

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 nepravедности 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 nepravедности 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 proizvodom 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 ravnomjieran 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 socijalno 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 Rawlsovima 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 najsiromašnijim 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 determinantnost 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 odabrani 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 jednakošću 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 oštećena 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 prilagodavanja 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 samosvjесnog 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 nepravednost već u naglašavanju da je pravednost 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 pravednosti (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 nepravednosti već i u potrebi naglašavanja da je pravednost 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, reinterpretirajući 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 područje 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 reciproitetnom 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 dobara, 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 dobara 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 dobara 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 (Gorzt, 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 recipročnosti, 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 nepravednosti 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 pojedinaca 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 nepravda 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 esencijalističim 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 uključivanja 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 zamagljena, 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, MMF, 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 Rawsovom 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 kompleksnosti identiteta i povezivanja društvene podijeljenosti. Upravo je Rawlsovo tumačenje pravednosti u okviru socijalnih i ekonomskih nejednakosti inspirativan za Nancy Fraser koja na tim temeljima objašnjava 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: Humboldt 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 Sintezе, 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