna značenja; priznanje kulturnih identiteta i jednaka distribucija dobara. Honneth odgovara da distributivna pravednost može biti sadržana u konceptu priznanja ekonomskom, društvenom i kulturnom doprinosu pojedinca zajednici (Fraser, Honneth, 1998). Fraser se protivi takvom viđenju jer ozbiljno „zaobilazi“ politička pitanja kritizirajući Honnethovo viđenje kao „kulturalističko“ sagledavanje društva limitirajući ispravljanje ekonomske nejednakosti na borbu protiv kulturnog i društvenog nepriznavanja. Kao alternativu politici kulturalnog priznanja kojim se želi izbjeći uspostavljanje apstraktnog koncepta i prilagođavanje logici kulturnog priznanja, Fraser nudi model prevladavanja strukturalnih nepravednosti usmjeren na institucionalizirani oblik kulturne vrijednosti težeći jednakosti svih sudionika u društvu (Fraser, 2010: 216).

Habermas društvo vidi kao multidimenzionalni koncept života koji obuhvaća tri osnovne strukturalne komponente, kulturu, društvo i pojedinca u odnosima komunikativnog djelovanja. Problem koji je kod Habermasa formuliran kao borba za priznanje u ustavnim demokratskim državama ne počinje preispitivanjem proklamiranih vrijednosti ustavne demokracije usmjerene na činjenicu da „sustav prava nije slijep niti za nejednake društvene uvjete niti za kulturne razlike“ (Habermas, 1996: 14). Temelj Habermasove teorije priznanja nalazi se u tvrdnji da osobe „postaju individualizirane samo kroz proces socijalizacije“ (Habermas, 1996: 18). Habermas zahtjeva tumačenje teorije prava kroz zaštitu integriteta pojedinca u procesu oblikovanja njegovog identiteta. Identitet je dovršenost subjektiviteta kroz dijalektiku povijesno kulturnih odnosa pri čemu Habermas slijedi intencije Hegelove dijalektike u kojoj je individualno uvijek inkorporirano u opće, kao i obrnuto. Pravo na priznanje Habermas daje samo kulturama koje pristaju na demokratski dijalog u okviru neformalne sfere, ali je suočavanje s različitosti povod za promjenu univerzalističkih vrijednosti i načela (Habermas, 2005: 17). Javna sfera je mreža komunikacijskog djelovanja u kojoj se rješavaju i procesuiraju svi problemi društva te utječu na formiranje zakonodavstva i javne politike (Habermas, 1969: 190).

Međutim, u društvima sa društvenim i ekonomskim nejednakostima i javna sfera je pod dominacijom, kako djelovanja tako i ideja, privilegiranih grupa te se javlja unutarnja isključenost iz javne sfere. Fraser zbog toga predlaže aranžmane koji bi odgovarali pluralnosti društva u promociji ideala jednakog participiranja, a ne jednoobrazne, objedinjujuće javne sfere (Fraser, 1990: 60).

Poimanje pravednosti, često vezane uz paradigmu raspodjele kao temelja ostvarenja društvene pravednosti, se postiže jednakom participacijom u javnoj sferi, na način da se problem priznanja sagledava kao problem društvene subordinacije. Takva razdioba se poziva na mogućost pravednije vizije društvenih odnosa, putem ekonomskih regulacija na temelju kojih bi se stvorio oblik društva u kojem građani u društvenom životu sudjeluju kao jednaki partneri. Ispunjenjem tih preduvjeta moguće je govoriti o reciprocitetnom priznanju i statusu jednakosti. Preraspodjela

materijalnih proizvoda vrši se kroz društveni preustroj usmjeren općoj dobrobiti. To je model pravednosti koji zahtjeva redistribuciju bogatstva ukidanjem ekonomskih odnosa koji podupiru grupne posebnosti (Fraser, 2005).

Young sumnja u djelotvornost distributivne paradigme jer sav realitet koncipira kvantitativno materijalizirajući na taj način društvene odnose jer pravednost koja zadire u političke, kulturne, institucionalne i druge odnose, strukture i djelovanja nije moguće svoditi na statistički obrazac (Young, 2005: 15 – 17). Tada se javlja i „problem okvira“ odnosno načina određivanja granica pravednosti i onih čije interese treba braniti. Westfalski oblik pravednosti je sada predmet rasprave transnacionalnih društvenih pokreta kao različitih prevazilaženja transnacionalnih nepravednosti i traženja preustroja granica pravednosti na široj skali jer je sve izraženija nesigurnost „oblika“ (Fraser, 2008: 56). Kako je nužno definirati društvene grupe u različitom položaju, moći, mogućnosti za razvoj svojih kapaciteta i ostvarenje dobra, ovakav pristup politici različitosti ukazuje na duboke i sustavne temelje nejednakosti koji utječu na procese eksploatacije i marginalizacije te prisiljavaju mnoge ljude na određeni položaj zbog kojih zakoni nisu dovoljni za prevazilaženje nejednakosti. U svojim analizama nepravednosti društva Fraser slijedi misli André Gorza o „nereformističkim reformama“ koje teže da budu afirmativne dok direktno ne počinju utjecati na strukture koje generiraju nepravednost, ali i pored toga mogu, dugoročno imati učinke preobrazbe, ako mijenjaju balans moći koji će dozvoliti radikalnije promjene. Drugačije rečeno, nereformirajući reformatori pokreću reforme koje se vremenom mijenjaju, iako se na početku prikazuju afirmativnim (Gorz, 1982:248).

Važan temelj strukturalnih društvenih privilegija i nedostataka usmjereni su ka društvenoj podjeli rada, hijerarhije i moći donošenja odluka. Pojedinci koji se zbog institucionalnih pravila i prakse, političkih i ekonomskih inicijativa, stereotipnih pretpostavka trpe nepravednost u obliku strukturalnih nejednakosti koje Charles Tilly naziva „dugotrajne nejednakosti“ imaju nejednake mogućnosti svog razvoja te su ranjiviji i oštećeniji od drugih (Tilly, 1998). Prema Rawlsu, distributivna pravednost obuhvaća jednake mogućnosti, društvene i ekonomske nejednakosti, te društvene temelje samopoštovanja. Distribucija dobra provodi se temeljem jednakosti, osim ako nejednaka distribucija pomaže najsiromašnijim članovima društva.

Siromaštvo i jednakost se međusobno isključuju, jer kada su resursi podjednako dostupni i raspodijeljeni svima, ne može postojati siromaštvo. Siromaštvo, po definiciji, označava da su jedni lišeni dobra dostupnih drugima, bogatima. Isto kao što siromašnih nema kada nema bogatih, ne može biti bogatih a da nema siromašnih. Kako socijalnu politiku neoliberalizma obilježava smanjenje socijalnih prava, tradicionalnih vrijednosti jednakosti, socijalne pravde i solidarnosti, dolazi do povećanja nejednakosti i siromaštva, tradicionalno povezanim sa marginaliziranim grupama, a klasa radnika postaje sve više strukturalno nesposobna za kontrolu proizvodnje i sudjelovanja u društvenom dijalogu. Otudenost nije imanentna samo kapitalističkoj proizvodnji već postoji i unutar same podjele rada u svim strukturama društva te kao takva može biti prevaziđena izvan heteronomnog rada i njegove društvene razdiobe (Gorz, 1983).

Većina „lijevih“ političkih stranaka ne artikuliraju više zahtjeve za distributivnom pravdom na ozbiljan način, bar ne na nacionalnom nivou. Na transnacionalnom nivou pokušava se stvoriti drugačija slika iako masovnost nevladinih organizacija i birokratizacija čitavog sustava značajno utječu na efikasnost povećanja granica pravednosti. Kapitalističko društvo je totalitet kombinacije moralne filozofije, socijalne teorije i političke analitike. Raspadom socijalističkog sustava i nastankom „post-socijalističkih uvjeti“ delegitimizira se društveni egalitarizam i otvara se put uvođenju fundamentalizma slobodnog tržišta. Tada je izvršen zaokret političkih traženja novog diskursa identiteta i različitosti. U toj smjeni „od redistribucije ka priznanju“ vidljiva je promjena u političkoj kulturi te spektakularnom porastu neoliberalizma koji je nastao kao rezultat disbalansa i pada sustava društvene jednakosti. Na neki način pad socijalizma kao da je uništio energiju iz pokreta koji su imali društvenu egalitarnu aspiraciju.

Suvremeno viđenje distributivnu pravednost sagledava kroz zakone tržišta. U svojoj teoriji Rawls ne izbjegava činjenicu postojanja jaza između bogatih i siromašnih kao rezultata nejednakosti u distribuciji dobara koji ne smije biti veći nego što to dopušta kriterij reciprocnosti, a koji zapravo traži da i najsiromašniji slojevi društva imaju dovoljno sredstava za slobodan i vrijedan život. Takav pristup nejednakosti zagovara načelo razlike, drugi dio drugog načela pravednosti kao pravičnosti (Rawls, 1998: 90).

Freeman navodi kako Rawlsovo načelo razlike nije jednostavno dužnost pomaganja siromašnima ili podržavanje države blagostanja kao što i načelo nadoknade nije usmjereno umanjivanju siromaštva na način da se uzima od bogatih i daje siromašnjima. Potrebno je uspostaviti društvenu strukturu u kojoj postojeće (ekonomske) nejednakosti mogu biti opravdane ukoliko idu na korist najgore stojećim članovima društva (Freeman, 2008: 99).

Danas su duboki strukturalni izvori nepravdnosti sakriveni iza diskretnih „društvenih problema“ te je zbog toga i naglašena vrsta jednostrano shvaćene politike koja je danas naprosto neadekvatna (Fraser, 2008). Fraser kao i Honneth definira svoj projekt kao pokušaj novog pristupa kritičkoj teoriji koju shvaćaju kao teoriju društvene emancipacije utemeljenu na aktualnoj društvenoj borbi. Za Honnetha, društveni sukobi ili sukobi oko preraspodjele su primarna borba za priznanje koja je u najvećoj mjeri usredotočena na kulturalnu interpretaciju dostignuća. Fraser smatra da teorija priznanja mora biti određena principima postignuća koji određuju vrijednost nečijeg društvenog dostignuća (Fraser, Honneth, 1998: 214).

Najdublja svrha distributivne pravednosti, prema Walzeru, očituje se u tome da se dobra zajednice, od članstva do političke moći, distribuiraju iz pravih razloga jer su tada svi preduvjeti za ostvarenje samopoštovanja kod građana ostvareni. Međutim, Walzerova analiza zaobilazi društvenu strukturu i procese koji proizvode raspodjelu jer polazi od obrazaca koji podrazumijevaju statičnost društva. Prema Rawlsu nejednakosti utječu na osjećaj gubitka samopoštovanja jer dovode u pitanje sposobnost i vrijednost pojedinca, te zato on obrazac raspodjele vidi kao uvjet samopoštovanja (Rawls, 1998: 150). Poimanje distributivne pravednosti Young kritizira

jer društvenu pravednost svodi na raspodjelu materijalnih dobara zanemarujući na taj način društvenu strukturu i institucionalni kontekst, moć odlučivanja ili strukturu podjele (Young, 2005, 24).

Ekonomski sustav je dio temeljne strukture društva na koju se, prema Rawlsu, i primjenjuju načela pravednosti kao pravičnosti. Prema Rawlsu, načelo razlike se najbolje može ostvariti ili u demokratski reguliranom vlasništvu ili u tržišnom socijalizmu ili liberalnom socijalističkom režimu a ne u *laissez-faire* kapitalizmu. Taj socio-ekonomski sustav omogućava prenošenje moći iz ekonomske sfere u političku sferu pa onima u lošijem položaju ne osigurava jednaku participaciju u civilnom i javnom životu, a samo uz intervenciju države moguće je osigurati temeljne uvjete distributivne pravednosti. To je temelj od koga polaze zagovornici statusne politike priznanja, kojima je taj stav polazna osnova za proširenje distributivne pravednosti te prevladavanja strukturalnih nepravednosti. Rawlsova analiza se ne bavi problemima pravedne organizacije vladinih institucija i pravednih metoda političkog odlučivanja, odnosno strukturom odlučivanja kao temelja ekonomskih odnosa koja stalno proizvodi nejednaku raspodjelu. Pored svega, distributivna pravednost nije samo moralno ispravna raspodjela društvenih vrijednosti već mora uključivati i nematerijalna društvena dobra, pravo, samopoštovanje, mogućnosti i moći (Young, 2005: 27).

Prevladavanje statusnih i kulturalnih nepravednosti u poimanju politike različitosti

Različitost dvije verzije politike priznanja različitosti, politike statusne različitosti i politike kulturne različitosti, temelji se na razumijevanju ustroja društvenih grupa i razumijevanju pravednosti. Kroz zadnja tri desetljeća politički diskurs i politička teorija se mijenja od politike različitih pozicija ka politici kulturne različitosti umanjujući važna pitanja pravednosti sa tendencijom limitiranja politike razlike u okviru liberalne paradigme.

U kontekstu politike priznanja, kulturna različitost je utemeljena na različitosti nacionalnosti, etniciteta i religije, uz naglašenu važnost kulturalnih određenja pojedina odstupajući od liberalnog individualizma po kome su takve osobitosti dio privatne sfere svakog pojedinca. Mnoga moderna društva imaju različite kulturalne grupe od kojih su neke u dominantnom položaju podržane od državnih i drugih važnih društvenih institucija, dok je drugim manjinskim uskraćena mogućnost razvoja i održanja vlastitih kultura. Suprotno argumentu kulturalne neutralnosti koju zastupa liberalizam, zagovornici kulturne različitosti smatraju da je podrška i javno priznanje kulturne različitosti kompatibilna sa liberalnim idejama jednakosti svih građana te je čak i sama pravednost zahtjeva.

Zagovornici politike statusnog priznanja se zalažu za promjenu relacija strukturalne nejednakosti kroz dominaciju i potlačenosti, smatrajući da priznanje različitosti nije dovoljno samo kroz proširenje zakonskih okvira, već se nužno mora promjeni sama struktura društva koja potiče na nejednakosti. Dijalektikom pomirenja

aktualnih tenzija moguće je spojiti kombinacijom dva najbolja elementa iz oba diskursa. Takvo gledište „pomirenja“ transformativne i afirmativne politike zastupaju Iris Marion Young i Nancy Fraser te je bez obzira na različitost pristupa oba diskursa moguće pokazati zajedničke argumente koji su kompatibilni u praksi. Ne postoji generalna ili imanentna tendencija za priznanjem koja bi potkopavala redistribuciju te ta dva oblika politike mogu međusobno podupirati ili biti konkurenti u ovisnosti od konteksta (Banting, Kymlicka, 2006).

Iris Marion Young bazira svoju politiku kulturnih različitosti primarno na zahtjevima za kulturnim priznanjima marginaliziranih grupe, ali isto tako i naglašava važnost različitog položaja pojedinaca i grupa u strukturi društva. U svojoj knjizi, *Inclusion and Democracy*, Young eksplicitno razlikuje strukturalnu nejednakost od nejednakosti prouzročene kulturnim različitostima i sukobima (Young, 2002: 54). Sam koncept drugosti sugerira statusnu obespravljenost i institucionalnu nemoć s kojom se određene društvene grupe susreću te upućuje na sustavnu zanemarenost i potlačenost kao njihov svakodnevni kontekst. Ujedno, takvo promišljanje zahtjeva ukazuje na relacije povlaštenosti, dominacije, diskriminacije, ugnjetavanja, izrabljivanja i eksploatacije. Jednom riječi, nepravednosti.

Pozivajući se na viziju pravednosti, politika priznanja statusnih različitosti se primarno zasniva na postizanju pravednosti utemeljenim u strukturalnim nejednakostima. Isto tako pojedinac je povrnut nepravdi baziranoj na kulturi kad pojedinci ili grupe ljudi nisu sposobni izraziti se na način koji žele i udružiti se sa drugim pojedincima u zajedničkoj diobi istih vrijednosti. Strukturalne nejednakosti su ponekad utemeljene na kulturnim različitostima, a Fraser zamjera kad se politika kulturnih različitosti promatra kao paradigma koja pitanja pravednosti i različitosti teži usmjeriti na pitanja slobode i umanjiti pitanja nejednakosti u mogućnostima stvorenim u diobi rada, hijerarhiji donošenja odluka, te normi i standarda koje institucije primjenjuju zbog postizanja svojih ciljeva te usmjeravanja na državnu politiku ignorirajući na taj način civilno društvo kao krucijalnu sferu nepravde (Fraser, 2005: 83).

Young smatra da strukturalna nepravednost ne može biti prevladana u okvirima teorije liberalizma koji ne priznaje različitost te je potrebno izmijeniti norme i pravila institucija koje utječu na oblikovanja te strukture. Pravednost zahtjeva promjene strukturalne različitosti ne samo unutar zakona i javnog mijenja, već i kroz druge društvene i ekonomske institucije. U današnjim liberalnim društvima problem priznanja nacionalnih, kulturnih i religijskih grupa sagledavan je kroz dominantan diskurs stereotipnog viđenja manjinskih grupa, kao tehnički neprikladnih ili moralno inferiornih, te su po mišljenju Young izloženi segregaciji i limitiranom razvoju svojih mogućnosti koje su pojedincu potrebne u razvijanju sposobnosti te osiguravanju više statusne pozicije (Young, 2002:102-107). Zbog toga ona promatra sukobe oko priznanja kulturne različitosti kao strukturalne nejednakosti između dominantnih grupa i kulturnih manjina.

Kako je prisutan institucionalan jaz između nejednakosti šansi, mogućnosti i same vjerojatnosti njihove realizacije, „vrednovanje društvene pravednosti prema mogućnostima koje pojedinci imaju mora uključivati vrednovanje društvenih struk-

tura koje su usmjerene ka napretku ili ograničenju pojedinaca“ (Young, 2005:36 – 37). Zbog toga je nužno posredstvom institucionalne kritike promišljati o (ne)pravednosti čiji se temelji mogu naći kod Rawlsa koji vezuje vlastitu viziju pravednosti uz društvene institucije. Na isti način i Nancy Fraser preko modela statusnog priznanja smatra da nepravednost nepriznanja nije identična nejednakoj ili nepravednoj distribuciji utemeljenoj u statusnom ustroju društva, kao suprotnost ekonomskoj strukturi (Fraser, 2008: 102).

Uočavanje institucionalnog doprinosa u određenju životnih uvjeta i mogućnosti kako pojedinaca, tako i društvenih grupa, daju novi društveni pokreti koji otvoreno negoduju protiv zatvorenosti, segregacije i neravnopravnosti društvenog sustava zbog čega neki nisu u mogućnosti cjelovito kanalizirati vlastite aspiracije. Iz tog razloga akteri društvenih pokreta zahtijevaju reviziju cjelokupne institucionalne hijerarhije kako bi se njihova struktura prilagodila ljudskim potrebama, a ne obrnuto. Young pozdravlja zahtjeve za institucionalnom revizijom negodujući zbog njenog samoizabranog legitimiteta na ustanovljenje važećih praksi – njihovih formi i značenja kao i samostalno uspostavljenih ovlasti za donošenje i provođenje odluka. Hijerarhiju institucionalnih tijela prepoznaje kao mjesto ozakonjene društvene nepravednosti (Young, 2005).

Sličan pristup ima i Nancy Fraser koja politiku priznanja vidi objedinjenu u razumijevanju strukturalne i kulturne različitosti. Politiku jednake participacije shvaća kao politiku postizanja pravednosti kroz statusnu različitost, a njezin pristup politici identiteta korespondira sa politikom kulturne različitosti. Ona je mišljenja da postoje lažne antiteze između ekonomskih i kulturnih zahtjeva kao ideološka perspektiva koje nalaze svoje ostvarenje u izazovima društvene pravednosti te je potrebno proučavanje ekonomije i kulture kao preklapajućih pojmova ili istražiti ekonomiju kao naličje kulturalne politike i kulturu kao naličje ekonomske politike. Filozofija Nancy Fraser se temelji na Hegelovoj filozofiji sa težnjom pomirenja lažne antiteze između distribucije i kulturnog priznanja koje je konceptualno moguće i poželjno, ukazujući da je dominacija politike priznanja usmjerena ka uobičajenim afirmativnim oblicima distributivne politike. Ona pravednost i pravo ne sagledava kao pojavnosti na istoj razini. Pravednost znači nepostojanje društveno institucionaliziranih prepreka jednakoj zastupljenosti, dok je pravo za razliku od pravednosti, jedan od nekoliko različitih poluga kroz koje je moguće te prepreke institucionalizirati.

Kulturu Nancy Fraser vidi kao medij nepravednosti jer je dio kulture institucionaliziran model vrijednosti koji regulira društvenu interakciju. Kako ih ona vidi hijerarhijski, nužna je pojava sprječavanja jednakopravnog sudjelovanja. Kad su ti modeli hijerarhijski oblikovani može doći do pojava u kojima se sprječava djelovanje nekih od aktera u procesima participacije i socijalne interakcije sa drugim članovima društva. Takvo shvaćanje društva je odraz nepravednosti općenito, te nepriznanja u posebnim segmentima. Kritiku koju Fraser upućuje Kymlickinom poimanju kulturne pravednosti odnosi se na nemogućnost rješavanja kulturne pravednosti u terminima čiste pravednosti ili zakona jer nije temelj pravednosti u samoj potrebi pojedinaca za kulturom, odnosno potrebi da se prizna pravo na kulturu,

već je nepravedna sama prisilna podčinjenost (Fraser, 2008: 45). Kymlicka kulturnu pravednosti sagledava kao zahtjev za kulturno priznanje koji nužno ne implicira na devijacije utemeljene na identitetu te kao ideološki i politički koncept koji shvaća identitet u esencijalističkim i substancijalističkim terminima. Nancy Fraser ukazuje na nužnost proširenja poimanja pravednosti smatrajući da je nužno boriti se protiv dominacije jedne kulture zato jer je to nepravedno, a ne zato jer je pripadnost kulturi temeljna ljudska potreba. Za razliku od Kymlicke koji kulturalnu pravdu sagledava u „striktom smislu“ Fraser sagledava priznanje kulture kao jedan od oblika priznanja. Zagovornici kulturnog priznanja se ne fokusiraju na promjenu društvenih institucija, ali temelj nepravde nepriznanja ne leži u izmijenjenom identitetu nego u hijerarhijskom statusu. Zato Fraser i smatra da se pravednost priznanja neće postići afirmacijom grupno specifičnih identiteta nego kroz deinstitucionalizaciju hijerarhijskog oblika kulturnih vrijednosti koje sprječavaju jednaku participaciju te ih zamijeniti sa oblicima koji njeguju i potiču jednakost. Young na sličan način ističe da strukturalne nejednakosti (nejednakosti bogatstva, ekonomske i društvene moći, statusa) nepravedne do te mjere da proizvode institucionalne uvjete koje podupiru dominaciju i sprječavaju razvoj pojedinca (Young, 2000: 34).

Nancy Fraser kulturu shvaća šire od zagovornika kulturnog priznanja jer statusni model priznanja ne staje na priznanju identiteta već teži institucionalnom ispravljanju nepravednosti. Kultura i njezini društveno utemeljeni oblici trebaju biti usmjereni ka prevladavanju statusa subordinacije (Fraser, 2010: 218). Zagovornici kulturnog priznanja ne unose u svoje teoriju status nejednakosti kao rezultat druge vrste institucionaliziranih hijerarhijskih vrijednosti, ne shvaćajući da svi zahtjevi za priznanjem rezultanta nedostataka diobe političke sfere između manjinskih i većinskih grupa različitih jezika i ne teže svi priznanju lingvističkog pluralizma. Zato Nancy Fraser i ukazuje da su nepravednosti ili nepriznavanja proizašle iz institucionaliziranih oblika vrijednosti kulture koje prekoračuju sve grupe različitih kultura. Takve nepravednosti hijerarhije mogu ostati prisutne i kada će jezična prava biti osigurana.

Koji strukturalni uvjeti predstavljaju prepreku predstavničkoj jednakosti? Nije problem u postojećem zakonodavstvu već u disparitetu između realnosti i ideja, odnosno u apstraktnom pojmu pravednosti kroz koji određujemo nepravednost. Fraser u proširenoj teoriji pravednosti objedinjuje problem priznanja sa problem distribucije kao i predstavljanja. Za razliku od Taylora i Honnetha, Nancy Fraser nepriznavanje razumijeva u terminima statusa podređenosti jer ne postoji izgrađen status jednakih ili ravnopravnih partera u društvenom životu zbog institucionalizirane hijerarhije kulturnih vrijednosti. Dopunu takvom mišljenju daje Young za koju društvena pravednost znači ukidanje institucionalizirane dominacije i ugnjetavanja (Young, 2005: 23). Proširena teorija pravednosti mora biti sposobna integrirati problematiku priznanja sa distribucijom i predstavljanjem. Kultura je u stvari medij nepravednosti jer je dio kulture institucionaliziran model vrijednosti koji regulira društvenu interakciju. Kad su ti modeli hijerarhijski oblikovani, može doći do pojava u kojima se sprječava djelovanje nekih od aktera u procesima participacije i socijalne interakcije

sa drugim članovima društva. To je odraz nepravednosti općenito te nepriznanja u posebnim segmentima (Fraser, 2010: 219).

Otvoren proces deliberacije za koji se zalaže Nancy Fraser i u kojem svi sudjeluju kao jednaki u obliku participativne jednakosti korespondira sa idejama Iris Marion Young o uvjetima inkluzije i političke jednakosti. Uvjet inkluzije određuje da je „demokratska procedura legitimna jedino ako su u nju uključeni oni na koje se odnosi proces rasprave i donošenja odluka“ (Young, 2000: 31). Političku jednakost Young tumači kao „uzajamno djelovanje sudionika u procesu donošenja odluka koji su uključeni pod jednakim uvjetima (Young, 2000: 23). Za nju grupno predstavljanje znači osigurati svim građanima jednak glas u deliberativnom procesu, a ne proces u kojem se donose odluke kao rezultat priznanja te zatvaranje „nepravilnog kruga između formalne političke demokracije i društvene nejednakosti.“ (Young, 2000: 144) Ti preduvjeti osiguravaju jednakost uključenja svih građana ili pravednost kao posljedicu pravedne demokratske procedure. Sukladno Iris Marion Young, za Nancy Fraser je predstavnička jednakost interpretativni ideal društvene pravednosti i kao takav on ne postoji jer je danas prisutan disparitet u predstavljanju. Pravednost zahtjeva jednak položaj, status, mogućnost jednake participacije u svakom području društvenog života; tržištu rada, civilnom društvu, političkoj javnoj sferi. Postizanje predstavničke jednakosti uvjetovano je prevladavanjem kulturalne, ekonomske i političke dimenzije, te ih ona tumači kao prepreke koje moraju biti prevladane u statusnom određenju, ekonomskoj strukturi političkom uređenju društva. Jednakost kod Fraser se ne odnosi samo na pravednost procedure već i na pravednost kao posljedice. Kao oblik „pomirenja“ suparničkih oblika pravednosti Fraser vidi princip „potpune podčinjenosti“ prema kome svi koji zavise od upravne strukture moraju imati moralne regulative koje korespondiraju sa pravednošću.³ Ljudi koji su podčinjeni pravednosti nisu ograničeni državljanstvom, nacionalnošću, zajedničkom povezanošću apstraktnim identitetom ili kauzalnom međuzavisnosti, već su povezani zajedničkim odnosom prema strukturama uprave koja uspostavlja pravila koja su temelj njihovog međudjelovanja (Fraser, 2005:135).

Iako je dualnost politike priznanja izražena kroz logiku različitih diskursa oba smjera zalažu se za promjenu relacija dominacije i potlačenosti kao rezultante asimetrije moći koju je moguće razbiti kroz političku borbu, a ne kroz političku ili analitičku misao. Distinkcija između analitičke refleksije i političke prakse su zamađljena, ali nikako nisu ista te je potrebno samoopredjeljenje za borbu i stremljenja kako bi osmislili svoj život. Jednakosti priznanja i priznanje različitosti potrebno je shvatiti kao principe koji vladaju političkim odnosima i kao set statusnih pravila koji imaju cilj osigurati društvene uvjete priznanja kako za pojedince tako i za grupe.

³ Fraser široko shvaća strukturu uprave koja mora biti prikladna za rastuću globalizaciju u kojoj nema mjesta za distributivizam ili westfalski sustav te tako shvaćena struktura nije ograničena na državu, državne strukture, već i strukture ekonomske i društvene interakcije kao što su WTO, MME, Interpol, Svjetska zdravstvena organizacija (Fraser, 2008).

Zaključak

Hegel smatra da samosvjestan pojedinac u svojoj borbi za priznanjem ne teži priznaju svog identiteta već svoje slobode (Hegel, 1986: 112). Sloboda je za Hegela drugo ime za krug negativiteta ili treći moment ujedinjenja moći poricanja i moći samoodređenja u momente prave autonomije ili slobode volje. Pojedinac u borbi za priznanjem želi priznanje slobode unapređivanja svog identiteta te je priznanje pravo na samoosposobljavanje kao pravo na samokreativnost i samorealizaciju. Neotuđivo je pravo svakog pojedinca da sam traga za grupnim identitetom i da ga mijenja ili sam definira ili participira u više različitih grupnih određenja. Politika priznanja se temelji na hegelijanskoj ideji da je identitet konstruiran kroz proces međusobnog priznanja, reciprocitetnom odnosu između jednakih pojedinaca. Zagovornici politike kulturnog priznanja prenijeli su model Hegelovog poimanja na kulturno i političko područje, ali su jednostavno ignorirali distributivnu nepravdu. Za zagovornike kulturalne politike priznanja temelj pravednosti leži u priznavanju specifičnosti grupnog identiteta kao političkog i ultimativnog cilja koje traže kulturalne grupe u svojoj interakciji sa drugim članovima društva. Zagovornici statusnog priznanja smatraju da priznanje ne zahtjeva grupno specifični identitet, već status pojedinaca članova grupe kao punopravnih partnera društvenog djelovanja.

Iako imaju različita shvaćanja različitosti i njihovo usklađivanje sa pravednošću i jednakošću, oba oblika politike različitosti imaju sličnosti iako nisu vođene istom logikom promišljanja. Oba diskursa osporavaju opredjeljenje političke jednakosti koja teži identificiranju jednakost sa istovjetnosti vjerujući da je najbolji način postizanja društvene i političke jednakosti u ignoriranju grupnih različitosti u javnoj politici i u odnosima prema pojedincima. Zagovornici oba diskursa ukazuju na postojanje dominacije koja na različite načine ograničava slobodu ili smanjuje mogućnosti. Stvarnost sagledavaju kroz principe koji priznaju različitost jer su svi građani jednaki te je nužno da se pravednost ne provodi jednoznačno. Sama pravednost nalaže priznanje društvenih i kulturnih različitosti. Također oba diskursa smatraju da prilike u kojima je grupna različitost dostatna za pojavu sukoba i dominacije, jednakost uvažavanja ne implicira tretiranje svih na jednak način. Javne i civilne institucije moraju uvažavati različitost društvenih grupa te se odnositi prema članovima različitih grupa različito, a zbog promicanja jednakosti i slobode.

Zagovornici oba diskursa svoj temelj priznanja nalaze u pravednosti, dopunjujući je i interpretirajući na različite načine. Politika priznanja statusne različitosti ima veće uporište u Rawlsovom poimanju pravednosti jer on priznaje postojanje strukturalnih nejednakosti, ali ne i kulturne različitosti. Kao mogućnosti ostvarenja pravednosti u okviru socijalnih i ekonomskih nejednakosti, zagovara načelo pravične jednakosti mogućnosti i načelo razlike. Primat načela jednakih sloboda ostaje neosporan, ali upravo je načelo razlike onaj ključni moment koji pravednost kao pravičnost razlikuje od ostalih liberalnih koncepata pravednosti. Načelo razlike objašnjava razliku između tretiranja ljudi kao sredstva i tretiranja ljudi kao ciljeva po sebi te se takvo tumačenje može tumačiti kao izraz ideje solidarnosti koja podrazumijeva so-

cijalnu vezu i uzajamnost te pomaže u izgradnji samopoštovanja svakog svog člana. Prema Rawlsu, sve nezaslužene nejednakosti utječu na čovjekovo samopoštovanje jer dovode u pitanje njegove sposobnosti i vrijednosti njegovog koncepta dobra. Ukoliko društvo po pitanju takve nejednakosti ništa ne poduzima, čini se kao da te nejednakosti imaju javno opravdanje.

Za zagovornike kulturne različitosti ispravljanje nejednakosti se može ostvariti tek kada su osigurane temeljne slobode i jednakost, ali tek u zadovoljavanju oba principa ostvarena je mogućnost ozbiljenja pravednosti u društvu. Upravo je „uvažavanje razlika bit istinske jednakosti“, a posebna prava za kulturno diskriminirane grupe potrebna su kako bi se uvažile te razlike, jer se bit istinske jednakosti, po Rawlsu, sastoji u uvažavanju (Young, 2002, Kymlicka, 2003).

Međutim, međusobno priznanje jednakog statusa svih članova zahtjeva preobrazbu međuljudskih odnosa putem komunikativne akcije kroz debatu o politici priznanja unutar javne sfere (Fraser, 1990, Behbabib, 2002, Young, 2002). Standardno opravdanje kulturnih prava temelji se na jednakim etičkim slobodama za sve. Međutim tako shvaćena politika priznanja obuhvaća samo oblik subjektivnih prava, a potrebno je proširiti takav koncept zakonodavnih prava u cilju garantiranja slobodnog pristupa kulturalnom nasljeđu, društvenoj mreži i komunikacijskoj mreži (Habermas, 2005:17).

Zagovornici statusnog priznanja upućuju prigovor zagovornicima kulturalnog priznanja jer ne promatraju kulturu kao sredinu u kojoj je vidljiva različitost hijerarhijskog statusa. Ipak, obrazac kulturnog vrednovanja striktno ne razmatra ekonomsku raspodjelu, kao što se i ekonomske klasne nejednakosti jednostavno ne reflektiraju na hijerarhijski status. Glavni naglasak zagovornika kulturnog priznanja je razumijevanje na koji način institucionalno značenje i norme ustanovljuju različite mogućnosti društvene participacije. Shvaćena na taj način kultura je polazište za teoriju (ne)pravednosti (Fraser, 2008). Zato je i potrebno povezati esencijalizaciju kompleksnost identiteta i povezivanja društvene podijeljenosti. Upravo je Rawlsovo tumačenje pravednosti u okviru socijalnih i ekonomskih nejednakosti inspirativan za Nancy Fraser koja na tim temeljima objašnjavanja društvene strukture te multidimenzionalno prevladavanje nepravde, a na njegovom načelu pravične jednakosti ona razgrađuje svoje tumačenje participativne jednakosti. Dopunu tumačenja strukturalne nejednakosti kao nepravedne Iris Marion Young vidi u stvaranju institucionalnih uvjeta koji podupiru dominaciju ili spriječavaju samorazvoj pojedinaca (Young, 2002:34). Ispravno shvaćena borba za priznanjem u sebi ima integriranu težnju za redistribucijom, odnosno tumačenje priznanja koja je prilagođena kompleksnosti društvenih institucija (Fraser, 2010: 214). Jednakost participacije ne može biti ostvarena kroz institucionalizaciju hijerarhijskih oblika kulturalnih vrijednosti (Fraser, 2003: 76).

Problem koji Nancy Fraser ističe nalazi se u upotrebljenoj frazi politike priznanja kao sinonimu za politiku identiteta te se na temelju toga zaključuje da je priznanje afirmacija grupne specifičnosti, uz nejasno napravljene razlike između različitih oblika priznanja, kao što je univerzalističko ili interpretativno priznavanje. Ispravlja-

nje nejednakosti zahtjeva politiku statusnog priznanja koje nije reducirano na pitanje identiteta već na prevladavanje subordinacije na način da nepriznata grupa bude priznata kao punopravan član društva, sposobna za jednaku participaciju u društvu (Fraser, 1996: 216). Na isti način Young tumači političku jednakost kao uzajamno djelovanje sudionika pod jednakim uvjetima (Young, 2002: 23).

Za paradigmu kulturalne različitosti ostala je neopažena problematika rasizma kao specifičnog oblika strukturalne nepravednosti, a kako se promišlja u okviru liberalizma, naglasak je previše stavljen na državu i njezine odnose prema pojedincima i grupama zanemarujući odnose u civilnom društvu koji su uzrok nepravednosti, ali i mogućnost suzbijanja tih nepravednosti. Ova paradigma također pojednostavljuje grupne identitete zanemarujući kompleksnost ljudskog života, multipliciranost njihovih identifikacija, te podudaranje različitih grupnih pripadnosti. U liberalnom okviru društvo se smatra javnom sferom pa je dio administrativne regulative države, a privatna sfera se tiče samog pojedinca. Na taj način je ignorirano područje institucionalnog procesa donošenja odluka i političke borbe, ali i sam proces strukturalne diferencijacije. Smatrajući da je politika primarno područje odluka, zabrana ili dopuštenja koja država regulira, izaziva nerazumijevanje analize društava na način kako ga razumijevaju zagovornici politike priznanja različitosti, a posebno dio usmjeren na strukturalnu nejednakost.

Politika kulturnog priznanja limitira shvaćanje pravednosti jer se primarno posvećuje slobodi i autonomiji, a ne stvaranju jednakih mogućnosti potrebnih za razvoj ljudskih sposobnosti i ostvarenja svrhovitosti svojih života. Kako bi politika kulturne različitosti obraćala pažnju, a ne ignorirala društveno grupne različitosti potrebno je proširiti poimanje pravednosti, smatra Iris Marion Young. Njezina kritika distributivne pravednosti usmjerena je na suviše usko shvaćenu političku teoriju koja je na temelju teorije pravednosti utemeljena na moralnoj normativnosti. Ako je politička normativnost bazirana na iskustvu nepravednosti, onda i definicija pravednosti mora biti šira od formalnog zahtjeva za pravednu distribuciju dobara. Young razlikuje dva ideala društvene pravednosti koje korespondiraju sa dva uvjeta nepravednosti. Nepravednost ugnjetavanja ograničava samorazvoj, a napravednost dominacije ograničava samoodređenje (Young, 2002: 31).

Iris Marion Young kao i Nancy Fraser suglasne su da se priznanje postiže unutar političkog okvira kada se osigurava svim građanima jednakost glasa u deliberativnom procesu jer se upravo priznanjem postiže prevazilaženje društvene nejednakosti. Pravednost je posljedica pravedne demokratske procedure, a predstavnička jednakost je po njihovom viđenju interpretativni ideal pravednosti koji se postiže prevazilaženjem nepravednosti u ekonomskoj, kulturnoj i političkoj sferi. Upravo temeljem pravednosti postavlja se zahtjev za jednakošću položaja, statusa i jednake participacije u političkoj sferi koja se razumijeva kao prošireni oblik Habermasovog poimanja javne sfere.

Sa polazišta Hegelove filozofije, Nancy Fraser teži pomirenju lažne antiteze između koncepata redistribucije i kulturnog priznanja koje je konceptualno moguće ali i poželjno. Dopunu takvog viđenja daje Young koja smatra da je potrebno ekonomske ciljeve (distribuciju, održivost resursa, financije, ekonomski aktivnosti pro-

izvodnje) uravnotežiti sa aktivnostima civilnog društva i društvenih institucija ako društvo i politika želi promovirati pravednost (Young, 2002: 190).

Nancy Fraser također ukazuje na česta razmimoilaženja oko konceptualnog shvaćanja pravednosti. Po njezinom mišljenju pravednosti se mora sagledati multidimenzionalno sa normativnim monizmom jer nepravda nema samo jedan oblik te ona razlikuje ekonomske zahtjeve za preraspodjelom, kulturne zahtjeve za priznanjem i političke zahtjeve za predstavljanjem. Kultura je legitimno, čak i nužno područje borbe, mjesto nepravde sa svojim vlastitim pravima i dubokim ekonomskim nejednakostima (Fraser, 2010: 212). Zato pravilno shvaćena, borba za priznanje može biti potpora u redistribuciju moći i bogatstva te promociji interakcije i suradnje različitosti. Punu pravednost ona vidi kao participativnu jednakost u tri dimenzije te „prevladavanje nepravde znači prevladavanje institucionalnih oblika koji su prepreka za punu participativnu jednakost kao jednakopravnih partnera u društvenoj interakciji“ (Fraser, 2008: 75). Ukratko, pravednost se postiže kad pojedinac ima status, izvore i pravo glasa koji su neophodni za jednakost participacije. Slično razumijevanje pravednosti zastupa i I. M. Young. Društvenu pravednost ona razumije kao institucionalne uvjete za promociju samorazvoja i samoodređenja (Young, 2002: 33).

Politika priznanja društvo mora sagledavati kao kompleksnost kulturnog, ekonomskog i političkog modela pravednosti, odnosno priznanje je samo jedna od dimenzija pravednosti koja je pored redistribucije i političkog predstavljanja preduvjet jednake participacije ili „oblika društvenog ustroja“ (Fraser, Honneth, 2003: 51). Sukladno takvom viđenju pravednosti, Young se zalaže za pravednost promjene strukturalne različitosti unutar zakona i javnog mijenja, ali i kroz društvene i ekonomske institucije (Young, 2002:105). Zato Young sukobi oko priznanja kulturne različitosti vidi u kontekstu strukturalne nejednakosti.

Politički relevantna definicija pravednosti mora biti definirana izvan distinkcije između dobra i pravičnosti jer politika mora biti utemeljena u realnom iskustvu društvenih subjekata. Takvo uvjerenje zastupa i Honneth iako on normativnost bazira na moralnoj psihologiji, a ne na teoriji slobode kao samorealizaciji čime on čini odmak od Hegelovog glavnog cilja borbe za priznanje. Struktura integriteta ili identiteta mora sadržati norme društvene kritike utemeljene na slobodi. Pojedinci u borbi za priznanje brane i potvrđuju svoju autonomiju definiranu kao moć traženja vlastitog identiteta koji je strukturalno politički.

Na isti način kao i zagovornici priznavanja različitosti kultura, teoretičari priznanja statusne različitosti smatraju da uklanjanje nepravedne nejednakosti eksplicitno zahtjeva priznavanje grupnih različitosti i kompenzaciju tih nedostataka. Oni ukazuju da socio-ekonomske klase ljudi nisu rezultanta samo društvene diobe rada i struktura koje donose odluke, već su to grupe sa invaliditetom te grupe ljudi koje su rezultanta institucionalnog rasizma zamjeravajući što Rawlsova teorija pravednosti stavlja nemoći tih struktura ljudi „na stranu“ smatrajući da „svi imaju fizičke potrebe i psihološke kapacitete unutar normalnog nivoa“ (Rawls, 2000: 20).

Upravo taj normativni okvir proširuju i Young i Fraser širim shvaćanjem društvene strukture i nejednakosti različitih grupa unutar te strukture. Young i Fraser

pokazuju da se distributivnost i priznanje mogu nadopunjavati te spajaju dvije teorije priznanja na način da povezuju pravednost liberalnog shvaćanja sa teorijom pravednosti baziranom na konceptu jednakosti i slobode koje se treba postići kroz društveno priznanje. Priznanje je primarno dio institucionalne ili političke sfere. Obje autorice smatraju nužnim proširenjem pravednosti baziranu na zakonodavstvu koja priznanje nejednakosti raspodjele materijalnih i simboličkih dobara ali koja u sebi nema razrađene mogućnosti analize fenomene društvene isključenosti, stigmatizacije i nepripadanja što zbog otuđenja isključuje samoostvarenje, dok međusobna ovisnost pojedinaca uništava njihov identitet stavljajući ih u poziciju u kojoj se pojedinac ili mora prilagoditi nepravdi ili boriti protiv nje.

Literatura

- Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Banting, K., Kymlicka, W. (Eds). (2006) *Multiculturalism and the Welfare State Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford: Oxford University Press.
- Brennan, G., Pettit P. (2004). *The economy of esteem*, Oxford: Oxford University Press.
- Calhoun, C. (1995). *Culture, History and the Challenge of Difference*. Oxford. Basil Blackwell.
- Carens, J. (2000). *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press, Oxford.
- Dworkin, R. (2003). *Shvaćanje prava ozbiljno*, Zagreb: KruZak.
- Fraser, Nancy (1981). Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions', *Praxis International* 1(3), 272 – 287.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, *Social Text*, 25/26, pp. 56-80.
- Fraser, N. and Honneth, A. (1998) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London: Verso.
- Fraser, N. (2000). Rethinking Recognition, *New Left Review*, vol 3, May – June, 107 – 20.
- Fraser, N., (2005). Abnormal Justice, In G. Lenz and A. Dallman (eds) *Justice, Governance, Cosmopolitanism and Politics of Difference*, Berlin: Humbolt Universitat, 117-147.
- Fraser, N. (2008). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York: Columbia University Press.
- Fraser, N., (2010). Rethinking Recognition, In: H. Schmidt, C. Zurn, (eds.) *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Plymouth: Lexington Books, 211 – 223.
- Freeman, S., (2008). *Rawls*, London–New York: Routledge.
- Gorz, A., (1982). *Ekologija i politika, Susret svetova*, Beograd: Prosveta.
- Habermas, J. (1969). *Javno mnjenje*, Beograd: Kultura.

- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des sozialen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1996). *Borbe za priznanje u ustavnim demokratskim državama*, Sarajevo : Međunarodni centar za mir.
- Habermas, J. (2005). Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism. *Journal of Political Philosophy*, 13: 1 – 28.
- Hegel, G. F. W. (1986). *Fenomenologija duha*, Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. F. W. (1989). *Elementi filozofije prava*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Honneth, A. (1995). *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: MA, Mit Press.
- Kymlicka, W. (2003). *Multikulturalno građanstvo*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Kymlicka, W. (2004). *Liberalizam, zajednica i kultura*, Zagreb: Delakont.
- Mill, J. S. (1988). *O slobodi*, Beograd: Filip Višnjić.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1998). *Teorija pravde*, Biblioteka Sintez, Podgorica: CID, Beograd: JP Službeni list.
- Rawls, J. (2000). *Politički liberalizam* Filip Grgić, Zagreb: KruZak.
- Taylor, C. (1994). Politics of Recognition, u: *Multiculturalism*, In: A. Gutmann (ur.), Princeton: Princeton University Press.
- Tilly, C. (1998) *Durable Inequality*, Berkeley: University of California.
- Young, I. M. (2002). *Inclusion and democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Young, I. M. (2005). Structural Injustice and Politics of Difference In G. Lenz and A. Dallman (eds) *Justice, Governance, Cosmopolitanism and Politics of Difference*, Berlin: Humbolt Universitat, 79 – 116.
- Young, I. M. (2005a). *Pravednost i politika razlike*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Vesna Stanković Pejnović

JUSTICE AND POLITICS OF RECOGNITION'S DUALISM

Summary: Politics of recognition's dualism is based on different logic and different understanding of society which can be overcome by enlarged understanding of justice and prevailing structural injustice not only in the frame of law but through institution of public sphere. Unlike model of cultural recognition focused to ensure specific political conditions for cultural minorities, frame of law, status model view recognition in the context of a broader understanding of contemporary society. This model abstracts misrecognition from its institutional matrix and severs its link with political economy and displaces struggle for eco-

conomic justice. Theory of recognition has as its principal object the experience of injustice. Both theories agree that political representation must be one aspect of recognition theory.

Dialectic of acute tension reconciliation can be aggregate with combination of two the most appropriate elements of both discuss. This kind of view, „reconciliation“ of transformative and affirmative politics represent Iris Marion Young from the point of cultural recognition and Nancy Fraser from the point of status recognition. The paradigm of distribution which liberal theory represents is crucial condition of fairness, Young represent insufficient for the politics of cultural recognition based on appreciation of distinctive cultural difference in context for understanding position of deprived group. It is necessary for changing norms and institutions rules which frame society structure. Such approach requests public space of (inter)cultural expression, or, heterogeneous public as expression of diversity in freedom. Through the perspective of new social demands whose demands for social recognition modify traditional comprehension of relation between society and collective requests Young considers concept of fairness and equality primarily for marginalized groups

Similar approach has Nancy Fraser who see recognition politics including in understanding status and cultural differences, or she understands participative parity as politic of status difference, and her approach correspondent with politic of cultural difference. Because of this it is necessary to ruin false antithesis of economic and cultural differences. Enlarged theory of justice integrate politic of cultural recognition, distribution and representation. Both authors misrecognition see in terms status subordination because in social society is built on institutionalized hierarchy of cultural values and does not exist status equal and peer partners. Base of injustice is not in changed identity, but in status of hierarchy. Common point of both discourse lay in connection of liberal understanding of justice and concept of overcoming injustice based on status equality. It is possible to overcome politic of recognition dualism by enlarging justice based on legislative which recognize inequality of distribution material and symbolic goods, but which do not have solution for inclusion in society by connecting this approach with overcoming structural injustice by inclusion off all social classes in public sphere.

Key words: justice, politic of recognition, Iris Marion Young, cultural difference, Nancy Fraser, status difference

Јелена Божиловић
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет, Ниш

УДК 321.7; 316.4
Прегледни рад

ИСТОРИЈСКИ РАЗВОЈ ИДЕЈА О КОСМОПОЛИТСКОМ ДРУШТВУ¹

Сажетак: У раду се испитује појава реафирмације космополитских идеја у савременој друштвеној мисли. Анализирају се неки теоретичари који настоје да потисну утопијске елементе, наглашавајући *космополитску реалност* (Улрих Бек) садржану не само на глобалном плану, већ и у свакодневним праксама грађана. Основни је став да процес глобализације институција, као и промена улоге нације-државе и њеног суверенитета, указују на то да се глобални поредак у неким елементима трансформише у правцу космополитизације. При том се истичу и препреке у остваривању космополитских идеала, из чега постаје јасно да не треба олако закључивати да смо на корак од светске државе, као и да је она у потпуности могућа. Аутор примењује историјски приступ, па се у раду даје приказ водећих теоретичара космополитизма од времена Антике, преко периода просветитељства и Кантове теорије о светском грађанском друштву, све до савремених идеја инспирисаних, пре свега, Кантовом концепцијом.

Кључне речи: космополитизам, светско грађанско друштво, утопија, национална држава, *космополитска реалност*.

Увод

Идеја космополитизма састоји се у схватању да је сваки човек најпре грађанин света, а не неког другог ужег колективитета. Космополитизам значи веровање у један заједнички морални закон који важи за све људе на планети. У вези са тим је и развијање осећања солидарности према другима који су од нас национално, религијски, расно и, шире узев, културно различити.

Успон и затишје космополитских тенденција у друштвеној мисли зависили су од друштвено-политичких прилика. Уобичајена периодика развоја космополитских теорија полази од старих Грка, тачније од стоика, настављајући се

¹ Рад је урађен у оквиру пројекта "Традиција, модернизација и национални идентитет у Србији и на Балкану у процесу европских интеграција" (179074) који реализује Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу, а финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

на римску империју, затим на доба просветитељства². Узлетом национализма у XIX веку космополитизам се повлачи (Stupar 1997: 31), тако да у XX веку, након I и II светског рата, поново добија на значају. Савремене теорије о космополитизму, потакнуте процесом глобализације, добијају нова значења. Ове теорије настоје да потисну утопијске елементе, наглашавајући космополитску реалност садржану у свакодневним праксама грађана.

Прве космополитске идеје

Идеја космополитизма, као једног света у коме владају једнакост и слобода, јавља се још у античкој грчкој. *Cosmos* (свет) и *Polis* (град) представљају два врло важна појма грчке филозофије који се међусобно преплићу. Стари Грци су веровали у космос као универзум у коме влада хармонија и којим управљају закони природе (*physis*), друштвених навика (*ethos*), обичаја (*nomos*) и разума (*logos*). Сматрало се да грађани полиса треба да живе у складу са законима космоса, односно полис је требало да представља одраз космоса. У складу са изворним значењем, космополита је представљао *грађанина света*, који је кадар да препозна и призна културе које су другачије од матичне културе. Такође и да покаже љубав и толеранцију према свим људима на свету, без обзира на земљу из које долазе (Wood, Landry 2008: 93). Полазило се од онога што је заједничко за све људе, а то је да су они рационална и морална бића, из чега следи да имају иста права. Дакле, космополитизам се овде схвата као морални идеал универзалне људске заједнице.

Иако се стоици сматрају првим значајним заговорницима идеје космополитизма у историји филозофије, историја пре стоика бележи мисао Анахарзија Скита (око 580. године п.н.е.), филозофа који је доста путовао по свету, а остао упамћен и као први странац кога је Атина прогласила својим пуноправним грађанином. Он је говорио о томе да је свет један и да је човек грађанин света (Kljakić 2005 – 2007: 3). Прва, пак, филозофска школа код које налазимо зачетке космополитских схватања била је Киничка школа, коју је основао Сократов ученик Антистен (445 – 360 године п.н.е). Киници су негирали ропство, патриотизам, породицу и државу, а залагали се за заједничку имовину и били отворени према питању религије. Контроверзни Диоген из Синопе (412 – 323 године п.н.е.), познат као филозоф из бурета, први је себе одредио као космополиту и грађанина света, рекавши да је он човек без куће и града на земљи и да је његов дом космос, као једина исправна држава (Laertije 2003: 204). Негирајући лојалност локалној заједници, а сматрајући да је врлина помагати свим људима без обзира на државне границе, Диоген је ипак остао упамћен као филозоф који

² Ипак, теоретичари Фил Вуд (Phil Wood) и Чарлс Лендри (Charles Landry) истичу да је у разним историјским периодима, мимо наведених, било узлета космополитског духа. Као примере интеркултуралних космополитских градова и држава у историји аутори наводе Персеполис, Рим, Чанг-ан (престоницу кинеске Танг династије од VII до X века), Кордобу, Константинопол и златно доба Холандије (од XVI до XVIII века) (Више о томе у: Wood, Landry 2008: 94 – 103).

је космополитизам демонстрирао својом ексцентричном личношћу и начином живота, пре него теоријом и јединственом политичком филозофијом.

Стоичка школа (од IV до II века п.н.е.), чији је оснивач Зенон из Китијума (Кипар) (333 – 264 године п.н.е), детаљније је развила космополитску мисао. Њихова социјална схватања била су израз новог духа који је настао у историјским условима када се полис као доминантна самодоволна форма политичке заједнице смењује космополисом, светском државом, што започиње са освајањима Александра Македонског у IV веку, а наставља се на период Римског царства. Стоици су говорили да и међу робовима има паметних људи, као и да друштво све људе треба сматрати једнаким. У свом најпознатијем спису *Држава*, Зенон се залагао за укидање свих институција, као што су школа, брак, судови, новац, при чему је агитовао за увођење заједничке својине и закона љубави. Он је истовремено апеловао за укидање свих класних и етничких подела.

Карактеристично је било и стоичко схватање односа космоса и људске природе. Стоици су људску природу поимали као део космоса, па је основна врлина по Клеанту била у томе да се начин живота усагласи са природом, односно космосом (Laertije 2003: 240). Град треба да је у сагласју са космосом и, према томе, бити добар грађанин значи живети као космополита. Овакво схватање косило се са, у то време владајућим, принципом грађанства по коме су се грађани идентификовали искључиво са полисом у коме су рођени и према коме су осећали читав сет патриотских дужности, као што су одбрана у рату, учешће у политичком животу и допринос општем добру.³

Највећу заслугу за развој политичко-филозофске концепције космополитизма у Антици теоретичар Ерик Браун (Eric Brown) приписује Хризипу. Хризип из Солија (280 – 207 године п.н.е.) отишао је корак даље од својих претходника тиме што је стоичку космополитску мисао са етичког подигао на политички ниво. Он је сматрао да појединац треба да буде политички ангажован и да помаже другима, и то на локалном нивоу. По њему је било најбоље помагати људима и градовима у којима је појединац странац. Врста службе која се предлаже јесте бити учитељ или политички саветник. Емиграција се третира као нешто пожељно, па се сматра да није космополитски само помагати другим људима, већ помагати другим људима путем емиграције (Brown 2006: 12 – 13). Уколико друштвене и политичке прилике не дозвољавају ову

³ Од значајних личности који се могу сматрати инспираторима стоичких космополитских идеја треба истакнути и Сократа и софисте. Мотивисан филантропијом, Сократ је сматрао да својим учењем доприноси не само Атињанима, већ свим људима без обзира на националност или класну припадност (Brown 2006: 18). То што није путовао не умањује његово уверење о једнакости људи, зато што је он сматрао да је Атина најслободнији полис и да, стога, слободна реч у њој има најбољи одазив и третман. у духу софистичког разликовања природних закона и конвенција, Хипија (око 400 године п.н.е) је истицао да су сви људи по природи једнаки, док морални закони и конвенције као вештачке творевине тиранишу људе и обликују људске односе супротно природи (<http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>). Још један софиста, Алкидамант (IV век п.н.е.), заснивао је космополитски поглед на свет ставом да између Хелена и варвара не постоје природне разлике, или како је то рекао његов савременик Еурипид: “Честиту човеку је сав свет завичај” (цит. према Милосављевић 2012: 67).

врсту праксе, појединац и даље треба да заступа своје идеје и промовише космополитске идеале. Стоици су у складу са оваквим учењем били први који су грађанима сматрали све људе који насељавају један град, а не искључиво оне који су у њему рођени.⁴ Сматрали су да крајњи циљ политичког ангажовања јесте такозвани космополитски мир.

Значај стоичке филозофије огледа се и у томе што су њен рационализам, идеја о природној једнакости људи као и став да етички и политички идеал треба наћи у унутрашњем а не јавном политичком животу појединца, послужили као теоријска подлога уређењу Римске империје, која од освајања старе Грчке 146. године п.н.е. бива на врхунцу своје моћи и почиње наступати као светска држава (Когац 1990: 57). За разлику од Грка који су се као слободни грађани испољавали учешћем у политици, у Риму је најважнија грађанска врлина била приврженост закону, а основни инструмент управљања царством било је право. Многи филозофи, међу којима и Цицерон (106 – 43 године п.н.е.), сматрали су да велика светска држава може одолети искушењима једино ако има развијен и добро утемељен правни систем. За космополитизам Рим је значајан и у том погледу што се на његовом примеру добро може видети како једна иста идеја може да се употреби у различите сврхе и уместо узвишеног идеала постане инструмент легитимације поретка.

Читав поредак грађен је на темељу прихватања разноликости, што је било неминовно с обзиром на империјалистичке тежње. Сваки појединац без обзира на националност могао је да постане пуноправни грађанин, уколико је трениран и васпитаван на правилан начин. Такође је забележено и да, осим владајуће елите, остатак становништва није живео у просторној сегрегацији, већ је било дозвољено мешање људи различитих прихода, занимања, етницитета и раса (Wood, Landry 2008: 96 – 7). Ипак, космополитизам више није био само идеал, већ је постао идеологија освајања, па зато многи теоретичари данашњице Римско царство виде као најочитији пример дегенерације космополитских идеала и њихову инструментализацију за наметање сопствених интереса. Теоретичар Костас Дузинас на том трагу примећује да „космополитизам почиње као морални универзализам, али се често дегенерише у империјални глобализам“ (Duzinas 2009: 208).

У средњем веку међународно правно јединство европских народа назива се *Republica Chritiana* и *Populus Christianus*, а идентитет овог поретка изграђен је на хришћанству (Šmit 2011: 31). Теолошка мисао условила је да идеја космополиса овде поприми религијски, односно хришћански оквир. Код филозофских и теолошких мислилаца царство се третирало као савршени облик људске заједнице који уједињујући и трансцендирајући аутархичне заједнице чини јединство специфичне врсте остварујући мир и правду између њих. Тако Данте Алигијери (1265 – 1321) у делу *Монархија* каже да „људски род онда понајбоље стоји када се равна према једном владару и једном покретачу, према

⁴ Може се приметити да је Хризипова политичка мисао имала утицај на касније концепције, попут Зимеловог (Georg Simmel) *странца и права на град* Анрија Лефевра (Henri Lefebvre).

једином закону и једином гибању у свим својим покретачима и гибањима. Због тога се чини да је Монархија за добробит овог свијета, односно јединствено владарство што се „царством“ називље“ (Aligijeri 1976: 485). Космополитизам је такође сагледаван као оличење идеје небеског царства и спасења. Пред богом су сви једнаки: „Нема ту Јеврејина ни Грка, нема роба ни господара, нема мушкога рода ни женскога, јер сте ви сви једно у Христу Исусу“ (према Ристић Горгиев 2011: 465). За хришћане, сви хришћани су грађани света, а мање је важно ком народу припадају у земаљском царству. Без обзира на полис коме су лојални, то не умањује одговорност појединца пред богом. Овде вреди споменути Светог Аурелија Аугустина (354-430) који је космополис одредио као заједницу оних који верују у бога и делају у складу са црквеним принципима. Само они који воле бога грађани су космополиса. Сви остали искључени су из њега и припадају једино земаљском граду, зато што воле само себе (<http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>).

Теоријски погледи на космополитизам у XVIII и XIX веку

Кантова теорија вечног мира и светског грађанског друштва вечита су инспирација потоњих космополитских теорија, али и темељ стварања међународних организација у XX веку.⁵ Филозофски нацрт вечног мира постао је основа значајних правно-политичких концепција, али и организација⁶ и показао да сва промишљања међународног права морају поћи од појма мира, као нечег *a priori*. Када је дело први пут објављено 1795. године, наишло је на одличну рецепцију и постало популарније од *Критике чистог ума*. Године 1800. одржан је и јавни скуп у Немачкој на тему мира, који се (скуп) одвијао у светлу Кантове концепције. И утицајни филозоф Јохан Готлиб Фихте (Johann Gottlieb Fichte) био је одушевљен овим Кантовим делом.⁷

У Кантовој филозофској концепцији вечни мир произилази из ума, а реализација идеје вечног мира представља незаустављив процес који произилази из природног кретања (Lolić 2004: 28). Да би достигао крајњу сврху природе, човек треба да пређе из природног у грађанско друштво, као стање законите слободе регулисане у правном поретку. Кант државу посматра по аналогији са појединцем. Као што су се појединци пре склапања уговора и заснивања државе налазили у природном стању рата свих против свију, о коме је Хобс

⁵ Иако ће у раду пажња бити поклоњена Кантовој концепцији, важно је нагласити да је Опат Сен Пјер, пре Канта, тачније 1713. године, издао дело *Нацрт вечног мира*. Смисао његове идеје је да је мир могуће институционализовати стварањем европског савеза држава (Šatle i dr. 1993: 898).

⁶ На темељу идеје мира базиране на универзалним правним принципима, 1919. године створена је организација *Друштво народа*, која након II светског рата прераста у *Организацију уједињених нација*.

⁷ Кант и Фихте ипак се разилазе по питању улоге националне државе: док је Фихте сматра јединим оквиром остварења правде и мира, за Канта она представља сувише ограничен простор који треба заменити међународном федерацијом република (Simeunović 2004: 123).

(Thomas Hobbes) најбоље писао, тако се и појединачне државе налазе у природном стању међусобног непријатељства и нетрпељивости. Да би се овакав проблем решио, потребно је створити *светски грађански поредак*, као федерацију република која би се базирала на пацифизму. Ова федерација почивала би на јединственом правном систему једнакости, равноправности и слободе свих грађана и свих држава, биле оне мале и слабе или велике и моћне. Уколико нека држава сматра да федерација ради против њених интереса, има право да из ње изађе. На овај начин било би могуће остварити крајњи циљ, а то је вечни мир међу државама. Упркос свим проблемима и препрекама, Кант наду за остварење овог пројекта налази у једнакој разумности људи. Он сматра да је сигуран знак који говори у прилог овој тези, то да ће се људи ујединити због сличних проблема са којима се суочавају (Lolić 2004: 34). Укратко, превладаће интерес.

Пројекат вечног мира образлаже се кроз три члана. Први члан вечног мира гласи да „грађански устав у свакој држави треба да буде републикански“ (Kant 1995: 38). Дакле, Кант узима *републиканизам* као темељ идеје савеза држава, што би значило да се устав заснива на начелима слободе свих грађана једног друштва, зависности свих од једног истог законодавства и једнакости свих грађана. Републиканизам се односи на јасну поделу законодавне и извршне власти, насупрот деспотизму у коме влада произвољно заједништво ове две инстанце. Предност републике је и у томе што је једино овде могуће остварити различите начине живота. Други услов остварења вечног мира налази се у међународном праву које треба да буде засновано на *федерализму слободних држава* (Kant 1995: 44). Савез народа, који је његов израз, не мора да буде међународна држава. Такође, Кант говори и о савезу мира. За разлику од уговора о миру који решава само једно ратно стање, савез треба да донесе крај свим будућим ратовањима. Трећи члан идеје вечног мира јесте *хоспиталитет*, односно гостопримство светског грађанског друштва (Kant 1995: 51). Овај члан можда највише говори о космополитској оријентацији Канта. Према овој идеји, странци би имали право да бораве на територији било које државе која није њихова и не би били непријатељски дочекани, већ би имали једнака права као и грађани који су у њој рођени. Како националне границе губе значај кроз већу међузависност држава у промету роба, вести и људи, у тој мери и гостопримство постаје важан елемент у грађењу вечног мира (Lee 2009: 59). Из овога произилази да поред грађанског и међународног, треба да постоји и *космополитско право*. Док прво регулише односе појединаца унутар једне државе, друго односе држава међусобно, космополитско право гради односе појединаца са појединцима на нивоу светског грађанског друштва, и као такво оно је темељ Кантовог поретка будућности.

Иако Кант показује песимизам у погледу остваривања светске федерације која ће баш увек бити у могућности да спречи ратове, идеја вечног мира, по њему, основна је идеја којој политика треба да стреми. Морал и политика код Канта су повезани елементи правне науке и раде у корист вечног мира. Морал на начела претходе политици и политика се гради на основу морала. Бројни теоретичари, међу којима и Карл Шмит (Carl Schmitt), критиковали су управо

овај аспект Кантове теорије истичући да ће овакав вид космополитизације света нужно водити превласти једне силе која ће универзални морал инструментализовати у сврхе очувања своје моћи и доминације над осталима (Duzinas 2009: 215). У томе лежи основна критика Кантових схватања, али и свих других универзалистичких стремљења, у којима се општи морал користи у сврхе партикуларних интереса.⁸

Но, вратимо се периоду просветитељства, који се узима као плодан период за поновну актуелизацију космополитских вредности. Друштвена позадина ове епохе састојала се од многих значајних догађаја који су били погодни тле за њен развој: успон капитализма и са њим убрзани развој светске трговине, путовања и открића нових делова планете, развој штампарије и, захваљујући томе, ширење идеја ван националних граница. Овим факторима треба прикључити револуције – америчку и француску, са њиховим идејама једнакости грађанства. Може се рећи да се у овом периоду развоја друштва поимање космополитизма приближило изворном стиошком, односећи се на морални идеал универзалног човечанства, с тим што је сада у односу на време стоика било могуће много лакше практиковати космополитске идеале и путовати по свету.

Током XVIII и XIX века појам космополитизма употребљаван је како би означио специфичан урбани животни стил појединаца. Космополита је схватан као неко ко се нигде не осећа странцем и није специфично везан за једну нацију и културу. Иако се у радовима великих просветитеља, попут Монтескјеа, Волтера, Дидроа, Хјума и других, може уочити наклоност ка космополитизму, код њих се ипак не назире веће филозофско интересовање за ову социјално-политичку проблематику,⁹ које, међутим налазимо код Анахарзија Клотса (Anacharsis Kloots), филозофа, географа и дипломате пруског порекла, који је путовао по свету и ширио своје револуционарне идеје у другој половини XVIII века. Клотс је заговарао идеју укидања свих националних држава (јер се оне налазе у природном стању које производи конфликте и ратове) у корист стварања једне светске заједнице, тзв. *републике уједињених индивида*. Уместо различитих нација и раса, постојала би једна – људска раса.

Класик социологије Хербет Спенсер (Herbert Spencer) верујући у етички напредак људског друштва, писао је да ће у далекој будућности нација постати ирелевантан политички фактор и да ће спорове решавати тело међународне арбитраже. Био је и убеђени пацифиста, па је основао Друштво за мир с циљем решавања проблема политиком међународног попуштања (Barnes 1982: 161).

⁸ Иначе, један од мислилаца који се сматра доследним Кантовим настављачем с краја XIX и почетка XX века је аустријски правник Ханс Келзен (Hans Kelsen). Развијајући своју теорију правног пацифизма, као поретка мира заснованог на поштовању међународног права, Келзен сматра да свака национална држава треба да имплементира правни систем који је усаглашен са међународним правним поретком као чуварем универзалних моралних начела. Келзен заступа етичку доктрину праведног рата, по којој је рат представља правну санкцију која се прописује у случају кршења универзалних моралних начела и на њима заснованом међународном праву. Уједињене нације овај аутор сматрао је почетком будућег космополитског поретка.

⁹ <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>

Међутим, било је и значајних теоретичара чија су становишта била антикосмополитска и заговарала важност нације, како за појединца, тако и за државу. Жан Жак Русо (Jean-Jacques Rousseau), на пример, космополитама назива оне који се, оправдавајући своју љубав према домовини својом љубављу за људски род, хвале да воле свакога како би имали право да не воле никога“ (цит. према Todorov 1989: 178). Уздижући војнички дух и патриотизам као највише људске врлине, сматрао је стање мира и стварање савеза који би ка том циљу водили дубоко погрешним. Једини савез који је одобравао био је војни савез хришћанских европских држава који би био противсила исламској Азији (Molnar 2002: 16). Чак је и либерал Џон Стјуарт Мил (John Stuart Mill) мислио да добро функционисање политичких институција државе зависи од политичке лојалности чија база јесте национализам. Само либерална једнонационална држава почива на чврстим основама. Ако људи у држави говоре различите језике, та држава не може бити стабилна (Stupar 1997: 33).¹⁰

Критику космополитизма налазимо и код Маркса, по коме је космополитизам идеолошка рефлексија капитализма или тежња капиталистичке класе да прошири своју моћ на светски ниво. Космополитизам, по овој концепцији, није ништа друго него империјализам. На овим основама углавном почивају сва савремена критичка схватања космополитских идеја, која их третирају као идеологију западних сила или владајуће неолибералне елите. Насупрот космополитизму, комунизам тежи *пролетерском интернационализму*, где нема доминације, ни националне ни класне. Комунистички бескласни интернационализам промовисао је Лав Троцки, присталица марксизма и оснивач Црвене армије, који је заступао идеју перманентне револуције, али и идеју о крају националних држава. У студији *Рат и интернационала* (1914) Троцки је изложио концепцију о „Уједињеним државама Европе“, сматрајући да би она претходила стварању Уједињених држава света. Ово становиште усвојио је и Лењин, али га је убрзо напустио увидевши да тај тренутак ипак припада будућности (Kljakić 2005 – 2007: 81). Марксистичка идеја о стварању комунистичког светског поретка још један је акт у историји који представља покушај стварања космополиса, овога пута под окриљем комунистичке идеологије. На иницијативу Лењина, у Москви 1919. године одржан је скуп Комунистичке интернационале или *Коминтерне*, који је окупио велики део партија и организација радикалне левнице у свету. Циљ *Коминтерне* као наднационалне организације био је координација националних комунистичких партија ради покретања светске револуције и успостављања светског комунистичког поретка. Након II светског рата Стаљин је распустио *Коминтерну* јер је сматрао да она ремети политичке односе са Западом. У сваком случају, може се рећи да је комунизам „пао“ управо на оне

¹⁰ Ваља нагласити да Милов став пре треба схватити као антимултикултуралистички, него као антикосмополитски. Иако се појмови мултикултурализма и космополитизма преплићу, међу њима постоји разлика. Док се мултикултурализам односи на афирмацију и признавање културне разноликости (религијске, етничке, сексуалне) у оквирима нације, града, суседства или другог простора, космополитизам евоцира идеју универзалног светског грађанства и промовише идентитете који нису територијално усидрени (Horvath 2011: 88).

на чему је засновао своју критику космополитизма, а то је доминација центра над остатком. Историја је показала да је Стаљин успоставио оштру доминацију над осталим комунистичким земљама у региону и створио тзв. гвоздену завесу. Уместо слободног бескласног друштва, друштва једнакости, комунизам је показао сасвим друго лице од онога које је прокламовала званична марксистичка идеологија.

Савремене космополитске концепције

Након II светског рата и свих почињених злочина, примењују се нови правни појмови, попут *злочина против мира* и *злочина против човечности*. Ови појмови представљали су један вид остварења космополитске политике, односно ограничавања имунитета националних држава. Космополитизам се као идеја од овог периода до данас реafirмише у савременој друштвеној мисли. О њему се са једне стране расправља као о поретку будућности који би требало да уздигне универзална моралана начела на највиши пиједестал и политику нераскидиво веже за морал, док се, с друге стране, космополитски пројекти виде као остварење доминације најмоћнијих империјалних сила, које своје интересе представљају као универзалне моралне интересе човечанства. Осим страха и страдања у II светском рату, подстицај за истраживање космополитизма умногоме је узроковао процес глобализације. Повећана мобилност људи на светском плану, мултикултурализам у великим светским градовима, међународни споразуми и организације и глобалне друштвене кризе неки су од друштвених чинилаца који узрокују да питања људских и грађанских права у последњих двадесетак година буду врло актуелна у друштвеној мисли. То са собом повлачи и оживљавање идеја о могућностима некаквог космополитског поретка. Јављају се нови космополитски концепти, попут *космополитског реализма* (Beck), *космополитског национализма* (Giddens), *космополитске демократије* (Held), *културе космополитизма* (Szczepanski, Ugru), *космополитског виртуелизма* (Turner), *културе света* (Lechner, Boli) и других.

Јирген Хабермас (Jürgen Habermas) један је од утицајних савремених теоретичара који на трагу Канта сматра да би космополитски поредак представљао раскид са природним стањем у хобсовском смислу, а које тренутно влада међу државама. Свету је потребна јединствена влада са инситуционализованим космополитским правом и применом санкција. Права светског грађанства требало би да уживају сви грађани света, као једнаке и слободне личности. Следећи Канта, Хабермас истиче да је потребно оснажити везу између појединаца и наднационалних институција, односно умањити значај националних држава као посредника између ових инстанци. Такође сматра да је национални идентитет вештачка творевина коју треба превазићи широм категоријом која има темељ у правно-политичком систему. Космополитско право, схваћено на овај начин, појединце третира као једнаке субјекте асоцијације светских грађана. Оно што, међутим, увиђа Хабермас, али и Бек као један од највећих апологета

космополитизма данашњице, јесте опасност од претеране морализације политике, где ће постати могуће стално позивање на кршење моралних начела, као и манипулација моралном сфером ради остваривања сопствених интереса. Моралне принципе је могуће тумачити произвољно, јер границе у моралној сфери нису јасне и оштре. За разлику од моралног система, правни систем јесте далеко боља и чвршћа подлога. Када се једном установи правни систем и успоставе закони, њих је могуће примењивати објективно као такве на све случајеве, а не субјективно према нечијем произвољном моралном суду. У том смислу, правни поредак могао би да омогући непристрасно кажњавање злочина и донекле „спаси“ космопитизам од претварања у светску хегемонију, сматра Хабермас.

У вези са овим, има и другачијих погледа. Немачки теоретичар Карл Шмит, на пример, био је противник космополитских пројеката, сматравши да они неизбежно воде империјализму једне силе, подвргавањем политике моралу. По њему, ниједна страна нема права да се позива на апсолутни морал и још мање води рат у његово име, а космополитки заговорници то чине. Зато Шмит каже: „Када се нека држава бори против политичког непријатеља, то није рат у име човечанства, већ рат у којем једна држава настоји да узурпира појам универзалног против свога војног непријатеља“ (цит. према Duzinas 2009: 224).

Из сасвим новог угла космополитизам посматра Улрих Бек (Ulrich Beck). Као радикални космополита, Бек сматра да је свет већ увелико закорачио у космополитски поредак и да је космополитизација света неизбежна¹¹. На делу је процес *несвесне космополитизације*, који се јавља као последица нарастајуће свести о глобалним ризицима. За разлику од утопијско-филозофске концепције космополитизма, Бек заснива концепцију *космополитског реализма*, која се (концепција) базира на социолошком дискурсу. Док филозофски космополитизам почива на свесном и вољном ставу о јединственом човечанском поретку, космополитски реализам огледа се у несвесним радњама и праксама појединца или, пак, на баналној космополитизацији свакодневног живота.¹²

Бек се позива на истраживање двојице аутора, Бронислава Жержинског (Bronislaw Szerszynski) и Џона Арија (John Urry). Жержински и Ари уводе концепт *културе космополитизма* за коју сматрају да се јавља као последица ширења глобалних процеса. Они су на основу података добијених емпиријским истраживањем у Великој Британији издвојили неке од главних пракси које представљају индикаторе космополитизације и њену предиспозицију. Неки од

¹¹ Премда се Беково виђење односи на свет у целини, он посебну пажњу посвећује питању космополитизације Европе (више у *The cosmopolitan vision*, Beck, 2006). Космополитски поглед на Европу применјује и Цветан Тодоров, који разликује *космополитски приступ* од *универзалистичког приступа*, пишући да први „не укида разлике него им даје заједнички оквир и статус једнаких права“, док други (универзалистички приступ) „заменењује разноврсност различитих норми, класа, етноса, религија, једном једином и јединственом нормом“ (Todorov 2010: 264).

¹² Као неке од примера Бек наводи сортирање смећа које је израз бриге за животну средину, затим промовисање кухиња различитих светских култура у ресторанима широм света и мешање различитих музичких традиција стварањем *world music* жанра.

тих индикатора јесу повећана мобилност становништва, радозналост везана за многа места, народе и културе, спремност да се предузме ризик сусретања са “другим”, отвореност према другим народима и културама, и спремност/способност за разумевање одређених елемената језика/културе “других”. Њихово истраживање је показало да код људи јача свест о томе да они живе у свету глобалних токова, да је међузависност људи у свету све већа због глобалних ризика, да границе између нација, религија и култура постају замагљене и да се оне све више додирују, као и да се локално, национално и глобално све више преплићу. На основу ових резултата, аутори закључују да космополитизација постаје више од могућности и да ће култура космополитизма све више детерминисати друштвени и политички живот у будућим декадама (Szerszynski, Urry 2002: 470). На њиховом трагу, Бек предлаже своју групу квантитативних индикатора који указују на овај, како тврди, нарастајући процес:

- *Транснационализација, односно увоз и извоз културних добара* (ширење књига, филмова, проценат домаћих односно страних тв и радио продукција);
- *Пораст броја људи са двојним држављанством;*
- *Проценат страних држављана заступљених у центрима моћи, нпр. политичким партијама, бирократији, синдикатима, и сл.;*
- *Број језика који се на некој територији говори* (Бек наводи пример да се у једном малом баварском граду у одељењу једне средње школе од тридесет ученика говори више од петнаест различитих језика);
- *Мобилност* (пораст имиграције у виду расељених лица и страних студената);
- *Пораст токова комуникације* (брза размена информација путем различитих средстава комуникације);
- *Пораст путовања* (развој у туризму и средствима авионског и других саобраћајних средстава);
- *Ниво активности транснационалних организација и иницијатива* (Greenpeace, Amnesty International, itd.);
- *Пораст интернационалног организованог криминала*, као и политички мотивисаних напада и насилних акција од стране странаца;
- *Транснационалне форме животних стилова* (пораст броја бракова између припадника различите националности и расе, пораст броја деце са више националних идентитета);
- *Транснационално новинарско извештавање;*
- *Еколошка криза* (развој свести појединаца о глобалним еколошким проблемима) (Beck 2006: 92 – 93).

Наведене индикаторе Бек аргументује тезом да националне државе нису у стању да саме реше нарастајуће глобалне проблеме, па се свест појединаца све више одваја од уске националне свести и иде у правцу глобалне. Оно што је важно истакнути, а што представља Беков аргумент против става да су космополити данашњице искључиво припадници неолибералне капиталистичке елите,

јесте то да су управо они који се против капиталистичких моћника боре (нпр. антиглобалисти) постали мотор космополитизма, зато јер се залажу за једнакост и инклузију маргиналних делова света, као и за решавање еколошке кризе која је последица немара великих светских компанија и њихових фабрика.

Еколошка свест и брига за друге културе јесу најважнији индикатори космополитске свести данашњице, а они нису присутни код неолибералних идеолога, већ код оног дела грађанства које увиђа противречности које производи капиталистички систем. Овакво мишљење дели и теоретичар Брајан Тарнер (Brian Turner), наводећи да *космополитски виртуелиста*, као доминантан вид савременог грађанина, иако хладан и дистанциран, никако није и морално индиферентан. Напротив. Ангажман овако схваћених космополита важан је део њиховог идентитета и тиче се заштите животне средине, али и тзв. примитивних култура, које прети да угрози процес глобализације (Turner 2000: 145). И из Тарнеровог угла, космополитизам је жив, и није нешто имагинарно и утопијско. Он данас расте услед ерозије националне државе и јачања процеса глобализације.

У делу *Демократија и глобални поредак*, Дејвид Хелд (David Held) разматра космополитизацију кроз призму грађанских права и демократије. Он констатује да је некадашња база грађанских права у виду националне државе данас постала упитна, јер наднационалне институције, међународно право, регионални уговори и споразуми узимају примат (Held 1997: 260). Такође, Хелд сматра да су националне државе као политичке заједнице ретко када живе у потпуној изолацији од других, већ их је потребно схватити као укрштене мреже интеракција: „Политичке заједнице, на тај начин, укрштене су у низ различитих процеса и структура које их међусобно прожимају, истовремено их повезују и комадају, творећи од њих веома сложен поредак односа. Стога не представља изненађење да националне заједнице ни у ком случају не одлучују саме за себе, и да владе не одређују шта је исправно и примерено искључиво за своје грађане“ (Held 1997: 262). Констатујући овако повезану структуру, Хелд закључује да одређивање правог дома политике и демократије јесте велика загонетка. У односима међуповезаности, демократија и демократско право у једној држави морају бити подупрти истом таквом међународном структуром, и то је појава коју Хелд назива *космополитским демократским правом*. Ово право припада свим грађанима тзв. универзалне заједнице. Оно за шта се Хелд залаже и у чему види будућност јесте успостављање међународне заједнице демократских држава и друштава које се базирају на јавном демократском праву у оквиру својих граница, као и ван њих. То би чинило *космополитску демократску заједницу*. Хелд је, међутим, свестан препрека које стоје на путу стварања овакве заједнице. Приврженост људи локалним срединама и културама само је једна од њих. И Кант је сматрао да је идеја једне светске државе опасна због могуће тираније и централизоване власти. Зато је боље и реално, сматра Хелд, да она почива на конфедерализму, добровољном уговору и консензусу који се обнавља с времена на време. Консензус је основа свега. Уколико га нема, демократска космополитска заједница губи своју суштину, она није демократска већ принудна.

На космополитизам је могуће гледати и из угла нације. Космополитизам у спрези са национализмом тема је којом се бави Ентони Гиденс (Antony Giddens). Аутор сматра да је оснаживање нација важна снага стабилности глобалног поретка, али се са друге стране показало да национализми могу бити веома опасни. Потребно је наћи праву меру, коју Гиденс види у варијанти *космополитског национализма*: „Прије се сматрало да је добра нација она која је добро припремљена за рат. Данас мора значити нешто друго: нацију која је толико сигурна у себе да прихвата нова оганичења суверености“ (Giddens 1999: 126). Слично као и Хелд, Гиденс сматра да су границе данас избледеле. Стабилност би се по Гиденсу могла постићи одржањем начела националности, али окретањем његовог курса у смеру афирмације плурализма и признавања другости као и променљивости културе. Док су се нације у прошлости стварале на темељу конфликта са другачијима¹³, данас се тај курс мора променити у правцу веће отворености националног идентитета ка другим идентитетима и његовој оријентисаности на сарадњу. Оно што примарно намеће промишљање космополитизма, по Гиденсу јесте изузетно велика мобилност становништва, где аутор пре свега на уму има имигранте. Као прави пример поновне конструкције идентитета у правцу космополитског национализма, Гиденс види Немачку. У овој земљи, која пориче политику мултикултурализма, држављанство се темељи на пореклу, а не на месту рођења. Тиме велики део становништва остаје у категорији странаца. Са друге стране, ипак, Немачка је део свог суверенитета у економској, политичкој и културној сфери, дала Европској унији, што је један од показатеља њене космополитске настројености коју даље треба градити.

Да пут ка космополитизму није утопија, може се чути и са Гиденсове стране. Осим показатеља у виду глобалног тржишта и напретка у технологијама комуницирања које спајају удаљено, видан је напредак у стварању глобалног цивилног друштва, и та ставка је можда и најзначајнија. Како Гиденс каже, „глобализацијски су процеси премјестили моћ с нација у деполитизирани глобални простор“ (Giddens 1999: 136). *Greenpeace* и *Amnesty International* представљају неке од примера деловања организација чији су циљеви усмерени на човечанство у целини, то јест глобално грађанско друштво.¹⁴

Социолошку концепцију космополитизма, као опозит утопијском виђењу из филозофске традиције, заступа и теоретичар Џерард Диленти (Gerard Dilenty). Космополитизација је укоренењена у политичкој пракси, једнако као и у социокултурним процесима савременог друштва. Овакво виђење космопо-

¹³ У случају формирања британске нације ради се о антагонизму према католичкој Француској (Giddens 1999: 130).

¹⁴ Френк Џ. Лечнер (Frank J. Lechner) и Џон Боли (John Boli) такође сматрају да су међународне организације, институције и покрети носиоци космополитизације, коју аутори називају *културом света*. Они, пак, сматрају да је култура света врло присутна и на микродруштвеном нивоу и да је уткана у свакодневни живот људи. Гледање Олимпијских игара, летење авионом на удаљена места, употреба кредитних картица у иностранству и комуницирање путем Интернета, неки су од примера њеног присуства (Lechner, Boli 2006: 338).

литизма у себе укључује и сиромашне – ону класу која је често изопштена код критичара космополитизма који као његове носиоце углавном виде транснационалну класу капиталиста. Основни контекст космополитизације која је на делу јесте ерозија националне државе, чију савремену форму Диленти назива *пост-сувереном државом*. Ради се о националној држави која је део свог суверенитета пренела на транснационалне органе. У оваквом друштвеном и политичком амбијенту и концепт грађанства подложен је промени, и он се, према овом аутору, креће ка концепту космополитског грађанства. Доминација локално-глобалног нексуса над националним простором условила је то да грађанство постане динамична категорија која се креће на више нивоа (multi-levelled). Ниво локалног посебно је значајан за космополитско грађанство, јер су градови постали средишта одвијања политичких борби, као и место где се глас сиромашних најгласније чује (Dilenty 2009: 127).¹⁵

Закључно разматрање

Разматрање космополитизма у теоријској мисли представља одраз тежње људи за остварењем савршеног поретка без граница. Било да се разматра у филозофском или социолошко-емпиријском дискурсу, основна идеја о космополитизму остаје иста: *бити грађанин света*. У Антици и варијанти класичног космополитизма у старој Грчкој тежило се уздизању „кварљивог“ полиса до идеала космоса. Док је овде космополитизам више остајао у домену филозофске идеје и замисли, у Риму он постаје и политичка пракса. Стоичка схватања о потчињености човека историјским токовима као неминовним и судбинским били су популарна идеолошка подлога која је чинила да се људи повуку из јавног живота и етичке идеале потраже у приватном животу. Римски императори прагматизовали су идеју стоичког космополитизма и користили је у сврхе оправдавања ширења империје. Много векова касније, са Кантовим учењем почиње се са промишљањем међународног светског поретка у коме је космополитизам нужно везан за идеју остварења мира, и од тог времена па до данас космополитизам се проучава као правно-политичка могућност.

Реафирмација космополитизма данас није нимало случајна. Слабљење националне државе и рескалација друштвене моћи на супра и суб нивое друштва, основни је контекст и подстрек за пропитивање идеје космополитског грађанства у савременој друштвеној теорији. Истргнутост тзв. глобалних градова из својих националних контекста јесте нова реалност која усмерава теоретичаре ка питању није ли могућност остварења идеје бити грађанин света следећи историјски корак на глобалној друштвеној позорници.

Основна критика космополитизма тиче се констатовања да је ова идеја

¹⁵ Ваља споменути да је мноштво теоретичара на страни сличног схватања космополитизма као процеса који је већ на делу, а коме (процесу) будућност свакако припада. Квам Ентони Апаја (Kwame Anthony Appiah), Марта Нусбаум (Martha Nussbaum), Јасмин Сојсал (Yasemin Soysal), Данијел Аркибуџи (Daniele Archibugi), Роберт Фајн (Robert Fine) неки су од њих.

била и остала утопијска тежња.¹⁶ Са овог становишта, потребно је остварити бројне предуслове како би космополитизам заживео, а један од њих јесте постигнуће базичног моралног консензуса на планетарном нивоу. Пракса, међутим, показује да је то веома тешко и да се тежња ка остварењу моралног консензуса претвара у конфликт наметања моралних вредности једне друштвене групе другој. У том смислу, космополитизам се често изједначава са империјализмом, па се САД виде као светска сила која тежи да сопствену моћ прошири на планетарни ниво, док у Европи ту улогу има Немачка. Из овог угла на космополитизам се такође гледа и као на инструмент политичке манипулације неолибералне транснационалне елите, која космополитизам и залагање за људска права користи како би остваривала своје финансијске интересе. Али, чак и да није тако, проблематично би било остварити консензус око политичких вредности. Без обзира на глобализацију институција, реалност је да у свету и даље постоје велике разлике у схватању политичких вредности и правног система, а ове сфере јесу нужан услов остварења космополитских идеала.¹⁷

Са друге стране, реалност је да су миграције интензивније но икад раније, као и да све чешће глобалне катастрофе чине да људи исказују лојалност на планетарном нивоу, без обзира на нацију. На овој основи су савремени социолози, овде споменути, отишли су корак даље од филозофских разматрања и покушали су да емпиријским путем утврде на који начин су својства космополитизма utkана у свакодневни живот.

На крају, могло би се рећи да без обзира на то да ли је космополитизам остварив у било каквом виду, сигурно је да није могуће вратити се у време утврђених градова и затворених светова и стрепети од свега што је другачије и страно. Као што је Хелд рекао, ни у време процвата националних држава, оне нису „живеле“ потпуно изоловано у својим световима, а данас то постаје све мање могуће. Оне се на много нивоа преплићу са другим националним државама и од њих зависе. Извесно је да та међузависност временом расте, па

¹⁶ Чак и ако прихватимо становиште да је космополитизам далеко од реалности и да се базира на утопији и недостижним идеалима, да ли то значи да идеалима не треба тежити? У теорији постоје рационално образложена схватања по којима без утопије нема смисла трагати за бољим друштвом. Утопија, чак, постаје претпоставка развоја и напретка друштва. У том смислу уверљиво звуче речи Емила М. Сиорана: „Ми делујемо само уколико смо опчињени оним што је неостварљиво, а то значи да друштву које није у стању да створи неку утопију и да се посвети њеном остваривању прети склероза и пропаст“ (Sioran 1987: 76). И сам Кант је, много пре тога, писао како је био свестан да је пројекат вечног мира више идеал него реална могућност, уз опаску да то не значи да ка том великом циљу човечанства не треба тежити и да га не треба промишљати.

¹⁷ Постоје и други аргументи против вере у космополитизацију друштва. Не тако далека историја указује на фрагментацију и етнички трибализам. Југославија и Чехословачка распале су се, а Белгија и Шпанија имају потешкоћа са одржањем јединствене националне државе. С тим у вези, неки мислиоци изражавају сумњу у то да ће социјални трендови будућности стремити ка уједињењу. Гиденс, пак, сматра да ће овакви случајеви остати појединачни и да неће постати толико бројни да би могли да угрозе тенденције ка све већем повезивању држава (Gidens 1999: 130).

се у најмању руку може предвидети да ће разне врсте савеза између држава чинити будућност глобалног друштва. Да ли то значи и стварање космополитске државе, федерације, конфедерације или неке друге асоцијације, питање је које захтева посебно разматрање.

Литература

- Alighieri, Dante (1976) *Djela*. Zagreb: Sveučilišna naklada liber, Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Beck, Ulrich (2006) *The cosmopolitan vision*. Cambridge: Polity press.
- Brown, Eric (December 2006). "The stoic invention of cosmopolitan politics", For the Proceedings of the Conference "*Cosmopolitan Politics: On The History and Future of a Controversial Ideal*". Frankfurt am Main.
- Delanty, Gerard (2009) *Cosmopolitan imagination*. New York: Cambridge university press.
- Duzinas, Kosatas (2009) *Ljudska prava i imperija*. Beograd: Službeni glasnik.
- Gidens, Entoni (1999) *Treći put, obnova socijaldemokratije*. Zagreb: Politička kultura.
- Held, Dejvid (1997) *Demokratija i globalni poredak*. Beograd: „Filip Višnjić“.
- Horvath, Christina (2011) „The cosmopolitan city“, *The ashgate research companion to cosmopolitanism*, (ed) Maria Rovisco, Magdalena Nowicka, pp. 87 – 107.
- Kant, Imanuel (1995) *Večni mir, Filozofski nacrt*. Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Kljakić, Ljubomir (2005 – 2007). *Kosmopolis* (rukopis). Beograd. Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/32579294/Ljubomir-Kljaki%C4%87-KOSMOPOLIS-OGLED-O-CELINI-SVETA-I-UPRAVLJANJU-SVETSKIM-POSLOVIMA>. (pristupljeno jula 2012).
- Korać, Veljko (1990). *Istorija društvenih teorija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Laertije, Diogen (2003). *Život i mišljenja istaknutih filozofa*. Beograd: Dereta.
- Lee, Jin Woo (2009). „Ist die weltbürgerliche Gesellschaft möglich? Grundlegung einer politischen Ethik des Kosmopolitismus“, *Synthesis philosophica*, Vol. 24 No. 1, 49 – 63.
- Lečner, Frenk Dž. i Boli, Džon (2006) *Kultura sveta*. Beograd: Clio.
- Lolić, Marinko (2004). „Večni mir i svetski građanski poredak“, *Filozofija i društvo XXV*, str. 27 – 41.
- Милосављевић, Љубинко (2012). *Античка мисао о друштву*. Ниш: Филозофски факултет у Нишу.
- Molnar, Aleksandar (2002). *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi*, III. Beograd: Samizdat B92.
- Prelević, Duško (2008). "Ideja klasičnog kosmopolitizma: argumenti u prilog svetske vlade", *Filozofija i društvo*, XIX, 2/2008, str. 111 – 189.
- Ristić Gorgiev, Slađana (2011) „Milanski edikt – raskršće helenske i hrišćanske filozofije“, *Niš i Vizantija*, IX, str. 459 – 468.

- Simeunović, Vojin (2004). "Istina, pravda, mir", *Arhe, I*, str. 116 – 132.
- Sioran, Emil M. (1987). *Istorija i utopija*. Čačak: Gradac.
- Stupar, Milorad (1997). „O pojmu građanina – Nacionalizam vs. Kosmopolitizam“, *Filozofija i društvo* XI, str. 23 – 40.
- Szerszynski, Bronislaw and Urry, John (2002). „Cultures of cosmopolitanism“, In: *Sociological review*, 50 (4), pp. 461 – 481.
- Šatle, Fransoa i dr. (1993). *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*, II. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Šmit, Karl (2011) *Nomos zemlje u međunarodnom pravu Jus Publicum Europaeum*. Beograd: Fedon.
- Todorov, Cvetan (1989). *Mi i drugi*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Todorov, Cvetan (2010) *Strah od varvara. S one strane sudara civilizacija*. Karpos: Loznica.
- Turner, Bryan (2000) „Cosmopolitan virtue“, In: Isin, E.F. (ed) *Democracy, citizenship and the global city*. London: Routledge, pp. 129 – 147.
- Wood, Phil and Landry, Charles (2008). *The intercultural city*. Earthscan in the UK and USA.
- plato.stanford.edu

Jelena Božilović

HISTORICAL DEVELOPMENT OF IDEAS ABOUT COSMOPOLITAN SOCIETY

Summary: The paper deals with the reaffirmation of the cosmopolitan ideas in contemporary social thought. The analysis is conducted on certain theoreticians who tend to suppress the utopian elements, emphasizing *the cosmopolitan reality* (Ulrich Beck) contained not only in a global level, but also in everyday practice of citizens around the world. The main aim of the paper is to show that the process of globalization of institutions, as well as the changes in the role of nation-state and its sovereignty, points to the fact that the global social order is being transformed towards cosmopolitization in some aspects. Furthermore, certain obstacles emerge in the realization of cosmopolitan ideals, from which it becomes clear that one should not easily conclude that we are one step from the world state, and that it is utterly possible. The author applies a historical approach, thus the paper includes an overview of the leading theoreticians of cosmopolitanism from the ancient history, over the Age of Enlightenment and Kant's theory of world civil society, up to contemporary ideas inspired, above all, by Kant's concept.

Key words: cosmopolitanism, world civil society, utopia, nation-state, *cosmopolitan reality*

Прикази

СОЦИОЛОШКО ИСПИТИВАЊЕ РОДА¹

Факултетски наставници који држе курсеве који се баве родном проблематиком немају уџбеник на српскохрватском језику који је у целости посвећен социолошким разматрањима питања из наведене области. Постоји једно поглавље у Гиденсовој *Социологији*, и једно у једнако антологијској књизи: *Социологија: теме и перспективе*, чији су аутори Мајкл Хараламбос и Мартин Холборн². Ту је и скорашњи зборник: *Увод у родне теорије*³, али он је, ипак, феминистичка монографија и уџбеник студија рода, пре него један стриктно социолошки приручник, што му, наравно, никако не умањује вредност и значај.

С друге стране, у задњих десетак година, може да се забележи прави процват уџбеничке литературе из социологије рода са англо-саксонског говорног подручја⁴. Најновија књига из тог корпуса публикација је: *Испитивање рода: социолошко истраживање* Робин Рајл, ванредне професорке социологије са Хановер колеџа у Индијани, САД⁵.

¹ Приказ књиге: Robyn Ryle (2012) *Questioning Gender: A Sociological Exploration*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press; London: Sage, pp. xvii + 546.

² Ентони Гиденс (2003) *Социологија*. Београд: Економски факултет, поглавље 5: „Род и сексуалност”, стр. 114 – 151. • Michael Haralambos i Martin Holborn (2002) *Sociologija: teme i perspektive*. Zagreb: Golden marketing; Tehnička knjiga, poglavlje 3: „Spol i rod”, str. 126 – 197.

³ Ивана Милојевић и Слободанка Марков (ур.) (2011) *Увод у родне теорије*. Нови Сад: Mediterran Publishing.

⁴ Међу објављеним приручницима треба поменути: Amy S. Wharton (2005) *The Sociology of Gender: An Introduction to Theory and Research*. Malden MA; Oxford: Blackwell Publishing • Mary Holmes (2007) *What is Gender? Sociological Approaches*. London: Sage • Raewyn Connell (2009) *Gender: In World Perspective 2nd ed.* Cambridge; Malden, MA: Polity Press • Laura Kramer (2010) *The Sociology of Gender: A Brief Introduction 3rd ed.* New York: Oxford University Press • Momin Rahman & Stevi Jackson (2010) *Gender and Sexuality: Sociological Approaches*. Cambridge; Malden, MA: Polity Press • Linda L. Lindsey (2011) *Gender Roles: A Sociological Perspective*. Boston, MA: Pearson Prentice Hall. • Margaret L. Andersen & Dana Hysock Witham (2011) *Thinking about Women: Sociological Perspectives on Sex and Gender 9th ed.* Boston: Allyn & Bacon. Пажњу завређују и две хрестоматије: Janet Saltzman Chafetz (ed.) (1999) *Handbook of the Sociology of Gender*. New York: Springer. • Stevi Jackson & Sue Scott (eds) (2002) *Gender: A Sociological Reader*. London and New York: Routledge.

⁵ Више информација о професорки Рајл може да се нађе на сајту Хановер колеџа: <http://www.hanover.edu/academics/programs/sociology/faculty>, као на њеном блогу: <http://www.you-think-too-much.com/>

Ово прилично обимно дело је писано пуне четири године, а плод је седмогодишњег предавачаког искуства на предмету социологија рода, што је произвело врло јасно, прегледно, приступачно и често духовито штиво. Сам наслов сведочи о ауторкиној намери да наведе студенте да поставе нова и занимљива питања везана за родну димензију друштвеног живота, уместо да им понуди готове одговоре и решења, па су тако и наслови поглавља формулисани у форми упита.

Ауторкина парадигма „водиља” је, како она и изричито наводи, социјални конструкционизам, а поред социолошког, елаборирани су психолошки и антрополошки приступи роду, као и теоријски доприноси квир теорије, социобиологије, економије и, наравно, различитих праваца феминистичке мисли. Мало је чудно што се ни на једном месту у целој књизи не помињу Гиденс, Бурдије, Бауман и Луман, као једни од, а ако не и највећи теоретичари савремене социологије који су свакако дали свој допринос развоју социологије рода⁶, а само по једно, и то узгредно, помињање добили су Ервинг Гофман⁷ и Џудит Батлер⁸.

Испитиваним феноменима је приступљено из глобалне перспективе, што је нешто ређи начин разматрања друштвених појава код америчких аутора, па се многи од теоријских концепата илуструју примерима и истраживањима из „других” и „трећих” крајева света, а не само онима са северноамеричког или западног дела европског континента. У вези са овим је и интерсекцијски приступ који се фокусира на пресеке, односно, међусобне утицаје рода и класе, расе, старости, етничитета, сексуалности, инвалидитета, конфесионалне припадности, итд.

Уџбеник је подељен у три веће целине. Прва носи наслов: „Која су важна питања о роду која треба поставити?” и садржи три уводна поглавља која чине основу за истраживање рода тако што наводе циљеве проучавања, фундаменталне теорије и начин њихове употребе у књизи. Наслови тих поглавља су: 1. „Шта је род и зашто треба да нас занима? Упознавање са родом”, 2. „Шта је ‘социолошко’ у социологији рода? Поимање социологије и рода” и 3. „Како дисциплине ван социологије проучавају род? Неколико додатних теоријских приступа”. У наредним деловима књиге се приликом примене неке од овде изложених теорија уз специфичну тему разматрања на маргинама појављује „иконица” која „упозорава на теорију” (Theory Alert), што би студентима требало да помогне у схватању примене теоријских знања.

⁶ Ентони Гиденс студијом преображаја интимности: *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*, Пјер Бурдије разматрањем рода као полног хабитуса: *La Domination masculine* (наслов је несрећно преведен као *Владавина мушкараца*), Зигмунт Бауман химном „ликвидној” модерности: *Флуидна љубав: о крхости људских веза* и Никлас Луман истраживањем семантике „љубави”: *Љубав као страст: прилог кодирању интимности*.

⁷ Који је изванредном студијом *Gender Advertisements*, као и чланком "The Arrangement between the Sexes" сигурно заслужио нешто екстензивнији третман.

⁸ Ауторка која не може да буде заобиђена при сваком (озбиљнијем) разматрању рода као перформатива, чија су главна дела: *Невоље с родом: феминизам и субверзија идентитета* и *Тела која нешто значе: о дискурзивним границама „пола”* већ неко време доступна нашим читаоцима. Збирка есеја *Undoing Gender* још увек чека на превод и објављивање.

Други део књиге – „Како су наши животи испуњени родом?” – бави се свакодневним животом кроз примену интеракционистичког или микро-социолошког приступа. У оквиру овог дела, четврто поглавље – „Како учимо род? Род и социјализација” – за тему има начине и процесе кроз које људи уче да буду родна бића, у петом – „Како је род значајан за то кога желимо и за ким жудимо? Род сексуалности” – разматра се посебно занимљиво место рода у сексуалном животу људи, шесто – „Како род утиче на то са којим људима проводите време? Род пријатељства и забављања” – истражује родну страну људских веза, укључујући и разлике које постоје у „правилима привлачности” у разним крајевима света, као и историјске промене родних момената везаних за пријатељство. Седмо поглавље – „Како је род од значаја за то како мислимо о нашим телима? Род тела и здравља” – се бави људским телом, пре свега нормирањем и вредновањем његовог изгледа и императивом бриге о здрављу.

Трећи део – „Како род има важан удео у функционисању нашег друштва?” – усредсређен је на то како род прожима различите друштвене установе. Кроз анализу на макро нивоу разматра се функционисање рода као система моћи који ствара неједнакости у друштву. Редом се кроз последња четири поглавља тематизују: брак и породица, рад, масовни медији и популарна култура и, на крају, политика и моћ.

Текст сваког од наведених поглавља садржи оквири са питањима (Question Boxes) која представљају основу за дискусије на часу у циљу разраде или провере изложених теорија и концепата. Да би помогли студентима да виде деловање рода у свакодневном животу и учинили разумевање лакшим, ту су и оквири са „културним садржајима” (Cultural Artifacts boxes) који упућују на филмове, телевизијске емисије, музику, интернет сајтове и видео игре. На крају сваког поглавља су листе „великих питања” која би требало да испуне три циља: да наведу студенте да примене појмове и теорије на шири друштвени свет (због тога „велика питања” често почињу фразом: „а шта ако”), затим, да доведу у међусобну везу појмове разматране у оквиру истог поглавља и, коначно, да повежу појмове, теорије и теме расправе из једног поглавља са онима из других делова књиге. Такође на крају сваког поглавља су „родне вежбе” (Gender Exercises) које подстичу студенте да сами спроведу истраживања везана за род уз употребу неких од техника из арсенала друштвених наука (интервјуа, посматрања, анкетних истраживања, употребе постојећих статистичких података). Неке од ових вежби помажу студентима да примене одређене теорије на ситуације из њихових живота или ситуације из филмова, серија или телевизијских емисија, што треба да послужи бољем разумевању, каткад на први поглед, апстрактне теорије. Важнији термини су наглашени у самом тексту и наведени у листи појмова на крају сваког поглавља, уз комплетан списак цитираних чланака и књига, као и предложене литературе за даље читање. На крају књиге је обухватан индекс имена и појмова (на 24 стране) што веома олакшава „навигацију” кроз обиман материјал.

Књигу прате и додаци који могу да се нађу на интернет адреси: <http://pineforge.com/tyle>. Приступ делу за студенте је отворен и садржи чланке који

се наводе у тексту уџбеника, а објављени су у часописима које издаје Sage, као и линкове до сајтова који су груписани према темама сваког поглавља у књизи. За увид у пакет намењен наставницима потребна је шифра, а исти укључује: Power Point презентације и кратке изводе сваког поглавља, савете за наставу, препоручене задатке и пројекте за студенте, као и банку готових тестова (коју неки могу да нађу посебно корисном).

Questioning Gender: A Sociological Exploration је књига која може да буде од велике помоћи предавачима и од несумњиве користи студентима социологије, али и других друштвено-хуманистичких дисциплина⁹, које занимају друштвени проблеми везани за род и сексуалност. Можда неки од домаћих издавача покаже смелост и објави превод овог уџбеника и тако га учини доступним читалачкој публици са бивших југословенских простора?

⁹ На пример студентима англистике који одаберу курс *Introduction to the Sociology of Gender* или *Gender Studies*.

ЖЕНЕ ИЗМЕЂУ КАРИЈЕРЕ И ДИСКРИМИНАЦИЈЕ¹

Књига „Жене у загрљају дискриминације“ настала је као резултат научноистраживачког пројекта *Друштвени положај жена у организацијама рада у државној/јавној својини: војвођански узорак*. Пројекат је реализовао истраживачки тим са Одсека за социологију Филозофског факултета у Новом Саду, у саставу: проф. др Божо Милошевић, руководилац пројекта, мр Марица Шљукић, асистент и Тијана Вучевић, докторант, као саставни део научноистраживачких пројеката Министарства за науку Владе Републике Србије: *Промене у друштвеној структури и покретљивости као чиниоци европских интеграција Републике Србије, са посебним освртом на АП Војводину (179053) и Традиција, модернизација и идентитети у Србији и на Балкану у процесу европске интеграције (179074)*. Приликом прикупљања и обраде података истраживачком тиму су помоћ пружили сарадници Покрајинског омбудсмана, на чији предлог је и реализован научноистраживачки пројекат, као и студенти социологије.

Књига се састоји из четири поглавља, а као додатак аутори су приложили анкетни упитник који су користили у истраживању и табеле са подацима о социо-демографској структури запослених у Новом Саду. У првом поглављу, *Предметни и теоријско-методолошки оквир истраживања*, аутори нас упознају са разлозима који су их навели на ово истраживање: превирања на тржишту рада, рационализација и смањивање броја запослених, као и чињеница да је родна сегрегација највидљивија у сфери рада и запошљавања. Статистички је значајан податак да жене зарађују мање од мушкараца: у просеку 75% плате коју зараде мушкарци. С обзиром на то да се ти подаци односе на рад са пуним радним временом и искључиво на формални сектор рада, може се претпоставити да би стварни резултати били још поразнији за жене, јер оне често раде на привременим и повременим пословима, ван радног времена. Јаз у зарадама између мушкараца и жена продубљује се када жене почну да користе породилско/родитељско одсуство, те заостају у професионалном развоју, послодавци их не унапређују, не дају прилику за додатном едукацијом, као и у животној доби између 55 – 64 године старости, када послодавци жене чешће отпуштају и ретко запошљавају. Аутори наводе да је то нарочито карактеристично за транзицијска друштва у којима се женама пре него мушкарцима даје

¹ Приказ књиге Божо Милошевића, Марице Шљукић и Тијане Вукчевић (2011) *Жене у загрљају дискриминације*. Нови Сад: OLD Commerce, стр. 221.

отказ, због приватизације или реконструисања предузећа. Такође се, у овом поглављу, указује на једну радно-патолошку појаву која у последње време заокупља пажњу јавности – мобинг (злостављање). Као фактори који могу условити ову социјално девијантну појаву наводе се: недовољно транспарентна атмосфера, јака хијерархијска структура, недостаци у инфогмисању, неадекватно руководство, потискивање и нерешавање конфликта, мере реорганизације и сл. У свим истраживањима на подручју ЕУ резултати су показали да су жене чешће жртве мобинга него мушкарци.

Циљ истраживања је био да се, путем анкете, прикупе подаци о томе шта жене мисле и како доживљавају свој положај у организацијама рада у државној/јавној својини у АП Војводини. Основна теза истраживања је била: друштвени положај жена у организацијама рада у јавној/државној својини АП Војводине је, као и у српском друштву у целини одређен утицајима патријархалног социокултурног обрасца у еволуцији, с једне, и неких модернизацијских (друштвено-економских) и европеизацијских (правно-политичких) опредељења владајућих елита у том друштву, с друге стране. Узорак је чинило 300 испитаница, које су запослене у организацијама јавног/државног сектора на простору АП Војводине, у 16 градова. Узорак је био вишеструко стратификован, са намером да обухвати организације рада које обављају послове државне управе, здравства, образовања и јавна предузећа с различитим садржајем делатности. На основу списка запослених радница одабран је подједнак број испитаница које обављају различите послове: помоћне, службеничке, стручњачко-уметничке и руководиоће.

Друго поглавље *Показатељи о запослености жена у српском друштву и искуство жена о проблемима њиховог запошљавања: предуслови за родну једнакост у организацијама.*

У српском друштву се сама запосленост препознаје као друштвена предност у односу на оне који чекају запослење, нарочито ако се ради о запослености у државној /јавној сфери рада, где је већи степен сигурности запослења, у односу на приватну сферу. Када је реч о актуелној структури запослених према сектору делатности, подаци из 2010. године показују да је највише запослених и мушкараца и жена у секторима пољопривреде, шумарства и водопривреде. Ниска заступљеност жена примећена је у оним делатностима као што су грађевинарство, саобраћај и везе, које су за њих традиционално затворене, као и у делатностима које су повезане са производњом електричне енергије, гаса и воде, које обезбеђују висок новчани доходак. На основу увида у статистичке податке, аутори констатују да је у Србији мање жена законодаваца, функционера и руководилаца, него мушкараца. Али, према подацима из 2010. године, уочено је да је више жена него мушкараца у категорији стручњака. Када је реч о дужини радног времена, жене су мање спремне да се додатно, временски ангажују, због додатних кућних послова и обавеза. Такође је тренд рада на одређено време постао све заступљенији, те је положај актера рада неизвеснији. На питање да ли пол утиче на запошљавање људи у нашем друштву, највише испитаница се определило за одговор да утиче мало (40,3)%, 21,7% да утиче

много, док их је најмање (4,3%) дало одговор да пол нема никаквог утицаја на запошљавање. Занимљиво је да се најмањи број испитаница определио да би на месту непосредног руководиоца радије волело да види жену, а највећи број (62,7%) се изјаснио да им је свеједно. 43% испитаница се изјаснило да мушкарци имају веће шансе да се запосле, 36,3% да имају подејнаке шансе, а 28% испитаница изјаснило се да млађе жене имају веће шансе да се запосле на радном месту које одговара њиховим квалификацијама. Испитанице сматрају да у њиховим организацијама нема већих изгледа за ангажовањем старијих жена, а да би њихове изгледе могле да повећају адекватне квалификације и способности које поседују. 11% испитаница се изјаснило да сматра да део жена не може да ради боље послове јер су на њима ангажовани мушкарци. Такође 21,4% испитаница је сматрало да су неке жене квалификованије и способније за друге послове али не могу да их добију од руководиоца. Да би утврдили особеност положаја испитаница у организацијама рада истраживачи су поставили питања која се односе на статус жена у организацијама. Осим самопроцене у анализу су биле укључене као објективне варијабле – финансијски приходи, могућност стручног усавршавања, као и могућност учествовања у доношењу одлука. Док се с једне стране највећи број испитаница 82%, изјаснило да је задовољно статусом у организацији, платом није задовољно 43,1% испитаних жена, 14% уопште није задовољно, 37,5% задовољно, а 5,4% у потпуности задовољно платом. Више од половине испитаница сматра да нема значајне разлике међу наведеним категоријама запослених, када је у питању успешност и савесност у обављању послова у организацији, док скоро трећина мисли да су успешније и савесније жене. С обзиром на то да су осим савесног и успешног рада и формалног образовања, као важан чинилац за напредовање у каријери испитанице навеле и непрестано стручно усавршавање, постављено им је питање да ли су се стручно усавршавале у последњих пет година. 52,2% испитаница се изјаснило да су се стручно усавршавале, а 47,8% да нису. Од испитаница које су се стручно усавршавале, двоструко је више оних које су у потпуности задовољне статусом у организацији, у односу на оне које се нису стручно усавршавале. Место у хијерархијској структури, такође има утицаја на степен задовољства радом. Међу испитаницама које су задовољне својим статусом у организацији има више оних које имају могућност да учествују у одлучивању, што указује на чињеницу да могућност одлучивања утиче на степен задовољства статусом у организацији.

Треће поглавље бави се мобингом као друштвено патолошком појавом и његовим последицама које се тичу поједница, радне организације па и друштва самог. Процеси глобализације су довели до значајних промена на подручју рада и запошљавања, где је родна сегрегација највидљивија. Послодавци запошљавају жене јер их сматрају добром радном снагом, јер су спремније од мушкараца да прихвате послове испод њихове стручне спреме и квалификацијског нивоа. Такође, млађе жене су спремније да толеришу кршење законских права, од стране послодаваца, како би задржале посао. Мобинг се као вид виктимизације јавља најчешће у радним организацијама у којима је радна средина ком-

петитивна и строга хијерархијска структура, у организацијама где је пажња усмерена на економску добит, а занемарени међуљудски односи, где доминира ауторитативни стил руковођења и где су радници недовољно укључени у процес доношења одлука, претерно радно оптерећени радници, где је слаба могућност за професионално усавршавање и где недостају правила о раду, као и када су професионалне улоге недовољно дефинисане, предуго радно време... Наведена обележја као основа мобинга доводе до конфликта, незадовољства радом, напуштања посла или отуђености од рада. Подаци које је истраживачки тим добио показали су да жене, за време рада више контактирају са другим женама, него са мушкарцима, као и да су више увреда на радном месту добиле управо од колегиница, него од колега. Иако је већи процент жена, 57,9% изјавило да се ретко сукобљава на радном месту, ипак значи да до сукоба долази. Мобинг може бити хоризонтални и вертикални. Посебна врста вертикалног мобинга је стратешки мобинг чији је циљ да се уклони вишак радне снаге, односно примена мобинга како би се радници навели да сами напусте радно место. Стратешки мобинг се огледа у одузимању средстава рада и радних задатака и физичкој изолацији, ускраћивању информација, постављању захтева и задатака који надмашују квалификациони ниво радника, приговори, критике, излагање ризицима. Хоризонтални мобинг подразумева мобинг на истом хијерархијском нивоу у оквиру радне организације. Мотиви могу бити лични, нпр. антипатија, љубомора, завист, љубомора. Истраживачи су желели да утврде да ли су се испитанице у току своје целокупне радне каријере суочиле са неким од наведених облика злостављања на радном месту. Већина испитаница није доживела лично малтретирање, али има и оних које су наводиле као облике малтретирања: претрпавање радним обавезама од стране руководиоца (као вертикални мобинг) и оговарање колегиница због зависти (као хоризонтални мобинг). Било је чак одговора који су указивали и на најекстремније облике злостављања (укупно 8 одговора), а било је и оних испитаница које су због личног малтретирања морале да напусте посао (6 одговора). Мобинг може да изазове психосоматске сметње код жртава мобинга, пад мотивације, незадовољства радом, пад ефикасности и продуктивности саме жртве, али и осталих запослених.

У последњем делу књиге под називом *Могућности и ограничења за остваривање родне једнакости у организацијама рада државне/јавне својине у АП Војводини* изложени су налази, груписни у три врсте проблема: последице дејства сегрегације тржишта рада на родне односе, подаци о позицији жена у организацији рада и утврђени су смерови акционог деловања како би се створили услови за друштвену једнакост жена. Аутори закључују да ретрационализација у другим сферама друштвених односа није била толико јака да услови враћање жена у приватну сферу (сферу „кућног рада“). Позивајући се на податке Завода за статистику (из септембра 2010. године), аутори наводе да је учешће жена у укупном броју запослених 47/2%, а мушкараца 52,8%. Већа је била заступљеност жена са високом, вишом и средњом стручном спремом, међутим просечне зараде мушкараца биле су веће од просечних зарада жена

од 7% до 17%. Највећа разлика је уочена у просечним зарадама мушкараца и жена са високом стручном спремом. Такође се из података може видети да су жене више заступљене међу запосленима у делатностима које су слабије материјално стимулисане (васпитно-образовна, здравствена делатност, социјални рад, трговина, угоститељство, туризам...). Анализирани подаци су показали да су жене два пута заинтересованије да обављају руководеће функције него што их има на тим функцијама.

Препоруке које се у закључку наводе су да се подређеност жена може сузбијати развојном стратегијом друштва у којој ће се ставити под јавну друштвену контролу потреба да се жене укључе у јавну сферу рада све до њихове пропорционалне заступљености у тој сфери. Аутори су дали једанаест конкретних препорука: увођење мера афирмативне акције за запошљавање жена, праћење њихове примене и утицаја; институционално-системска подршка породици, равноправна расподела одговорности мушкараца и жена; уклањање родних стереотипа; развити систем квота, омогућити већу заступљеност жена у представничким телима и другим местима доношења одлука; развијати лидерске способности и вештине управљања жена; створити повољне услове за веће укључивање жена у неформалне друштвене везе и односе; развијати свест становништва, укључујући и предузетнички сектор о штетним последицама мобинга и о људским правима; промовисти рад жена у синдикатима, као и женским невладиним организацијама и указивати на њихов значај за постизање родне равноправности и стварање једнаких могућности за жене и мушкарце; ширење свести о забрани дискриминације, поштовању људских права и толеранције и путем медија упознати јавност са темом родне равноправности, женских људских права, дискриминације и мобинга.

Публикација „Жене у загрљају дискриминације“ омогућава нам да сагледамо какав је положај жена у организацијама рада у државној/јавној својини, на основу емпиријских података добијених на војвођанском узорку. Аутори су дошли до значајних података о броју запослених жена, њиховом реалном положају у организацијама рада, међусобним односима на хоризонталном и вертикалном нивоу, задовољству положајем на послу, могућностима уасавршавања и напредовања. Било би добро размотрити могућност за спровођење оваквог или сличног емпиријског истраживања на широј територији Србије.

УПУТСТВО АУТОРИМА

Часопис објављује радове на српском и на енглеском језику. Сви радови пролазе процедуру рецензије. Поред тога, часопис објављује стручне радове, приказе и осврте.

Радови треба да буду величине до једног ауторског табака (16 страна) и треба да садрже резиме и кључне речи на српском и једном од светских језика. Аутори треба да наведу назив установе, место и своју е-mail адресу. Текст рада треба доставити у електронској форми, на дискети или електронском поштом: фонт Times New Roman, ћирилична тастатура (за радове на српском језику), величина фонта 12, проред 1.5.

Литература се наводи унутар текста (пример Мандра 2001: 59), а у фусноте уписивати само коментаре и објашњења. Литература се наводи на крају текста по азбучном реду. Примери:

- пример навођења књиге: Андерсон, Б. (1998) *Нација: замишљена заједница*. Београд: Плато.
- пример навођења текста у књизи: Џуверовић, Б. (1991) „Друштвене неједнакости у образовању“ у *Србија крајем осамдесетих*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду.
- пример навођења чланка у часопису: Божовић, Р. Р. (2003) „Секте, култови и толеранција према њима“, *Теме* XVIII (1): 119-131.

Адреса за достављање радова

Годишњак за социологију

Филозофски факултет

Ћирила и Методија 2

18000 Ниш

E-mail: godisnjak@filfak.ni.ac.rs

The Journal publishes papers in Serbian and English, as well as in Croatian and Bosnian. All the submitted papers are subject to reviewer check. Apart from papers, the Journal publishes critical reviews and commentaries as well.

The submitted papers should not exceed 16 pages in length and should also contain an abstract and key words in English, French, German or Russian. The authors should also supply their affiliation and e-mail address. All contributions should be sent electronically – either on a floppy disc or through email (font: Times New Roman, 12pt, line spacing: 1.5).

All references cited in the body of the text should be given in brackets, eg. (Mandra 2001: 59), not in footnotes; footnotes can be used for additional comments and explanations. The references used should be provided at the end of the paper. Sample examples:

- citing a book: Collins, R. (1994) *Four Sociological Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- citing a paper in a book: Foucault, M. (1986) «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», in *The Foucault Reader* (P. Rabinow, ed.). New York: Pantheon.
- citing an article in a journal: Devine, F. (1998) «Class Analysis and the Stability of Class Relations». *Sociology* 32: 23-42.

E-mail: godisnjak@filfak.ni.ac.rs

Address: Sociological Annual

Faculty of Philosophy

Ћирила и Методија 2

18 000 Nis

Serbia

ГОДИШЊАК ЗА СОЦИОЛОГИЈУ

Издавач

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
УНИВЕРЗИТЕТА У НИШУ

За издавача

Проф. др Горан Максимовић, декан

Лектура

Недељко Богдановић

Корице

Дарко Јовановић

Прелом

Милан Д. Ранђеловић

Формат

17 x 24 cm

Штампа

SCERO PRINT

Тираж

150

Ниш, 2012.

ISSN 1451-9739

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316

ГОДИШЊАК за социологију / Филозофски
факултет у Нишу ; Драгана Захаријевски.
- Год. 8, бр. 9 (2012) - Ниш : Филозофски
факултет, 2005 (Ниш : SCERO print). - 24 cm

Доступно и на:

http://www.filfak.ni.ac.rs/d_izd.htm. -
Годишње.

ISSN 1451-9739 = Годишњак за социологију -
Филозофски факултет у Нишу
COBISS.SR-ID 121295372