

ГОДИШЊАК ЗА СОЦИОЛОГИЈУ



Електронско издање

<https://izdanja.filfak.ni.ac.rs/casopisi/godisnjak-za-sociologiju>

Овај број часописа *Годишњак за социологију* (XVIII/29, 2022) објављује се уз финансијску помоћ Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

<https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022>

ПЕРИОДИКА

Серија

Годишњаци

Руководилац издавачке делатности

Доц. др Сања Игњатовић

Филозофски факултет у Нишу

Департман за социологију

Редакција

Годишњака за социологију

Доц. др Милош Јовановић, уредник

Проф. др Драган Тодоровић

Доц. др Драган Станојевић

Проф. др Душан Ристић

Доц. др Немања Крстић

Доц. др Јелена Божиловић

Александра Николајевић

Душан Миленковић

Вук Динић, секретар

Међународни уређивачки одбор:

Andrea Cerroni, Dipartimento di sociologia e ricerca sociale, L'Università di
Milano-Bicocca

Miran Lavrič, Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru

Honorata Jakubowska, Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych,

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Bojan Bilić, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Università di Bologna

Željka Zdravković, Odjel za sociologiju, Sveučilište u Zadru

Калоян Методиев, Институт за стратегии и анализи, Софија

Roberto Corradore, Dipartimento di sociologia e ricerca sociale, L'Università di
Milano-Bicocca

Адреса

Филозофски факултет у Нишу

Тирила и Методија 2

Copyright© Филозофски факултет у Нишу

Од 2005. до 2011. *Годишњак за социологију* је излазио једном годишње.

Од 2012. године објављују се две свеске годишње.

Универзитет у Нишу
Филозофски факултет

УДК 316

ISSN 1451-9739

ГОДИШЊАК ЗА СОЦИОЛОГИЈУ

XVIII/29 (2022)



Ниш 2022.

PERIODICALS

Series
Annuals

Head of Publishing
Associate Professor Sanja Ignjatović, PhD

Faculty of Philosophy, Niš
Department for Sociology

Editorial Board
Sociological Annual
Miloš Jovanović, Editor
Dragan Todorović
Dragan Stanojević
Dušan Ristić
Nemanja Krstić
Jelena Božilović
Aleksandra Nikolajević
Dušan Milenković
Vuk Dinić, Secretary

International Editorial Board:

Andrea Cerroni, Dipartimento di sociologia e ricerca sociale, L'Università di
Milano-Bicocca
Miran Lavrič, Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru
Honorata Jakubowska, Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych,
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Bojan Bilić, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Università di Bologna
Željka Zdravković, Odjel za sociologiju, Sveučilište u Zadru
Калоян Методиев, Институт за стратегии и анализи, София
Roberto Corradore, Dipartimento di sociologia e ricerca sociale, L'Università di
Milano-Bicocca

Address
Faculty of Philosophy, Niš
18000 Niš
Ćirila i Metodija 2

Copyright© Филозофски факултет у Нишу

From 2005 to 2011 *Sociological Annual* was published once a year. Since
2012 two volumes have been published annually.

САДРЖАЈ

ЧЛАНЦИ

Теа Конеска Василевска <i>ХОМО КОНЗУМЕНС</i> У ДРУШТВУ (МЕДИЈСКОГ) СПЕКТАКЛА	11
Александра З. Николајевић НЕОЛИБЕРАЛИЗАМ И ФЛЕКСИБИЛИЗАЦИЈА ТРЖИШТА РАДА	19

ТЕМАТ: ФИЛОЗОФИЈА И ИДЕОЛОГИЈА

Растислав Динић УВОД ГОСТУЈУЋЕГ УРЕДНИКА: ФИЛОЗОФИЈА, ИДЕОЛОГИЈА, КРИТИКА	41
Зоран Димић ИДЕОЛОГИЈА ИЗМЕЂУ ОМОГУЋАВАЊА И НЕГАЦИЈЕ ПОЛИТИКЕ	45
Дамир Зејнулаховић КРИТИЧКИ ОСВРТ НА ТЕОРИЈСКА УСМЕРЕЊА ИСТРАЖИВАЊА ИДЕОЛОГИЈЕ КАРЛА МАНХАЈМА КРОЗ ЛУКАЧЕВ ПОЈАМ ТОТАЛИТЕТА	55
Бојан Благојевић КАПИТАЛИСТИЧКИ РЕАЛИЗАМ И ДЕПРЕСИВНА ОНТОЛОГИЈА	69
Патрик Кинан СОЛАРПАНК НАСУПРОТ КАПИТАЛИСТИЧКОМ РЕАЛИЗМУ	77
Милош Јанковић ДРЖАВНА МАТУРА, ФУНКЦИОНАЛИЗАМ И ИДЕОЛОГИЈА	103
Растислав Динић ИДЕОЛОГИЈА У УЏБЕНИКУ <i>ФИЛОЗОФИЈА ЗА ЧЕТВРТИ РАЗРЕД ГИМНАЗИЈЕ И СТРУЧНИХ ШКОЛА</i> , МИЛЕТА САВИЋА, ВЛАДИМИРА ЦВЕТКОВИЋА И НЕНАДА ЦЕКИЋА	119

ТЕМАТ: НЕВОЉЕ С РОДОМ У ПОСТСОЦИЈАЛИЗМУ

Бојан Билић и Алекса Милановић УВОД ГОСТУЈУЋИХ УРЕДНИКА: У ПОСТЈУГОСЛОВЕНСКИМ ТРАНС СВЕТОВИМА	145
Маја Пан ТРАНС ФЕМИНИСТИЧКЕ КОАЛИЦИЈЕ НА ПОСТЈУГОСЛОВЕНСКОМ ПРОСТОРУ: КА ФЕМИНИСТИЧКОЈ РАДИКАЛНОЈ СОЛИДАРНОСТИ	149

Алекса Милановић ТРАНС АКТИВИЗАМ НА ПОСТЈУГОСЛОВЕНСКОМ ПРОСТОРУ	169
Бојан Билић (ПОСТ)СОЦИЈАЛИСТИЧКЕ НЕВОЉЕ С РОДОМ: ТРАНСФОБИЈА У СРПСКОМ ЛЕВОМ АКТИВИЗМУ	185
ИСПРАВКА	205
УПУТСТВО АУТОРИМА	207

CONTENTS

ARTICLES

Tea Koneska Vasilevska <i>HOMO CONSUMENS</i> IN THE SOCIETY OF THE (MEDIA) SPECTACLE	11
Aleksandra Nikolajević NEOLIBERALISM AND LABOUR MARKET FLEXIBILIZATION	19

THEME OF THE ISSUE: PHILOSOPHY AND IDEOLOGY

Rastislav Dinić GUEST EDITOR'S INTRODUCTION: PHILOSOPHY, IDEOLOGY, CRITIQUE	41
Zoran Dimić IDEOLOGY BETWEEN ENABLING AND NEGATING POLITICS	45
Demir Zejnulahović A CRITICAL REVIEW OF THE THEORETICAL DIRECTIONS OF KARL MANNHEIM'S IDEOLOGY RESEARCH THROUGH LUKÁCS' NOTION OF TOTALITY	55
Bojan Blagojević CAPITALIST REALISM AND DEPRESSIVE ONTOLOGY	69
Patrick Keenan SOLARPUNK CONTRA CAPITALIST REALISM	77
Miloš Janković STATE MATURA, FUNCTIONALISM AND IDEOLOGY	103
Rastislav Dinić IDEOLOGY IN THE TEXTBOOK <i>PHILOSOPHY FOR THE FOURTH GRADE OF GYMNASIUM AND VOCATIONAL SCHOOLS</i> , BY MILE SAVIĆ, VLADIMIR CVETKOVIĆ AND NENAD CEKIĆ	119

THEME OF THE ISSUE: GENDER TROUBLE IN POST-SOCIALISM

Bojan Bilić and Aleksa Milanović IN POST-YUGOSLAV TRANS WORLDS	145
Maja Pan TOWARDS TRANS FEMINIST COALITIONS IN THE POST-YUGOSLAV SPACE: BUILDING FEMINIST RADICAL SOLIDARITIES	149

Aleksa Milanović	
TRANS ARTIVISM IN THE POST-YUGOSLAV SPACE	169
Bojan Bilić	
(POST)SOCIALIST GENDER TROUBLES: TRANSPHOBIA IN SERBIAN LEFTIST ACTIVISM	185
CORRECTION NOTICE	205
AUTHOR GUIDELINES	207

ЧЛАНЦИ



ARTICLES

Теа Конеска Василевска¹

Прегледни научни рад

Универзитет светог Тирила и Методија у Скопљу

UDK 07: 316.334.2

Институт за социолошка и политичко-правна истраживања

Примљено: 01.6.2022.

Ревидирана верзија: 05.9.2022.

Одобрено за штампу: 06.9.2022.

DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.01>

ХОМО КОНЗУМЕНС У ДРУШТВУ (МЕДИЈСКОГ) СПЕКТАКЛА

Апстракт: Овај рад разматра концепт *хomo конзументса* у контексту данашњег друштва (медијског) спектакла, са комуниколошко-социолошке тачке гледишта. Он полази од размишљања, учења и теорија Ериха Фрома и Зигмунта Баумана о *потрошачу* и *потрошачком друштву* и повезује их са Деборовим *друштвом спектакла*, а узима у обзир и Бодријаров *симулакрум* и *симулацију* и Кастелсово *умрежено друштво*, а у контексту односа између човека и медија и медијских садржаја данас. Наиме, рад се такође осврће и на разматрања и теорија Де Флера, као и на *теорију користи и задовољства* у ери дигиталне комуникације, у времену технолошке експанзије, а уједно и времену спектакла и сензационализма, отуђења и сталне конзумације ствари, идеја, садржаја, медија, времена...

Кључне речи: конзумеризам, медији, друштво спектакла, сензационализам, теорија користи и задовољства, хомo конзументс

„Модеран човек много има
и много чиме се служи, али врло мало *јесте*.“
(Фром 2017: 117)

Увод

Друштво у коме живимо је потрошачко друштво спектакла и сензационализма, где и медији имају своју значајну улогу. У овом раду се осврћемо на однос савременог човека и медија у друштву технолошке експанзије, спектакла и сензационализма, конзумирања, отуђености и симулакрума. Притом, полазимо од размишљања, учења и теорија Фрома (Erich Fromm), Баумана (Zygmunt Bauman), Дебора (Guy Debord) и Де Флера (Melvin DeFleur), а узимамо у обзир и неке концепте Бодријара (Jean Baudrillard) и Кастелса (Manuel Castells). Овај рад савременог човека посматра као *хomo конзументса*, и то не само као потрошача одређених производа, него и као потрошача који је то и када гледа

¹ tea.k@isppi.ukim.edu.mk

телевизију и када је онлајн и користи интернет и када чита новине и када тражи сензационализам и спектакл. У погледу медија и медијских садржаја, ставља га у контекст *теорије користи и задовољства*, при чему разрађује идеју да је човек активан у коришћењу медија и медијских садржаја у смислу задовољавања својих потреба за конзумирањем све више и више сензационалистичких информација и садржаја. Савремени човек све више и више конзумира оно што му је понуђено преко разноразних екрана, са једним кликом, уз минималну активност, а са максималном потребом за конзумирањем сензационалистичких садржаја.

Технолошка експанзија данас, са свим својим оруђима, ствара другачије форме човековог битисања и доводи до промене у друштву које постају илузија и симулација, без јасне свести човека о променама у којима учествује и сам. Савремени човек је без јасне свести и постаје активан у пасивности, у конзумирању онога што му се нуди преко медија, где све мање има валидне и корисне информације и здраво критичко мишљење, а све више му се сервира „лака“ забава, кич, шунд, спектакл и сензационализам и приступ приватности у животу ријалити актера. У том смислу, медији „(...) не покушавају да информишу грађане да би они могли компетентно да одлучују, него их дезинформишу, збуњују, развлаче њихову пажњу и онда посредују да им ‘контролори’ дају ‘понуду коју неће моћи одбити’“ (Рељић 2013: 29).

Кастелс (2000) сматра да у савременом друштву више не доминира производња, већ медији, кибернетички модели, системи управљања, компјутери, обрада информација, индустрија забаве и знања. Постмодерни свет се одређује као доба симулације. За описивање оваквог света, Бодријар (2001) користи израз *хиперреалност*. Тако, медији престају да буду огледало стварности, већ постају произвођачи стварности. Према Бодријару, постмодерна култура је подвргнута „катастрофалној револуцији“, која укључује масе које временом потпадају под такву зависност да се не сматра више да медији манипулишу масом, већ су медији принуђени да масе свакодневно опслужују спектаклима које они сами траже. Он истиче да у свету у коме живимо има све више информација, а све мање смисла и да постоји све већа понуда симулакрума.

У том контексту, Вукадиновић каже: „Медијима и спектаклом посредовану потрошачку културу у постмодернистичком друштву карактерише доминантна важност медијске репрезентације, пролазност, краткотрајност и променљивост која негира успостављање било које трајне структуре, па чак негира и саму стварност“ (Vukadinović 2013: 75).

Потрошачко друштво и хомо конзументс

У књизи *Флуидни живот* (Liquid Life), Бауман (2009) пише о постмодерном потрошачком друштву, анализирајући га критичко-социолошки. Он уводи термин „флуидност“ и њиме изражава брзину промена које су саме себи циљ, а не доносе добробит и боља решења за друштво. У постмодерном друштву,

све се одвија у знаку конзумеризма, где је битно стално конзумирати, а не бити слободан, а тај „флуидни живот“ представља неизвесност. Потрошачки синдром је вредност новитета поставио изнад вредности трајања и тиме је деградирao трајност и на пиједестал је поставио пролазност. Суштина конзумеризма није задовољавање жеља, већ подстицање нових жеља где је у центру стална потрошња. Потрошачу није битно да задовољи своје жеље, пошто је он незаситан и истински ужива само док конзумира.

Фром (1989) заступа принцип друштвене корисности, а не материјалне добити одређених појединаца или корпорација и на прво место ставља људску вредност, па је она у предности у односу на материјалну. Он сматра да јој је место у социјализму, а у капитализму је другачија ситуација: „Оно што смо највише критиковали у вези са социјализмом пре педесет година – да ће довести до униформности, бирократизације, централизације и бездушнoг материјализма – постала је реалност данашњег капитализма“ (Фром 1989: 64).

У контексту капиталистичког поретка, Фром уводи термин *хомо конзуменс*, који означава човека који је подређен производњи, потрошњи и профиту, отуђен, пасиван, похлепан, нехуман, активан само усред све веће потрошње, на штету човечанства, културног развоја, стварних животних вредности, стандарда и критеријума. Како каже он: „Индустријализам двадесетог века створио је овај нови психолошки тип, *хомо конзуменс*, пре свега из економских разлога, тј. од потребе за масовном потрошњом која се стимулише и манипулише оглашавањем“ (Фром 1989: 92).

Према Фрому (1989), главни циљ *хомо конзуменса* није првенствено да поседује ствари, већ да све више конзумира. На тај начин, он надокнађује своју унутрашњу празнину и усамљеност. У друштву са гигантским корпорацијама и огромне бирократије, у отуђеном друштву, појединац се осећа немоћно, безвољно и узнемирено. Истовремено, потреба за све већим профитом претвара га у незаситног и вечитог потрошача који жели да конзумира све више и коме све постаје предмет потрошње – ствари, идеје, медији, садржаји... *Хомо конзуменс* је у основи похлепан и пасиван и своју унутрашњу празнину покушава да надокнади сталним повећањем потрошње свега. Тако, „(...) без разлике колико има, за похлепног човека увек постоји оскудица, јер се никад не засити. (...) Не може баш да ужива у уметности или другим културним стимулансима, јер у основи остаје похлепан“ (Фром 1989: 92–93).

Савремени човек се не може заситити сензационалистичког медијског садржаја и стално га конзумира. Наравно, с тим у вези, треба направити разлику између различитих нивоа укуса масовне публике које помиње Де Флер у оквиру функционалистичког разматрања масовних медија: висок, обичан/просечан и низак. Дакле, он сматра да је кључно да се публици понуди забавни медијски садржај који ће задовољити највећи број припадника те публике: „Врста забавне садржине, која изгледа најпогоднија да изазове пажњу највећег броја припадника публике, јест драматичнија садржина ниског укуса“ (Vreg 1975: 91).

Припадници масовне публике су и потрошачи, па је најбољи медијски садржај онај који се односи на целокупну публику, односно ону са просечним и

ниским укусом. Тако медији у потрошачком друштву нудећи сензационализам, „лаку“ забаву и кич на неки начин „купују“ публику и представљају „емпиријске изразе интенционалног деловања комуникационих центара ради појачавања дистрактивне функције коришћеног масмедија“ (Radojković i Miletić 2005: 178).

У том смислу, Божовић истиче:

„У сиромашном начину живота, какав је овдашњи, преовлађује стварност без култивисаности, поезије и снова. То је увод у јефтиноћу укуса и новокомпоновану културу беде. Бриге преживљавања неспојиве су са еросом живљења. Са неписменима и полуписменима најлакше се манипулише. Њих је већ фасцинирала ТВ слика. И спектакл“ (Vožović 2011: 70).

Друштво (медијског) спектакла

Друштво спектакла (La Société du spectacle) представља филозофски рад и марксистичку критичку теорију Дебора из 1967. године, где он развија и представља концепт *спектакла*. Према њему, „спектакл је врхунац идеологије јер он најпотпуније открива и изражава суштину свих идеолошких система: осиромашење, поробљавање и негацију стварног живота. Спектакл је материјални ‘израз одвајања и отуђења између човека и човека’“ (Дебор 2003: 53).

Данас, у време технолошке експанзије и обиља медија и медијских садржаја, спектакл и сензационализам су још присутнији у животу савременог човека. Али, како наводи Дебор:

„(...) спектакл није неизбежна последица тог наводно ‘природног’ технолошког развоја. Напротив, друштво спектакла је облик који сам бира свој технолошки садржај. Ако спектакл, схваћен у ограниченом смислу ‘масовних медија’, који су његова најповршнија манифестација, продире у друштво у облику чисто техничке апаратуре, треба схватити да та апаратура никако није неутрална и да је развијена у складу са унутрашњом динамиком самог спектакла“ (Дебор 2003: 6–7).

Дакле, спектакл није само визуелна обмана која је створена од стране масовних медија. То је један материјализовани поглед на свет. У том материјализованом, отуђеном и сензационалистичком свету симулакрума, једну од кључнијих улога имају медији, медијски садржаји и медијске звезде. Данас су медији препуни сензационализма, ријалити програма, лажних вредности, бесрамних задирања у приватности, бесмислених садржаја и лажних слика, као и извештачених медијских звезда. Медијске звезде у ствари представљају спектакуларне представе људских бића из реалности. Како каже Дебор (2003), медијске звезде су објекти идентификације и они људима пружају надокнаду за стварност, при чему представљају различите животне стилове и оно што је недостижно приближавају људима преко спектакла и то на наизглед слободан начин. Али, њихово понашање ни у ком случају није слободно, а оно што нуде је далеко од стварности и од избора у правом смислу те речи. То су лажни избори и они нуде спектакуларно обиље.

Божовић (2010) указује на равнодушност, безвољност и досаду код савременог човека. Он спектакл повезује управо са том досадом и назива га „обликом анти-досаде“. Говори о илузорности спектакла, односно да он представља неку врсту бекства од стварности савременог човека, који жели да побегне од досадне свакодневице, тражећи „лаку“ забаву. Такође, он истиче и стање медијске сфере, односно утицај глобалних и комерцијалних медија на њу. Тако, у овим се медијима даје предност поменутој „лакој“ забави и „они су усмерени на то да обликују потрошачко друштво и да стварају ‘конзумента’, а не слободног грађанина“ (Воžović 2011: 70).

Вукадиновић (2013) напомиње да се људи окрећу медијском спектаклу и „лакој“ забави да би заборавили на стварност у којој живе. Такође, окрећу се и причама о познатим личностима и њиховим животима, а притом не размишљају о значењу тих медијских садржаја, већ их само конзумирају.

Теорија користи и задовољства у контексту данашњег хомо конзуменса и данашњег друштва (медијског) спектакла

Студија *Употреба масовних комуникација: Тренутне перспективе истраживања задовољства* (The uses of mass communications: Current perspectives on gratifications research) Каца (Elihu Katz) и Бламлера (Jay Blumler) из 1974. године поставила је теоријску основу изградње *приступа користи и задовољства* (Uses and Gratification). Од тада су истраживања на ову тему проширена. Тренутни статус ове теорије и даље се заснива на Кацовој првој анализи, посебно пошто су се нови медијски облици појавили у доба технолошке експанзије и електронских информација када људи имају много више могућности за коришћење медија и медијских садржаја (мобилне телефоне, таблете, социјалне мреже, разне интернет платформе).

Теорија користи и задовољства објашњава како људи користе медије за своје потребе и бивају задовољни када су њихове потребе испуњене. Другим речима, може се рећи да теорија говори о томе шта људи раде са медијима пре него шта медији раде људима. Такође, ова теорија се удаљава од *теорије директних ефеката*, односно у супротности је са *теоријом магичног метка/хиподермичке игле* (Magic Bullet/Нypodermic Needle), која каже да је публика пасивна. Ова теорија има приступ усмерен на публику. Главна питање *теорије користи и задовољства* је: Зашто људи користе медије и за шта их користе? Она расправља о томе како публика намерно бира медије који ће задовољити њене потребе и омогућити јој разна задовољства. Према овој теорији, чланови публике нису пасивни потрошачи медија. Уместо тога, они имају активну улогу у тумачењу и интеграцији медија у сопствене животе. За разлику од других теоријских перспектива, *теорија користи и задовољства* сматра да је публика одговорна за одабир медија како би испунила своје жеље и потребе за постизањем задовољства (Uses and gratification theory, n.d.).

Оно што је са данашње тачке гледишта посебно важно у вези са активном публиком и медијима и медијским садржајем јесте да постоји прилив сензацио-

налистичких вести које се пласирају публици, са бомбастичним насловима који „маме“ публику да кликне на вест. Тако, као *хомо конзуменс*, публика их конзумира због спектакла и сензационализма који јој нуде. У том смислу, кључно је поставити питање да ли се публици нуди управо оно што она тражи или јој се одређене вести, информације и садржаји намећу од стране медија како би они остварили што већи број кликова, а самим тим и већи профит и/или већи утицај? Односно, како каже Фром, дали се „стварају нове, вештачке потребе и манипулише (се) људским укусом“ (Фром 1989: 22)? И Бодријар поставља слично питање: „Да ли су медији ти који доводе масе до фасцинације, или су масе те које увлаче медије у спектакуларно?“ (Бодријар 2001: 114). Да би се одговорило на ова питања, потребно је детаљно истраживање више аспеката проблема, који је веома актуелан и значајан у оквиру комуникација, медија и културе у савременом друштву.

Закључна разматрања

Када је у питању данашња медијска понуда спектакла и сензационализма, веома је важно поставити питање активне публике и њеног конзумирања ових медијских садржаја, као и улоге медија у свему томе. Што се тиче задовољења одређених потреба ради постизања неке врсте користи и задовољства, чини се да савремени човек једино задовољава своју потребу за конзумирањем све више сензационалистичких садржаја. У данашњем друштву (медијског) спектакла, сензационализма и симулакрума, *хомо конзуменс* непрестано конзумира и складишти те информације, приче и садржаје, при чему улаже минимални напор због сведоступности тих садржаја. А, како каже Фром, „што више неко има, мање му је привлачно да улаже активан напор. Имање и унутарња лењост напослетку, снажећи се међусобно, образују један опасан круг“ (Фром 2017: 133).

Дакле, око савременог човека у данашњем умреженом друштву спектакла има безброј ствари које може конзумирати и имати, тако да он постаје роб медијских садржаја који су препуни спектакла, сензационализма и „лаке“ забаве, он је роб екрана, кликова и свакаквих (покретних) слика искривљене стварности. Колико је он део истински активне публике и колико пасивно конзумира одређене садржаје који му се нуде је значајан аспект за промишљање, дискусију и истраживање који би се могао даље развијати. У том погледу, значајну улогу игра и оглашавање, што би могао бити веома важан аспект за даљу дискусију о утицају на медије и публику.

Медијска писменост је такође веома важна. Дјуи (John Dewey) истиче да образовани људи могу добро да искористе медије. Он сматра да „када би се људи научили да боље користе медијске садржаје, не би било потребе да буду заклоњени од њих“ (Baran & Davis 2006: 261). Ово је веома важан аспект који се може повезати са разматрањима у овом тексту. Наиме, медијска (не)писменост данас, у време налета сензационалистичких садржаја, дезинформација и лажних вести, има значајну улогу у односу публике, медија и медијских садржаја. Како активна публика бира медије и медијске садржаје, шта са њима ради, како

публика утиче на медије и како медији утичу на публику у данашњем инфоде-мијском друштву, захтева детаљну и слојевиту анализу.

Овај текст је имао за циљ да постави одређена питања и да повеже одређе-не аспекте и разматрања, како би расветлио неке кључне елементе сензациона-лизма и спектакла везаних за медијске садржаје и публиком као *хомо конзуменс* у данашњем друштву, скромно доприносећи веома важној теми из области ко-муникологије, медија и социологије.

Литература

- Baran, S., & Davis, D. (2006). *Mass Communication Theory – Foundations, Ferment, and Future* (4th ed.). Belmont: Thomson Wadsworth.
- Bauman, Z. (2009). *Fluidni život*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Бодријар, Ж. (2001). *Симулакруми и симулација*. Скопје: Магор.
- Božović, R. (2010). „Spektakl i medijska kultura – fragmenti“. Beograd: *Kultura*, br. 126, Knjiga 1: 13–52. <https://www.casopiskultura.rs/wp-content/uploads/2021/09/Kultura%20broj%20126%20-%20prva%20knjiga.pdf>
- Božović, R. (2011). „Spektakl – virtuelna stvarnost“. Beograd: *Politički život*, br. 2: 63–71. <https://www.fpn.bg.ac.rs/wp-content/uploads/Politicki-zivot-broj-2.pdf>
- Vreg, F. (1975). *Društveno komuniciranje*. Zagreb: Centar za informacije i publicitet, izdavačko, novinsko i grafičko poduzeće.
- Vukadinović, M. (2013). *Zvezde supermarket kulture*. Beograd: Clio.
- Debor, G. (2003). *Društvo spektakla*. Beograd. https://monoskop.org/images/6/6f/Debord_Guy_Drustvo_spektakla_2012_SR.pdf
- Radojković, M., i Miletić, M. (2005). *Komuniciranje, mediji i društvo*. Novi Sad: Stylos.
- Рељић, С. (2013). *Крiza медија и медији кризе*. Београд: Службени гласник.
- Uses and gratification theory. (n.d). <https://www.communicationtheory.org/uses-and-gratification-theory/>
- Фром, Е. (1989). *За непослушностиа и други есеи*. Скопје: Комунист.
- Фром, Е. (2017). *Умеће живљења* (3. издање). Београд: Космос издаваштво; Подго-рица: Нова књига; Нови Сад: Артпринт.
- Castells, M. (2000). *Uspun umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing.

Tea Koneska Vasilevska

HOMO CONSUMENS IN THE SOCIETY OF THE (MEDIA) SPECTACLE

Abstract: This paper considers the concept of *homo consumens* in the context of today's society of the (media) spectacle, from a communicological-sociological point

of view. The paper takes the studies and the theories of Erich Fromm and Zygmunt Bauman on the *consumer* and the *consumer society* as a starting point and connects them with Debord's *society of the spectacle*, and takes into account Baudrillard's *simulacrum and simulation* and Castell's *network society*, considering the relation between man and the media and media content today. Namely, this paper also looks at the theories of DeFleur, as well as the *Uses and gratification theory* in the era of digital communication, in a time of technological expansion, and also a time of spectacle and sensationalism, alienation and constant consumption of things, ideas, content, media, time...

Keywords: consumerism, media, the society of the spectacle, sensationalism, uses and gratification theory, homo consumens

Александра З. Николајевић¹
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет

Прегледни научни рад
UDK 316.324:331.5
Примљено: 22.4.2022.

Ревидирана верзија: 20.9.2022.
Одобрено за штампу: 21.9.2022.

DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.02>

НЕОЛИБЕРАЛИЗАМ И ФЛЕКСИБИЛИЗАЦИЈА ТРЖИШТА РАДА

Апстракт: Предмет рада представљају политичке, економске и социјалне промене након 1980-их година сагледаване као последица развоја неолибералне доктрине и имплементације неолибералних политика. Неолиберална доктрина апострофира важност слободе, односно, ослобађање друштва од државног интервенционизма карактеристичног како за социјалистичку тако и кејнзијанистичку доктрину. Оваквим идејним премисама, неолиберална доктрина припремила је терен за спровођење неолибералних политика што најчешће подразумева укидање државних регулација економских активности, приватизацију јавних предузећа, либерализацију трговине, смањење буџетских издатака и редукацију државе благостања. Указивање на промене на тржишту рада које доноси неолиберални заокрет централни је циљ овог рада. Неолиберални протокол подразумевао је крупне институционалне реформе у виду смањења протективности радног законодавства и промицања веће динамичности тржишта рада, док се неолиберализација тржишта рада углавном односила на захтеве за дерегулацијом и флексибилизацијом тржишта рада (притом захтеви могу и не морају бити међусобно повезани). Наведене иницијативе нису искључиво последица уверења неолиберала да постојеће законске одредбе превише штите раднике или су неправедне према појединим групама радника, већ и да имају штетан утицај на економску производњу онемогућавајући послодавцима брзо прилагођавање екстерним променама. Као последица захтева за повећањем економске компетитивности, дерегулација и флексибилизација постају пожељне методе којима државе настоје реструктурирати сопствена тржишта рада.

Кључне речи: неолиберализам, неолибералне политике, дерегулација, флексибилизација, тржиште рада

Увод

Осамдесетих година двадесетог века дешавају се екстензивне економске и финансијске реформе на глобалној сцени као реакција на економске кризе 1970-их година. Поменуте реформе представљају отклон од издашних програ-

¹ aleksandra.nikolajevic@filfak.ni.ac.rs

ма конституисаних држава благостања у послератном периоду. Политике ових држава одликовале су се широким обухватом услуга и сигурношћу које су пружале својим грађанима (познатије као кејнзијанска политика), организовале су друштво на принципима социјалне заштите и сигурности, политике пуне за послености и субвенцијама, што је исходovalo добрим животним стандардом. Сет политичких и економских мера јавља се са Роналдом Реганом (Reagan) у Америци и Маргарет Тачер (Thatcher) у Британији што представља дисконтинуитет са протективном кејнзијанском политиком. Наведене промене подразумевају низ мера: укидање синдикалних и демократских права, укидање субвенција, приватизацију државних предузећа и јавних услуга, повлачење државе из програма социјалне сигурности и заштите, све већи степен дерегулације и флексибилизације у области рада и радних права, као и промене у перцепцији самих људи (Berč & Mihjenko, 2012: 268; Harvi, 2012: 13–16). Описане реформе у литератури углавном се називају неолибералном револуцијом. Концепт неолиберализма чини се важним јер настоји да скрене пажњу на доминантне економске моделе након 80-их година двадесетог века. Несумњиво, неолиберализам се не огледа искључиво у прекиду са кејнзијанизмом већ и у чињеници да су неолибералне политике постале прокламован пут на глобалном нивоу без познате конкурентне алтернативе.

Неолиберална револуција проширила се глобално наглашавајући важност тржишта и тржишних решења, приватизације државних ресурса и уклањања државних интервенција. Међутим, неолиберализам је иницирао и бројне промене на тржишту рада. Утицај неолиберализма на тржиште рада огледа се у редукцији владиних прописа (дерегулацији) на минимум прихватљивих стандарда, фаворизујући захтеве послодавца за већом флексибилизацијом радне снаге. Последице, флексибилизација води различитим врстама реструктурирације фирми и трансформацији радних односа што несумњиво утиче на сам квалитет рада (Kalleberg, 2011: 13). Захтеви за дерегулацијом и флексибилизацијом могу се сагледати као неолиберални протокол за реструктурирацију протективних тржишта рада карактеристичних за кејнзијанистички период.

Сумарно, предмет овог рада представља продор неолибералних идеја у идеолошкој и политичкој сфери. Осврт на интелектуално порекло и учења карактеристична за неолиберализам централна су настојања у раду, премда се упућује и на почетке политичке имплементације неолибералних идеја и промене које су оне са собом доносиле. Циљ рада је указивање на институционалне промене на тржишту рада које кореспондирају са неолибералним заокретом, а оличене су у смањењу „ригидности“ радног законодавства са намером повећања економске компетитивности. Рад настоји да укаже на доминанте процесе дерегулације и флексибилизације тржишта рада као битне стратегије неолибералног пројекта.

Неолиберализам

Са намером да се неолиберализам разуме у свој његовој комплексности, ваљано би било његов настанак и „сазревање“ ставити у адекватан историјски контекст. Неолиберализам суштински представља захтев за преобликовање кензијанистичке економске доктрине која је уживала популарност након Другог светског рата и сама представљала реакцију на економску кризу у временском интервалу од краја 20-их до самог краја 30-их година 20. века. Такозвана „Велика депресија“ изазвала је огроман народни бес и подстакла тадашње економске мислиоце на идеју да држава треба бити много више од „ноћног чуvara“ како су то говорили класични либерали. Истакнути економиста Џон Мејнард Кејнс (John Maynard Keynes), чије су економске теорије основа кејнзијанизма као економске парадигме, доводи у питање уверења класичних либерала да тржиште самостално исправља дејства кризе и враћа економију у равнотежу. Кејнс је сматрао да држава мора интервенисати како економија не би остала заглављена у кризи. Залагао се за експанзивну монетарну политику и велику јавну потрошњу са циљем препорода економије, односно, отварања нових радних места и повећања агрегатне тражње. Повећање агрегатне тражње последично стимулише приватни сектор ка проширењу производње и инвестиција сходно чему може да генерише веће профите. На овом месту пожељно је нагласити Кејнсово уважавање тржишног принципа премда је и сам био оштар критичар принципа саморегулишућег тржишта (Steger & Roy, 2010: 5–6; Biebricher, 2019: 16).

Примена Кејнсових идеја, карактеристична за простор који се углавном назива Запад (што представља одредницу за западну Европу и Северну Америку), довела је до периода често називаног „златно доба контролисаног капитализма“ са оквирним трајањем од 1945. до 1975. године. Националне владе у овом периоду контролишу токове новца и успостављају високе порезе за богате што подстиче стварање опсежне државе благостања (Steger & Roy, 2010: 7). Наведени период био је обележен екстензивним државним интервенционизмом са сврхом не само повећања економске продуктивности већ и задовољења основних социјалних циљева.

Три деценије златног доба контролисаног капитализма одликоване су високим привредним стопама раста, повећањем куповне моћи, ниским стопама незапослености, побољшањем материјалног стандарда и социјалном заштитом без преседана у људској историји. Међутим, низ економских криза догодио се 1970-их година, и то као последица пада профитних стопа са једне стране, а са друге као последица „нафтних шокова“ доприневши структурној кризи и појави „стагфлације“ (Steger & Roy, 2010: 9; Dumenil & Levy, 2005: 9; Puljiz, 2005: 8). Дуготрајна стагфлација принудила је политичке елите да трагају за алтернативним решењима која могу олакшати излазак из кризе. У таквој ситуацији, продор неолиберализма био је додатно олакшан интерним поделами у кејнзијанистичком табору који није успео да обезбеди ефикасан прототип за надметање са неолибералним моделом (Palley, 2005: 22).

Неолиберализам се свакако не може свести на десет заповести и неколико начела, нити представља ригидну скрипту коју све државе копирају и према њој уређују социоекономске односе, већ се пре може разумети као скуп флексибилних учења склоних хибридизацијама и варијацијама сходно локалним контекстима (Van, 2016: 3; Mirowski, 2009: 428). Међутим, то не значи да је пожељно говорити о неолиберализмима пре него неолиберализму јер на тај начин последично настају додатне потешкоће у дефинисању различитих верзија неолиберализама и веза које их и даље чине сличним. Потешкоће приликом дефинисања неолиберализма су бројне, нарочито ако се као задатак постави откривање саме суштине неолибералног мишљења присутног у свим варијацијама и политичким имплементацијама неолиберализма (Biebricher, 2019: 11–12). Из разлога што неолиберализам представља веома широк концепт и не подразумева „чист систем идеја“ који показује отпорност варијацијама и контекстуалним приликама, зарад његовог разумевања можда је најбоље осврнути се на два појавна облика довољно широка да омогућавају хетерогеност: 1) доктрине и учења неолибералне мисли које апострофирају основне системе уверења; 2) сет јавних политика као продукт имплементације неолибералног мишљења.

Неолиберална доктрина

Интелектуално порекло неолиберализма махом се везује за иницијативу стварања друштва Мон Пелерин од стране Фридриха фон Хајека (Hayek) априла 1947. године. Друштво је представљало својеврсну „неолибералну интернационалу“ (премда реч неолиберализам није била присутна у њиховим актима), док су неки од истакнутих чланова били Лудвиг фон Мизес (Mises), Милтон Фридман (Friedman) а у одређеном периоду и Карл Попер (Popper) (Harvi, 2012: 36; Biebricher, 2019: 13).

Основну забринутост чланова друштва Мон Пелерин према њиховим речима представљала је растућа „плима колективизма“, било да се ради о комунизму или неким мање радикалним формама кензијанистичке државне интервенције. Хајек и његове идеолошки блиске колеге настојали су да оспоре Кејнзове идеје сматрајући да сваки облик државне интервенције представља колективистичко планирање, описујући их непожељним и штетним јер наводно воде новим облицима инжењерског деспотизма (Steger & Roy, 2010: 15; Biebricher, 2019: 20). Хајек апострофира да сви облици планирања којим се жели регулисати конкуренција нужно воде економској неефикасности, објашњавајући да су по среди два неспојива економска начела чија комбинација не може имати позитивне ефекте. Сваки покушај државног интервенционизма онемогућава адекватну конкуренцију и спречава тржиште да ваљано координише индивидуалне акције (Хајек, 2012: 43–44). Неолиберална аргументација не може се свести искључиво на жељу за побољшањем економске ефикасности, напротив. Њихова визија економске сфере треба да гарантује очување политичких идеала што неолиберали сматрају најважнијим захтевом.

Неолиберална доктрина афирмише политички идеал слободе као основну цивилизацијску вредност константно угрожавану не само од стране фашистичких и комунистичких диктатура, већ и од разних облика државних интервенција (наметањем колективног мишљења слободном суду појединаца). Рецепт за елаборирану афирмацију слободе постиже се стварањем неолибералне државе са императивом заштите интереса приватне својине, приватних предузећа, мултинационалних корпорација и финансијског капитала (Harvi, 2012: 19, 22). Унутар исте линије аргументације, Фридман (Friedman, 1992: 22) истиче да државни интервенционизам карактеристичан за кејнзијанистички период убрзава колективистичку тенденцију која се огледа у чињеници да благостање (а не слобода) постаје доминантно вредносно усмерење демократских земаља. Најзад, чини се јасним да се група окупљена око друштва Мон Пелерин није оштро противила само социјалистичком захтеву за једнакошћу, већ и кејнзијанистичком захтеву за благостањем сматрајући да горенаведени захтеви креирају економску сферу у којој су угушени предуслови за друштво које баштини вредност слободе.

Фридман (Friedman, 1992: 21) рецимо сматра да иако историја познаје друштва организована по принципима тржишта и приватне својине која нису била одликована политичком слободом, не постоји економско тоталитарно друштво које је успело да обезбеди поменуту политичку слободу. Стога Фридман закључује да слободно тржиште представља нужан, али не и довољан услов стварања истински слободног друштва. Говорећи о истоврсним опасностима државног интервенционизма, Хајек (Хајек, 2012: 87) истиче да „бити контролисан у нашим економским тежњама значи бити контролисан увек“, јер „економска контрола није само контрола једног сектора људског живота одвојеног од остатка живота“. Међутим, опасност по индивидуалну слободу не представљају само мешања државе у економске процесе већ и разноврсни механизми редистрибуције добара. Фридман (Friedman, 1992: 179) упозорава да је постојање прогресивних пореских стопа са циљем редистрибуције богатства такође опасност по индивидуалну слободу јер представља облик присиле одузимајући од једних како би се дало другима. Проблем не представљају само прогресивне пореске стопе (исто, 1992: 20) већ и облици обавезних система социјалне сигурности попут пензијског осигурања, и то на начин обавезивања појединаца да издвајају одређени проценат својих примања у фондове осигурања што по овом аутору такође представља вид лишавања одређеног дела личне слободе.

Чланови друштва Мон Пелерин декларисали су се као либерали, преваходно због своје посвећености очувању идеала слободе. Међутим, етикета „неолиберал“ створена је због њиховог заговарања принципа слободног тржишта истицаних од стране неокласичних економиста (Алфред Маршал / Alfred Marshall/, Стенли Џевонс /Stanley Jevons/, Леон Волрас /Leon Walras/) који су тежили ревидирању класичних теорија Адама Смита (Adam Smith) и Дејвида Рикарда (David Ricardo). Премда су се чланови друштва Мон Пелерин махом ослањали на неокласичну економију, остали су верни концепцији Адама

Смита по којој скривена рука тржишта најбоље регулише чак и основне људске нагоне (халапљивост, похлепа, моћ) и напослетку доприноси добробити свих. Међутим, на овом месту треба скренути пажњу да је Адам Смит иако сам сковао термин невидљива рука, исти употребљавао на различите начине чиме је промовисао широки распон значења. Постоји индиција да су неолиберали злоупотребили поменути термин јер су га користили искључиво као објашњење слободнотржишних сила, занемарајући да је сам Адам Смит на појединим местима термин невидљива рука користио алудирајући на дистрибутивну руку. Из изложеног постаје јасно због чега неолиберална доктрина бива дубоко супротстављена свим облицима државних интервенција заговараних у кејнзијанистичкој доктрини (Harvi, 2012: 37; Хајек, 2012: 38; Sedláček, 2011: 197–199).

Неолиберално учење полази од претпоставке да ниједан људски мозак не може обрадити информације боље од тржишта (Mirowski, 2009: 435) због чега тржиште представља ефикаснији механизам од било каквог државног плана. Фридман се (Friedman, 1992: 34) сходно реченом залаже за широку примену тржишних принципа сматрајући да се тиме смањују друштвене напетости. Наведени ауторов закључак проистиче из уверења да што је више области покривено тржишним принципом – мање је тема око којих треба доносити политичке одлуке. Већина неолиберала деле заједничка уверења да тржишна решења нуде одржив економски раст, подупиру приватно предузетништво зарад економске ефикасности, али и обезбеђују одсуство инфлације као један од најважнијих друштвено-економских приоритета (Steger & Roy, 2010: 20).

Како би обезбедила два важна захтева неолиберала попут широке примене тржишних решења и очувања слободе, држава се мора свести искључиво на „посматрача“ (Friedman, 1992: 36). Међутим, на овом месту важно је истаћи да неолиберали теже да се дистанцирају од захтева класичних либерала за такозваном *laissez-faire* економијом. Сам Хајек (Хајек, 2012: 23) наглашава да је инсистирање на поменутом начелу (*laissez-faire*) од стране појединих либерала нашкодило либералним циљевима имајући у виду да се конкурентна тржишна економија може креирати само успостављањем строгих правила у економској сфери. Насупрот класичним либералима, неолиберали сматрају да се услови настанка адекватног тржишног система огледају у њиховој политичкој креацији, изражавајући резерве да се он спонтано може развити природним путем. Неолиберали, дакле, имају за циљ да редефинишу облик и функције државе, али не и да је униште (Mirowski, 2009: 434, 436). Према неолибералној доктрини, држава треба да гарантује слободу индивидуалних права и приватне својине, као и да обезбеди владавину права, институције слободног тржишта и трговине кроз несметан проток робе и капитала. Како би држава била у стању да обезбеди наведене захтеве неопходно је да поседује монопол над применом силе (Harvi, 2012: 89–90). Сходно инсистирању да идеал слободе директно зависи од економске сфере, односно, од могућности државе да обезбеди функционисање слободног тржишта, неолиберали развијају читав систем уверења о специфичној организацији економске сфере како би тржиште било учинковито и одрживо.

Неолиберална доктрина превасходно полази од приватне својине као иманентне нужности за функционисање тржишта, због чега се истиче неопходност приватизације јавних земљишта и сектора које контролише или регулише држава. Приватна својина, сходно овој доктрини, подстиче конкуренцију од које целокупна заједница има користи. Приватно предузетништво и иницијатива доприносе иновацијама и стварању богатства због чега је важно поштовати и право интелектуалне својине као својеврсни подстрек иновацијама. Неолиберали сматрају да континуирани економски раст води бољем животном стандарду свих грађана, премда иду и корак даље сматрајући тржишна решења најбољим начином да се свет ослободи сиромаштва (Harvi, 2012: 90).

Неолиберали полазе од претпоставке ултимативне заштите капитала и његовог слободног кретања између националних граница (Mirowski, 2009: 438). Слободна мобилност капитала представља још један од нужних императива за стварање учинковитих тржишних привреда. Све баријере мобилности капитала морају бити превазиђене, било да су по среди баријере између сектора, региона, или пак држава. Другим речима, државни суверенитет над токовима роба и капитала треба бити „предат“ глобалном тржишту јер ће међународна конкуренција побољшати ефикасност и продуктивност, снизити цене и контролисати инфлаторне тенденције (Harvi, 2012: 91). Неолиберали заговарају глобално међузависну економију као „незамењив алат за стварање бољег света“ (Steger & Roy, 2010: 11). Сходно елаборираном, неолиберализам у свом захтеву да свет мора бити ослобођен сваке врсте протекционизма истиче глобалне претензије што ће се у наставку рада приказати у форми конкретног пута којим је пројекат неолиберализације пошао.

Тврдња да је принцип организовања економије базично питање остваривања слободе јасно нам указује због чега поједини аутори инсистирају на неолиберализму као економској доктрини (Steger & Roy, 2010: 12). Неолиберали сматрају да економска слобода не може бити подређена политичкој слободи, нити се економска слобода може свести на материјалну производњу. Напротив, она је снага која обликује све сфере суштински отвореног и слободног друштва (Friedman, 1992: 19; Хајек, 2012: 95; Steger & Roy, 2010: 15).

Међутим, придавање оволике важности економским питањима наспрам политичких неминовно артикулише захтеве неолибералних теоретичара за одвајањем политике од економије, а последично и до амбивалентних ставова према појединим демократским праксама. Неолиберали су видели потенцијалну опасност у захтевима владавине већине јер могу угрозити идеале слободе наметањем колективне воље кроз државни интервенционизам. Стога неолиберали фаворизују управљање од стране експерата и елита и сматрају корисним изоловање кључних институција (попут централне банке) од парламентарних притисака (Harvi, 2012: 92). Поред начелне сагласности неолиберала да демократија представља најефикаснији механизам за остваривање идеала слободе појединца, она је остварива искључиво успостављањем слободног тржишта јер појединци само у том случају неће зависити од државе. Међутим, сам Хајек (Хајек, 2012: 63–65; Хајек, 1998: 96–97) наглашава неефикасност парламента

приликом вођења економских послова сматрајући да мењање обимних економских планова (кроз нацрте закона) од стране демократске скупштине не производи ништа смислено. Проблематично је одлучивање демократским путем о свим друштвеним питањима јер су интереси које је неопходно помирити неким економским планом у великој мери дивергентни што онемогућава консензус унутар демократске скупштине. Због тога је, сматра Хејек, руковођење економским делатностима и планирање у економској сфери неопходно препустити засебним телима чиме се редукује опсег (економских) питања која се решавају демократским поступком. Фридман (Friedman, 1992: 26) такође сматра да је идеал слободе под претњом присилне моћи био од стране монарха, диктатора, олигарха или власти већине. Очување слободе захтева ослобађање економских активности политичког утицаја јер на тај начин економија ограничава политичку моћ. Од демократије, по схватању Хајека, не треба правити фетиш. Демократија није циљ сама по себи већ представља средство за остваривање идеала слободе, стога као таква није непогрешива нити сигурна (Хајек, 2012: 68; Најек, 1998: 97).

Међутим, идеал слободе који неолиберали сматрају неприкосновеним и загарантованим од стране слободног тржишта довео је до спуштања одговорности за економске исходе искључиво на појединце. Одговорност за лични успех или неуспех сноси сам појединац јер је његовом (не)успеху допринело одсуство или присуство врлина, односно, ниво људског капитала док се структурне околности у потпуности занемарују (Harvi, 2012: 91; Haralambos & Holborn, 2002). Оваква перспектива суштински пренебрегава важност структуралних ограничења за хијерархијско позиционирање појединаца на тржишту рада, као и одсуство реалне могућности да сви појединци имају једнаке шансе за изградњу људског капитала чиме бивају конкурентни на тржишту рада. Оваква перспектива атомизоване одговорности неолибералног пројекта представља опасност по канале друштвене покретљивости доприносећи саморегулацији слојева у друштву. Појединци из различитих друштвено економских слојева, ма колико импрегнирани неолибералном слободом, немају идентичне структурне могућности због којих људи из виших слојева могу генерисати виши ниво људског капитала који им последично гарантује бољу позицију на тржишту рада.

Разлози продора неолибералне мисли могу се објаснити њеном све израженијом популарношћу у академском свету, нарочито на Чикашком универзитету на којем је истакнута и нашироко позната личност био Милтон Фридман. Нобелове награде за економију додељене Хајеку 1974. и Фридману 1976. године додатно су допринеле легитимизацији неолибералних идеја (Harvi, 2012: 39). Легитимизација и популаризација неолибералних доктрина, као и поменута криза 1970-их, створиле су адекватне околности и подстакле примену неолибералних политика. Начини имплементације неолибералних политика и њихов временски след кроз историју задатак је следећег поглавља.

Неолибералне политике

Почеци неолибералних политика се са пуним правом везују за владу Маргарет Тачер у Великој Британији и владу Роналда Регана у Сједињеним Америчким Државама. Међутим, први експеримент са неолибералном државом догодио се у Чилеу 1973. године након Пиночеовог (Pinoche) војног пуча. Његову реализацију подржале су америчке корпорације, ЦИА и тадашњи амерички државни секретар Хенри Кисинџер (Henry Kissinger). Пуч је био усмерен против демократски изабране владе Салвадора Аљендеа (Salvador Allende) чије су најаве социјалистичких реформи угрозиле интересе локалних пословних елита. Након уклањања Густава Лија (Gustavo Leigh), ривала у борби за власт, Аугусто Пиноче у владу доводи групу економиста познату као „чикашки момци“ са задатком реструктурирације чилеанске економије према неолибералном моделу. Њихов први подухват био је преговор о кредитима са Међународним монетарним фондом, док је касније уследила приватизација јавне имовине, сектора социјалне заштите, као и омогућавање приватне и нерегулисане експлоатације природних ресурса. Олакшан је приступ страним директним инвестицијама, гарантовано је право страним фирмама да изврше репарацију профита генерисаних пословним операцијама на територији Чилеа док је једино бакар као стратешки ресурс остао у државном сектору зарад одржања буџетске виталности. Међутим, почетно оживљавање чилеанске економије било је кратког даха због латиноамеричке дужничке кризе 1982. године која је увела економију у рецесиони ток. Као последица наведеног у Чилеу се наредних година водила прагматичнија и не одвише идеолошки обојена неолиберална политика. Овај чилеански експеримент послужио је као инструктиван водич за скретање ка неолибералним политикама владама Маргарет Тачер и Роналда Регана (Harvi, 2012: 22–24).

Маргарет Тачер бива изабрана за премијерку Велике Британије 1979. године, док је период њеног политичког деловања препознатљив по одбацивању кејнзијанизма и окретању ка неолибералним реформама сматрајући их неопходним за излазак из стагфлације 1970-их. Сет опсежних реформи које Маргарет Тачер у овом периоду енергично спроводи укључују: напуштање државе благостања и смањење буџета за јавну потрошњу; обрачунавање са моћним синдикатима и свим формама солидарности које не доприносе флексибилности; приватизацију јавне имовине (чак и социјалних станова); смањење пореза; стварање повољне пословне климе за привлачење страног капитала (исто, 2012: 39–40). Поред спровођења овако радикалних реформи, Маргарет Тачер остала је упамћена по чувеној изјави „нема алтернативе“ (њеној неолибералној агенди, курзив А. Н.) премда је обилато критикована због свог економског детерминизма и редукације државе благостања. Поменута изјава била је утолико значајнија што политичка левица није успела да понуди алтернативни модел који би дезавуисао реформе М. Тачер (Steger & Roy, 2010: 21). Међутим, не треба занемарити потешкоће и изазове укидања неолибералних институција и закона када се већ једном успоставе.

Још је влада Џимија Картера (Jimmy Carter) у Сједињеним Америчким Државама била отворена за напуштање појединих кејнзијанистичких мера као вид изласка из стагфлације. Међутим, испоставиће се да победа Роналда Регана 1980. године представља још снажнији заокрет ка неолибералној реформи укључујући редукацију пореске политике, дерегулацију тржишта рада, смањење буџетских расхода за финансирање социјалне политике, као и нападе на синдикате и њихово потискивање (Puljiz, 2005: 122–123; Harvi, 2012: 42). Реганова администрација водила је интензивну кампању против гломазне државе што је подразумевало супротстављање државним регулацијама у низу сфера попут животне средине, заштите на раду и здравствене заштите. Сагласно оваквом политичком стајалишту Реганова влада приступила је опсежној дерегулацији са циљем стварања повољне пословне климе и неограничених тржишних слобода (почев од авио-саобраћаја и телекомуникација до финансија) (Harvi, 2012: 43). Поред оштре фискалне политике и интензивне дерегулације, Реган пажњу посвећује и платформи „Нови федерализам“, односно, децентрализацији власти вођену претпоставком да мање (децентрализоване) владе позитивно утичу на значајан пораст тржишне ефикасности и конкурентности (Steger & Roy, 2010: 31).

Премда владе Маргарет Тачер и Роналда Регана представљају почетни талас неолибералних политика усмерене против кејнзијанистичке „скупе државе“ и државног интервенционизма, неолиберализам релативно брзо успева да се наметне као глобална „парадигма“, па многе земље крећу са парцијалним или потпуним усвајањем неолибералне политике. Након 1982. године, утицај кејнзијанизма у редовима ММФ-а и Светске банке постаје минималан што ове институције последично успоставља као корифеје неолибералне доктрине. Уступци репрограма дугова држава дужника од стране ових институција компензовани су успостављањем захтева „структурног прилагођавања“ ових земаља. Другим речима, принудно се имплементирају институционалне реформе са посебном усмереношћу на смањење јавне потрошње, редукацију државе благостања, флексибилизацију тржишта радне снаге и приватизацију јавне имовине (Harvi, 2012: 47; Kovačević, 2019). Неолиберализам се брзо ширио светом препоручујући такозване „шок терапије“ свим бившим социјалистичким земљама источног блока. Засигурно, усвајање „шок терапија“ није увек био вољни већ неретко и принудни процес. Поред елита као ентузијастичних имплементатора неолибералних реформи, друга струја је овакав вид структурног прилагођавања сматрала горком пилулом која се мора попиту зарад неопходних зајмова од стране ММФ-а и Светске банке. Трагом изложеног, можемо установити да се неолиберализам на глобалном плану манифестује кроз специфичан сет јавних политика (Steger & Roy, 2010: 14–19; Kovačević, 2019: 23–26) што углавном подразумева: 1) приватизацију јавних предузећа; 2) либерализацију трговине; 3) дерегулацију економије; 4) редукацију јавне потрошње. У контексту дерегулације економије, неолиберализам испољава нужан захтев институционалног реструктурирања тржишта рада како би се обезбедила већа компетитивност, а то је дерегулација или флексибилизација тржишта рада.

Неолиберално тржиште рада

Неолиберална доктрина не одступа много у већ елаборираним претпоставкама и када је у питању тржиште рада. Политика неолиберализма у сфери тржишта рада подразумева афирмисање дерегулације и флексибилизације што последично води смањењу минималних зарада, подривању синдиката и повећању несигурности запослења на тржишту рада. Раније изложене политике компатибилне су са неолибералном доктрином која сматра да заштита запослења и ригидност плата нису пожељне у отвореној и слободној економији. Међутим, како би пројекат флексибилизације и дерегулације био у потпуности спроведен, политичке елите морале су се обрачунати са свим формама солидарности које ограничавају акумулацију капитала (Harvi, 2012: 102; Palley, 2005: 23). Стога су, у име светог идеала слободе индивидуалног радника, синдикати са великим степеном моћи морали бити ослабљени, разорени или дисциплиновани.

Како би се обрачунали са моћним синдикатима, влада Роналда Регана морала је ставити до знања синдикатима да нису пожељни учесник дијалога у владиним саветима те су укинута уговори којима се прописивао однос снага између корпорација и синдиката 1960-их. У Великој Британији је тај задатак био незнатно тежи него у Сједињеним Америчким Државама. Послератна владавина лабуристичке партије У Великој Британији омогућила је синдикатима изванредан степен институционалне подршке и јаку преговарачку моћ, стога је влада Маргарет Тачер спровела нешто перфиднију политику према синдикатима. Са циљем да се избори са моћним синдикатима, „створила“ је Велику Британију страним компанијама и иностраним улагањима истичући да ће слободно тржиште одлучити који послови (не би) требало да буду сачувани (Harvi, 2012: 78, 84; Steger & Roy, 2010: 42). Потискивање традиционалне индустрије страном конкуренцијом била је свесна одлука Маргарет Тачер чиме је настојала умањити моћ синдиката.

Обрачунавање са моћним синдикалним организацијама није био примарни циљ неолибералних политика, већ један од кључних и нужних корака ка дерегулацији и флексибилизацији тржишта рада. Интереси синдиката били су оштро супротстављени интересима капитала. Захтев капиталиста за флексибилним тржиштем имплицира способност брзог прилагођавања радне снаге потребама капитала чиме би се подстакла продуктивност и ефикасност привреде. Страна капиталиста је стога тежила да на располагању има радну снагу коју могу једноставно уполити, отпустити, једнократно ангажовати и то без превеликих трошкова радне снаге. Синдикати су, са друге стране, тежили извесношћу и заштити радних места што је било неспојиво са захтевима за флексибилним тржиштем рада и диверзификованим аранжманима запошљавања.

Флексибилност постаје важан стратешки циљ када је по среди реструктурирање тржишта рада. Спроводи се са циљем повећања стопе запослености кроз промоцију нестандартних облика запослења попут рада на одређено вре-

ме, рада на непуно радно време, али и агенцијског запошљавања (De Stefano, 2014: 254). Неолиберална револуција на тржишту рада огледа се у редукцији владиних прописа на минимум прихватљивих стандарда, фаворизујући захтеве послодаваца за већом флексибилизацијом радне снаге. Флексибилизација исходује различитим облицима реструктурирања фирми и трансформацијом радних односа. Међутим, идентификоване су и бројне последице флексибилизације тржишта рада по саме запослене, а неке од учесталијих јесу ниже зараде, већа несигурност посла и слабија заштита на раду (Kalleberg, 2011: 13; Harvi, 2012: 102–103).

Заокрет ка неолиберализму извесно подразумева фаворизацију интереса капитала и реструктурирању тржишта рада сходно његовим интересима. Исход поменутих тежњи (премда не иницијално као циљ по себи) представља пролиферација нестандартизованих радних аранжмана. Индикативан је пример владе Роналда Регана из 1983. године која повлачи готово 40% одлука донетих 1970-их јер су биле окарактерисане као исувише повољне за раднике (Harvi, 2012: 77).

Треба нагласити да се у литератури дерегулација и флексибилизација, као аутентични захтеви неолиберализације, неретко користе као синоними доприносећи концептуалној конфузији. Још је Дарендорф (Dahrendorf, 1995: 7) запазио да „флексибилност значи отклањање крутости, док се дерегулација односи на ограничавање мешања владе чиме се у крајњој линији помаже у стварању флексибилности“. Поменути концепти могу али и не морају нужно бити међусобно повезани. Флексибилност тржишта рада може бити последица дерегулације јер инсистирање на одсуству државног мешања у поједине секторе може исходovati бржим, једноставнијим и јефтинијим организовањем радне снаге. Са друге стране, флексибилност може бити (и често јесте) превасходно последица ререгулације (Regini, 2003: 14), односно, ефекат промена регулаторних режима који отварају могућност већој динамичности тржишта рада.

Дерегулација

Неолиберални заокрет активно промовише мере дерегулације тржишта рада као реакцију на кејнзијанске регулаторне и фискалне политике. Деререгулација кореспондира са захтевом за „више тржишта“ где нема простора за државном интервенцијом и регулацијом (Heydebrand, 2013: 691–692). Међутим, термин дерегулација не употребљава се искључиво у контексту укидања регулатива у сфери тржишта рада већ се под њим неретко подразумева покушај уклањања или ревидирања одређених „ригидних“ (протективних) права радника (Deakin, Reed, 2003: 116). Деререгулација у смислу наведеног може обухватити различите аспекте законодавства, стога о дерегулацији можемо пре говорити као о партикуларном него општем процесу. Она углавном обухвата специфичне делове закона окарактерисане као превелико уплитање државе у регулацију радног односа због чега није неопходно дерегулисати целокупно радно зако-

нодавство већ само „проблематичне“ делове. Међутим, дерегулација за њене заговорнике није циљ по себи већ се заговара како би се њоме постигла флексибилизација тржишта рада.

Заговорници дерегулације тржишта рада сматрају да је либерализовано тржиште рада и радних односа пожељно јер се тиме боље оптимизују циљеви социјалне заштите, подстиче запошљавање и постиже већа ефикасност. Захтев за већом дерегулацијом тржишта рада подразумева флексибилније заснивање радног односа, прилагодљиво дефинисање зарада, али и олакшано отпуштање повезано са значајном редукијом права из радног односа. Унутар ове фракције могу се чути тврдње о негативним ефектима ригидног законодавства у Европи истичући високе стопе незапослености и отежан повратак радне снаге на тржиште рада. Флексибилизацијом би се, судећи по овој аргументацији, повећала перформативност економије што би последично водило смањењу незапослености и извесности у запошљавању. Пожељност дерегулације се, напослетку, огледа у све већој флексибилности свих аспеката радних односа (Esping-Andersen & Regini, 2003: 2, Regini, 2003: 11–14).

Неолиберални захтеви за дерегулацијом истичу негативне аспекте ригидног тржишта рада, апострофирајући да тржиште рада мора бити довољно флексибилно како би адекватно одговорило изазовима глобалне економије. Глобални захтеви приморавају компаније на константну реорганизацију производње и прилагођавање радне снаге сходно захтевима и тражњи на тржишту. Политике појединачних компанија не подразумевају више истоветна правила за све категорије запослених, због чега је успостављање јединствених правила на централном националном нивоу (попут регулације зараде, радног времена, мобилности или уласка на тржиште рада) све мање прикладно за њихове проблеме и изазове са којима се суочавају на глобалном тржишту (Regini, 2003: 12–13). Као кључни захтев компанија се у организацији производње све више истиче флексибилност, наглашавајући негативне ефекте ригидног тржишта рада.

Захтеви за све већом дерегулацијом често су били и предмет критика. Неретко се истиче раст неједнакости у сфери дистрибуције богатства и све већа поларизација богатих и сиромашних као нужна последица дерегулације. Минимална уређеност радних односа утиче на положај одређених групација на тржишту рада у смислу раста лоше плаћених послова, мање сигурности и редукије права из радних односа што смањује индивидуално (али и породично) благостање. Између осталог, наведени ефекти дерегулације тржишта рада могу нарушити социјални консензус и довести до интензивираних сукоба (Esping-Andersen, 2003: 77–90). Упркос назначеним критикама, легитимизација неолибералних политика након 1980-их година допринела је имплементацији многих дерегулаторних захтева у циљу флексибилизације тржишта рада. Флексибилизација се претежно користи као ресурс за легитимисање мера дерегулације због чега ће у наставку рада бити више речи о главним стратешким циљевима реформи након 1980-их.

Флексибилизација тржишта рада

После 1980-их година креирање флексибилног тржишта рада, било дерегулацијом или новим законским решењима (попут легализације агенцијског запошљавања), био је стратешки циљ неолибералног погледа на економију. Флексибилност тржишта рада вишезначан је и вишенаменски појам. У зависности од циља који се флексибилизацијом жели постићи, у литератури се углавном издвајају следећи облици флексибилизације: нумеричка (екстерна); функционална (интерна), финансијска (флексибилност зарада), и временска (флексибилност радног времена) (Николајевић, 2020; Pribranić, 2014).

Нумеричка или екстерна флексибилност односи се на могућност послодавца да лако манипулише обимом радне снаге (најчешће оног дела радништва без сталног радног односа) сходно производним захтевима и потребама компаније. Овај „прилагодљиви“ део радне снаге као резултат нумеричке флексибилизације претежно се ангажује у једнократне сврхе јер представља мањи трошак за фирму од стално запослених (Kalleberg, 2003: 155). Поред тога што екстерна флексибилизација омогућава лакше прилагођавање потребама на тржишту, омогућава послодавцима и генерисање већих профита или умањење цене крајњег производа због смањења трошкова рада и обавеза послодавца према радницима. У стручној литератури препознаје се још и као менаџерска способност да се путем нових облика запослења (атипично и привремено запошљавање) отпусте или замене стари радници чија су знања и вештине застарели.

Функционална или интерна флексибилизација подразумева одржање постојећег нивоа запослености што се најчешће постиже прерасподелом постојећих радних капацитета. Послодавци могу премештати запослене са једног задатка на други, или са једног одељења у друго зависно од потражње у датом тренутку. Интерна флексибилизација подразумева могућност реорганизације радне снаге како би се прилагодили новим захтевима на тржишту, новим технологијама или да би се боље искористили расположиви људски ресурси. Овакав вид флексибилности подразумева широки спектар радних задатака карактеристичних за конкретан посао, омогућавајући и креирајући интерна тржишта рада и подстицаје за преквалификацију запослених чиме се охрабрује хоризонтална и вертикална покретљивост унутар компаније (Pribranić, 2014: 115–116, Regini, 2003: 16, Kalleberg, 2003: 154).

Флексибилност зарада односи се на слободу послодавца да прилагођава зараде запослених у складу са променама на тржишту рада, односно, потискивање колективних уговора и законски прописаних зарада што онемогућава послодавце да креирају зараде сходно односу понуде и потражње конкретног посла (Regini, 2003: 17). Флексибилност зарада претежно се односи на питање управљања разликама у платама, односно, у којој је мери ово питање препуштено послодавцима, а у којој је мери предмет институционалне регулације.

Најзад, темпорална (временска) флексибилност подразумева могућност прилагођавања количине утрошеног рада у складу са цикличним или сезонским потребама компаније, или пак са променама у процесу потражње. Пре-

тежно обухвата промену броја радних сати у току дана, недеље или године кроз следеће аранжмане: 1. рад у сменама, 2. прековремени рад, 3. флексибилно скраћено радно време, и 4. недељни или годишњи распоред радног времена (Исто: 17).

Значајно је указати и на противречности наведених врста флексибилности које неретко могу спутавати једна другу. Тежња ка одређеном типу флексибилизације (попут нумеричке или флексибилности зарада) може угрозити имплементацију других типова флексибилизације (попут темпоралне и функционалне) (Pribanić, 2014; Regini, 2003: 20). Неретко се дешава да компаније примењују различите праксе флексибилизације на различите групе радне снаге стварајући поделе (сегментацију) на тржишту рада. Један од најутицајнијих модела компаније која примењује флексибилне праксе и објашњава поделу радне снаге понудио је Џон Аткинсон (John Atkinson). Поменути модел се у литератури најчешће назива „основа-периферија“ и „микро дуално тржиште рада“ чиме се недвосмислено ставља нагласак на постојање сегментације радне снаге унутар компанија које примењују флексибилне стратегије. Са једне стране, постоји „основни“ део радне снаге сачињен од трајно запослених (са стандардним радним уговорима), високо школованих и обучених за рад у компанији са могућношћу доношења одлука и организовања радника на „периферији“. Са друге стране, „периферна“ радна снага представља једнократно запослене са нестандардизованим радним аранжманима, изразито малим степеном аутономије у раду и неретко у потпуности зависних од захтева који долазе из „основе“ (Kalleberg, 2003: 157). Док су за основну групу (стално и сигурно запослени) типичне функционална и временска флексибилност, за секундарни радни контингент (несигурно запослени на привременим пословима) карактеристична је нумеричка флексибилност и флексибилност зарада. Овакав је “рецепт” једно време био значајна одлика јапанских компанија, премда је поменути модел временом губио на значају због немогућности компанија да и основном контингенту радништва гарантује сигурност запослења (Regini, 2003: 20–21).

Основна интенција неолибералних реформи тржишта рада огледа се у отклањању строгих институционалних заштита које су красиле период кејнзијанизма. Неолиберали су сматрали да је тржиште рада ослобођено крутих државних уредби респонзивније на тренутне и варијабилне интересе капитала и представља основ економског раста што последично гарантује људима запослење кроз извесност послова.

Инсистирање на дерегулацији тржишта рада и препуштању радне снаге законима понуде и потражње праћено је негативним последицама по саме раднике. Калеберг (Kalleberg, 2003: 156) запажа да су примена флексибилних радних пракси и система запошљавања исходовале подизањем продуктивности и учинка кроз умањење трошкова повезаних са ангажовањем радне снаге. Међутим, негативне последице повећане флексибилизације ређе су наглашаване, али нису занемарљиве и безначајне. Примери негативних импликација подразумевају повећање несигурних и атипичних радних уговора, као и повећање сегментације радне снаге. Постоје и критике етичке природе коју је на

ефектан начин образложио још Карл Полањи (Karl Polanyi) у свом делу Велика трансформација. Аутор (Polanji, 2003: 81) недвосмислено критикује виђење по којем се радна снага може сагледати попут робе зависне од тржишних сила, истичући да је рад неодвојив од појединца који га обавља. Начин на који тржиште располаже радном снагом директно утиче на физички и психички живот људи, њихово благостање и могућности. Из тог разлога, утицај неолиберализма на тржиште рада нужно је сагледати не само кроз бенефите по економију и привредни раст, већ не занемарујући и перспективу како неолиберално организовано тржиште рада утиче на остале сфере друштвеног живота и субјективно благостање.

Закључна разматрања

Неолиберализам као сет политика намењених организацији социоекономског простора добија на значају након стагфлационе кризе 1970-их година. Међутим, интелектуални корени неолиберализма који су теоријски припремили појаву неолибералних политика развијају се знатно раније. Друштво Мон Пелерин од 1947. године улаже значајне интелектуалне напоре у развој неолибералне доктрине, док су његови чланови настојали да делегитимишу не само планску привреду комунистичких држава већ и „контролисани капитализам“ држава које примењују кејнзијанистичку доктрину. Неолиберална доктрина је сваки облик државног интервенционизма или економског планирања сматрала непожељним јер нарушава економски баланс који „слободна“ тржишта гарантују. Стога је неолиберална доктрина инсистирала да држава треба минимизовати своју улогу у економији (било путем прерасподеле или регулације), да приватно власништво и приватна иницијатива буду основни покретачи економског раста, као и укидање свих трговинских баријера са циљем ефикасног функционисања тржишта. Као крајњи исход неолибералног учења развијен је сет политика којим је требало реструктурисати и оснажити економију. Након 1980-их, од доласка владе Маргарет Тачер у Великој Британији и Роналда Регана у Сједињеним Америчким Државама, имплементација поменутих политика постаје глобална, било вољом политичких елита било нуждом зарад обезбеђивања прекопотребних зајмова или репрограма дугова. Сет препоручених неолибералних политика углавном је обухватао приватизацију јавних предузећа, либерализацију трговине, дерегулацију економије и редукцију јавне потрошње.

Неолиберални заокрет произвео је велике промене када је у питању тржиште рада мењајући сам садржај и форму радног односа. Главни циљ неолибералних реформи био је флексибилизација тржишта рада са намером фаворизације интереса капитала и омогућавања низа нових облика уговора о раду последично смањујући трошак радне снаге. Деретулација је представљала један од инструмената, премда не и једини, којим се желела подстаћи флексибилност тржишта рада. Она је претежно подразумевала повлачење или промену државних одлука у области регулације рада и редукцију загарантованих права

радника. Премда је дерегулација била средство за подстицање флексибилности тржишта рада, сама флексибилизација тржишта рада није унисона по свом карактеру нити је идентично спровођена у свим земљама. Облици флексибилности попут интерне, екстерне, темпоралне и флексибилности зарада комбиновани су на различите начине сходно законским могућностима (прописа) појединих земаља што је последично остављало конкретне и разноврсне последице на запослене. Иако је (историјски) имплементација неолибералних политика преваходно била усмерена на подизање нивоа економске продуктивности и одржање тржишне равнотеже, неретко су се занемаривале друштвене последице њених реформи.

Литература

- Ban, C. (2016). *Ruling ideas: how global neoliberalism goes local*. New York: Oxford University Press.
- Berč, K., & Mihljenko, V. (2012). *Uspion i pad neoliberalizma – kraj jednog ekonomskog poretka?*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Biebricher, T. (2019). *The political theory of neoliberalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Čomski, N. (1999). *Šta to (u stvari) hoće Amerika*. Beograd: Institut za političke studije.
- Darendorf, R. (1995). *Economic Opportunity, Civil Society and Political Liberty*. United Nations Research Institute for Social Development, Discussion Paper No. 58. [https://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/\(httpAuxPages\)/AF2130DF646281DD80256B67005B66F9/\\$file/DP58.pdf](https://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/(httpAuxPages)/AF2130DF646281DD80256B67005B66F9/$file/DP58.pdf)
- Deakin, S., & Reed, H. (2003). „River crossing or cold bath? Deregulation and employment in Britain in the 1980s and 1990s“ In: *Why Deregulate Labour Markets?*. New York: Oxford University Press Inc.
- De Stefano, V. (2014). „A tale of oversimplification and deregulation: The mainstream approach to labour market segmentation and recent responses to the crisis in European countries“, *Industrial Law Journal*, Vol. 43, No. 3, 253–285, DOI: 10.1093/indlaw/dwu014
- Dumenil, G., & Levy, D. (2005). „The neoliberal (counter-)revolution“ In: *Neoliberalism: a critical reader*. London: Pluto Press.
- Esping-Andersen, G. Regini, M. (2003). „Introduction“ In: *Why Deregulate Labour Markets?*. New York: Oxford University Press Inc.
- Esping-Andersen, (2003). „Who is Harmed by Labour Market Regulations?“ In: *Why Deregulate Labour Markets?*. New York: Oxford University Press Inc.
- Friedman, M. (1992). *Kapitalizam i sloboda*. Zagreb: Globus, Nakladni zavod.
- Kalleberg, L., A. (2003). „Flexible firms and labor market segmentation: Effects of workplace restructuring on jobs and workers“, *Work and occupations*, Vol. 30 No. 2: 154–175. DOI: 10.1177/0730888403251683
- Kalleberg, L., A. (2011). *Good jobs, bad jobs: the rise of polarized and precarious employment systems in the United States, 1970s–2000s*. New York: Russell Sage Foundation.

- Kastels, M. (2000). *Uspion umreženog društva*. Golden Marketing, Zagreb.
- Kovačević, B. (2019). *Neoliberalna hegemonija*. Banja Luka: Evropski defendologija centar za naučna, politička, ekonomska, socijalna, bezbjednosna, sociološka i kriminološka istraživanja.
- Mirowski, P. (2009). „Defining neoliberalism“ In: *The road from Ment Pelerin: The making of the neoliberal thought collective*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Николајевић, А. (2020). „Сигурност запослених на тржишту рада у Србији – радно законодавство и (де)регулација радних односа“. У: *Традиција, модернизација, идентитети X: Биланс транзиције у Србији и на Балкану*. Ниш: Филозофски факултет Универзитета у Нишу.
- Haralambos M., & Holborn, M. (2002). *Sociologija: teme i perspektive*. Zagreb: Golden marketing.
- Harvi, D. (2012). *Kratka istorija neoliberalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Hajek, F. (1998). *Poredak slobode*. Novi Sad: Global Book.
- Хајек, Ф. (2012). *Пут у ропство*. Београд: Службени гласник.
- Heydebrand, W. (2013). „Postbureaucratic organizations“ In: *Sociology of Work an encyclopedia*. Los Angeles: SAGE.
- Palley, I., T. (2005). „From keynesianism to neoliberalism: shifting paradigms in economics“ In: *Neoliberalism: a critical reader*. London: Pluto Press.
- Pribranić, D. (2004). „Fleksibilizacija tržišta rada“. U: *Pravnik*. Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu. 38. 2 (79), 111–127.
- Polanji, K. 2003. *Velika transformacija*. Filip Višnjić, Beograd.
- Regini, M. (2003). „The Dilemmas of Labour Market Regulation“ In: *Why Deregulate Labour Markets?*. New York: Oxford University Press Inc.
- Sedláček, T. (2011). *Economics of good and evil: the quest for economic meaning from Gilgamesh to Wall Street*. New York: Oxford University Press.
- Steger, B., M., & Roy, K., R. (2010). *Neoliberalism: a very short introduction*. New York: Oxford University Press.

Aleksandra Z. Nikolajević

NEOLIBERALISM AND LABOUR MARKET FLEXIBILIZATION

Abstract: Political, economic and social changes after the 1980's that are viewed as a result of the development of neoliberal doctrine and the implementation of neoliberal policies represent the focus of this paper. Neoliberal doctrine highlights the importance of freedom, i.e., liberating society from state interventionism which is characteristic of not only socialist, but also of the Keynesian doctrine. By introducing these conceptual premises, neoliberal doctrine paved the way for the implementation of neoliberal policies, which usually implies the abolition of state regulation of

economic activities, the privatization of public companies, trade liberalization, the reduction of budget expenditure and the welfare state. Pointing to the changes in the labour market which are influenced by the neoliberal turning point is the main aim of this paper. Neoliberal protocol implied significant institutional reforms in the form of reducing the protectiveness of labour legislature and promoting greater dynamism of the labour market, while neoliberalization of the labour market mostly referred to demands for deregulation and flexibilization of the labour market (demands may or may not be interconnected). The above-mentioned initiatives are not solely a result of the neoliberal point of view that the existing legal provisions protect workers too much or treat certain groups of workers unjustly, but these provisions also have a detrimental impact on economic production, thus preventing employers from adapting fast enough to external changes. As a result of demands for increasing economic competitiveness, deregulation and flexibilization have become preferred methods through which states are trying to restructure their own labour markets.

Keywords: neoliberalism, neoliberal policies, deregulation, flexibilization, labour market

ТЕМАТ:
ФИЛОЗОФИЈА И ИДЕОЛОГИЈА



THEME OF THE ISSUE:
PHILOSOPHY AND IDEOLOGY

Растислав Динић

ФИЛОЗОФИЈА, ИДЕОЛОГИЈА, КРИТИКА

Пред читаоцем је колекција од шест, на први поглед, међусобно врло различитих текстова на тему односа између филозофије и идеологије. Текстови Дамира Зејнулаховића и Зорана Димић баве се историјским аспектом ове теме – Зејнулаховић упоређује становишта Карла Манхајма и Ђерђа Лукача, док Димић прати историјски развој појма идеологије од његовог настанка у делима Антоана Дести де Тресија, па све до савремених аутора попут Мајкла Фридена и Манфреда Стегера.

Чак два рада се баве појмом капиталистичког реализма, британског филозофа и теоретичара Марка Фишера, али то чине из врло различитих углова. Рад Бојана Благојевића „Капиталистички реализам и депресивна онтологија“, адресира сличности између Фишеровог појма депресивне онтологије и појма очајања код данског филозофа Серена Кјеркегора, док рад Патрика Кинана адресира питање да ли соларпанк – политички ангажовани покрет у књижевном и визуелном стваралаштву – може послужити као смерница за проналажење излаза из културалне хегемоније коју Фишер назива капиталистичким реализмом.

Конечно, радови аутора Милоша Јанковића и Растислава Динића, примењују теоријске увиде везане за функционисање идеологије, на конкретне феномене из српског образовања. Јанковић критикује идеју државне матуре, указујући на идеолошку природу функционалистичких оправдања која стоје у њеној основи, док Динић анализира средњошколски уџбеник филозофије указујући на идеолошку обојеност дела уџбеника који се бави политичком филозофијом.

При пажљивијем читању, међутим, откривамо да ове радове повезује заједничка нит. Наиме, свих шест радова заправо представљају примере онога што се назива критиком идеологије – жанра који је дуго био у немилости филозофа и теоретичара (Eagleton 1991: 159–193, Freedon 2021), али који последњих година доживљава праву ренесансу (Mills 2004, Jaeggi 2009, Stanley 2015, Haslanger 2017). Шта тачно одређује овај жанр? Једна истакнута представница такозване „нове критике идеологије“, филозофкиња Сели Хесленцер, пише да идеологија „стабилизује или перпетуира неправедне односе моћи и доминације“ и да то чини „кроз неки облик маскирања или илузије“. Стога, закључује Хесленцер, критика идеологије има два основна облика – епистемички, који „открива искривљавање, изостављање и погрешно представљање чињеница“, и морални, који се тиче „неправедних услова које ове илузије и искривљавања омогућавају“ (Haslanger 2017: 150)

Друга истакнута представница овог тренда, немачка филозофкиња Рахел Јеги, идентификује четири кључна аспекта критике идеологије као посебног типа критике. Прво, критика идеологије је увек *дубинска* критика доминације,

што по Јеги подразумева критику механизма „деконтестације“ и „депроблематизације“. Ови механизми, попут натурализације (представљања друштвених конструкција као природних творевина) и генерализације партикуларног, онемогућавају преиспитивање актуелне друштвене ситуације и на тај начин одржавају постојеће односе доминације. Друго, Јеги тврди да је овај тип критике заснован на препознавању *унутрашњих контрадикција* одређене друштвене ситуације, пре него на примени неког спољашњег стандарда исправности – у питању је, дакле, *иманентна* критика. Треће, по Јеги, идеолошка критика је увек нека врста *херменеутике сумње*, односно, она с подозрењем гледа на начин на који појединци и друштвени ентитети интерпретирају сопствено понашање, нарочито уколико је у овим интерпретацијама већ препознала искривљавање. И коначно, по Јеги, у идеолошкој критици „анализа никада није само инструментални предуслов критике, већ је и сама део критичког процеса“ (Јаегги 2009: 64–65)

Ако се, наоружани овим одређењима критике идеологије, сада вратимо текстовима који се налазе пред нама, у њима јасно препознајемо главне аспекте критике идеологије. Тако у тексту Зорана Димића учоавамо пре свега критику вредносно неутралних концепција идеологије као средства за деконтестацију суштински спорних политичких појмова или пак као „лепка“ који омогућава друштвену кохезију и стабилност у комплексним савременим друштвима. Према Димићевом мишљењу, не само да деконтестација угрожава саму могућност политике као спорења, већ и тежи томе да сведе комплексна савремена друштва на једноставније и архаичније друштвене форме, попут традиционалне селске заједнице или патријархалне породице.

Зејнулаховићева критика Манхајмовог концепта слободно лебдеће интелигенције, као и његове концепције објективног и неутралног научног знања о друштву, можда је и најчистији пример критике идеологије. Проналазећи противречности у Манхајмовој теоријској поставци, Зејнулаховић разоткрива идеју о слободно лебдећој интелигенцији као мистификацију и типичан пример механизма депроблематизације који Јеги назива генерализацијом партикуларног. Како би интелигенцији обезбедио повлашћен епистемички положај који јој омогућава објективно сагледавање друштва, Манхајм, по Зејнулаховићу, мора да је измести из реалности обележене класним сукобима, и на тај начин *идеолошки* замагли њене сопствене партикуларне интересе. Зејнулаховић тврди да оваква мистификација, која интелигенцији даје улогу „Платонових филозофа-краљева“, скрива друштвене противречности и резултира оправдањем постојећих односа друштвене доминације.

Текстови Бојана Благојевића и Патрика Кинана полазе од Фишеровог описа капиталистичког реализма као натурализације капиталистичких производних односа и као *прожимајуће атмосфере* која нам не допушта чак ни да замислимо другачију будућност или алтернативне друштвене аранжмане. Оба аутора одговарају на Фишеров позив за развијање стратегија критике капиталистичког реализма, с тим што се Благојевић фокусира на политизацију менталног здравља и осветљавање друштвених узрока епидемије психолош-

ких тегоба попут депресије, док Кинан види потенцијал за изградњу контрахе-гемоније у соларпанку – уметничком и активистичком покрету фокусираном на развијање детаљних уметничких визија другачије, праведније и хуманије будућности. Оба аутора, међутим, деле исти *дубински* критички циљ – демистификацију идеолошке илузије да не постоји алтернатива капитализму и отварање простора за борбу против постојећих односа доминације.

Милош Јанковић и Растислав Динић у својим текстовима на сличан начин уједињују основна два облика идеолошке критике о којима говори Хелсендер – онај епистемички, који „открива искривљавање, изостављање и погрешно представљање чињеница“, и онај морални, који се тиче „неправедних услова које ове илузије и искривљавања омогућавају.“ Тако Јанковић у свом тексту прво указује на противречности, недоследности и чињенички погрешне тврдње на којима се заснива одбрана функционалистичких решења у образовању, пре свега везано за идеју меритократије и њене практичне примене, а затим и на неправедност друштвених односа који се функционалистичким решењима, попут државне матуре, прикривају и омогућавају. Штавише, и то је кључна поента Јанковићеве критичке анализе, функционалистичка решења, будући теоријски очигледно мањкава и тешко одбрањива аргументима, опстају и примењују се *управо због* тога што прикривају и омогућавају одржавање неправедних друштвених односа. Из тог разлога, Јанковић закључује, функционализам није „само још једна од низа погрешних и научно превазиђених теорија“, већ пре свега идеологија, чији је циљ да прикрије праве односе доминације у друштву и на тај начин омогући њихово неометано перпетуирање. Како пише Мајкл Розен, објашњавајући Маркову концепцију идеологије као лажне свести, идеологија функционише попут „поткупљеног спортског судије, чија се способност да утиче на ток утакмице заснива управо на чињеници да се он погрешно сматра непристрасним“ (Rosen 2000: 29). На сличан начин, Јанковић у свом тексту показује да се идеолошка делотворност функционалистичких решења у образовању заснива на чињеници да се она погрешно перципирају као праведна.

Коначно, и Динићев текст анализира један сличан механизам, с тим што је овде „поткупљени судија“ сама филозофија, или радије, оно што се у средњошколском уџбенику представља као филозофија. И филозофија и уџбеници се типично перципирају као извори непристрасног и објективног знања, али се, како тврди Динић, у овом случају иза маске непристрасности и објективности крије апологија постојећих односа моћи. Као што је већ речено, Динићева критика има и епистемичку и моралну компоненту: он прво указује на механизме идеолошке селекције које примењују аутори уџбеника, а затим и на морално спорне последице овакве селекције.

У свих шест текстова у овом темату, филозофија се појављује и као средство искривљавања, мистификације и производње лажне свести, али исто тако, када јој се приступи на одговарајући начин, и као алатка демистификације, рационалне критике и коначно – изградње бољег и праведнијег света. На крају крајева, оно што их повезује јесте управо ова вера у трајну моћ филозофије да

просветли, да еманципује и да омогући рационално уређени заједнички живот слободних људских бића. Ако читаоцу ова вера звучи помало архаично, нека размисли како би изгледао, или како већ изгледа, свет без ње.

Литература

- Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*. London and New York: Verso.
- Freedon, M. (2021) “Ideologiekritik—a Critique”, Sarkowski, K, & Stein, M. (Eds.) *Postcolonial Texts and Contexts*. Leiden and Boston: Brill Rodopi.
- Haslanger, S. (2017) “Culture and Critique“, *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 91 (1): 149–173.
- Jaeggi, R. (2009) “Rethinking Ideology”, De Brujin., B, Zurn C.F. (Eds.) *New Waves in Political Philosophy*. London: Palgrave Macmillan.
- Mills, C. (2004) “Ideal Theory as Ideology”, DesAutels., P, & Urban Walker, M. (Eds.) *Moral Psychology: Feminist Ethics and Social Theory*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Rosen, M. (2000) “The Marxist Critique of Morality and the Theory of Ideology”, Harcourt, E. (Ed.) *Morality, Reflection and Ideology*. Oxford: Oxford University Press.
- Stanley, J. (2015) *How Propaganda Works*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Зоран Димић¹
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет

Прегледни научни рад
UDK: 141.7; 32:316.75
Примљено: 20.7.2022.

Ревидирана верзија: 5.11.2022.

Одобрено за штампу: 21.11.2022.

DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.03>

ИДЕОЛОГИЈА ИЗМЕЂУ ОМОГУЋАВАЊА И НЕГАЦИЈЕ ПОЛИТИКЕ

Апстракт: Иако нам је на термин „идеологија“ данас прва асоцијација догматско мишљење и политичка манипулација, Трасијева намера била је да са овим појмом пре свега повеже научну строгост и аналитичку јасноћу. Ослоњен, попут осталих француских просветитељских филозофа, на Локово учење о идејама Траси је развио појам идеологије у контексту своје аналитичке методологије чији је циљ био да се сложене идеје сведу на основне елементе. Стога изворно значење нове термилошке кованице „идеологија“ треба разумети много једноставније и елементарније – као „науку о идејама“. У свом заједничком делу *Немачка идеологија* Маркс и Енгелс овај појам дефинишу као намерно искривљавање материјалне стварности које владајућим класама служи као згодан параван за економско експлоатисање и политичко угњетавање. Стегер, један од најутјицајнијих савремених теоретичара идеологије, сматра да бисмо били неправедни према идеологији и њеним историјским манифестацијама ако бисмо их ограничили само на штетне аспекте. Стога он недвосмислено истиче да идеологија има свој јасан „морални утицај на људско понашање“, те да је стога корисна за стварање „солидарних веза“ у људским заједницама, и да у том смислу има очигледну „интегративну улогу у осигурању друштвене стабилности“. Анализирајући еволуцију појмова унутар различитих идеологија, Фриден примећује да релативни „политички успех“ идеологије зависи од њене способности да другима наметне уверење да су баш њене дефиниције појмова неизоставно тачне. Управо то доводи до својеврсног облика „такмичења у дефинисању појмова“, у којем се свака идеологија труди да врши континуирано „деконтестирање“ својих појмова. Овде износимо аргументе према којима суштину идеологије треба тражити између, са једне стране, њене неопходности у конституисању политичког живота, и, са друге, у могућој опасности по политички живот уколико се склоност идеологије ка деконтестацији ваљано не контролише.

Кључне речи: идеологија, наука о идејама, деконтестација, политика, опасност, манипулација.

¹ zoran.dimic@filfak.ni.ac.rs

Увод

Иако се уобичајено појам идеологије везује за марксистичку традицију, у којој је добио своје најпознатије значење, његова изворна употреба заправо је знатно старија (Филиповић 1984: 137). Првобитна појава овог појма везана је за централно дело француског просветитељског филозофа Трасија (Antoine Destutt de Tracy, 1754–1836), које носи наслов *Елементи идеологије* (Les éléments d'idéologie). Значење појма идеологије, међутим, овде нас упућује на знатно шири контекст који нужно треба имати у виду уколико желимо да разумемо значај овог термина за настанак модерног света. У том је смислу Марксова (Karl Marx) употреба овог термина знатно специфичнија. Смисао марксистичког појма идеологије детерминише се централним местом које у Марксовој филозофији задобија појам отуђења, према коме се човек „удаљава” од своје стваралачке суштине, а он сâм се подваја на, с једне стране, изоловано, обесмишљено и дезоријентисано материјално биће, а са друге, исто тако изоловану идеологијску свест у облику теорије. Сходно томе овај појам се у Марксовој филозофији не односи само на идеологијску, искривљену свест и спознају, него и на човеков живот, његове друштвене и људске односе, речју – човеков свет у целини. Будући да се човек налази под влашћу властитих, али од њега одвојених сила, људско биће се на тај начин удаљава од своје хуманистичке суштине и претвара се у пуког техничара, физичког радника или буржоаског филозофа.

За разлику од Марксове употребе овог појма која је евидентно критичка и има за циљ укидање отуђења и реализацију истинског, реалног хуманизма у људском друштву, Траси користи овај термин на знатно неутралнији начин, али истовремено не мање инспиративно. Посебно занимљивом се чини околност да се Трасијева филозофија нашла у самом фокусу филозофских збивања у постреволуционарној Француској. Наиме, званична влада је након револуционарних дешавања као филозофију признала само оно што представља „студиј емпиријског развоја интелигенције”, а управо Траси је у свом поменутом делу таквом учењу дао име „идеологија” (Винделбанд 1957: 32). На први се поглед чини да између Трасијевих и Марксових конотација појма идеологија има много више сличности, међутим, контекст у коме је француски филозоф развио своје разумевање идеологије заправо упућује на нешто сасвим друго.

Од науке о идејама до деконтекстације

Иако нам је на термин „идеологија“ данас прва асоцијација догматско мишљење и политичка манипулација, изворна Трасијева намера била је да са овим појмом пре свега повеже научну строгост и аналитичку јасноћу (Трасу 2009: 1–20). Ослоњен, попут осталих француских просветитељских филозофа (Волтер, Кондијак, Ламетри, итд.), на Локово учење о идејама, и пореклу

и природи сазнања, Траси је развио појам идеологије у контексту своје аналитичке методологије чији је циљ био да се сложене идеје сведу на основне елементе. Међутим, будући да се Трасијев спис појављује у доба интензивног развоја просветитељства у Француској, његов утицај и домет не исцрпљује се у оквиру рационалистичко-емпиристичке дебате о урођеним идејама и правом извору нашег сазнања, већ га много више треба тражити у контексту критике метафизичких исказа о Богу и апсолутној истини, насталих у оквиру тадашње званичне религије. Стога изворно значење нове Трасијеве термилошке кованице „идеологија“ треба разумети много једноставније и елементарније – као „науку о идејама“.

Траси је иначе у постреволуционарној Француској био део уског круга просветитеља који су деловали у новооснованом *Националном институту за уметност и науку у Паризу*. Отуда се Трасијево постулирање научних истина у оквиру нове, републиканске политичке идеологије мора схватити као део заједничког плана унапређења Француске републике након револуционарних дешавања. У том контексту су Трасијеви *Елементи идеологије* били нека врста полувзаничног приручника, промовисаног од стране постреволуционарне владе, који је садржао детаљна упутства за политичке и друштвене реформе. Дакле, изворно трасијевско значење термина идеологија, настало у кругу његових истомишљеника у поменутом институту, носило је јасан критички тон који је нова Наука о идејама (идеологија), заснована на емпиристичким основама, градила према дотадашњој метафизичкој филозофији рационалистичке провенијенције и званичној религији. Оно што ће се са овим значењем надаље дешавати вишеструко је значајно за развој појма идеологије. Упркос својим коренима у метафизици и модерној теорији сазнања, овај појам се од самог почетка показао као врло зависан од актуелних политичких околности. Наиме, на свом путу ка власти Наполеон Бонапарта је убрзо прихватио нову Науку о идејама. Међутим, од тренутка када су му чланови Института ускратили политичку подршку, он их је оптужио да нису добро схватили „императиве модерне државности“ (Steger 2008: 2). На том трагу ће временом од „Науке о идејама“ остати само „идеологија“. У свести јавног мњења преовладала је пејоративна конотација термина идеологија, на чије је формирање пресудно утицао управо Наполеон. Насупрот идеолозима који су седели у Институту, и „превише се оптерећивали“ комплексним промишљањем актуелних друштвених проблема, Наполеон је успео да себе у јавности наметне као конкретног и прагматичног политичара који одлучно и брзо решава горуће проблеме, и при том презире све што иоле подсећа на идеолошко размишљање. То је иначе опште позната „политичка маска“ коју ће касније током историје 20. и 21. века врло радо користити политичари најразличитијих политичких орјентација, од крајњих левичара до најекстремнијих десничара.

Снажну негативну конотацију појам идеологије је такође стекао код Маркса и Енгелса, односно, у радикалним круговима насталим под њихових утицајем, који су у потпуности били опседнути револуционарним идејама. У свом заједничком делу *Немачка идеологија* (Deutsche Ideologie), Маркс и Ен-

гелс овај појам дефинишу као „намерно искривљавање материјалне стварности које владајућим класама служи као згодан параван за економско експлоатисање и политичко угњетавање” (Маркс 1974: 55). Током 20. века, готово једнаком експлоатацијом идеолошких идеја и с леве и с десне стране, још се више утврдила свест о невероватном политичком потенцијалу идеологија било које врсте. Како смо то јасно видели у случају Наполеона, једнако снажан политички потенцијал имало је чак и радикално негирање идеологије.

Из овог кратког описа историјата термина идеологија јасно је да је реч о врло комплексној друштвеној и политичкој појави, према којој не можемо заузети једностран и искључив став. Стога су, стављајући у страну сва могућа негативна значења, аутори попут Стегера склони томе да идеологије виде као „еволуирајуће и променљиве системе политичких уверења“ (Steger 2008: 3). Иако су оне превасходно од краја 18. века па надаље биле критички усмерене на религијске доктрине, временом су заправо почеле да личе на њих. Наиме, попут религија, идеологије су биле својеврсни „системи идеја и вредности“ које би људске заједнице требало да следе. Премда је одговор који идеологија нуди на кључна животна питања секуларан, она заправо ради исто што и религија – повезује различите етичке, културне и политичке димензије друштва у један свеобухватан систем уверења. Попут религије и идеологија се ослања на метафоре, наративе и митове који одвајају добро од зла. Идеологија се такође развија на емоцијама, подстичући код људи најразличитија осећања и акције – бес, страх, ентузијазам, љубав, жртвовање, алтруизам, мучења, силовања, итд. Иако се сасвим сигурно таква оцена не би допала члановима *Националног института за уметност и науку у Паризу*, њихова идеја да у оквиру једне нове „Науке о идејама“ заштите француску републику од штетног утицаја религије и метафизике заправо се временом изметнула у своју супротност.

Из свих ових разлога, Стегер, а видећемо касније да има још аутора који стоје на сличном становишту, сматра да бисмо били неправедни према идеологији и њеним историјским манифестацијама ако бисмо их ограничили само на штетне аспекте. Стога он недвосмислено истиче да идеологија има свој јасан „морални утицај на људско понашање“, те да је стога корисна за стварање „солидарних веза“ у људским заједницама (Steger 2008: 4). Идеологије, у том смислу, насупрот негативним конотацијама, имају очигледну „интегративну улогу у осигурању друштвене стабилности“. Попут Стегера, и Томсон је склон томе да идеологију не сагледава једнострано. На том трагу он прави разлику између научника који се критички користе „идеолошким концепцијама“ и оних који то чине на неутралан начин (Thompson 1984: 3–4). Први међу њима прилазе идеологијама као системима идеја који су нужно илузорни и једностранни, док други не прихватају ту оцену и идеологијама се користе искључиво неутрално. Међутим, јасно је да неутралан приступ идеологијама пада у непријатну опасност неопрезног оправдавања њихових доказано штетних аспеката.

На први поглед, један од најпознатијих савремених теоретичара проблема идеологије, Мајкл Фриден (Michael Freeden), заступа сасвим другачије становиште. Наиме, Фриден одбацује поменути дефиницију идеологије, коју

на пример заступа Стегер, према којој су идеологије „системи уверења“ који испољавају одређену статичност будући да обухватају утврђени и довршени број идеолошких концепција. Насупрот томе, Фриден приступа овом проблему из сфере модерне семантике. Према његовом разумевању, идеологије се слично језицима састоје од одређених појмова чије се значење временом природно мења. Примерен начин анализе појмова, којима оперишемо у идеологијама, и њихових међусобних односа је да их посматрамо у њиховим семантичким пољима. У том смислу он истиче да свака идеологија има своје „основне појмове“, који природно имају већу важност (такав је на пример појам класног сукоба у марксистичкој традицији), и своје мање важне, такозване „периферне“ појмове који имају секундарну важност. Одређени појмови, били они основни или периферни, временом добијају или губе на значају. Исто тако смо сведоци тога да се изненада могу појавити одређени нови појмови, који врло често могу доћи из других идеологија, али истовремено неки други појмови могу потпуно испасти из употребе (Freeden 1996: 75–81). Такође, различите идеологије могу дати различита значења истом појму – на пример, појам једнакости има једно значење у марксизму, док ће у либерализму његов акценат бити на правном и политичком аспекту. Дакле, појмови су унутар различитих идеологија детерминисани њиховим односом са другим појмовима. Оно што нарочито привлачи Фридену пажњу су односи између различитих појмова, будући да ће се они свакако дугорочно развијати.

Анализирајући еволуцију појмова унутар идеологија, Фриден примећује да релативни „политички успех“ идеологије зависи од њене способности да другима наметне уверење да су баш њене дефиниције појмова неизоставно тачне. Управо то доводи до својеврсног облика „такмичења у дефинисању појмова“ (contest), у којем се свака идеологија труди да врши континуирано „деконтестирање“ (decontestation) својих појмова.² Иако овај појам није лако једнозначно превести једним терминолошким еквивалентом на српски језик, пробаћемо да укратко објаснимо на шта овде Фриден мисли. Наиме, он сматра да заправо свака идеологија покушава да на овај или онај начин онемогући и елиминише сва могућа оспоравања властитих појмовних дефиниција, чиме заправо одбацује конкурентске дефиниције. На тај начин она заправо деконтестира, онемогућује борбу идеологија око тога чије је становиште исправно. На пример, марксизам ће на тај начин одбацити приватно власништво као производ експлоататорске природе капитализма, баш као што либерализам може објашњавати интервенцију државе као кршење индивидуалних слобода (Freeden 1996: 75). Оно што је притом занимљиво је да се међусобна идеолошка борба не одвија само између различитих идеологија, већ и унутар једне исте као својеврсни вид унутаридеолошког такмичења – на пример, марксистичко-лењинистички тренд у току двадесетих година у односу на главни ток марксизма.

² Неки наши аутори предлажу другачија језичко-преводиљачка решења за овај Фриденев појам. Види детаљније Вранић 2015: 71.

Позитивни и негативни аспекти идеологије

Иако се начелно можемо сложити са одређеним бројем ставова које о идеологији граде на пример Стегер и Фриден, нарочито у погледу њене сличности са религијом и зависности од актуелних политичких кретања, при чему ћемо нарочито узети у обзир Фриденов појам деконтестације, овде желимо да осветлимо одређене аспекте појма идеологије који су у анализама поменутих аутора били у мртвом углу пажње. Насупрот Стегеру који је склон томе да своје тумачење идеологија гради на разликовању између критичког и неутралног приступа, и који тежи томе да нарочити значај у ширем друштвеном контексту додели позитивним аспектима идеологије, ми бисмо радије да осветлимо овај појам из једног другачијег угла.

Наиме, сви поменути аутори јасно запажају универзални карактер идеологија. Иако се о појави идеологија историјских говори тек од Француске револуције, Фриден и Холанд се такође слажу с тим да су идеологије саставни део људске историје. Чини се да то нико није боље изразио од француског филозофа Луја Алтисера (Louis Althusser), реченицом у којој је јасно истакао да „људска друштва скривају идеологију као свој суштински елемент и атмосферу која је неопходна за њихов живот и развој кроз историју (Althusser 1969: 232). У складу с тим Стегер је очигледно склон томе да одређене аспекте идеологије види као друштвено корисне будући да имају јасан „морални утицај на људско понашање“ и успостављање „солидарних веза“ у људским заједницама, што све заједно доводи до тога да имају очигледну „интегративну улогу у осигурању друштвене стабилности“ (Steger 2008: 4). Ова последња Стегерова констатација изузетно је прецизна и у случају великог броја идеологија сасвим тачна. Међутим, управо ћемо на овом месту започети излагање једног другачије разумевања идеологије.

Наиме, иако не споримо да одређени аспекти идеологије могу краткорочно гледано имати „интегративну улогу у осигурању друштвене стабилности“, парадоксално бисмо могли да се запитамо – да ли је то суштински заиста добро за човека и политичку заједницу у којој он живи? Другим речима, иако је неспорно да је стабилност једна од најзначајнијих врлина политичких институција, сматрамо да она свакако није нешто што би требало чувати по сваку цену. У историји имамо очигледних примера да је одређена идеологија на краћи временски период успевала да произведе и одржи одређену друштвену стабилност, нпр. комунизам у револуционарној Русији. Међутим, ако гледамо ширу слику, не можемо а да не приметимо да је у истом случају та иста идеологија у каснијим деценијама произвела много друштвеног зла – како за одређене индивидуе које се нису политички слагале за званичном идеологијом, тако и за специфичне друштвене групе. Чињеница да одређене идеологије, или извесне политичке одлуке, у ограниченом временском периоду и у специфичним околностима за последицу имају одређену друштвену стабилност, не значи истовремено да је то трајно добро и корисно за политичку заједницу у којој

се те одлуке спроводе. Људска потреба за стабилношћу заправо је производ и наслеђе једног примарнијег облика удруживања, које изворно нема везе са политичким заједницама и политиком као специфичном вештином уз помоћ које људи управљају заједницом како би себи обезбедили бољи и срећнији живот (види детаљније: Đimić 2022: 33, 150). Одржавање живота и обезбеђивање сигурности и стабилности примарно је био задатак претходних облика људског удруживања – домаћинства и села, у којима одлуке по патријархалном моделу најчешће доноси један човек. Почев од грчког полиса, демократске политичке заједнице, модерне државе или градови, засноване су на много комплекснијем начину одлучивања, који има за задатак да афирмише субјективну вољу сваког члана заједнице. Управо је то критеријум са којим свака идеологија има великих проблема.

На овом месту нам се Фриденов увид у суштину идеологије чини заиста пресудним. Како Фриден лепо примећује све идеологије на овај или онај начин имају проблема са конкуренцијом. Истовремено стална конкуренција политичких идеја, односно стално сучељавање аргумената за ову или ону одлуку, стално „такмичење“ са другим политичким опцијама, чини суштину политичког живота. Како то на пример јасно примећује Аристотел у својој *Политици*, у једном од најранијих објашњења политичке природе човека, према коме се човек дефинише као „политичка животиња“, суштину политичког живота у полису чини управо чињеница да се у њему све одлуке доносе сучељавањем различитих аргумената, односно спорењем (Đimić 2022: 110). Управо та стална конкурентност различитих опција у одлучивању, при чему све оне у, на пример демократском политичком одлучивању, имају једнаке или приближно једнаке шансе, чини сваку политичку заједницу врло нестабилном. Стога су претходне заједнице удруживања, какве су на пример домаћинство или село, у којима одлуке доноси најстарији члан и по правилу нема борбе аргумената и сучељавања различитих опција приликом одлучивања, заправо начелно много стабилније. Ако би се као критеријум узела стабилност, сви овде побројани претходни облици удруживања, у којима се одлучивање врши на патријархалан начин који не подстиче такмичење и конкуренцију, заправо су много стабилнији од полиса или било које друге политичке заједнице.

Будући да деконтестацију истиче као битну особину идеологија, Фриден тиме заправо погађа у центар онога што чини њихову суштину. С обзиром да идеологије понекад свој политички успех остварују деконтестацијом, својеврсним укидањем сучељавања аргумената, односно укидањем легитимне борбе различитих политичких опција приликом доношења одлука, оне тиме заправо могу бити могући извор укидања политике као специфичне делатности којом политичке заједнице себе воде. Како је то добро познато из историје различитих идеологија, неке од њих непосредно почивају на елиминацији и радикалном онемогућавања било каквих оспоравања сопствених становишта. Уколико се склоност ка деконтестацији ваљано не контролише, идеологије понекад испољавају своју најекстремнију карактеристику – нетолеранција према било каквој политичкој конкуренцији. Историја разних идеологија препуна је

чињеница које сведоче о томе. Време спровођења Октобарске револуције, али такође и деценије развоја СССР-а сведоче о бруталности с којом су се политичке власти односиле према политичким опцијама и интелектуалцима који се нису слагали са званичним политичким властима. Нешто слично дешавало се и у периоду након Француске револуције, који се управо одликује изливи-ма најсуровијег насиља. Идеологија понекад може тежити томе да одређену политичку заједницу врати у претполитичко стање, у коме је начин доношења одлука ближи методама које се користе у патријархалним заједницама какве су домаћинство или село. Поједини идеолошки политички системи, али такође и домаћинство или село, воле стабилност и одржавају је по сваку цену – чак и по цену угрожавања људских индивидуалних слобода или елементарних људских права. Да би постигле жељену стабилност, поједине идеологије не презају чак ни од тога да укину политику и сваки облик конкурентског политичког деловања, односно сваку појаву политичке борбе. Управо то нам се чини једнако важним за разумевање идеологије као и њена фундаментална важност за функционисање политичког живота.

Закључак

На основу овде развијених аргумената, склони смо томе да идеологију уједно видимо и као једну легитимну политичку форму која, како то Стегер тврди, може друштвено да се оправда, али такође и као форму која потенцијално може да падне у опасност деконтекстације конкурентних политичких идеја, како то сугерише Фриден. Иако су идеологије неизбежан део политичког живота, будући да оне формулисањем кохерентних политичких концепција заправо омогућавају политички живот, неконтролисане доминације једне идеологије понекад производе могућност негације политике.

Литература

- Althusser, L. (1969). *For Marx*. London: Allen Lane.
- Dimić, Z. (2022). *Političke životinje i zveri*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Freeden, M. (1996). *Ideologies and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Filipović, V. (1984) *Filozofijski rečnik*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Marks, K., Engels, F. (1974) *Nemačka ideologija* (Dela, VI tom). Beograd: Prosveta.
- Steger, M. B. (2008) *The Rise of the Global Imaginary*. Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, J. B. (1984) *Studies in the Theory of Ideology*. Berkeley: University of California Press.
- Tracy, D. (2009) *A Treatise on Political Economy or, Elements of Ideology*. Translation edited by Thomas Jefferson. Auburn: The Ludwig von Mises Institute.

Vindelband, V. (1957) *Povijest filozofije* (II tom). Zagreb: Kultura.

Vranić, B. (2015) *Političke ideologije i moć kod Majkla Fridena: da li ideologije ukidaju suštinski sporne pojmove?* Godišnjak Fakulteta političkih nauka, vol. 9, br. 14, str. 71-86.

Zoran Dimić

IDEOLOGY BETWEEN ENABLING AND NEGATING POLITICS

Summary: Although our first association with the term “ideology” today is dogmatic thinking and political manipulation, Tracy intended first to associate scientific rigor and analytical clarity with this term. Relying, like other French Enlightenment philosophers, on Locke’s teaching about ideas, Tracy developed the concept of ideology in the context of his analytical methodology, which aimed to reduce complex ideas to essential elements. Therefore, the original meaning of the new term “ideology” should be understood much simpler and more elementarily - as “the science of ideas”. In their work *The German Ideology*, Marx and Engels define this term as a deliberate distortion of material reality that serves the ruling classes as a convenient cover for economic exploitation and political oppression. Steger, one of the most influential contemporary theorists of ideology, believes that we would be unfair to ideology and its historical manifestations if we limited them only to harmful aspects. Therefore, he unequivocally points out that ideology has its apparent “moral influence on human behavior”, that it is, therefore, helpful in creating “bonds of solidarity” in human communities, and that in this sense, it has a prominent “integrative role in ensuring social stability”. Analyzing the evolution of concepts within different ideologies, Freedman notes that an ideology’s relative “political success” depends on its ability to impose on others the belief that its definitions of concepts are consistently correct. This is precisely what leads to a kind of “competition in defining concepts”, in which each ideology tries to continuously “decontest” its concepts. We argue that the essence of ideology should be sought between, on the one hand, its necessity in the constitution of political life and, on the other hand, the possible abolition of politics if the tendency of ideology toward decontestation is not adequately controlled.

Keywords: ideology, science of ideas, decontestation, politics, abolition, manipulation.

Дамир Зејнулаховић¹
Универзитет у Београду
Институт за филозофију и друштвену теорију

Прегледни научни рад
UDK 316:165 Манхајм К. ; 1 Лукач Г.
Примљено: 29.6.2022.
Ревидирана верзија: 27.10.2022.
Одобрено за штампу: 28.10.2022.
DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.04>

КРИТИЧКИ ОСВРТ НА ТЕОРИЈСКА УСМЕРЕЊА ИСТРАЖИВАЊА ИДЕОЛОГИЈЕ КАРЛА МАНХАЈМА КРОЗ ЛУКАЧЕВ ПОЈАМ ТОТАЛИТЕТА²

Сажетак: Рад представља критички осврт на теоријске поставке истраживања идеологије у мисли Карла Манхајма. У раду се проблематизују појмови тоталитета, егзистенције и друштвено слободно лебдеће интелигенције и указује на последице и границе које су инхерентне Манхајмовом приступу истраживању. Кроз приказ појмовног одређења тоталитета који даје Лукач, као и кроз осврт на однос теорије и праксе, предлаже се другачији теоријски правац истраживања, ослобођен проблема уочених код Манхајма.

Кључне речи: идеологија, тоталитет, Карл Манхајм, Ђерђ Лукач

Неконформизам мање шкоди објективности него апологија постојећег.
(Kuljić 2021: 27)

Увод

Проучавање идеологије нас, пре или касније, суочава са питањем које поставља Војин Милић, односно, „има ли уопште смисла говорити о етички неутралној друштвеној науци?“ (Milić 2014: 336). То питање нужно повлачи са собом сијасет других питања, па тако Милићевом питању можемо придодати и питање ко је позван да је установи, на којим основама и које су последице које могу проистећи из етички неутралног истраживања друштва, у нашем случају идеологија.

Наведена питања ће пре свега бити разматрана кроз примере два мислиоца који су стварали у турбулентним међуратним годинама прошлог века, наиме Карла Манхајма и Ђерђа Лукача. Анализа ће бити фокусирана на парадигматска дела ових аутора, Манхајмову *Идеологију и утопију* и Лукачеву *Историју и класну свест*, то јест, на теоријске поставке истраживања идеологије који су у њима представљени. Кроз рад ћемо показати да Манхајмов

¹ damir.zejnulahovic@instifdt.bg.ac.rs

² Ovaj rad je realizovan uz podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije prema. Ugovoru o realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada.

приступ представља неадекватан оквир за истраживање идеологија и утопија, онако како их је он дефинисао, као и да пати од унутрашњих контрадикција које су узроковане међусобним односом граница развоја научне буржоаске мисли о друштву и либералних идеолошких позиција. У ту сврху биће подвргнута критици његова теоријска и методолошка конструкција, то јест, критичким освртом желимо да укажемо на границе које су својствене његовом приступу зарад њихових уклањања, као и да отклонимо вео мистификације вредносно неутралног истраживања идеологије.

Ако науку схватамо као друштвену делатност, видимо да се основа „схватања односа социологије према етичко-културним вредностима огледа (у) схватању њеног односа према друштвеној пракси“ (Milić 2014: 336). Однос теорије и праксе тако постаје централан за бављење идеологијом. Управо на овом месту мисао Ђерђа Лукача постаје кључна за наше истраживање. За обојицу, истраживање идеологије са собом носи и питање праксе, Лукач експлицитно а Манхајм прикривено, питање идеологије посматрају кроз однос теорије и праксе и извлаче политичке консеквенце из свог рада. Кроз суочавање Манхајмових поставки за истраживање идеологије са Лукачевим указаћемо на пут разрешења проблема које проналазимо, али и на идеолошке позиције и последице на које оне упућују, било у научном истраживању, било у политичкој пракси.

Пре него што започнемо нашу анализу потребно је напоменути однос који су Манхајм и Лукач имали. Наиме, између 1915. и 1918. Лукач и Манхајм су припадали истом еkleктичном кругу младих мађарских интелектуалаца, студентата и уметника. На недељним састанцима ове групе су се пре свега разматрале културна теорија и идеалистичка филозофија, као духовна, пасивна критика капитализма, а кључна повезница групе састојала се у потреби за културним препородом мађарског друштва (Frisby 2013: 110). Међутим, Манхајмови дневници нам откривају да су се он и Лукач срели и пре оснивања ове групе, 1911. године, када Манхајм пише Лукачу, тражећи од њега савете за даљи развој сопствене академске каријере (Sarkozi 1986). Лукач несумњиво игра значајну улогу у развоју младог Манхајма, и у идејном и у животном смислу. Иако после ратног периода ова повезница јењава, Манхајм несумњиво остаје под Лукачевим утицајем, па ће тако Лихтајм закључити да је Манхајмова „Идеологија и утопија позитивистичка реплика на Историју и класну свест ... Манхајмова позиција се може дефинисати веома прецизно као амалгам ... Вебера и Лукача“ (Lichtheim 1967: 40–41). У политичком смислу, *Идеологија и утопија* се може посматрати и као одговор немачке либералне интелигенције на перципирану кризу мисли у касној Вајмарској републици, а која је у ствари представљала друштвену и економску кризу у којој су либералне снаге „центра“ губиле и политичко и теоријско тло у односу на радикалне елементе деснице и левице, што је посебно плашило Манхајма (Frisby 2013: 15). Манхајмов покушај превладавања Лукачеве *Историје и класне свести у Идеологији и утопији* нас враћа на нужност сагледавања њихових радова као дубоко уроњених у динамику теорије и праксе који пресеца поље науке са политичким пољем. Намера нашег рада остаје на истој равни.

Манхајмово разумевање идеологије (и утопије)

Када говори о претпоставкама за истраживање идеологије, Манхајм акценат ставља на партикуларност мисли, њену егзистенцијалну условљеност и на њену историчност, као и на делатни потенцијал који идеологије и утопије поседују (Манхајм 1968: 45–55). Јасно, ове поставке потичу из марксистичке традиције³, па тако и сам Лукач који, када расправља о Манхајмовом појму релационизма, каже да „се јасно види Манхајмов извор: учење о идеологији историјског материјализма“ (Лукач 1966: 505). Поред несумњиво марксистичких корена неких делова теорије, Манхајмови појмови које преузима често остају недовољно одређени, а и неупотребљиви јер их другачија теоријска замисао искривљује у њихову супротност. Како би у потпуности повезали и истакли Манхајмову мисао морамо ипак пажњу посветити његовом појму вредносно неутралног тоталног појма идеологије, да би касније прешли на одређење друштвено слободно лебдеће интелигенције, као носиоца овог појма и као места где се исказују са једне стране⁴ слабости Манхајмове теорије, а са друге његови политичко-идеолошки ставови.

Тотални појам идеологије, подразумева, за разлику од партикуларног, проблематизовање целокупне структуре свести противника, њене тоталности, чињенице да је она различита, да се ради о једном другачијем систему мишљења, увиђања и тумачења, који се повезује са егзистенцијалним положајем којем се овај систем може приписати (Манхајм 1968: 60–61). Под тоталним појмом идеологије, можемо разликовати, каже Манхајм, специјалну форму, према којој се анализа идеологије окреће искључиво према противничким ставовима, где се занемарује, апсолутизује, *сопствено* мишљење. „Насупрот овој специјалној, долазимо до опште форме тоталног појма идеологије онда кад имамо храбрости да као идеолошка посматрамо не само противничка становишта него принципијелно сва, па дакле и сопствено“ (Манхајм 1968: 77). Јасно је да ова општа форма тоталног појма идеологије условљава истраживање повезаности егзистенцијалне условљености и мишљења, погледа на свет, и као таква за Манхајма означава поставку социологије знања (Манхајм 1968: 68). Својствено Манхајму, долазимо до још једне дуалне поделе, овог пута у самом истраживачком приступу према општем тоталном појму идеологије. Манхајм каже да можемо поћи путем „слободног од вредновања“ и усредсредити се на истраживање повезаности између егзистенцијалног положаја и начина гледања. „Задатак вредносно неутралног изучавања идеологије биће да проучава сваку посебну партикуларност појединачних становишта и њихову узајамну повезаност у склопу целокупних друштвених збивања“ (Манхајм 1968: 81). Иако у овом вредносно неутралном појму идеологије, Манхајм види задовољавајући начин проучавања, он нас такође упућује и на могућност повезивања

³ Ову чињеницу примећују и многи други, па Манхајма неретко сврставају међу марксистичке мислиоце (Mulkey 1979; Remmling 1975; Coser 1977).

⁴ Можда је исправније рећи да је то иста страна.

овог вредносно неутралног става са неким сазнајно-теоријским. Ово вредновање уочава да „постоје подручја мисли у којима се не може замислити знање независно од становишта и односа“, а и да се разумевање нужно одвија само у односу на постављени проблем, који такође зависи од нашег начина гледања (Манхајм 1968: 79).

На овај начин развијена теорија отвара, враћа, два проблема која је Манхајм покушао да реши превазилажењем партикуларног појма идеологије, то јест, проблем лажне свести и проблем релативизма. Манхајм покушава да проблем постојања лажне свести, који је имплициран у његовом одређењу тоталног појма идеологије који вреднује, реши постављајући је као „погрешну и идеолошку свест која својим начином оријентације није достигла нову стварност и стога је заправо скрива превазиђеним категоријама“ (Манхајм 1968: 79). Међутим, ово одређење лажне свести заправо не решава ништа, већ показује границу буржоаске мисли на коју Манхајм стиже. Лажна, идеолошка, свест остаје закључана у прошлости, дозвољавајући нам да са становишта садашњости увиђамо погрешност рецидива свести које идеологије вуку из периода пређашње друштвено-економске формације, њихову неадекватност у историјском моменту данашњице⁵. Оно што нам овако постављено истраживање идеологије не омогућава, јесте критика идеологије данас, критику мисли која је „у складу са временом“. Зар идеолошка мисао данас не остаје верна својој егзистенцији, ако пратимо Манхајмову мисао, зар она њој у потпуности не одговара, ако економска формација, егзистенција, од ње захтева апологију и оправдање робне производње и увећање профитне стопе? Зар то њу не чини, унапред, „тачном“ свести?

Исто питање можемо поставити и када је реч о појму утопије. Прво одређење које налазимо код Манхајма је да је то свест која није у складу са „бићем“ које је окружује, то јест, са одређеним духом времена. Поред ове неконгруенције, утопијска свест је она која трансцендира, превазилази, дату стварност, и путем делања је, делимично или у целости, разара (Манхајм 1968: 157). Ово одређење утопијске свести као успешне делатности против тренутне егзистенције је управо и карактеристика која их одваја од идеологија. „Утопије такође трансцендирају егзистенцију, јер и оне пружају делању оријентацију према елементима који се не садрже у егзистенцији што се истовремено остварује; али оне нису идеологије, односно оне утолико и у тој мери нису идеологије уколико им полази за руком да постојећу историјску стварност преобразе путем противакције у правцу сопствене замисли“ (Манхајм 1968: 160). Манхајм, такође, уводи разликовање апсолутне, у потпуности неоствариве, утопије и релативне утопије, то јест оне, која се чини неостварива искључиво због затеченог „егзистенцијалног поретка“ (Манхајм 1968: 160–161). Разлика између идеологије и утопије, као и између апсолутне и релативне утопије, тако почива на критеријуму њихове успешности превазилажења егзистенције, критериј-

⁵ Што Манхајм и показује својом анализом конзервативне мисли у „Конзервативно мишљење, Социолошки прилози о настајању политичко-историјског мишљења у Немачкој“.

му којег је немогуће одредити у садашњости. Тако је и истраживање утопија поверено неким будућим „идејним историчарима“, који ће, у будућности гледајући на данашњост, моћи да констатују да је неки систем мишљења, опажања и разумевања света био погрешан, односно да представља апсолутну утопију, а да је онај који је успешан, ипак представљао тачну свест, оствариву, релативну, утопију. Утопија, исто као и идеологија, остаје искључиво историографска тема. Сагласили бисмо се са Адорном, да Манхајм ставља све у питање, али не критикује ништа (Adorno 1967: 37).

Проблем појмова егзистенције и тоталитета

Спона између идеологије и утопије је јасна. Она се крије у ономе што недостаје, крије се у стварној садашњости према којој су одређене. „Егзистенцијално трансцендентне и нестварне су једном речи све оне идеје које се не поклапају са неким животним поретком који се тренутно остварује. Идеје које одговарају конкретно постојећем животном поректу који се *de facto* остварује називамо адекватним идејама, које су конгруентне са егзистенцијом. Оне су релативно ретке, и само социолошки потпуно разјашњена свест делује одређено путем идеја и мотива који су конгруентни са егзистенцијом“ (Manhajt 1968: 159). Ових пар реченица нам открива кључни задатак који Манхајм поставља пред социологију сазнања, односно, да је њен циљ усклађивање мисли, њена конгруенција, са *конкретним животним поретком*, што по себи имплицира истраживање тог поретка (Frisby 2013: 163). „При анализи идеолошке и утопијске мисли, у тежњи да на исти начин избегнемо оно што је идеолошко и утопијско, заправо се у крајњој линији тражи реалност“ (Manhajt 1968: 80). Оно што ових пар реченица такође открива је Манхајмово одређење према том *конкретном животном поретку*. Ако је циљ Манхајмове замисли социологије сазнања усклађивање мисли према *животном поретку*, јасно је да оно што није циљ социологије сазнања његова промена, у његовом конкретном постојању.

Када говоримо о дефиницији саме егзистенције, Манхајм остаје неоправдано недоречен. Егзистенција представља „животни поредак који се остварује“, у својој историјској конкретности, а укључује не само „*посебну врсту привредног и политичког склопа који се налази у основи тог поретка*“, него и „све оне облике људске заједнице ... и начине доживљавања и мишљења“ (Manhajt 1968: 158). Које год појмове користио, *реалност, конкретан животни поредак, егзистенција*, Манхајм стварност разумева кроз групне, партикуларне погледе на стварност, партикуларности мисли која је посматра и која је онемогућена да увиди њену целину, њену тоталност, односно, он стварност посматра у кључу „динамичког релационизма“ (Manhajt 1968: 80–88). Фризби наводи да Манхајм појам *тоталности* ситуира у динамички процес саме историје и да се кроз њега може разумети динамички процес, на тај начин покушавајући да појам истине сачува од последица сопственог релационизма (Frisby 2013: 131). Међутим, динамички релационизам оставља последице на сам концепт

појма тоталитета. Тоталитет је редукован на синтезу различитих погледа на стварност, различитих перспектива, он је у том смислу очишћен од анализе друштвено-економске формације и обраћа се „погледима на свет“, обраћа се идејама. Истраживање тоталитета, као начина разумевања реалности, што представља један од циљева саме социологије сазнања, код Манхајма остаје на нивоу истраживања различитих погледа на реалност.⁶

Како бисмо у потпуности схватили проблем који овакво схватање тоталитета узрокује у истраживањима идеологије, пажњу морамо посветити и разлогу његовог настанка као и политичкој пракси која из њега извире. Наиме, Манхајм синтезу, сазнање тоталитета, недвосмислено веже за политику. „Сви политички аспекти су само делимични аспекти, пошто је историјска тоталност увек сувише обухватна а да би се са појединих осматрачница које настају у њој могао икада стећи преглед над целином. Али управо стога што се сви ови видови посматрања јављају усред једног истог тока историјског и друштвеног процеса, пошто се дакле њихова партикуларност конституише у елементу целине у настајању, управо зато је дата могућност за њихово супротстављање, а њихова синтеза представља задатак који се увек изнова поставља и који увек изнова треба решавати“ (Манхајм 1968: 123). Синтеза је везана за политику, за суочавање идеологија, док сам *историјски и друштвени ток* остају ван граница анализа, никад се не доводи у питање и не анализира. Политичка синтеза представља начин разрешавања кризе у коју је упала Вајмарска република, класног конфликта и политичког екстремизма, што се јасно види из Манхајмовог постулираног циља за социологију сазнања, односно, усклађивања мисли са егзистенцијом. Манхајмов појам тоталитета и синтезе потребне за његово сазнање, тако представља либерални одговор на кризу у којој се нашло немачко друштво и капиталистичка економска формација у међуратном периоду. Како Фризби примећује, ако све политичке позиције, идеологије, изједначимо, налик принципу разменске вредности робе, а оне су супротстављене на једнакој равни, по принципу тржишта, либерални одговор лежи у налажењу позиције која стоји изнад њих и која из сваке од њих може да извуче вредност (Frisby, 2013: 161–162). Овоме вреди додати, јер Фризби то експлицитно не помиње, да либерални одговор подразумева репродукцију и стабилизацију капиталистичких односа производње и буржоаског друштва.

Независни интелектуалци?

Вероватно се нигде јасније не виде Манхајмове практичне, политичке замисли за социологију сазнања као медијатора класног конфликта, него ли у његовој теорији о релативно слободној интелигенцији
(Frisby 2013: 162)

Ко је, по Манхајму, позван да изврши ову синтезу, ко је субјект који је способан да сазна тоталитет и тако изведе капиталистичку друштвено-економ-

⁶ Упоредити са Лукачевим ситуирањем тоталитета (стр. 65).

ску формацију из кризе и осигура њену репродукцију? Вољу за синтезом, каже Манхајм, историјски су носили припадници средњих класа, средње класе угрожене одоздо и одозго (Manhaјm 1968: 126). Ипак, синтезу не може да оствари класа која је „одвећ чврсто укорењена у друштвеном простору“, већ један „релативно бескласни слој, то јест друштвено слободно лебдећа интелигенција“ (Manhaјm 1968: 126). Манхајм наставља своје конституисање замисли слоја интелигенције наводећи да га „је веома тешко, односно никако могуће схватити помоћу социологије оријентисане само према класама ... то не треба схватити тако као да он такорећи лебди у безваздушном простору изнад ових класа; напротив, он спаја у себи све оне импULSE који прожимају друштвени простор“ (Manhaјm 1968: 128). Ову, неоправдану, измештеност из класне реалности друштва, *слој* интелигенције дугује *образовању*. Образовање спаја и уједначаје интелектуалце, „потискује разлике на основу рођења и сталежа, занимања и богатства, а истовремено омогућава да се сачува многогласност детерминаната, на тај начин што ствара један хомогени медијум“ (Manhaјm 1968: 127). Многогласност детерминаната је у, најбољем случају проблематична и веома упитна. Прво, сам Манхајм наводи да се тадашња, а рекли бисмо у добром броју и данашња, интелигенција регрутује из чиновничких слојева и из „слободних позива“, али пре свега од „рентијера“, што сасвим јасно указује на њихову припадност средњој класи, што опет доводи у питање наводну многогласност (Manhaјm 1968: 126). Овој чињеници се може упутити приговор класне покретљивости буржоаског друштва, односно чињеница да се неки припадници интелигенције „регрутују“ из радничке класе. Тај приговор је двоструко нетачан. Са једне стране, на јасну затвореност класне структуре буржоаског друштва, чињеницу коју наводна меритократија образовног система наводно решава, указују резултати разних истраживања (Burdije & Paseron 2014; Vaucaal & Pavlović Babić 2009). Са друге, а за шта нам као пример могу послужити малобројни интелектуалци који су успели путем образовања да се „издигну“ у класној структури⁷, Манхајм пренебегава могућност промене мисли, ставова, па и самог категоричког апарата, који долази померањем на класној лествици, што веома чуди имајући у виду његов фокус на динамичном карактеру мисли и њеној партикуларности, односно, он не види могућност те промене, ван употребе његове социологије сазнања или шире, образовања. „Док онај ко директно учествује у производном процесу, онај ко је везан за класе или за неки посебан начин живота, бива непосредно и једино детерминисан специфичним друштвеним положајем, дотле ће интелектуалац увек, осим својим специфичним класним афинитетом, бити одређен и духовним медијумом који у себи садржи све ове поларитете“ (Manhaјm 1968: 128). Оваквим ставом Манхајм, наизглед, склања у страну целокупни друштвени утицај идеологије, мистификације реалности, док, још погубније, одузима способност рефлексивности свим људима ван слоја интелигенције. Манхајм тако своју замисао *слоја* који постоји

⁷ Колико год се Манхајм трудио да изопшти интелигенцију из класне анализе, историја га оповргава самим привилегованим положајем који интелектуалци уживају у буржоаском друштву.

„ни на небу ни на земљи”, који представља место где савремено образовање спаја људе из различитих класа у један хомогени амалгам, чији су припадници једини поседују могућност рефлексивности, представља као начин разрешења синтезе целине сачињене од партикуларности.

Видели смо да је за Манхајма предуслов сазнања тоталитета, а можда чак и саме рефлексивности, одвојеност од самог процеса производње. Пре самог изласка Идеологије и утопије, Лукач даје критику оваквог становишта, указујући на „илузију и идеологију бескласности“, типичну за интелектуалце „који не учествују – директно – у процесу производње“, па чак и оне револуционарне, а који воле да мисле да су „изнад свих класних антагонизама и егоистичних интереса“, и који за своју основу, „материјалну и интелектуалну, узимају “цело” друштво, без обзира на класне разлике“ (Лукач 1965: 84). Ово, каже Лукач, води постављању теорије изнад класне борбе, њеном пренаглашавању, што за последицу производи моралистичку критику садашњице, њене нескладности са “објективном истином”, игноришући класне односе моћи у друштву (Лукач 1965: 84). Иако се Лукач превасходно обраћа револуционарним интелектуалцима, ова критика се свакако може читати и као критика Манхајма, уз додатак да је имплицитни теоријски пропуст код идеалистичких револуционарних интелектуалаца код Манхајма пропраћен јасно дефинисаним и зацртаним планом за политичку праксу која не крије свој реакционарни став.

Манхајм види три пута за социологију сазнања. Први пут Манхајм одмах отписује, наводећи да он подразумева „потпуно порицање карактера истинитости и сазнајног карактера овог начина знања“ (Манхајм 1968: 152). Други, који је оличен у Макс Веберу, значи да „анализа социологије знања има задатак да из сваког конкретног “сазнања” издвоји онај моменат који је везан за један систем вредности, за становиште, за вољу, да га одстрани као извор погрешака, и да тако и овде дође до једног „вредносно неутралног”, „надсоцијалног”, „надисторијског” подручја чије садржине „објективно” важе“ (Манхајм 1968: 152). Аналогја са вредносно неутралним истраживањем идеологије је сасвим јасна у овом позитивистичком, вредносно неутралном путу. Оно што је такође приметно, а што није уобичајено за Манхајма, поготово ако се у обзир узму и његова остала дела у којима прави јасну разлику између метода и циљева друштвених и природних наука, јесте његов одобравајући став према позитивистичком поимању које тежи вредносној неутралности. Овај, на први поглед нетипичан став, не треба да чуди. Када разматра однос социологије знања и учења *о идеологији*, Манхајм се експлицитно одриче истраживања идеологије оличене у „намерној или ненамерној, свесној, упола свесној или несвесној туђој обмани или самообмани“, идеологије партикуларног типа по његовој класификацији, а иде толико далеко да препоручује избегавање самог појма идеологије, предлажући да се говори о „егзистенцијално условљеној – или за становиште везаној – структури аспекта неког мислиоца“ (Манхајм 1968: 214–215). Како Фризби тачно примећује, у овој расправи можемо видети којом се брзином Манхајм одриче својих ставова из пређашње расправе о идеологији, бар у смислу нужности вред-

новања, односно, колико брзо се враћа на вредносно неутралан појам идеологије и на пут социологије сазнања који је, по њему, зацртао Вебер (Frisby 2013: 170–171).

Трећи пут социологије сазнања, онај којем се Манхајм наводно приклања, у себе укључује и признање да из стварне политичке области „није лако одвојити вреднујући елеменат“, односно, онај ко се приклони овом путу „инсистираће на конститутивном значењу волунтаристичког елемента за сазнавање на политичко-историјском подручју у правом смислу те речи“ (Manhajt 1968: 153). Волунтаризам је везан за одлуку, за одлучивање, „јер управо наша главна теза јесте да политичко сазнање ... политика ... није могућа без одлучивања“ (Manhajt 1968: 154). Међутим, као што се да наслути из кратке напомене о детерминисаности и нереклексивности мисли која потиче из директног учествовања у производном процесу коју смо навели раније, није исто ко одлучује, то јест, „битна је разлика да ли ово одлучивање несвесно и невинно одређује начин гледања или се оно јавља само пошто смо ... у разматрање укључили све што се у односу на нас може учинити рефлексивним, све што је за нас већ могуће сазнати“ (Manhajt 1968: 154). Јасно, свесно и прорачунато, простије речено, добро и једино валидно, одлучивање лежи у рукама интелигенције.⁸ За све остале резервисан је положај субјекта истраживања. „Тако се од напредовања социолошког истраживања идеологија може све више очекивати да ће досад само делимично изучене везе између друштвеног положаја, вољних импулса и начина гледања постати све јасније и да ћемо моћи у великој мери да прорачунавамо колективно везану вољу и мишљење које јој припада, као и да ћемо евентуално моћи да предсказујемо идеолошко реаговање друштвених слојева“ (Manhajt 1968: 154). Ово позитивистичко усмерење социологије сазнања има за циљ константну продукцију све савршенијих техника владања, неутралисања класног сукоба и репродукцију капиталистичке друштвене формације, то јест, у потпуности је у складу за циљевима социологије сазнања које је Манхајм раније поставио, додуше сада у огољенијој форми.

На крају, остаје питање како Манхајм види праксу друштвено слободно лебдеће интелигенције. Она се „састоји управо у томе што они конкретно постају свесни сопственог друштвеног положаја и мисије која на основу њега настаје“ (Manhajt 1968: 130), „сопствене мисије, која је у томе да интелигенција буде предестинирани заступник духовних интереса целине“ (Manhajt 1968: 129). Како једино интелектуалци имају могућност избора, односно нису ограничени својим класним детерминантама попут осталих, њима је поверено „истинско одлучивање (које) омогућава само слобода која

⁸ Као пример истог става можемо узети презир и критику коју данас либерални политичари и мислиоци упућују „нереклексивним“ и „поводљивим“ грађанима који су „омађијани“ популизмом. С обзиром на политичке опције које су се тад супростављале систему либералног парламентаризма, а шта представљају те опције данас, могли би смо да потврдимо да се историја понавља прво као трагедија, па онда као фарса, али ова политичка тактика прати либералне мислиоце и политичаре од њиховог настанка, па би правилније било рећи да је такав став само један од основа либералне мисли.

је заснована на могућности избора и која је као таква конститутивно присутна и након одлуке” (Манхајм 1968: 131).

Међуоднос Манхајмове теорије и замишљене политичке праксе коначно, у својим последицама, долази до свог „блиставог” крешенда. Нестало је наводно ослањање на динамичност друштва, положај слоја којем се припада изгубио је сопствену партикуларност мисли, односно, његова мисија и мисао је апсолутизована, заборављено и забрањено је промишљање друштвено-економских односа садашњице које би, у најмању руку, кориговало уклањање слоја из класне схеме друштва, а партикуларност свих мисли је послужила да се хомогени амалгам створен кроз наводну синтезу истих сакрије под вредносну неутралност кријући сопствену партикуларност. На крају смо стигли назад до Платонових филозофа-краљева којима је судбина да владају, или савременим речником, стигли смо до типичног буржоаског позива на (наставак) доминације над друштвом, који је мистификован наводном вредносном неутралношћу научника, стигли смо на поље праксе, поље класне борбе. У историјском смислу, резултат Манхајмове теорије и праксе представља, како Лукач наводи, капитулацију, прво пред нарастајућим фашизмом из времена Вајмарске републике, а после и пред империјалистичком реакцијом послератног периода (Лукач 1966: 508).

Лукач – разрешење проблема

Након овог критичког осврта на основе Манхајмове теорије, мишљења смо да је нужно указати на другачији пут и концептуализацију проблематичних појмова. Са једне стране, сматрамо да је критика сама по себи значајна, али да без постулирања алтернативе, остаје окрњена. Са друге, приказ алтернативе нам омогућава да извучемо конкретније закључке и смернице за сопствена истраживања. Кроз ова два стремљења треба посматрати наш приказ Лукачевих увида у појам тоталитета и његових осврта на однос теорије и праксе. Свакако, овај приказ је далеко од целовитог истраживања Лукачевих замисли о идеологији, већ представља наставак започете критике, за нас разрешење суштинских проблема, и скицу прикладније теоријске основе за истраживање идеологије.

Започнимо са проблемом чињеница. Прва ствар отргнута од чињеница, како их посматра буржоаска мисао о друштву, је њихова динамичност, то јест, њихова константна променљивост. „Унутрашња структура чињеница и структура њихових односа (је) по својој бити повијесна, тј. уколико се она схвати као непрекидни револуционарни процес“ (Лукач 1970: 59). Лукачево инсистирање на нужности посматрања чињеница кроз њихову динамичност и историчност на овом месту заиста делује као став који је у потпуности близак Манхајму. Међутим, ова повезаност се брзо губи. Губи се јер је други занемарени аспект историчности да су оне „управо у структури своје предметности – производи одређене епохе повијести: капитализма“ (Лукач 1970: 59). Постоји јасна разлика између два виђења чињеница. Док је за Манхајма предметност чињенице

повезана са „светоназором“ посматрача, Лукач је директно веже за капитализам, за друштвено-економску формацију. Решење за ову историјску истргнутост коју спроводе буржоаске науке, Лукач проналази у истраживању конкретног тоталитета. „Тек у тој повезаности која појединачне чињенице друштвеног живота као моменте повијесног развитка уклапа у тоталитет постаје могућа спознаја чињеница као спознаја збиље“ (Лукач 1970: 61). Тоталитет, за разлику од еклектичне и испражњене целине која почива на синтези идеја, код Манхајма, Лукач смешта у саму основу, срж друштва односно у производне односе. „Друштво као конкретан тоталитет; поредак производње на одређеној разини друштвеног развитка и њиме изазвана подела друштва у класе“ (Лукач 1970: 110). Задатак теорије, тако постаје задатак спознаје и истраживања тоталитета, спознаје и истраживања збиље, истраживања капиталистичког друштва.

Теорија, у Лукачевој мисли, је, у својој потпуности и функцији, апсолутно неодвојива од праксе. Она представља освешћење, тачну спознају реалности и друштва које нас окружује. „Такав однос свијести спрам збиље омогућује тек јединство теорије и праксе. Тек ако освјешћење значи одлучан корак што га повијесни процес мора учинити према свом властитом циљу, који је спој људских воља, али није овисан о људској самовољи, нити га је људски дух измислио; ако се повијесна функција теорије састоји у томе да се овај корак омогући; ако је дана повијесна ситуација у којој се тачна спознаја друштва за једну класу претвара у непосредни увјет њезина самопотврђивања у борби; ако за ту класу њезина самоспознаја истовремено значи тачну спознају читавог друштва; ако је према томе за такву спознају ова класа истовремено субјект и објект спознаје и на тај се начин теорија непосредно и адекватно умијеша у процес друштвеног преврата: постаје могућим јединство теорије и праксе, које је претпоставка револуционарне функције теорије“ (Лукач 1970: 53). Јединство теорије, спознаје стварности, и праксе, мењања стварности, тако представља основ са којег Лукач упућује критику онима који овај однос прикривају. Спознаја односа у конкретном тоталитету, тоталитета самог, и, кључно, његово мењање, тако постају основ објективности (Stroh 2017). Овакво разумевање односа теорије и праксе даје истинско испуњење проблематичних схватања појмова са којима смо се сусрели код Манхајма, то јест, појмова тоталитета, принципа историчности, партикуларности мисли, истраживања егзистенције и контрадикторности. Извођење ових принципа и појмова могуће је једино кроз методу дијалектике. „Јасноћа о тој функцији теорије истовремено је пут до спознаје њезине теоријске бити: методе дијалектике“ (Лукач 1970: 54).

Место где метода дијалектике и историјског материјализма надмашује буржоаску науку и показује да ју је превазишла је очигледно у схватању контрадикторности у самом конкретном тоталитету. Наиме, буржоаска мисао о друштву „не познаје никаква противурјечја ни антагонизме у својему материјалу. Ако ли пак постоји било какво противурјечје између појединих теорија, тада је то само знак још недовољног ступња постигнуте спознаје“ (Лукач 1970: 63). Напротив, за методу дијалектике, контрадикторности не представљају нешто страно збиљи, не представљају мањкавост спознаје ст-

варности, већ њену саму срж. „Та противурјечја нису знак још недовршеног знанственог захвата у збиљу, него шта више неодвојиво припадају бити саме збиље, бити капиталистичког друштва“ (Лукаш 1970: 63). Критика Манхајмовог тоталитета, спознаног кроз синтезу се из овог принципа јасно увиђа. Овај увид омогућава да се реши проблем анализе савременог историјског момента стварности, проблем пред којим Манхајмова теорија заостаје и где се показује недовољном. Противречности су, такође, нужна обележја стварности, антагонистичка основа на којој стоји друштвено-економска формација. „Ако теорија, као спознаја тоталитета, показује пут за превладавање тих противурјечја, за њихово укидање, она то чини уколико указује на оне реалне тенденције процеса друштвеног развитка које су позване да та противурјечја реално укину у друштвеној збиљи, у току друштвеног развитка“ (Лукаш 1970: 63–64).

Спознаја тоталитета, самоспознаја пролетеријата као уједно субјекта и објекта историје, теорија, која је неодвојива од праксе, открива контрадикторности у суштини друштва и дозвољава његову критику у садашњици, ослањајући се на принципе историчности. За разлику од Манхајма, спознаја тоталитета не долази из искључености из процеса производње, већ кроз анализу тоталитета који га производи, док је пракса животно везана за промену, превазилажење датог, конкретног тоталитета. Она открива реалне последице овако замишљене науке, демистификујући њену улогу у капитализму, да је она „средство идеолошке борбе буржоазије“ која за циљ има „да свој властити начин производње схвати тако као да га обликују безвременски важеће категорије, дакле одређен је вечним законима природе и ума за вјечно настављање свог опстојања“, односно, да обезбеди репродукцију друштвено-економске формације и онемогући промишљање могућности њеног превазилажења (Лукаш 1970: 64).

Манхајмова теорија остаје закључана у вечном раскораку између анализе прошлости и будуће анализе прошлости, занемарујући садашњост под плаштом вредносне неутралности, јер његово редуковано, идеалистичко дефинисање тоталитета, води у немогућност истраживања друштвене целине, то јест начина производње и производних односа, и на тај начин онеспособљује критику и овековечује капитализам. Лукачева дефиниција тоталитета и однос теорије и праксе нам тако омогућава да превазиђемо ову затвореност, боље речено мистификацију, односно да отворимо поље анализирања садашњице. На крају, Лукаш нас оставља са још једном мисли коју можемо упутити као критику Манхајму, а која се тиче партикуларности мисли, али и јединства теорије и праксе, односно, проверљивости теорије кроз праксу. „Без обзира на то да ли се ово овјековјечење капитализма догађа из економске основе или од идеолошких творевина, да ли наивно-безбрижно или критички-профињено, излази у бити ствари на исто“ (Лукаш 1970: 65).

Закључак

Започели смо наш рад Милићевим питањем које се осврће на то да ли уопште има смисла причати о етички неутралној друштвеној науци. Како је друштвена наука суштински везана уз друштвену делатност, постаје јасније да овај однос заправо представља однос теорије и праксе. У том смислу, пример Манхајма нам служи да прикаже како мисао, теорија, која одустаје од изучавања стварности, од збиље, која се ослања и позива на вредносну неутралност, наилази на раскорак између теорије и праксе, односно, служи мистификацији производних односа. Ако желимо да искорачимо из поља историографије превазилажење Манхајмове теорије је нужно. Превазилажење нас приморава да своја истраживања усмеримо ка конкретном тоталитету и да истражујемо објекте који у њему постоје јер „однос спрема цјелине постаје одређење које одређује предметни облик сваког објекта спознаје“ (Лукач 1970: 67). Односи објекта, који стоје истргнути од тоталитета чине привид разједињености тоталитета, па тако посебна предметна поља буржоаске друштвене мисли не могу спознати тоталитет. Оно што је у њима спознато није „сам капиталистички поредак производње него идеологија владајуће класе у том поретку“ (Лукач 1970: 68). Управо на овом месту се поново открива значај праксе, значај класне борбе, јер се у капитализму, класна борба води и на нивоу свести и за свест, за прикривање или откривање класне реалности друштва.

Литература

- Adorno, TW. (1967). *The sociology of knowledge and its Consciousness*, Prisms, London: Spearman.
- Baucal, A. & Pavlović Babić, D. (2009). *Kvalitet i pravednost obrazovanja u Srbiji: obrazovne šanse siromašnih, analiza podataka PISA 2003 i 2006*. Beograd: Ministarstvo prosvete Republike Srbije, Institut za psihologiju, Filozofski fakultet
- Burdije, P., & Paseron, Ž. K. (2014). *Reprodukcija. Elementi za jednu teoriju obrazovnog sistema*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Cosser, L. (1977). „Karl Mannheim 1893–1947“, u *Masters of Sociological Thought, 2nd Ed*, New York: Harcourt, Brace Jovanovich
- Frisby, D. (2013). *The Alienated Mind (Routledge Revivals): The Sociology of Knowledge in Germany 1918–1933*. Routledge.
- Kuljić, T. (2021). *Manifest sećanja levice*. Beograd: Clío.
- Lichtheim, G. (1967). „The Concept of Ideology“ u *The Concept of Ideology and Other Essays*. New York: Vintage Books.
- Lukács, G. (1965). „Moses Hess i problemi idealističke dijalektike“. *Politička misao*, 2 (1), 73–102.
- Lukač, Đ. (1966). *Razarenje uma: Put iracionalizma od Šelinga do Hitlera*. Beograd: Kultura

- Lukač, Đ. (1970). *Povijest i klasna svijest*, Zagreb: Naprijed.
- Manhajm, K. (1968). *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit.
- Mátyás, S. (1986). „The Influence of Georg Lukács on the Young Karl Mannheim in the Light of a Newly Discovered Diary“. *The Slavonic and East European Review*, 64(3), 432–439.
- Milić, V. (2014). *Sociološki metod*, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Mulkay, M. (1979). *Science and the Sociology of Knowledge*, London: Alien and Unwin.
- Remmling, GW. (1975). *The Sociology of Karl Mannheim*, London: RKP.
- Stroh, K. M. (2017). „Self-Understanding as a Working-Class Project: Mannheim’s “Objectivity” and Judith Butler’s “Resistance” by Way of Lukács“. *Science & Society*, 81(1), 73–97.

Damir Zejnullahović

*A CRITICAL REVIEW OF THE THEORETICAL DIRECTIONS
OF KARL MANNHEIM’S IDEOLOGY RESEARCH THROUGH
LUKÁČ’S NOTION OF TOTALITY*

Abstract: The paper presents a critical examination of the theoretical underpinnings of ideology research of Karl Mannheim. The paper examines the concepts of totality, existence and free-floating intelligentsia and points to the consequences and limits inherent to Mannheims’ approach. Through the analysis of Lukacs’ definition of the concept of totality, as well as his thoughts on the relation between theory and praxis, we put forward a different approach to ideology research, freed from problems observed in Mannheims’ theory.

Keywords: ideology, totality, Karl Mannheim, Georg Lukacs

Бојан Благојевић¹
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет

Оригинални научни рад
UDK 111.1:330.342.14 Фишер М.
Примљено: 11.7.2022.
Ревидирана верзија: 03.11.2022.
Одобрено за штампу: 04.11.2022.
DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.05>

КАПИТАЛИСТИЧКИ РЕАЛИЗАМ И ДЕПРЕСИВНА ОНТОЛОГИЈА

Апстракт: У раду ћемо се бавити текстовима Марка Фишера у којима се спроводи анализа политичких услова који су довели до савремене културне позиције коју он карактерише као „нестанак будућности“. Фокусираћемо се на везу између идеологије капиталистичког реализма, става да је данас немогуће замислити било какву алтернативу капитализму, и њеног психолошког пандана, става који Фишер назива депресивна онтологија, преовлађујуће веровање да смо иза илузија открили Истину о испразности живота и жеље. Интерпретација Фишера коју ћемо понудити темељи се на егзистенцијалистичкој критици културе и индивидуалних модуса егзистенције коју у својим делима даје дански филозоф Серен Кјеркегор. Повезивање анализе политичких и културних тема са питањима од личног значаја је заједничка карактеристика ове двојице аутора. Теме естетизације, депресије и механизма доминантне идеологије пружају заједнички контекст у којем можемо сучелити и међусобно допунити њихове ставове.

Кључне речи: капиталистички реализам, депресивна онтологија, Марк Фишер, Серен Кјеркегор, онтологија

Два су временска тренутка кључна за разумевање Фишерове (Mark Fisher) концепције капиталистичког реализма. Први је долазак на власт Маргарет Тачер (Margaret Thatcher) и Роналда Регана (Ronald Reagan) на место премијера Енглеске и председника САД-а, респективно, и неолибералне реформе које су уследиле. Други је распад Совјетског Савеза. Међутим, престанак постојања реалне политичке алтернативе капитализму, какав је до тада био комунизам или реалсоцијализам, могао би сам по себи послужити тек као аргумент у прилог тезе да је капитализам супериорнији поредак, или пак да је (један) одрживи поредак, ако ништа друго. Идеологија капиталистичког реализма тврди нешто много радикалније: не постоји ниједан други реалистични друштвено-економски поредак осим капитализма. Штавише, немогуће је замислити икакав поредак који би могао послужити као алтернатива. Фишер се у својим текстовима објављеним у *Capitalist Realism: Is There No Alternative* (Zero Books, 2009) бави различитим аспектима, механизмима и импликацијама идеологије капиталистичког реализма, покушавајући да разоткрије њене неконзистентности, у уве-

¹ bojan.blagojevic@filfak.ni.ac.rs

рењу да је такво једно разоткривање једини начин на који та идеологија може бити компромитована и пољуљана/срушена. Користећи фразу „Лакше је замислити крај света него крај капитализма“ као најлапидарнији израз капиталистичког реализма, Фишер испитује његов утицај на популарну културу, образовање, ментално здравље. У овом раду фокусираћу се на спрегу идеологије капиталистичког реализма и депресије, тј. аспекта који Фишер у свом тексту „No Longer The Pleasures: Joy Division“ (објављено у Fisher. *The Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Zero Books. 2014) назива „депресивна онтологија“. Истражићемо начине на које Фишер повезује ова два феномена, а нарочито њихове упадљиве и можда изненађујуће сличности.

Каже један афоризам: идеологија је погрешно уверење да ваша уверења нису ни погрешна, ни уверења. Фишезовим речима речено, „Једна идеолошка позиција никада не може бити стварно успешна уколико није натурализована, а не може бити натурализована уколико о њој мислимо као о вредности а не као о чињеници“ (Fisher, 2009: 16). Непроменљива датост људске природе и људских жеља, с једне стране, и економских закона, с друге, ограничава нас на капитализам као једини реалистични и одрживи друштвено-економски поредак. Прожимајућа *атмосфера* капиталистичког реализма (како је Фишер назива) укључује прихватање тих датости као *реалности*, а не тек као уверења која можемо проблематизовати. У сукобу са чињеницама, вредности (пре свега, у етичком смислу) морају устукнути као производ утопијских сањарења. „Бизнис онтологија“ капиталистичког реализма признаје само економску одрживост као валидни принцип доношења одлука (Фишезов пример је Тачерино гушење рударског штрајка 1984/5). Сиромаштво, патња, рат и глад нису контингентни производи капитализма, већ неизбежни делови стварности, те је свака морална критика капитализма која се позива на њихово укидање заснована на празној нади и/или непознавању људске природе.

Но, нису само етичке вредности предмет неутрализовања. Тиме што свим културним објектима, „били они религијска иконографија, порнографија или *Das Capital*, придаје монетарну вредност“ (Fisher 2009: 4), капитализам нивелише све симболичке и ритуалне равни на један исти еквивалент и претвара их у најбољем случају у естетске објекте, а у најгорем у деструктивне илузије које у сваком тренутку могу прерасти у фанатизам од којег нас једино он може заштитити. Сви потенцијално субверзивни елементи из прошлости или других култура су претворени у музејске артефакте према којима се подстиче „иронична дистанца... која би требало да нас имунизује против заводљивости фанатизма“ (Fisher 2009: 5). Представљајући се као наш једини могући заштитник, капитализам на тај начин не мора више да се брани од оптужби које указују на његове недостатке, довољно је да истиче компаративне предности у односу на (најчешће исконструисане) мање привлачне или неодрживе опције. Оно што преостаје од субверзивних елемената бива пацификовано и претворено у део мејнстрима, што Фишер показује на примеру Курта Кобејна (Kurt Cobain): „У свом стравичном умору и гневу неусмереном ни на један објект, чинило се да је Кобејн изморени глас безнађа једне генерације која је дошла након

историје, чији сваки потез је антиципиран, праћен, купљен и продат пре него што се уопште и догодио. Кобејн је знао да је само још један део спектакла, да се ништа не продаје боље на MTV-у од протеста против MTV-а... Овде је чак и успех значео пораз, јер би успети значило само да сте ново месо од којег би се систем хранио... Кобејнова смрт је потврдила пораз и инкорпорацију утопијских и прометејских амбиција рока“ (Fisher, 2009: 9–10) Фишер види потврду својих ставова у чињеници да је већ тада рок губио примат од хип-хопа и гангстер репа, који уместо донкихотовских похода на систем и „сентименталних илузија“ прихватају „стварност каква јесте“, тј. хобсовску концепцију људске природе, нужно усмерене на борбу свих против свију.

Будући да се Фишер фокусира на неолиберализам (који је за њега парадигматичан пример капиталистичког реализма), он истиче још један радикалнији начин на који ова идеологија представља себе као једину реалистичну опцију: ревизионистичко преузимање сопствене прошлости. Оно што већ од 80-их сматра реалистичним разликује се од онога што је капитализам сматрао реалистичним само десетак година раније (синдикална организовања, национализација јавних служби и железнице итд.) То је управо тачка за коју сматра да је најлакше место критике концепције „реалистичности“ коју нам сервира идеологија капиталистичког реализма. Позивајући се на линију теоретичара од Брехта (Brecht) до Фукоа (Foucault) и Бадјуа (Badiou)², он жели да разоткрије сваку претензију на „реалистичност“ и „природни поредак“ као маску која прикрива историјске контингентности које леже у основи постојећег стања. С друге стране, користећи Лаканову (Lacan) дистинкцију између реалности као највише форме идеологије и Реалног, које реалност мора потиснути, јер оно представља сингуларну трауматичну празнину, процеп који принципијелно не може бити предвиђен и контролисан, Фишер сматра да је добра стратегија у борби против идеологије капиталистичког реализма „призивање“ места на којем Реално врши свој пробој. Будући да је први кандидат за такав догађај, еколошка катастрофа, већ политизован у превеликој мери, Фишер се окреће менталном здрављу, конкретно, феномену депресије као „болести капитализма“. „Капиталистички реализам инсистира на третирању менталног здравља као да је оно природна чињеница... Желим да аргументујем да је нужно реконтекстуализовати све већи проблем стреса у капиталистичким друштвима. Уместо што га третирамо као да је на самим појединцима да разреше своје психолошке проблеме, то јест, уместо што прихватамо распрострањену *приватизацију стреса* која се десила у последњих тридесет година, треба да поставимо питање: како је постало прихватљиво да је толико људи, и нарочито толико младих људи, болесно?“ (Fisher, 2009: 19)

Најбољи приказ депресије Фишер даје у свом тексту „No Longer The Pleasures: Joy Division“ (објављено у *Ghosts of my Life*). Није случајност, сматра Фишер, што Joy Division стварају у периоду у којем стварају. „Постало је све

² Ставовe тих аутора читатељка може наћи у насловима попут: (Brecht, 2003) (Foucault, 2002) (Badiou, 2019). (Lacan, 1988)

јасније да су 1979–80, године са којима ће група увек бити идентификована, били преломни тренутак – време када читав један свет (социјалдемократски, фордовски, индустријални) постаје застарео, а контуре једног новог света (неолибералног, конзумеристичког, информатичког) почињу да се приказују“ (Fisher 2014: 32). Осликавајући политичко-економске претпоставке које су учиниле да Joy Division постане глас не само своје већ и будућих генерација (тј. мушкараца), Фишер даје нови приказ депресије, сада не као у првом реду менталне болести, већ као „теорије о свету, о животу... (неуро)филозофске (дис)позиције“ (Fisher 2014: 36). Депресивна особа је, на Шопенхауеровом (Schopenhauer) трагу, проникла кроз илузију света и досегла Истину о животу: „Шта су видели тамо? Само оно што све депресивне особе, сви мистици, увек виде: опце-но немртво трзање Воље у њеним покушајима да одржи илузију да ће је овај објект, овај на који је фиксирано САДА, задовољити на начин на који то није успео ниједан објект до сада“ (Fisher 2014: 36). Увид да је стварност само испразна представа, „циркус са све лудима“ у којем нема жеље да даље учествује одваја депресивну особу од остатка света. Но, ни у властитој унутрашњости она нема уточиште, јер и тамо налази механизме који су јој туђи: „бекетовско ‘Морам наставити’ депресивна особа не доживљава као неку искупљујућу позитивност, већ као крајњи ужас“ (Fisher 2014: 36). И као код Шопенхауера, смрт не представља излаз. Депресивна особа не жели да умре; она само не жели да живи овај живот, а не може да замисли ниједан други живот који би био ишта смисленији од овога. Као што је лакше замислити крај света него крај капитализма (и идеологију која би га заменила), тако је лакше замислити ништавило него могућност да ће икада постојати живот који би имало смисла живети. Но ту није крај сличности депресивне онтологије са идеологијом капиталистичког реализма. Као што потоња, како смо видели, фабрикује своју прошлост, тако и депресивна особа не може замислити да је живот икада имало смисла живети (а да то није последица нашег неувиђања Истине): „Кертис је певао ‘Изгубио сам жељу да желим више’ у песми „Insight“, али није имало смисла да је у почетку уопште постојала таква воља“ (Fisher 2014: 35). Оваква депресивна онтологија, попут капиталистичког реализма, протерује вредности у област илузија и празних сањарења, док једина темељна чињеница остаје да смо изманипулисале љустуре које обављају исти ропски посао као и амебе, немајући основа за претензију на било какву смисленост наших страсти, уверења, поступака. Депресивна особа „се види као серијског конзумента празних симулација, дрогераша навученог на какав-год умртвљујући врхунац, меснату марионету страсти. Депресивна особа чак не може и да претендује на утеху коју има параноик, јер не може да верује да ико вуче конце. Нема тока, нема повезаности у нервном систему депресивне особе“ (Fisher 2014: 37).

Описи које Фишер даје су запањујуће слични описима депресије који се могу наћи код данског филозофа Серена Кјеркегора (Kierkegaard). Тако, места које Фишер види као „истинске шопенхауеровске моменте“ знатно више одговарају Кјеркегоровим поентама. Тако, Фишер вели: „Али истински шопенхауеровски моменте су они у којима постигнете своје циљеве, можда остварите

жељу коју сте дуго гајили у срцу, и осетите се преварено, празно, не: више – или је то мање? – него празно, исцрпљено. Joy Division је увек звучао као да су доживели превише тих опустошујућих исцрпљености, тако да их више ништа не може намамити да се врате натраг на вртешку. Знали су да засићење не прати туга; оно само јесте непосредно туга. Засићење је тачка у којој се морате суочити са егзистенцијалним откривањем да нисте заиста желели оно што се чинило да тако очајнички хоћете да имате, да ваше најгорујуће пожуде јесу само прљави виталистички трик да се представа настави даље“ (Fisher 2014: 37). Готово идентичан опис, мада знатно дужи, депресивне особе која има могућност да оствари сваку своју жељу (пример је Нерон, римски цар) Кјеркегор даје у другом тому *Или-или* (Kierkegaard 1987: 184–9.) За разлику од туге или фрустрације, које наступају када наша жеља остаје незадовољена, депресија наступа онда када увидимо да су жеље којима смо се до тада страствено посвећивали безвредне. Но, Кјеркегор, за разлику од Шопенхауера не остаје при депресивној онтологији те описује начине, или боље речено, пружа феноменологију стратегија којима се обично бранимо од преовлађујуће депресивне онтологије. Те стратегије, као и друштвене и културне претпоставке у оквиру којих се он развија, носе многобројне сличности са Фишеровим описима.

Кјеркегорова чувена критика јавности и штампе дата у његовом *Књижевном приказу* (*A Literary Review*, Penguin, 2006) говори о процесу вредносне неутрализације и радикалне деконтекстуализације појединаца, путем које се појединац демотивише, онеспособљава за ангажман и учесник претвара у пуког посматрача. Као конзумент штампе, он се може упустити у информисано ћаскање на све теме са становишта објективности и непристрасности, без обзира да ли је то адекватни *Stimmung* за тему о којој је реч. Кјеркегор најчешће не анализира економске услове оваквог процеса (или им свакако посвећује неупоредиво мање простора него Фишер), већ се фокусира на два идеолошка механизма која назива естетском и спекулативном заблудом, а која служе да лични вредносни однос какав је вера замене објективним чињеницама: естетска заблуда веру своди на чињеницу крштења и припадања (најчешће рођењем, или чином – понекад присилног – покрштавања) одређеној верској заједници, док спекулативна заблуда почива на тврдњи хегелијанске теологије да је уз помоћ њених категорија Истина хришћанства недвосмислено објективно схваћена. На тај начин је, сматра Кјеркегор, спој државе и цркве деификован и постао затворен за било какву принципијелну критику или алтернативу.

Можда најинтересантније поклапање Фишерових и Кјеркеговорих концепција јесте оно између типова меланхолије код Фишера и дистинкције нада/сећање/понављање код Кјеркегора.

Левичарску меланхолију карактерише немогућност да понуди било какву радикалну критику постојећег поретка или осмисли алтернативу која би привукла присталице. Уместо тога, Левица ламентира над својом јаловошћу. „Леви меланхоличар је депресивац који верује да је реалистичан; неко ко више нема никаквог очекивања да његова жеља за радикалном трансформацијом може бити остварена, али ко не препознаје да је одустао“ (Fisher 2014: 20).

Кјеркегор говори о нади као о (најчешће изневереном) очекивању да ће свет без нашег ангажмана задовољити наше жеље, пружити нам задовољство или бар бег од досаде. Ствари ће се разрешавати саме од себе, без наше активности и залагања. Није ни чудо да одељак у којем Кјеркегор говори о нади носи наслов „Најнесрећнији човек“ (Kierkegaard 1987: 222–5).

Постколонијални меланхоличар је припадник привилеговане већине који ужива у сопственом исконструисаном супериорном идентитету и за све промене (које с муком признаје) криви имигранте, радничку класу и сл. Он „захвата оно што је изгубљено само у категоријама најгоре врсте огорчености – *ressentiment*-а, или онога што је Алекс Вилијамс назвао негативном солидарношћу, у којем смо позвани да прославимо не повећање степена слободе, већ чињеницу да је нека друга група унесрећена“ (Fisher 2014: 20).

Кјеркегор користи појам сећања да би означио специфичну способност којом појединац активно (ре)конструише свој идентитет, почевши од своје прошлости. Док памћење представља способност примања утисака, појединац је, захваљујући сећању, сада у улози „уредника“ којом одлучује који ће од тих утисака заузети које место у његовом животном наративу. Иако о овој способности Кјеркегор пише док говори о естетским начинима егзистенције, очигледна је његова намера да презентује етички модус егзистенције као онај који потпуно (мада несвесно) почива на сећању. Представљајући самог себе као добронамерног *pater familias*-а и изражавајући отворену нетрпељивост према свим феминистичким и социјалистичким еманципаторним покретима, етички појединац се позиционира као заштитник и гласноговорник „моралне већине“ који чак и бога конструише транспонованем сопствених моралних уверења на план трансценденције.

Концепције Фишерове хонтолошке меланхолије и Кјеркегоровог понављања су заправо најмање јасно артикулисане, и то најчешће путем контрастирања са претходно наведеним алтернативама. Тако, каже Фишер, хонтолошка меланхолија „се састоји не у одустајању од жеље већ у одбијању да се покоримо. Састоји се, то јест, у одбијању да се прилагодимо ономе што садашњи услови називају „стварност“ (Fisher 2014: 20). Налик томе, Кјеркегор описује феномен понављања најчешће преко неуспешних покушаја да се оно изведе. Оно што би било потребно за једно успешно понављање био би заправо неки *novum* који би преобразио контекст из којег гледамо оно што је већ присутно. Дакле, нову „стварност“ на коју Фишер не би одбијао да пристане не треба схватити као стварност у некој другој галаксији или у туђинској, сасвим другачијој димензији већ као стварност састављену од елемената са којима смо упознати, али другачије структурирану, коју је можда најбоље видети као реалност коју је пробој Реалног „изместио“ (као што код Кјеркегора искуство пробоја трансценденције у феномену религиозног трансформише свет не претварајући га заправо у неки други).

Конечно, причајући о хонтологији, Фишер говори о још једној могућој субверзији која је лајтмотив читавог Кјеркегоровог стваралаштва. Хонтологија (*hauntology*) представља термин који је сковао Жак Дерида (Derrida) у свом

делу *Марксове сабласти* (или би алтернативни превод могао бити „Марксови бауци“). За разлику од онтологије која одређује биће као присутност, хонтологија би постојање заснивала пре свега на одсутности, или „читавај серији одсутности које му претходе и опкољавају га“ (Fisher 2014: 17). Сабласт (или баук) представља нешто што или више не постоји, или не постоји још увек, али дела и без свог физичког постојања. Јасно је зашто би један такав појам представљао опасност за идеологију капиталистичког реализма: чак и ако не постоји (или није замислива) ниједна алтернативна идеологија која би могла да је доведе у опасност, „оно што опседа је сабласт једног света у којем би сва чуда комуникативне технологије могла бити повезана са осећањем солидарности много јачим од било чега што је социјалдемократија успела да сакупи“ (Fisher 2014: 21). Сличан је субверзивни потенцијал који Кјеркегор види у религиозности: бог је дефинисан само као чињеница да је све могуће, као трансцендентна препрека деификацији било ког поретка.

Фишеровска анализа политичко-економских услова који условљавају културне промене свакако недостаје Кјеркегоровој анализи модуса егзистенције. С друге стране, када се погледају теме и описи које ова два мислиоца дају, запањујуће је да Фишер не реферира на Кјеркегора. Механизме деконтекстуализације и нивелације и депресију као реакцију појединца је, како се чини из Кјеркеговорих описа, капиталистички реализам наследио од претходних идеолошких формација; они нису продукт капиталистичког реализма већ његов предуслов.

Литература

- Badiou, A. (2019) *Can Politics Be Thought*, Durham & London: Duke University Press Books.
- Brecht, B. (2003) (Kuhn, T. & Giles, S. eds.) *Brecht on Art and Politics*, Methuen: Bloomsbury Academics.
- Fisher, M. (2009) *Capitalist Realism: Is There No Alternative*. Zero Books.
- Fisher, M. (2014) *The Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Zero Books.
- Foucault, M. (2002) *The Order of Things*, London & New York: Routledge.
- Lacan, J. (1988) *The Sinthome: The Seminar of Jacques Lacan, Book XXIII*, New York & Cambridge, Norton & Polity Press.
- Kierkegaard, S. (2006) *A Literary Review*, London: Penguin.
- Kierkegaard, S. (1987). *Either/Or I & II*. Princeton: Princeton University Press.

Bojan Blagojević

CAPITALIST REALISM AND DEPRESSIVE ONTOLOGY

Abstract: This paper will deal with the works of Mark Fisher containing an analysis of political conditions that have brought about the contemporary cultural position that Fisher characterizes as “the loss of the future”. We will focus on the connection between the ideology of capitalist realism, the position that today it is impossible to imagine any kind of alternative to capitalism, and its psychological counterpart, the position Fisher designates as depressive ontology, the prevailing belief that behind the illusions we have discovered the Truth of the futility of life and desire. We will base our interpretation of Fisher’s thought on the existentialist critique of culture and individual modes of existence provided by Danish philosopher Soren Kierkegaard. Connecting analyses of political and cultural topics with questions of personal significance is the mutual trait of these two authors. Themes of aestheticization, depression and mechanisms of ideology provide a common framework within which their positions can be confronted and complemented.

Keywords: capitalism realism, depressive ontology, Mark Fisher, Soren Kierkegaard, hauntology.

Patrick Keenan¹
Centre for Ethics
University of Pardubice, Czech Republic

Оригинални научни рад
UDK 330.342.14: 316.75
Примљено: 10.6.2022.

Ревидирана верзија: 22.10.2022.
Одобрено за штампу: 23.10.2022.

DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.06>

SOLARPUNK CONTRA CAPITALIST REALISM

Abstract: Mark Fisher expanded on the concept of capitalist realism as a socioeconomic order which stifles the imagination so deeply that we cannot imagine any alternative to it. To combat capitalist realism, Fisher believed we need an effective critique. If capitalist realism is an ideology, then an effective critique may come from a counter-ideology. I believe the speculative fiction and art movement known as *solarpunk* is the utopian premise we need to construct this counter-ideology. This essay will begin to construct a philosophy of solarpunk by primarily thinking of solarpunk as an ideology and showing its many advantages to past utopian conceptions of the future. Following Marx & Engels' treatment of ideology, Gramsci's cultural hegemony will also be considered in relation to Fisher's capitalist realism. Given the concurrent existential crises of climate collapse, economic inequality, depression, and alienation – all of which are exacerbated by the capitalist model – something beyond 'an effective critique' is necessary to overcome these challenges. This essay hopes to better understand whether or not solarpunk can meet this challenge to provide a vision of a better future beyond capitalism.

Keywords: ideology, solarpunk, capitalist realism, utopia

Introduction

“Like winds and sunsets, wild things were taken for granted until progress began to do away with them. Now we face the question whether a still higher ‘standard of living’ is worth its cost in things natural, wild, and free. For us of the minority, the opportunity to see geese is more important than television, and the chance to find a pasque-flower is a right as inalienable as free speech (Leopold 1949: vii)”.

This essay will investigate the concepts of Capitalist Realism and Solarpunk with the aim to show how solarpunk can break the dystopian inertia that is capitalist realism. Due to both the uniqueness of its historical position and that it posits a diverse utopian future which has overcome racialized capitalism, solarpunk is a burgeoning movement with adherents from all over the world. As we as a global society are also now more connected than ever, the communities that are fighting for a better future can share and support similar eco-oriented movements.

¹ patrickjosephkeenan@gmail.com

The idea of constructing a post-capitalist society is more than just critiquing the existing one; it also requires an engaging vision of the future. I have found that what is missing from most critiques of capitalism is the answer to the question: What happens after revolution? The question follows from Marx in that it may assume a revolution of some kind is inevitable (Marx 1848/1964), but unlike Marx, the positing of something better is not considered implicitly flawed. I would like to show the necessity of utopian thought and that a better future can come about without revolution, per se. If contemporary Marxian thought has awakened a class consciousness and made explicit the exploitation in social relations, revolution – generally thought of as a workers’ revolt which aims to break the capitalist system of exploitation – naturally follows. In this regard, solarpunk operates in a completely different paradigm, building upon what exists and finding ways to make the foundation function more justly – in some cases, arguing on behalf of infrastructure as an inalienable human right; in others, arguing for a Universal Basic Income (UBI) (Hudson 2015). Here, revolution is one of refusal, a refusal to accept the future under the capitalist paradigm as inevitable, and the active and deliberate aim to overcome it by use of our collective imagination. The revolution happens off-screen, behind the scenes, and in the end, produces the kind of utopian landscape which creates hope in a very Havelian sense²: something you do because it is right, not because you know it will work.

In 2009’s *Capitalist Realism*, Mark Fisher defined capitalist realism as a state of mind brought about by the capitalist paradigm in which it is no longer possible to imagine an alternative to capitalism (Fisher 2009). What he thought would save us from the existential crises of capitalism is an effective critique of capitalism. An effective critique would show capitalism to be self-destructive, and for Fisher, there were three main fault-lines: the environment, mental health, and bureaucracy. Fisher was convinced that educating on the environment had become so politicized that it would no longer be an effective tool for persuasion. He instead focused on mental health and bureaucracy for his critique.

However, I personally don’t believe an effective critique will save the planet from the consequences of industrialized capitalism. Capitalist realism functions similarly to a cultural hegemony normalizing the status quo while denying the conceptual space to imagine alternatives. In other words, capitalist realism as cultural hegemony works similarly to how both Fisher and the Italian Marxist philosopher Antonio Gramsci envisioned; we cannot change the socioeconomic order for the better if we don’t believe that there are any alternatives to it or if we do believe that this current system is the most aligned with the natural order of things and human nature itself.

Gramsci thought he had solved the question of why revolution didn’t occur and he may have been right. Workers didn’t revolt and instead only empowered the ruling classes by their consent, a consent which was grown through *cultural*

² “Hope is not the conviction that something will turn out well but the certainty that something makes sense, regardless of how it turns out.” - Vaclav Havel

hegemony, Gramsci's idea that the ruling classes contribute to the culture in such a way as to manufacture consent from their population, who harbour the mistaken belief that their struggles are part of the natural order of things. They accept the status quo and even politically act in favour of the ruling class (Gramsci 1971).

To push for solarpunk as utopian counter-ideology has the effect – I will argue – to make room for imagination and action to overcome this cultural hegemony of capitalist realism. And so, we should first ask what then is solarpunk?

Solarpunk and the role of imagination

Solarpunk originated in Brazil in 2012 with a short story collection, *Solarpunk: Histórias Ecológicas e Fantásticas em um Mundo Sustentável* and this collection was later translated in 2018 to *Solarpunk: Ecological and Fantastical Stories in a Sustainable World* by Fabio Fernandes (Fernandes 2018). What began as speculative fiction quickly blossomed into an art movement along with journalists and academics contributing to its growth. The most commonly cited reference point for the introduction to solarpunk thought is Andrew Dana Hudson's 2015 essay "On the Political Dimensions of Solarpunk" (Hudson 2015). Hudson is a writer, editor of the anti-capitalist thought journal *Oasis*, and a research fellow at the Center for Science and the Imagination at the University of Arizona. A few of the many notable and historical figures who have become associated with the movement are American social theorist and political philosopher Murray Bookchin, who developed the theory of social ecology in the anarchist tradition; environmental ethicist Aldo Leopold; anarchist anthropologist David Graeber, the French psychologist and political philosopher Franz Fanon; revolutionary socialist and Marxist philosopher Rosa Luxemburg (who was a huge influence on Hannah Arendt). In addition, many science fiction writers are counted as well: Octavia Butler, Ursula K. LeGuin, and William Morris. Contemporary writers include Kim Stanley Robinson, Cory Doctorow, and the aforementioned Andrew Dana Hudson.

At first glance, solarpunk is "colorful, leafy metropolises, flowing neo-peasant fashions," Jennifer Hamilton writes in *The Conversation* "Explainer: 'solarpunk', or how to be an optimistic radical" (Hamilton 2017). In literature and artistic expression, solarpunk outright rejects any future dystopia and offers instead a diverse cast living in a technologically-green future, pushing back against the technological determinism of cyberpunk, while adding a transformation of social habits and the punk ethos, "punk in the sense that it insists on societal change at the highest levels" (ibid.)

It is important to note that solarpunk isn't a utopia, but a way of thinking, influenced by the solarpunk aesthetic, currently strongest in fiction and art, and utilises a human and nature harmony with help from (the largely already existing) green technologies. As I see it, solarpunk is deliberately hyper-diverse, relying not only on equal participation and representation from all walks of life, but actively seeking out discarded or marginalized knowledge in a post-colonialist sense. The future it presents is a good life in harmony

with nature and one which has overcome racialized capitalism.³ I consider a harmony-driven conception of the good life as one which we consider our relationships to nature, to animals, to each other and to ourselves as *essential* to any valuable understanding of the good life – and, importantly – as a true measure of progress.

Arendt's *Human Condition* was largely an argument that the ancient Greek *polis*, though flawed in many ways, was fundamentally a political engagement with the good life, something made much more apparent as the current western political hegemony could be thought of more as an active investment in managing economies of scale. Not only then is solarpunk a return to the ambition of the political sphere as a place of equality where the good life could be contemplated, but it puts forward a more universal conception of the good life as one which necessarily values the role of the *ecosystem*.⁴ Under the current paradigm, living human beings are structurally excluded from the full richness of possible human experience by oppressive systems which have perpetuated a singular – and mostly economic – concept of progress that promotes wealth creation above all else, even to the degree of creating a false narrative that we can have social justice or we can have great individual lives, but we can't have both. Solarpunk rejects this false binary.

Solarpunk runs counter to the ideological reach of capitalist realism and Gramsci's cultural hegemony. The importance of the solarpunk ideology can be thus made clear to the aims of this essay: It is a counter-ideology to capitalist realism and a way of outlining a more inclusive, harmonious, and sustainable future – important features which work in concert. Showing what is possible and advocating for it through activism breaks the ideological hold that our current paradigm works to keep in place, otherwise known as the status quo.

Here is a more thorough definition of solarpunk:

[Solarpunk is] a movement in speculative fiction, art, fashion, and activism that seeks to answer and embody the question “what does a sustainable civilization look like, and how can we get there?” The aesthetics of solarpunk merge the practical with the beautiful, the well-designed with the green and wild, the bright and colourful with the earthy and solid. Solarpunk can be utopian, just optimistic, or concerned with the struggles en route to a better world – but never dystopian. As our world roils with calamity, we need solutions, not warnings. Solutions to live comfortably without fossil fuels, to equitably manage scarcity and share abundance, to be kinder to each other and to the planet we share. At once a vision of the future, a thoughtful provocation, and an achievable lifestyle (Springett 2017).

To better outline whether solarpunk can be a counter-ideology to capitalist realism, it will help to learn more about the contemporary notion of ideology. But first, in further explaining solarpunk, it will be helpful to highlight the *advantages* it has which other past utopian conceptions may have been missing.

³ Although I won't argue for it here, industrial capitalism could be shown to also be inherently racist as well, where certain models – at least in the US – show that generational wealth can be traced back to the slave trade.

⁴ This environmental side is a recent development because we can no longer ignore the effect we are having on the planet as a whole

One benefit to an ideological construction of solarpunk in the present is that we have an emerging theoretical framework to utilize in metamodernism. Metamodernism aims to integrate a plurality of views in the creation of a new meta-narrative. As a kind of post-postmodernism, metamodernism recognizes the contextual nature of knowledge creation: For example, feminist critiques and the lessons of the civil rights movements are all an essential part of this pluralism. If capitalism is the ideological underpinning (or by-product) of the so-called white, Christian, and patriarchal hegemony, then solarpunk is the ideological foundation for a genuine anti-capitalism, exactly because what is foundational about solarpunk is this integrated pluralism, diversity, and technological/ecological community.⁵

Another advantage to solarpunk is that we can now more clearly see the past failings of superficially similar movements. By analysing the original futurist movements in the 50s and 60s (now known in art circles as retrofuturism) through a solarpunk narrative, we recognize that past depictions of the future were hyper-individualistic (dome homes, self-driving cars, single-family homes) and overwhelmingly white and conservative status quo. Metamodernism actively works to incorporate marginalized knowledge, seeking to cement the role they should play in shaping the future, deliberately merging the aesthetic and the ethics into a politics which is supercharged towards insisting we can determine the future we want to inhabit. This is one way in which solarpunk and metamodernism inform each other. Seeing the past through this post-colonialist lens highlights that the lack of inclusivity and diversity actually undermined the realization of future conceptions – they simply weren't designed for the modern world; they weren't made for everyone. Though retrofuturism is big and vivid, there wasn't a space for cultural activism in the same way. It was merely the status quo in perpetuity with shiny new objects, as seen in the image below.

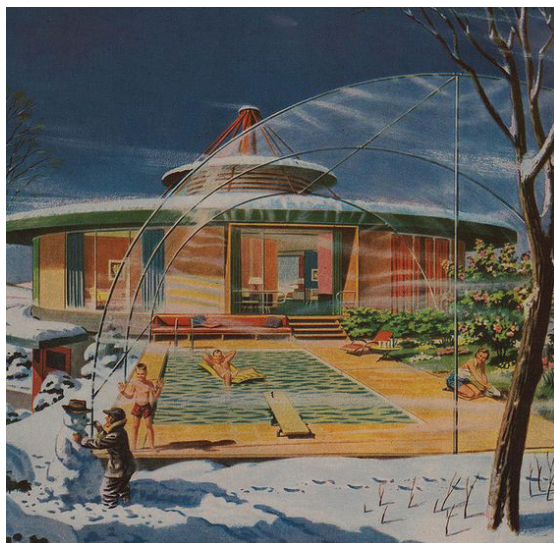


IMAGE 1: brought to you by America's Ind 1

⁵ The solarpunk movement, for example, is actively incorporating afrofuturist themes as a way of preventing the blind spots which came from marginalized people being unconsidered in shaping the future, or even victims of past technological booms.

The authors of 2010's "Notes on Metamodernism," Vermeulen and van den Akker write that the "trends and tendencies [of the new generations of artists] ... express a (often guarded) hopefulness and (at times feigned) sincerity that hint at another structure of feeling, intimating another discourse." (Vermeulen & van den Akker 2010: 2). They quote from art critic Jerry Saltz, who began to notice a new trend among artists, writing in the *New Yorker*:

At once knowingly self-conscious about art, unafraid, and unashamed, these young artists not only see the distinction between earnestness and detachment as artificial; they grasp that they can be ironic and sincere at the same time, and they are making art from this compound-complex state of mind (quoted in *ibid.*).

The above quote could be thought of as illustrating that there might also be a rejection of the new for newness' sake, which is another advantage to solarpunk as ideology. This is truly embedded in the 'philosophy' of solarpunk which, by actually considering "what happens after the revolution," thereby works to show that we aren't reliant on an unlimited supply of new technologies – a capitalist trope. It is in this sense conservation-oriented. There is an emphasis: We have the technology; we have the space. Utilizing *jugaad*⁶ aesthetics, for example, solarpunk builds and adapts what already exists. It is therefore not revolutionary in the Marxist sense and operates in contradistinction to capitalism's dependence on the 'new' via the constant need for innovation. At the same time, the concept 'utopia' can be reclaimed from those definitions which, for example, treat it in a negative sense "to discredit ideas as too advanced, too optimistic, or unrealistic and impossible to realize" or literature which usually offers "detailed and practical descriptions of an ideal society, but usually include some fatal flaw that makes the establishment of such a society impossible" ('Utopia' New World Encyclopaedia). A fatal flaw is a blind spot that is – perhaps – deliberately ignored. It isn't utopia, but rather *capitalism* that carries with it, for example, a need for perpetual growth while existing in a finite space with finite resources. Many people have pointed this out, but yet for those perpetuating the capitalist ideology, this fatal flaw must be ignored.

The sincerity of metamodernism allows this theoretical framework to function quite well to the aims of this essay in that the metamodernist unabashedly recognizes the need for new ideological paradigms and the act of embracing hope over optimism. Andrew Dana Hudson's 2015 essay, "On the Political Dimensions of Solarpunk," stressed that we should be hopeful, not optimistic. He quotes Vaclav Havel as having said, "Hope is definitely not the same thing as optimism. It is not the conviction that something will turn out well, but the certainty that something makes sense, regardless of how it turns out" (Hudson 2015).

Metamodernism and, by extension, solarpunk emphasize our connectivity. The old world as defined by rigid borders and impossible-to-reach exoticism is largely gone. We are more connected than ever in this ever-expanding, developing world. This gives solarpunk another advantage over the retrofuturism of the past.

⁶ 'Jugaad' is defined as "a flexible approach to problem-solving that uses limited resources in an innovative way."

Solarpunk comes from all angles and all parts of the world. Hudson (2015) says that solarpunk is a “creature wholly of this decade – native to global network society.” We have from solarpunk a collaborative movement, an “effort to imagine and design a world of prosperity, peace, sustainability and beauty, achievable with what we have from where we are” (Hudson 2015). The beauty of seeing what we could have expressed in the solarpunk context is seeing not the personal spaces of exorbitant living (think back to retrofuturist dome homes [image 1]), but rather communal spaces of ecological and societal balance. In these artistic expressions the political dimension emerges, the call to meaningful action on the grounds of what we could have, shared together.

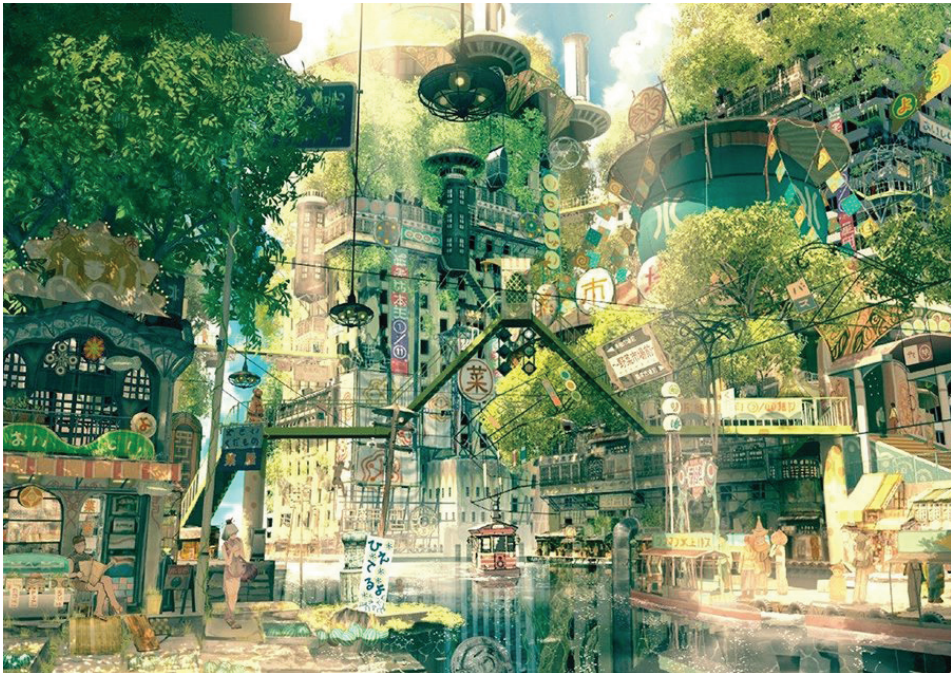


IMAGE 2: Art by Imperial Boy /

All of this leads to the role that artistic contribution could have on building a counter-hegemony or a counter-ideology.⁷ If you stop to consider the images which populate solarpunk message boards or articles, you will recognize in the artworks several things: the metamodernist sincerity and the post-capitalist utopia, the jugaad spirit and the hyper-diversity, the community in harmony with the ecosystem. In image 2, we do see Chinese characters, but otherwise there isn't anything explicit in the solarpunk ethos which can't be universalized. This image is just as ideal to me as I imagine it would be to anyone else in the world. There are many advantages solarpunk may have towards becoming an ideology, but ultimately, I think that

⁷ In response to an earlier draft of this essay, Rastislav Dinić has written that “there is a clear Wittgensteinian point here - ideologies do not always have to be about explicit programs of change, they might be organized around detailed and paradigmatic images of a different future.”

its natural desirability gives it much of its strength. Conversely, you can see the retrofuturist image of the two boys (image 1) – one in a pool and one in the snow – as a kind of lonely individualistic future. Certainly, there is power in the use of images to root the ethos of solarpunk in community.

Chantal Mouffe (2011) asks, “Can artistic practices still play a critical role in a society where the differences between art and advertising have become blurred and where artists and cultural workers have become a necessary part of capitalist production?” He points out that capitalism has a way of incorporating and devouring artistic expression, utilizing it for its own ends. Solarpunk is on one hand an easy commodity for this kind of consumption. One of the more popular solarpunk touchstones is exactly this. It is called ‘Dear Alice’ and it is a short, animated video depicting a solarpunk future.



IMAGE 3: Still from ‘Dear Alice’ 2021 Th 1

The production company for the video, The Line, describe it like so:

What if we created a future for ourselves that was full of optimism and positivity? “Dear Alice” is a love letter from a grandmother to a granddaughter and an optimistic vision of the future of farming. It’s a nostalgic look towards a new era of agriculture, with beautifully crafted backgrounds, delicate animation and a completely unique score by long-time Ghibli composer (and absolute legend) Joe Hisaishi. (Yeah, we can’t believe this happened either). It’s not a perfect utopia, but a version of a future we can all reach if we just decide to put in the work (ibid.,)

Ironically – as seen in image 3 – the video was itself commissioned by the Greek yogurt company Chobani. Mouffe says that when looking at the ‘new spirit of capitalism’ it can be pointed to that demands for equality, autonomy, and the “search for authenticity” all eventually become part of the cultural hegemony, “now

used in order to promote the conditions required by the current mode of capitalist regulation” (Mouffe 2011). This is echoed by Slavoj Žižek when he says in 2014’s *Trouble in Paradise* that “capitalism is the first socio-economic order which detotalizes meaning” (Žižek 2014: 7). ‘Detotalize’ is to make something incomplete by addition. What this could mean is that the more capitalism consumes and expands – and we in turn consume more and more – the more incomplete our concept of meaning becomes, or the more difficult it becomes to derive meaning from our lives because the question of meaning becomes part and parcel of consumption. If something meaningful can be harnessed so quickly and easily by capitalism and utilized towards its ends (here, in image 3, selling Chobani yogurt), then surely the more we have of capitalism, the less meaningful our lives become.

What’s more Žižek says, “Capitalism can accommodate itself to all civilizations, from Christian to Hindu or Buddhist, from West to East” (*Trouble in Paradise*). David Graeber notes the empty terms of corporate speak which aided this project of cultural transformation:

Bureaucratic techniques developed in financial and corporate circles came to invade the rest of society – education, science, government – and eventually, to pervade almost every aspect of everyday life. One can best trace the process, perhaps by following its language. There is a peculiar idiom that first emerged in such circles, full of bright, empty terms like vision, quality, stakeholder, leadership, excellence, innovation, strategic goals, or best practices... We would be able to observe this new corporate bureaucratic culture spread like blue stains in a petri dish, starting in the financial districts, on to boardrooms, then government offices and universities, then, finally, engulfing any location where any number of people gather to discuss the allocation of resources of any kind at all (Graeber 2015: 21).

It is clear that artistic power and influence is a part of the battleground. Whether the solarpunk fiction or art inspires you or not, capitalism already recognizes its value. Capitalism’s own adaptability brings the critical power of art under question, as Mouffe says, “because any form of *critique* is automatically recuperated and neutralized by capitalism” (Mouffe 2011, italics mine). Mouffe goes on to say that what is needed is

a widening of the field of artistic intervention by intervening directly in a multiplicity of social spaces in order to oppose the program of total social mobilization of capitalism ... The objective should be to undermine the imaginary environment necessary for its reproduction (Mouffe 2011).

Despite solarpunk’s advantages over past socialist-adjacent movements, a post-capitalist society will be difficult to enact. However, the field of artistic intervention that Mouffe necessitates is something that solarpunk also does naturally. Its roots in fiction and art have grown freely, and therefore helped to nurture a community which all can become invested in, and which still thrives within the revolutionary context. Solarpunk carries within it the snapping of the false consciousness derived from meaningless consumption; solarpunk is already a step ahead in this regard.

This brings us to the role of imagination. In David Graeber's 2015 book *The Utopia of Rules*, he asked the question, "Why have we stopped imagining the future?" (Graeber 2015). Putting the question so plainly made me more aware of the general feeling of malaise towards what the future could be. Graeber pointed out that everywhere there is a "profound sense of disappointment about the nature of the world we live in" (Graeber 2015: 105) and this is made most apparent by the conspicuous absence of certain technological wonders which almost everyone from his generation (mid-to-late twentieth century) grew up believing would become reality in the present day.⁸

All serious science shows designed for children in the fifties, sixties, seventies, and even the eighties – the *Scientific Americans*, the educational TV programs, the planetarium shows in national museums – all the authoritative voices who told us what the universe was like and why the sky was blue, who explained the periodic table of elements, also assured us that the future was indeed going to involve colonies on other planets, robots, matter transformation devices, and a world much closer to *Star Trek* than to our own. (ibid., 107).

It is possible as Graeber points out that these generations were naïve and ambitious in ways which now help to explain this malaise, a generational shared sense of embarrassment. And that this could partially justify the lack of imagination in the present towards what the future might be. It is also helpful to show that it wasn't always the case that public imagination of the future was necessarily dystopian. Here, a good example is a show like *Star Trek: The Next Generation*, which aired from 1987 to 1994. This is a show known for its utopian premise – a future in which humanity explores the stars and Earth has arguably become a socialist utopia. According to Graeber,

Star Trek characters live under a regime of explicit communism. Social classes have been eliminated. So too have divisions based on race, gender, or ethnic origin. The existence of money, in earlier periods, is considered a weird and somewhat amusing historical curiosity. Menial labor has been automated into nonexistence. Floors clean themselves. Food, clothing, tools, and weapons can be whisked into existence at will with a mere expenditure of energy, and even energy does not need to be rationed in any significant way (Graeber 2015: 125-126)

However, in the current series, *Star Trek: Discovery*, the United Federation of Planets is no more. And similarly for *Star Wars*, the once great Jedi warrior Luke Skywalker returned as a broken old hermit and the galaxy that the rebels fought so hard to save has fallen into an even-more-extreme totalitarianism, a mere 30 years after the events of the original trilogy.

It isn't that these symbols of peace and prosperity like *Star Trek's* Federation or the freedom-fighting rebels of *Star Wars* are necessary for the value of these franchises and their storytelling. No, dystopian premises make for perfectly fine stories. Yet, in the above current examples, there seems to be a deeper issue which is that no one

⁸ Graeber gives a short list of these wonders/expectations: forcefields, space travel, teleportation, immortality drugs, androids, colonies on mars, flying cars, hoverboards, jetpacks, and so on.

could imagine a future that wasn't in shock, falling apart, or slipping into fascism. It has become easier to imagine dystopia than utopia, even on the revolutionary artistic and cultural scale, because the former is simply more believable than the latter.

Graeber gave his reasons why he thought we had stopped trying to imagine the future, reflecting on retrofuturism and postmodernism as that nostalgia for the future which never happened. Graeber also discusses the technological shift of resources into information technologies and technologies of simulation or finance, brought about by the continued growth of capitalism as a socioeconomic order, and how this new allocation of resources has disrupted a sense of possibility – at least in the manifestations of objects in the physical world, which have been substituted for those of the virtual world. His thesis is that there was a huge shift “from investment in technologies associated with the possibilities of alternative futures to investment technologies that furthered labour discipline and social control” (Graeber 2015: 120).

One thesis won't explain it all, of course, but at least it can shed some light on the vital role of imagination in dealing with questions of the future and also expound on the relationship between capitalist realism and cultural hegemony. But there is still a certain stigma surrounding concepts of ideology and whether or not an ideology is explicitly a bad thing in itself. One aspect of ideology which is important here is the role it plays in imagining the future. And so, another set of questions from Graeber regarding utopian ideology becomes more important:

For much of the last century, the great revolutionary question has thus been: how does one affect fundamental change in society without setting in train a process that will end with the creation of some new, violent bureaucracy? Is utopianism the problem – the very idea of imagining a better world and then trying to bring it into being? Or is it something in the very nature of social theory? Should we thus abandon social theory? Or is the notion of revolution itself fundamentally flawed? (Graeber 2015, 95)

As we begin to think in more utopian terms, we become faced with the question of whether “utopianism is the problem.” This all depends of course, on your definition of utopia and the extent to which it could be thought of as implicitly naïve or even revolutionary. Regardless of those definitions, I think it is safe to say that a kind of utopianism is ubiquitous, whether it is conservative – in that the future should look more like the past, or liberal – in that the future should be about creative expression, freedom, and social justice. The point is that utopianism of a kind informs most things that we do (perhaps simply believing a better life is possible) and even more so when dealing with the realm of politics. And so, there is plenty of room for speculation as to what kind of future we really want to have, and this I believe is a vital and undoubtedly human task as well. Most importantly, utopianism is more than simple naïvete or revolutionary aspirations.

To drive home a very simple Arendtian point here, we also cannot underestimate the power of an individual to create something magnificent through the miracle of action just by virtue of their birth. In 1958's *The Human Condition*, Arendt writes that one of the basic human conditions was ‘natality’ which she defined as “the fact that we have all come into the world by being born and that this world is constantly

renewed by birth” (Arendt 1958, 196). Though there is evidence to explain the shift in perception about the future, especially where it was in the past given so much more popular support, in reality, we haven’t actually stopped imagining the future, it has just been relegated to the margins, desperately needing some amplification. We have in actuality a budding and bright conception of the future alive and well in the solarpunk. Due to the weight of ideological and cultural hegemony, these future conceptions don’t have the popular support past contemporaries may have had. But their existence at all proves that the future is far from decided. A final advantage to solarpunk is that although it is concerned with the future, it is the present in which it acts. Unlike a utopian discourse of a far-distant future, solarpunk is concerned with transitioning the present into a salvageable future.

Solarpunk may actually prove to be a quite difficult conception of the future for capitalism to shake or consume and adapt to. There are many advantages that solarpunk has over previous utopian conceptions of the future: it is a way of thinking; progress is measured in harmony with nature, not as technological advancement; solarpunk stresses adapting existing infrastructure and technology and therefore rejects ‘new for newness sake’ or the growth paradigm; it actively contemplates the good life; it has a theoretical framework it can develop within (metamodernism); it highlights those qualities of past utopian conceptions that were short-sighted and prevented their realisation (the hyper-individualism, lack of diversity, unconcern for the planet, etc.); explicitly rejects dystopia and insists on an active role of imagination; its speculative fiction and artistic roots celebrate diversity and empower the artist to play a role in utopian world-building; and finally, it focuses on the present to salvage the future.

With this understanding of solarpunk, we can now investigate the claims of capitalist realism in the following section along with the current understanding of ideology to see if solarpunk could still function as a counter-ideology or counterhegemony. For Chantal Mouffe, hegemony is key to addressing the question of the political and social dimensions. He states explicitly that every “hegemonic order is susceptible of being challenged by counterhegemonic practices – i.e., practices which will attempt to disarticulate the existing order so as to install another form of hegemony” (Mouffe 2011). Whether ideologies or cultural hegemonies can be good or bad is something which ultimately appears in their growth and practice, but according to Mouffe it is possible then for solarpunk as ideology to act as countercultural hegemony to the existing capitalist realism.

Capitalist realism & cultural hegemony

I see the value in working towards conceptualizing alternative futures as a way of thwarting the purview of ‘capitalist realism,’ the claim of Mark Fisher’s that capitalism is ideologically so pervasive that we can no longer imagine any alternative system. Fisher says:

Capitalist realism as I understand it cannot be confined to art or to the quasi-propagandistic way in which advertising functions. It is more like a pervasive atmosphere, conditioning not only the production of culture but also the regulation of work and education, and acting as a kind of invisible barrier constraining thought and action (Fisher 2009, 17).

Part of the power of capitalist realism is – as Fisher also points out – that defenders of the capitalist status quo claim that capitalism aligns so perfectly with some kind of essentialist understanding of human nature, i.e., that natural existence (survival) demands the accumulation of more and more wealth or resources. This natural claim implies some kind of growth imperative equally shared by both economies and bodies, as if it were the natural order of things and objectively true. Fisher’s capitalist realism isn’t a far cry from Antonio Gramsci, who developed the concept of cultural hegemony. Gramsci himself wrote that hegemony was

the spontaneous consent given by the great masses of the population to the general direction imposed on social life by the dominant fundamental group; this ‘consent’ is historically caused by the prestige (and consequent confidence) which the dominant group enjoys because of its position and function in the world of production (Gramsci 1971).

Gramsci wondered why, throughout history, democracies devolved to the point where a tiny minority of people (the dominant social class) controlled the remaining majority (the subjugated classes) and actively worked against the latter’s interests. He wanted to know how it comes to be that the majority consents to this, especially when their working conditions become harder and harder. Gramsci argued that political control is maintained by cultural control. He developed the Ancient Greek word ‘hegemony’, which loosely translates to ‘domination’. Cultural hegemony was domination through more subversive means, by the creation of a culture which perpetuates the status quo.

Unknowingly, the citizenry reinforces the cultural standards in such a way that whatever doesn’t comply is met with some degree of hostility. A culture is defined by its norms, rules, rituals, values and so on. These are constituted in little things like a handshake or a haircut to relatively bigger things like how a family is depicted on television.⁹ The culture isn’t acting alone; it supports the dictates of the state and, just as importantly, the opposite as well – the state supports the cultural manifestations which stay within the lines, whether in the privilege of public intellectuals, the shape of education, or the philosophy of the people.

But the reality is that all around the world, culture is wildly different. And societies hold together perfectly fine. But within a particular cultural hegemony, the belief that things can be different and still function is slowly sapped away. And it

⁹ There was a time when every family depicted on television was the white nuclear heterosexual family. And any variation on that was outside the norm and either not represented or not considered a family. And there were also legal and legislative ramifications to this narrow conception of family in society as well, for example, the rights of homosexuals to marry and start a family. Or how those same-sex couples were entitled to benefits of being a family, for example, whether or not a company provided health insurance for a same-sex spouse.

is here that Gramsci's cultural hegemony and Fisher's capitalist realism share their most important features. The current culture serves to reinforce itself and consent is derived from those citizens who mistake the workings of culture for those of nature. In other words, capitalist realism is the current cultural hegemonic paradigm and it works on the mind of its citizenry in such a way as to stifle the imagination from creating and considering possible alternatives. Those in power ultimately seek to control the narrative because if you can convince the citizenry that this is how the world is, they won't rebel against it, no matter the pain it causes in the same way that people don't rebel against acts of nature. Not to mention that being in power shields one from the collateral damage of the system to begin with, therefore holding onto and sustaining power becomes "the right thing to do" for one's family. Being unaware of this distinction between culture and nature is advantageous to those in power who treat the present state of affairs as 'common sense'. In this case, 'common sense' serves a particular class of people, thus existing within that system and displaying what is called 'common sense' becomes another means of reinforcing the cultural hegemony. The worldview is constructed in large part by public intellectuals who – in order to connect with the powers that be – support the current system. This creates blind spots and manufactures consent, whether person or institution, who have each gained their power simply because their ideas correspond with the ruling ideology.

Substituting 'socialism' for 'capitalism' won't solve the problem for Gramsci, either. Instead, what Gramsci argues is that we need an ideology where the public has a vested interest in self-critique. This is solarpunk, to me, especially as it deliberately embraces or actively seeks out those marginalized knowledges to grow in a way which thereby avoids the pitfalls of naïve utopianism or the blind spots of the status quo. The goal for anyone trying to bring any kind of social change is to provide alternatives, something which solarpunk does explicitly.

We need an active counterculture – just like Mouffe (2011) says we need artistic intervention in a variety of spaces. This active counterculture is the 'punk' of solarpunk. Solarpunk looks and feels like eco-infrastructure at times and is also proactively visual and literary, but the additional space it nurtures reconstitutes the roles for those Gramsci would call 'organic intellectuals'. First, Gramsci claimed that "all men are intellectuals, one could therefore say: but not all men have in society the function of intellectuals" (Gramsci 1971, 9). The distinction in the public dialogue between an intellectual and non-intellectual is simply that some people's intellectual capacity has an immediate social function "towards intellectual elaboration" (ibid.)¹⁰:

There is no human activity from which every form of intellectual participation can be excluded: *homo faber* cannot be separated from *homo sapiens*. Each man, finally, outside his professional activity, carries on some form of intellectual activity, that is, he is a "philosopher," an artist, a man of conscious line of moral conduct, and therefore contributes to sustain a conception of the world or to modify it, that is, to bring into being new modes of thought. (Gramsci 1971, 9)

¹⁰ We could compare the skills of the mechanic to those of the academic, whereas only one is considered 'intellectual'

Solarpunk, similarly is “skeptical of the existing order, provide[s] alternatives means of education, and embolden[s] average citizens to take action by giving a philosophical outlook that changes the way they see themselves and how they fit in the world” (West 2019). It is especially fitting that they could be thought of within the solarpunk community as ‘organic intellectuals.’ Organic intellectuals emerge from a particular social class within the overarching economic paradigm. The principal reason we so desperately need alternatives is because of the way in which capitalism is destroying the planet, the living organism that is the collective of humanity.

Gramsci brought the notion of ideology into the realm of revolutionary Marxism by developing the “proper (i.e., dialectical) understanding of class rule and class power from which sound revolutionary practice can evolve” (Ramos Jr. 1982), that ideologies necessarily had a class character “so that there was an ideology of the capitalist class and an ideology of the working class” (ibid). In this sense, solarpunk can be seen as similarly revolutionary since the dominant and subjugated classes it implicitly acknowledges are present but distinctly apolitical; there are those with power whose every move is an act of cynicism, who act in some way to destabilize the ecosystem of the planet (humanity included), whether they are explicit capitalists, media, celebrities, politicians, etc. And the other side rejects the inertia of capitalist realism to the degree that it recognizes that the alternatives to inaction are “denial or despair” and this is not good enough (Hudson 2015). By refusing to accept this paradigm, the “solarpunk” class believes in the power of imagination and the lack of determinacy of the future. The post-colonial narrative is further supported by a return to studying discarded or marginalized knowledges which, for example, David Graeber and David Wengrow’s (2021) *The Dawn of Everything* aims to institutionalize: the history of humanity is a near-infinite display of sociopolitical and cultural shapes. This shows the future can be anything we want it to be. Although the historical narrative tries to tell us otherwise, Graeber and Wengrow actively sought to critique this primitivism to civilization narrative (Graeber & Wengrow 2021).

How do defenders of capitalism reinforce the cultural hegemony? What do they claim on its behalf? Graeber says that defenders of capitalism point out the rapid scientific and technological growth, the increased prosperity for all (even though it predominantly favours a minority), and that capitalism supports democracy. However, he then goes on to say that,

It is quite clear in the twenty-first century, capitalism is not doing any of these things. In fact, even its proponents are increasingly retreating from any claim that it is a particularly good system, falling back on the claim that it is the *only possible system* (Graeber 2015: 143 italics mine).

Mark Fisher says,

If capitalist realism is so seamless, and if current forms of resistance are so hopeless and impotent, where can an effective challenge come from? ... Capitalist realism can only be threatened if it is shown to be in some way inconsistent or untenable; if, that is to say, capitalism’s ostensible ‘realism’ turns out to be nothing of the sort.¹¹

¹¹ Fisher 2009: 18

Fisher notes that environmental catastrophe has been politicized in such a way that it cannot function towards proving the untenability of capitalism, so he instead focuses more on mental health and bureaucracy. His aim is to give an account of capitalism which shows it to be untenable, and he believes that this will therefore motivate people to abandon it or at least try to construct some alternatives.

Fisher asks what an effective critique or challenge to capitalism would look like. Well, perhaps it comes from actively envisioning future spaces. This implicitly does several things: (1) it grants us more creative possibilities in the present in that we accept that a future will exist and it matters that it is good (For example, we can contrast a solarpunk utopian future with a cyberpunk dystopian one); (2) this, in turn, fosters a sense of future-belonging, a concept of home that builds community in the present around a welcoming future construct, for example, a solarpunk future which has overcome racialized capitalism (and to which everyone belongs and are granted equal rights); (3) it challenges other abstract ideological positions which have historically stifled our ability to realize certain goals, thus making them more explicit (and hence, exposing their assumptions), such as, for example, fundamental religious beliefs that the world is but a moral testing ground and cannot be changed.¹² This last point features very heavily in capitalist realism, as Fisher says “Poverty, famine and war can be presented as an inevitable part of reality, while the hope that these forms of suffering could be eliminated is easily painted as naïve utopianism” (Fisher 2009, 18). This particular idea is especially relevant for those who argue capitalism is tied inextricably to our human nature and the way things “really are,” hence the ‘realism’.

To the first two points, we can examine them through the phenomenon of mental health. The question of the relationship between a person’s belief in creative possibilities for their life, their sense of future-belonging, and their mental health should be obvious. Under capitalism, we relate to each other in a web of hyper-competition and a manufactured belief in a lack of resources. This belief is connected to the role of capitalism to continually reproduce a conception of scarcity (thus driving up prices), while also creating real scarcity towards specific communities. For example, food deserts in urban communities are a prime example of racialized capitalism. In addition, this set of beliefs and their corresponding realities are further exacerbated by the ‘superrich’ who hoard resources and propagate the mythos of the system’s meritocracy. This set of conditions is perfectly encapsulated in Dr. Martin Luther King Jr.’s quote:

Whenever the government provides opportunities in privileges for white people and rich people, they call it “subsidized” when they do it for Negro and poor people, they call it “welfare.” The fact is that everybody in this country lives on welfare. Suburbia was built with federally subsidized credit. And highways that take our white brothers

¹² I think this claim is apparent when looking at the stigma around social welfare programs. Opponents want to claim that individuals are entirely responsible for their situation, regardless of the systemic and institutional injustices which are nearly impossible to overcome. The lack of belief that there are bad systems in place gets support on religious grounds, that “all men have sinned and come short of the glory of god” or the Earth is a “fallen world.”

out to the suburbs were built with federally subsidized money to the tune of 90 percent. Everybody is on welfare in this country. The problem is that we all too often have socialism for the rich and rugged free enterprise capitalism for the poor. That's the problem (King Jr. 1968).

Many people have scarce access to resources by design. These resources would otherwise grant them many more opportunities and greater freedom in their career choices. The fact is that these resources are being accumulated elsewhere thus creating a scarcity of resources. For many, there is no perceivable future from which they escape a cycle of working – of selling the mental and labour power of the body – to merely survive. Marginalized people everywhere have been systematically excluded from the ability to imagine themselves a future. For them, it is much easier to accept as ‘realist’ something like a cyberpunk dystopian vision of the future, since everything everywhere seems to indicate this inevitability of technology used in this way, as if we have no power over its use.

It is no wonder that Fisher points out that among young people, depression is the most common illness treated by the NHS in the UK. Fisher also references Oliver James' book *The Selfish Capitalist* which draws a direct line between “rising rates of mental distress and the neoliberal mode of capitalism practiced in countries like Britain, the USA, and Australia” (Fisher 2009, 19). The neoliberal model of capitalism places the individual as the highest sovereign; they bear all responsibility for their life, no matter the increasingly exploitative systemic and institutional inequalities. And so, we treat depression instead of preventing it by providing a world of possibilities.

Instead of treating it as incumbent on individuals to resolve their own psychological distress, instead, that is, of accepting the vast privatisation of stress that has taken place over the last thirty years, we need to ask: how has it become acceptable that so many people, and especially so many young people, are ill? (Fisher 2009, 20).

This is because of capital's “need of a constantly expanding market” (ibid.). This ‘growth fetish’, as Fisher says, means that “capitalism is by its very nature opposed to any notion of sustainability” (ibid). Not only is capitalism destroying life on the planet as we know it, but it is also making our lives miserable.

Franco Berardi's example of South Korea which Žižek quotes at length in *Trouble in Paradise* uses the economic success of South Korea to highlight an even deeper dissonance within the capitalist model: it functions best under conditions of destruction and rebuilding. According to Berardi, South Korea was a country which, for many reasons, by the end of the 1900s had been completely devastated and because of this, so easily adapted to capitalism – the “transforming hand of the highest form of contemporary nihilism” – and therefore “entered the digital sphere with a lower degree of cultural resistance than virtually any other populations in the world” (Žižek 2014, 54). This was also the throughline in Naomi Klein's 2007 book *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, that neoliberal policies exploited crises, such as war, economic collapse, natural disaster, etc. These policies brought great wealth to those in power who could maximize their profit off the

tragedy of others, but it also pre-empted an even more malevolent ‘shock therapy’ – the deliberate abuse of a country’s safety or sovereignty to catalyse the need for economic ‘therapy.’ Though an astounding economic success, the people of South Korea suffered under a new kind of alienation: “isolation, competition, meaningless, compulsion, and failure... not surprisingly South Korea is number one in the world when it comes to the suicide rate” (Berardi, quoted in Zizek 2014, 55).

Unsustainability in the current neoliberal capitalist model, whether in mental health or the environment is – as I have tried to show – relatively uncontested and obvious. I vehemently agree with Fisher that capitalism is untenable and that capitalist realism pervades everything we do in this atmospheric sense, but I disagree that showing it is as untenable will do the work that perhaps Fisher hopes it will. There can be no question that the capitalist growth fetish is gradually toxifying the planet, killing off wildlife, and leading to depression, despair, and even suicide among humans. For this, we must find a way out, and it is why I propose to develop a solarpunk counter-ideology to capitalist realism.

It is worth noting too that a critique of capitalist realism that emerges from the crafting of an ideology of solarpunk futures doesn’t insist we torch the capitalist system to the ground. We should assume that we can salvage the innovativeness of capitalism, or at least redefine the values of innovation: for example, rethinking what is meant by growth – a term which has been derailed from intrinsic values into economic ones.¹³ In short, we are far more creative ourselves to accept without argument the premise that grand-scale innovation is impossible without unrestrained capitalism. A rethink of the metric which determines progress away from something like, for example, Gross Domestic Product (GDP) – the perfect tool to justify cultural hegemony – is an important part of the solarpunk ideology. In her 2017 book *Doughnut Economics*, author Kate Raworth quotes from Amartya Sen on development. Sen says we should be focusing on “advancing the richness of human life, rather than the richness of the economy in which human beings live” (Raworth 2017, 43) and Raworth goes on to say that

instead of prioritizing metrics like GDP, the aim should be to enlarge people’s capabilities – such as to be healthy, empowered, and creative – so that they can choose to be and do things in life that they value. And realizing those capabilities depends upon people having access to the basics of life – adapted to the context of each society – ranging from nutritious food, healthcare and education to personal security and political voice... What enables human beings to thrive? A world in which every person can lead their life with dignity, opportunity and community – and where we can all do so within the means of our life-giving planet. (ibid., 43)

GDP is a tool for measuring a socioeconomic order which itself “de-totalizes meaning.” In a meaningless world, it is the exact metric to further meaninglessness. In the final section, a look at the contemporary concept of ideology will help us to

¹³ For example, a contested concept such as GDP measures every metric of economic progress except that which gives life meaning. In that respect, a GDP metric is the opposite of growth, unless you limit the understanding of growth to strictly one of capital.

understand if there is any meaning in the claim that an ideology can be defeated by a counter-ideology.

What is the ideology we are treating?

The term ‘ideology’ was originally coined by Antoine Destutt de Tracy in 1796 and referred to a new science of ideas, an ‘idea-ology’, or a history of ideas and their origins to be scrutinized objectively. With Marx and Engels writing in *The German Ideology* (1846), ideology was revealed to be a sense-making export of the ruling class, constructed with the intention of perpetuating the exploitation of the intellectual and physical labour of the proletariat. The aim of the ruling class ideology was to devise a system of beliefs which garnered the least amount of resistance from the proletariat/oppressed. These beliefs reflected the interests of the ruling class, which Marx and Engels would begin to describe as the oppressor. Not only does the oppressor’s ideology resign the oppressed to their lot in life, but it seeks to justify to those in power that their status is earned, the results being a system where both ‘oppressed’ and ‘oppressor’ believe to some degree that the system is just: a false consciousness.

In 1848’s *Communist Manifesto*, Marx and Engels developed the theories of class consciousness in which individuals begin to see themselves as members of a class based on their position within it socially or economically. In contrast to this, false consciousness is how an individual perceives their relationship to the economic order and social system when they fail to see themselves as part of a class, thus being unaware – or at least accepting of – the inequality, oppression, and exploitation prevalent within capitalist society. Marx and Engels therefore connected ideology inseparably to class consciousness and made it their work to demystify the ideology of capitalism, which had created this false consciousness. Within the narrative of false consciousness, those who are oppressed lack the means of material and mental production to advance any political viewpoint. Ideology isn’t after the truth explicitly, but rather is considered action-oriented because its aims are usually to motivate people to do certain things, namely to maintain the status quo. Andrew Heywood says that “In concealing the contradictions on which capitalism is based, ideology serves to hide from the exploited proletariat the fact of their own exploitation, and thereby upholds a system of unequal class power” (Heywood 1992/2017, 33).

Gramsci had introduced the idea of ideological or cultural hegemony, which “refers to the capacity of bourgeois ideas to displace rival views and become, in effect, the common sense of the age” (ibid., 34). What Mark Fisher referred to earlier in the text as capitalist realism is an extension of the ideas of Gramsci and Marx, that the ideological/cultural hegemony threads its way into everything, e.g., culture, art, education, media, and in doing so, limits the scope of what is thought to be possible. The bourgeois hegemony, Gramsci insisted, “could only be challenged at the political and intellectual level, which means through the establishment of a rival ‘proletarian hegemony’, based on socialist principles, values and theories” (ibid.).

This is exactly what I'm hoping to further with an ideology of solarpunk futures, to break the ideological domination, break the spell of capitalist realism, by presenting Fisher's 'effective critique' of capitalism in solarpunk while also moving beyond it. And if solarpunk is realized by overcoming racialized capitalism, then a solarpunk future must be based on socialist principles after all.

Solarpunk is utopian-oriented thinking, but we can avoid the initial reaction to the charge of utopia as empty idealizations by thinking of Karl Mannheim's *Ideology and Utopia* (Mannheim 1979) in which he says that idealized representations of the future work for oppressed groups by making space for radical change through the creation of actionable conditions for change. In other words, the work of utopia emerges with the responsibility of imagining – as Žižek says – “what happens after revolution.” Though these older utopian ideologies (futurism) are necessarily distorted through self-interest, a solarpunk ideology actively seeks cooperation with marginalized groups, with discarded knowledges, to provide their hyper-diverse future with a real sense of community. The only way to overcome racialized capitalism is through inclusion, representation, and a new metric of growth which considers a harmony-driven good life as essential to the political community.

There is still a tension with solarpunk as an ideology overcoming its potential blind spots, and this comes from the likelihood that any ideological construction can be at the same time creatively stifling. Kavanagh (1990) writes that ideology is a limiting space, the “unfortunate irruption of opinions and doctrine within what should be a fully ‘creative’ or ‘imaginative’ work” (Kavanagh 1990: 306). But this doesn't mean we must break ourselves away from any ideological social work. It may be impossible to do so anyways, as Kavanagh explains, there is no ‘nonideological’, rather

the ‘nonideological’ insistence does not mark one's freedom from ideology, but one's involvement in a specific, quite narrow ideology which has the exact social function of obscuring – even to the individual who inhabits it – the specificity and peculiarity of one's social and political position, and of preventing any knowledge of the real processes that found one's social life (ibid., 312)

According to Andrew Heywood, we “produce, disseminate, and consume ideologies all our lives” (Heywood 1992/2017: 2) For Heywood, ideology is a much more neutral concept, being the filter through which we can understand the world around us. As with his predecessors, ideology is a limiting concept, but this is ok – the same could be argued for a body with five senses. Every space we find ourselves in is thereby culturally and evolutionarily a mix of ideologies shaping the parameters from which we work to interpret the world. Heywood says that “ideology is inevitable because our imaginations cannot avoid such distortions” (ibid., 27). He does emphasize that ideology should remain a political concept and when the concept of ideology begins to be applied to other domains, such as the ideology of Tarantino films or the works of Shakespeare, the word starts to lose its meaning. Within specific definitions, ideology – thought of as political – creates actionable conditions. But perhaps Heywood is wrong on this count. The works of Shakespeare

alone might not resonate well-enough for it to be considered an ideology, but when those works inspire political action or become a part of the political dialogue, an ideology emerges.

In its inception, solarpunk is a bit different. The visual art of solarpunk is very deliberately utopian and not simply free-form expression; it calls us to action. It can be contrasted with the contemporary lunarpunk style which typically shows crystal palaces and soft purple lakes on moons or exoplanets. Lunarpunk is very much purely aesthetic, whereas solarpunk seems to imply political action because what tends to qualify it as solarpunk is the utopian dimension at play on a mostly contemporary Earth. If you revisit image 2 above, you can easily imagine this as a combination of a walkable European city and something like Seoul, South Korea. Image 2 doesn't require any space colonization and there isn't necessarily any far-fetched technology pictured (like those kinds referenced earlier from Graeber when he lamented the lack of present social imagination towards the future).

And so, ideology is best thought of as existing within the political; it interprets the world and calls people to action. Given all this, Heywood gives his definition of ideology as such:

An ideology is a more or less coherent set of ideas that provides the basis for organized political action, whether this is intended to preserve, modify or overthrow the existing system of power. All ideologies therefore have the following features. They:

- (a) Offer an account of the existing order, usually in the form of a 'worldview'
- (b) Advance a model of a desired future, a vision of the 'good society'
- (c) Explain how political change can and should be brought about – how to get from (a) to (b) (Heywood 1992, 38).

A similar set of conditions is given by Michael Freeden who says that a political ideology is "a set of ideas, beliefs, opinions, and values" that

- (1) Exhibit a recurring pattern
- (2) Are held by significant groups
- (3) Compete over providing and controlling plans for public policy
- (4) Do so with the aim of justifying, contesting or changing the social and political arrangements and processes of a political community (Freeden 2003, 32).

Of course, this brief section can only scratch the surface of understanding the concept of ideology. But given that we have a better understanding of the concept, and a set of conditions with which we can compare both 'capitalist realism' and 'solarpunk', how then do they each fare?

Capitalist realism meets Freeden's conditions one through four, but it is a bit harder to think of capitalist realism as meeting Heywood's conditions, especially (b), where it is meant to "advance a model of a desired future, a vision of the 'good society'". Capitalism itself is about the moment; the future is disposable. In this sense, there is no real vision of a desired future that doesn't preserve the status quo, i.e., capitalism cannot posit a future without capitalism. We could say that capitalism knows a different future is possible, but as capitalist realism, there is a denial of the

possibility of ideological struggle beforehand that grants it its ‘realism’ in the present. Perhaps then, capitalist realism meets all of the above conditions of an ideology with the challenge that Heywood presents in (b) being ideologically negated by outright denial of any alternative future. The future it posits is the present in perpetuity.

Solarpunk does seem to easily meet all the conditions given above. From an interpretation of Heywood, the ‘worldview’ that solarpunk presents is one in which our cultural history is primed for revision and socioeconomic orders could take many different forms, via my example earlier from *The Dawn of Everything* (Graeber & Wengrow 2021). Thinking back to Arendt, human beings are capable of miracles by virtue of their individuality and their birth; there is no reason to think things must continue the way they are; there is every reason to think the opposite. My understanding of solarpunk shows a vision of a good society, as I have described it, a hyper-diverse and harmonious future supported by green technologies and one in which we have overcome racialized capitalism. In the previous sections, I have given the advantages solarpunk has over past utopian conceptions. Regarding Heywood’s claim that an ideology would explain how political change can and should be brought about, I think that solarpunk meets this criterion easily. While the aesthetic is visually utopian, the interior of the movement is rooted in universal environmental activism coupled with a refusal to accept the status quo. There is also a common enemy: those who perpetuate the status quo at the expense of those most vulnerable, whether in individuals or the planet’s ecosystem.

Freeden’s qualifiers of exhibiting a recurring pattern and being held by significant groups are easy enough to meet. Solarpunk is a relatively new movement, only emerging in the past ten years. But from the start, the pattern was apparent: Solarpunk rejects dystopia. It refuses the ‘realism’ of capitalist realism, relying on the previously mentioned Arendtian ‘miracle of action’ and the historical realities of vastly different socioeconomic orders to give this pattern its shape. Its actionable conditions aim to change public policy for the better, proposing a new metric for growth which recognizes the profit-motive core of capitalism as an existential crisis and perfectly aligns with environmental activism in this regard.

Conclusion

Growing an ideology or making distinct an ideology within solarpunk as we have it now is itself a long-term project, far beyond the capabilities of this paper. But what I hope I have shown is that we have a potential challenge to capitalist realism, one which Fisher may have appreciated. Moving forward, Hudson says that solarpunk’s strategy should be to “create pockets of progress and imagination within a larger political landscape of decay, deadlock and long emergency” (Hudson 2015). The long emergency is very real. And it should be stated more explicitly: none of the past utopian naivety is here. The climate crisis, the issues with mental health, the economic inequalities are completely acknowledged. But the solarpunk ideal isn’t one of explicit and violent revolution. Rather, to change our course we can follow

the trajectory laid out by the solarpunk aesthetic, that (paraphrasing Bruce Sterling, the originator of the cyberpunk movement) the “wreckage of the unsustainable is our frontier” (quoted in Hudson 2015). Instead of reliance on the new, on new technologies or new pristine spaces, we can build upon what already exists. This can be seen in actions which are at their core explicitly political: jugaad, water-hacking, guerrilla gardening, seed bombing – to name just a few given by Hudson.

In summary, this newly emerging movement called solarpunk has all the potential to function as an effective challenge to capitalist realism. And this is coming at such an inflection point in history; we simply cannot continue the way things are. The thinking of solarpunk in the context of progress is the very sincere way in which it works to construct the future, built on the foundations of what we have, and offers an alternative to the idea of the new for newness’ sake (a capitalist mantra). Ideologies are political by nature, and the ideology of solarpunk is therefore a counter-ideology to that of neoliberal/industrial/racialized capitalism, a proof that capitalist realism hasn’t completely stifled the imagination, and a call to action for a future we can all see ourselves wanting to be a part of.

References

- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition* 2nd Edition. University of Chicago Press. Chicago & London.
- Arendt, Hannah (1971) “Thinking and Moral Considerations: A Lecture” in *Social Research*, Vol. 38, No. 3 (Autumn 1971), pp. 417-446
- Fisher, Mark (2009). *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Zero Books. Winchester. UK
- Flynn, Adam (2019) “Solarpunk: Notes Toward a Manifesto” from Hieroglyph dot Edu. Web. <https://hieroglyph.asu.edu/2014/09/solarpunk-notes-toward-a-manifesto/>
- Freeden, Michael (2003) *Ideology: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, UK
- Graeber, David (2015). *The Utopia of Rules*. Melville House, Brooklyn, NY.
- Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York.
- Gramsci, Antonio (1979). *Gramsci and Marxist Theory*. Edited by Chantal Mouffe. Routledge & Kegan Paul. London, UK.
- Hamilton, Jennifer (2017). “Explainer: ‘solarpunk’, or how to be an optimistic radical” in *The Conversation dot com*. Web. July 19, 2017. Accessed October 19, 2022 at <https://theconversation.com/explainer-solarpunk-or-how-to-be-an-optimistic-radical-80275>
- Heywood, Andrew (1992/2017). *Political Ideologies: An Introduction*. Palgrave. UK
- Hudson, Andrew Dana (2015). “On the Political Dimensions of Solarpunk” in Medium dot com. Web. Oct. 15, 2015. Accessed May 2, 2022. <https://medium.com/solarpunks/on-the-political-dimensions-of-solarpunk-c5a7b4bf8df4>
- Kavanagh, James H. (1990) “Ideology” in F. Lentricchia & T. McLaughlin, ed. *Critical Terms for Literary Study*. Chicago: U of Chicago Press, USA.

- King Jr., Martin Luther (1968). "The Minister to the Valley," February 23, 1968, From the archives of the SCLC.
- Klein, Naomi (2007). *The Shock Doctrine*. Penguin Books. UK
- Latour, Bruno (2018) *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Translated by Catherine Porter. Polity Press, UK.
- Lears, T.J. Jackson (1985) "The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities" in *The American Historical Review*, Vol. 90, No. 3 (June 1985). Oxford University Press & American Historical Association. pp 587-593.
- Lodi-Ribeiro, Gerson (ed.) (2018) *Solarpunk: Ecological and Fantastical Stories in a Sustainable World*. Translated by Fernandes, Fábio. World Weaver Press, New Mexico
- Leopold, Aldo (1949). *A Sand County Almanac*. Oxford University Press. USA.
- Mannheim, Karl (1979). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Harcourt Brace, New York.
- Marx, K. & Engels, F. (1848/1964). *The Communist Manifesto*. Pocket Books, Simon & Shuster, New York, NY.
- Marx, K. & Engels, F. (1867/1998) *The German Ideology*. Prometheus Books. USA
- Melonio, Antonio (2022). "Solarpunk Wants to Change the World – What is it?" in Medium dot com. May 24, 2022. Accessed on May 25, 2022 from <https://medium.com/the-universe-is-a-melon/solarpunk-wants-to-change-the-world-what-is-it-ae1a2537eaa1>
- Mouffe, Chantal (2011). "Artistic Activism and Agonistic Politics" in *Atlas of Transformation*. Monument to Transformation dot org (Web). Accessed May 24, 2022 at <http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/p/political-environment/artistic-activism-and-agonistic-politics-chantal-mouffe.html>
- Paggi, Leonardo (1979). "Gramsci's general theory of Marxism" in *Gramsci and Marxist Theory*. Edited by Chantal Mouffe. Routledge & Kegan Paul. London, UK.
- Ramos Jr., Valeriano (1982) "The Concepts of Ideology, Hegemony, and Organic Intellectuals in Gramsci's Marxism" *Theoretical Review* No. 27, March-April 1982
- Raworth, Kate (2017) *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st Century Economist*. Chelsea Green Publishing, Vermont, USA.
- Sage, Andrew (2022) "Beyond Anti-Capitalism" and "Why Imagination is Vital" (YouTube) <https://www.youtube.com/c/Andrewism>
- Springett, Jay (2017). "Solarpunk: A Reference Guide" in *Medium dot com*. Web. Accessed April 2, 2022 from <https://medium.com/solarpunks/solarpunk-a-reference-guide-8bcf18871965>Sypnowich,
- Christine (2019) "Law and Ideology", *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy Summer 2019*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/law-ideology/>
- West, Stephen (2019). "Gramsci – Cultural Hegemony" on Philosophize This! Episode 131. Accessed on YouTube dot com at <https://www.youtube.com/watch?v=9H6fPhXiIuA>
- Vermeulen, T. & van den Akker, R. (2010). "Notes on Metamodernism" *Journal of Aesthetics and Culture*. Volume 2. DOI: 10.3402/jac.v2i0.5677
- Žižek, Slavoj (2014). *Trouble in Paradise*. Penguin Books. UK

Patrick Keenan

СОЛАРПАНК НАСУПРОТ КАПИТАЛИСТИЧКОМ РЕАЛИЗМУ

Apstrakt: Марк Фишер је проширио концепт капиталистичког реализма као друштвено-економског поретка који толико дубоко гуши машту да му не можемо замислити никакву алтернативу. Фишер је веровао да нам је за борбу против капиталистичког реализма потребна ефикасна критика. Ако је капиталистички реализам идеологија, онда ефикасна критика може доћи из контраидеологије. Верујем да је спекулативна фикција и уметнички покрет познат као *соларпанк* утопијска премиса која нам је потребна да изградимо ову контраидеологију. Овај есеј ће почети да гради филозофију соларпанка првенствено размишљајући о соларпанку као идеологији и показујући његове бројне предности у односу на прошла утопијска схватања будућности. Следећи Марксов и Енгелсов третман идеологије, Грамшијева културна хегемонија ће такође бити разматрана у односу на Фишеров капиталистички реализам. Имајући у виду истовремене егзистенцијалне кризе климатског колапса, економске неједнакости, депресије и отуђења – што је све погоршано капиталистичким моделом – потребно је нешто изван „ефикасне критике“ за превазилажење ових изазова. Постоји нада да ће овај оглед помоћи у разумевању могућности соларпанка да одговори на ове изазове и пружи визију боље будућности изван капитализма.

Кључне речи: идеологија, соларпанк, капиталистички реализам, утопија

Милош Јанковић¹
Универзитет у Београду
Институт за филозофију и друштвену теорију

Оригинални научни рад
UDK 316.75:[316.258:37
Примљено: 28.6.2022.
Ревидирана верзија: 18.10.2022.
Одобрено за штампу: 19.10.2022.

DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.07>

ДРЖАВНА МАТУРА, ФУНКЦИОНАЛИЗАМ И ИДЕОЛОГИЈА²

Апстракт: У раду критички анализирамо оквир унутар кога је смештена идеја државне матуре. Дискурс који обликује наратив о државној матури има све елементе функционализма. Испитујемо зато да ли се функционалистички поглед на образовање може означити као идеолошки у оба значења овог концепта.

Кључне речи: државна матура, функционализам, меритократија, идеологија

Увод

За време мандата Младена Шарчевића као министра образовања, науке и технолошког развоја у јавности је постао актуелан и атрактиван концепт државне матуре. Идеја је била да се завршни матурски тестови на крају средњошколског образовања стандардизују на нивоу државе и тако замене постојеће матурске тестове који се спроводе на нивоу школе. Истовремено, државном матуром стандардизовао би се и пријемни испит за факултете, мада би се појединачним факултетима оставила могућност самосталног тестирања.³ Ни након неколико година од како се идеја појавила, бројне недоумице у вези са имплементацијом и организацијом државне матуре нису отклоњене⁴, али сва је прилика да ће у наредних годину до две концепт и званично заживети.⁵ У овом раду испитаћемо која се образовна и друштвена парадигма крије иза државне матуре и показати да се та парадигма пре може назвати идеологијом него друштвеном теоријом. Другим речима, пружићемо контрахегемони поглед на државну матуру критички пропитујући сам оквир у који је смештена (Gramsci 2000).

¹ milos.jankovic@instifdt.bg.ac.rs

² Овај рад је реализован уз подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору о реализацији и финансирању научноистраживачког рада.

³ Види <https://matura.edu.rs/razlozi-za-uvodjenje-drzavne-mature/?lang=lat> [приступљено 18.06.2022].

⁴ Види <https://matura.edu.rs/razlozi-za-uvodjenje-drzavne-mature/?lang=lat> [приступљено 18.06.2022].

⁵ Види <https://mpn.gov.rs/vesti/drzavna-matura-u-skolskoj-2023-24-godini/> [приступљено 18.06.2022].

На званичном сајту државне матуре пише да су њене главне функције сертификациона, селекциона и евалуативна. Другим речима, „њоме се завршава ниво средњошколског образовања“, врши се селекција „у смислу проходности на високошколске установе“, а „резултати државне матуре могу дати важне податке за унапређивање система образовања у Републици Србији“.⁶ Бивши министар Шарчевић изјавио је да ће путем државне матуре „факултети [ће] добити најбоље кандидате“, да ће оцена „постати мерило знања“ док се истовремено „део систем [се] професионализује и постаје праведан“.⁷ Након Шарчевића, министарство је преузео Бранко Ружић. Нови министар навео је „да ће постојећа неуједначеност матурских испита, која се од школе до школе разликује у садржају, процедурама спровођења и критеријумима оцењивања, бити превазиђена стандардизованим тестовима за целу генерацију ученика“. Тако ће се обезбедити „ефикасност система, транспарентност процеса полагања и, пре свега, праведност и једнака права ученика који имају намеру да наставе школовање на факултетима и високим школама“.⁸

Наратив којим се правда увођење државне матуре има готово све елементе функционализма. Прво, наводе се *функције* државне матуре. Друго, као једна од тих функција истиче се селекција. Треће, државна матура приказује се као стандардизовани облик објективног тестирања којим се мери искључиво усвојено знање, односно таленти и труд ученика кроз стечене компетенције. Четврто, наглашава се ефикасност као важна системска карактеристика. Пето, тврди се да путем државне матуре најбољи кадар долази на најзахтевније и најтраженије позиције. И шесто, акцентује се праведност система и једнакост права и шанси свих његових учесника.

Више о самом функционализму у образовању говорићемо у наредном поглављу. Тада ће поменути дискурзивни елементи постати јаснији, као и њихова веза са функционалистичком парадигмом. За сад је важно да знамо да је функционализам, уз конфликтни и интерпретативни, један од три најважнија приступа у социологији образовања (Naralambos 1989; Feinberg & Soltis 2009).

Поред тога што се дискурс увођења државне матуре поклапа са функционалистичким дискурсом, историјски гледано, и „покрет за стандардизацију тестирања био је под утицајем друштвене теорије функционализма“ (Edwards 2006: 9). Другим речима, функционалистичка теорија, или можда боље функционалистички поглед на свет, има очигледан утицај на образовне реформе у Србији које воде већој стандардизацији, а чији је вероватно централни део увођење државне матуре.

Наравно, то не значи ни да образовање у целини, нити читав пакет образовних реформи можемо протумачити само у кључу функционалистичке па-

⁶ Види <https://matura.edu.rs/za-ustanove-visokog-obrazovanja/?lang=lat> [приступљено 18.06.2022].

⁷ Види <https://mpn.gov.rs/vesti/sarcevic-drzavna-matura-uspostavlja-fer-sistem-i-podize-kvalitet-obrazovanja/> [приступљено 18.06.2022.]

⁸ Види <https://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/4285955/branko-ruzic-matura.html> [приступљено 18.06.2022].

радикалне. Јер „[о]образовање је место борбе и компромиса. То је терен на којем водимо битку око питања шта наше институције треба да раде и ко о томе треба да одлучује“ (Apple 2014: 54). Ако је образовање заправо попрште различитих друштвених борби, увођење државне матуре најбоље је посматрати као израз друштвених сила којима функционалистички поглед на свет и (лажна) меритократија иду у прилог. О овоме ће бити речи у последњем поглављу.

Пре него што пређемо на представљање и анализу функционалистичке парадигме у образовању, важно је још нешто нагласити. Наиме, након распада социјалистичке Југославије, у новонасталим државама марксизам као друштвена теорија потпуно је напуштен. Теорију конфликта, којој марксизам у образовању припада као ужи приступ, пратила је иста судбина. Тако је отворен пут функционализму. Још крајем последње деценије двадесетог века, Јадранка Гоја предвиђала је „да ће се земље у транзицији све више окретати функционализму, не само као социолошкој већ и као друштвеној теорији. То би практички могло значити да у социологији образовања функционализам остаје једином алтернативом која би могла творити нову парадигму социологије“ (Гоја 1988: 90). Мада не једина, функционалистичка алтернатива заиста је постала једна од доминантнијих приликом јавног промишљања о томе како би образовање требало да изгледа, чему би требало да служи и ко би требало да доноси обавезујуће образовне одлуке.

Функционализам, меритократија и школа

Функционализам је теоријска оријентација у друштвеним наукама која друштво анализира и објашњава на основу биолошког модела. Биолошки организам састоји се од различитих органа и сваки од њих има своју јасно одређену улогу. Делујући заједно, органи омогућавају функционално преживљавање организма као целине. Функционалисти на сличан начин посматрају и друштво. Друштво је, кажу они, састављено од низа друштвених пракси и институција. Свака од њих има одређену улогу којом доприноси опстанку друштва задовољавајући једну од друштвених потреба. Друштвене се потребе, попут биолошких, могу задовољити на различите начине, у зависности од друштвене конфигурације (Feinberg & Soltis 2009: 21–22; Gevirc & Krib 2012: 56–57).

Функционалисти сматрају да су две основне друштвене потребе диференцијација (друштвена подела улога) и солидарност. У ранијим друштвеним формацијама ове је потребе задовољавала институција породице. Улоге су се наслеђивале и училе у породици, а друштва су била довољно мала да је допринос сваког члана заједнице био лако видљив свима, што је утицало на снажне солидарне везе. Како су се друштва све више усложњавала, тако су функције диференцијације и солидарности са породице полако прелазиле на школу. У савременим модерним друштвима систем јавног државног образовања постао је свима доступан и обавезан како би школе могле ефикасно испунити свој нови задатак (Feinberg & Soltis 2009: 22–23).

Функционалисти сматрају да се друштва најбрже развијају и напредују и најефикасније задовољавају своје основне потребе уколико почивају на меритократским начелима (Исто: 34). Пошто друштво виде као организам који се прилагођава датим околностима и еволуира, они тврде да меритократија заиста и јесте успостављена. Пре него што видимо зашто функционалисти меритократију виде као друштвено функционалну и опишемо каква је улога додељена школи, подсетимо се кратко шта је меритократија.

Меритократију можемо разумети као друштвени систем у коме се награде и положаји у оквиру друштвене стратификације додељују искључиво и само на основу индивидуалних способности (интелигенције, талента) и уложеног труда и напора. У њеном је средишту принцип једнакости шанси. Свако би требало да има једнаку шансу да развије своје таленте и индивидуалним радом стекне одређене компетенције. У зависности од нивоа стечених компетенција појединцима се додељују различите друштвене и економске улоге. Виши ниво компетенција води ка врху хијерархијске лествице поделе рада, већем угледу, већој контроли над радним процесом, комплекснијим радним задацима и вишим зарадама. На положај у оквиру друштвене стратификације не смеју утицати род, раса, старост, богатство, друштвени статус родитеља нити било која друга наследна приписана особина (Kim & Choi 2017: 112; Jary & Jary 1991: 391). Да би се овај услов задовољио, компетенције и достигнућа морају се дефинисати на неутралан и културно независан начин (Young 2005: 244) и мерити универзалним и објективним критеријумима (Jary & Jary 1991: 391).

Вратимо се сад на став функционалиста да је за друштво у целини од највећег интереса да буде меритократско. Претпоставка је да друштво има веће предиспозиције да напредује и задовољи своје потребе ако се друштвена и економска подела рада изврши тако да на свакој позицији буду они чланови друштва који су за ту позицију најкомпетентнији. Како је немогуће (на неутралан начин) тестирати компетенције сваке особе за свако место у подели рада, потребно је установити некаква стандардизована и наводно неутрална мерила која ће успоставити хијерархију компетенција и потом је пресликати на хијерархију поделе рада. Ту је улогу на себе преузела школа (Young 2005: 250).

Како би се омогућило најталентованијима да, уз сопствени труд и рад, стекну највише квалификације и заузму највиша места у подели рада, неопходно је и школу организовати на меритократски начин. Да школе нису меритократске одлучујућу улогу у стицању компетенције имале би наследне приписане особине (род, раса, класа...), а друштво би остало ускраћено за потенцијално компетентније кадрове. Једнаке образовне могућности отварају простор најталентованијој деци да стекну виши ниво квалификација од оног до ког би дошла статусно привилегована деца под истим околностима. Другим речима, меритократско друштво, путем школе, такође засноване на меритократским принципима, има највећи потенцијал за напредак и развој (Feinberg & Soltis 2009: 27).

Овако постављено функционалистичко оправдање меритократије може се суочити са следећим приговором. Наиме, развој најквалитетнијих људских ресурса само је део укупне друштвено-економске шеме. За напредак су по-

требна и велика материјална улагања у технологије, инфраструктуру и слично. Може бити функционалније да се велики новац уложен у широко доступно меритократско образовање инвестира у друге секторе, а да се за највише улоге у подели рада предодреди некаква друштвена елита на коју ће се усмерити сви преостали образовни ресурси.

Такво друштво, одговорили би функционалисти, вероватно би било нестабилно. Меритократија није важна само због селекције најкомпетентнијих. Она одржава друштвену стабилност јер и победници и поражени, и они на врху и они на дну хијерархије, верују да су се такмичили у праведним условима и да је свако добио оно што је заслужио (Исто). Другим речима, из угла ове друштвено-теоријске парадигме, у општем је друштвеном интересу да школа, постављена на меритократским начелима, врши селекцију за позиције у већ постављеној друштвено-економској стратификацији. Општи интерес овакве улоге школе изводи се из следеће две ставке: 1) школа селекује најкомпетентније чланове друштва за најкомплексније и најзначајније послове и 2) школа обезбеђује друштвену стабилност јер сви актери верују у праведност процеса и оправданост исхода.

Да ли је меритократија праведна?

Видели смо како функционализам објашњава улогу школе у савременим, модерним друштвима. Нова занимања захтевају висок степен стручности радне снаге која своје компетенције стиче у процесу образовања. Како би се омогућило најталентованијим и највреднијим да стекну највише компетенције и тако отворе пут друштвеном напретку, школе су постале доступне за све већи број људи. Парсонс (Talcott Parsons) ово отварање назива образовном револуцијом (Parsons 1992). Тако је успостављен праведан меритократски систем друштвене стратификације који је укинуо застареле наследне привилегије. Овај систем почива на принципу који награђује само таленат и труд. Све друго искључено је из рачунице. Отварањем школа за све друштвене групе појединци су добили једнаке шансе да вредним радом развију сопствене таленте и стекну високе компетенције.

Рецимо да функционализам заиста даје исправно тумачење света. Школе су доступне свима, универзалним и неутралним стандардизованим тестовима утврђују се компетенције које су производ искључиво труда и талента, а место унутар хијерархијске поделе рада заиста зависи само од образовног успеха. Све и да је све баш тако, праведност описаног друштва опет би остала упитна. Зато је потребно испитати квалитет самог меритократског принципа правде.

Квалитет одређеног принципа правде може се испитати на два начина. Можемо га применити на поједине критичне ситуације и установити да ли исходе примене принципа на њих заиста видимо као интуитивно праведне. Тада бисмо се кретали од већег ка мањем степену општости. Друга опција је да се крећемо у супротном смеру. У том случају, питамо се да ли је наш принцип

конзистентан са општијим принципом који је препознат као фундаменталнији (Sen 1979: 197). Овде ћемо испитати да ли је меритократија конзистентна са начелом веће општости на коме почива.

Меритократски принцип каже да награде морају зависити само од талента и труда. Класа, раса, пол... не смеју играти никакву улогу. Да бисмо дошли до фундаменталнијег начела на коме меритократија почива, морамо се запитати зашто наследне приписане особине не смеју играти никакву улогу приликом награђивања. Одговор би био зато што на те особине појединац нема никаквог утицаја, те стога не може сносити никакву одговорност (Cohen 2011: 17). Тако долазимо до фундаменталнијег принципа који претходи меритократском и који каже да наша судбина не сме зависити од произвољних фактора нашег рођења и да наше награде морају произилазити искључиво из наших заслуга (Sandel 2020: 117).

У савршено меритократском друштву нашу судбину одређују таленти и напори. Проблем је што су природни таленти које имамо једнако морално ирелевантни попут класе или расе којој припадамо. У поседовању одређеног талента нема ни најмањег удела наших заслуга. То што смо се родили у породици која припада одређеној класи, раси, етницитету и слично, питање је пуке среће. Слично је и са талентима које поседујемо. Баш као што је морално нелегитимно и неправедно да уживамо награде или трпимо штету само зато што смо рођени у богатој или сиромашној породици, тако је неправедно и да будемо награђени за произвољне природне таленте које поседујемо игром судбине (Исто: 117–118).

Познати амерички филозоф Мајкл Сандел (Michael Sandel) у својој последњој књизи тврди да се две најутицајније теорије правде слажу по питању моралне арбитражности талената. И либерали слободног тржишта попут Хајека (Friedrich A. Hayek) и либерали државе благостања, односно либерални егалитаристи попут Ролса (John Rawls) тврде да наши таленти немају везе са нашим заслугама и да награде које се макар и делом темеље на нашим талентима нису праведне. Системи у којима појединци добијају награде на основу морално арбитражних особина могу бити вредни и пожељни из других разлога, али ти разлози немају везе са правдом (Исто: 120–126).

Видимо како меритократски принцип није конзистентан са принципом правде вишег реда, те зато не можемо тврдити да је меритократско друштво праведно све и да заиста постоји и да је имплементирано према савршеним теоријским упутствима.

Можемо сад отићи корак даље и тврдити, заједно са Ролсом, да праведност меритократије не руше само таленти, већ да ни за напоре које улажемо не можемо сносити пуну одговорност. Разлог је то што на напоре „утичу појединчеве природне способности и вештине, те алтернативе које се пред њим отварају“ (Rawls 1971: 312). Ролс овај пример користи како би показао да је идеја награђивања на темељу заслуга практично неизводљива. За нас овде није нужно да прихватимо тај степен детерминисаности људског понашања. Видели смо да меритократија не пролази тест праведности јер наше заслуге немају

никакве везе са талентима које поседујемо. Сада ћемо испитати да ли је меритократија, упркос томе што није праведна, заиста на снази.

Да ли су савремена друштва меритократска?

Показали смо да савршена меритократска друштва, све и да постоје, не би била праведна. Погледајмо сада да ли, без обзира на праведност, она заиста постоје. Друштво је меритократско, ако предности и недостаци стечени у породици не утичу на награде, односно распоред деце у хијерархијску поделу рада. Како је школа главни селектор, потребно је испитати да ли на школске резултате утичу наследне приписане особине.

У класику образовне марксистичке литературе *Школовање у капиталистичкој Америци*, Боулс (Samuel Bowles) и Гинтис (Herbert Gintis) показују да школа само легитимизује почетне предности које деца стичу на основу социоекономског статуса својих родитеља. Пишу да „у САД познавање прихода или богатства нечијих родитеља говори о економском статусу те особе управо колико и године школовања које је та особа прошла, или резултат на стандардизованом когнитивном тесту“ (Bowles & Gintis 2001: 4, наведено према Šljukić & Šljukić 2013: 541).

Узмимо још један пример из Сједињених Држава које важе за колевку меритократије. Од укупног броја студената уписаних на престижне факултете, чак две трећине њих долази из 20 посто најбогатијих породица. На Принстону и Јејлу више је студената из 1 посто најбогатијих, него из 60 посто најсиромашнијих породица. Слично је и на Харварду (Kulenović 2020: 201).

Ситуација се не разликује значајно ни у другим „напредним“ друштвима. Голдторп (John Goldthorpe) и Џексон (Michelle Jackson) на основу прикупљених података у Британији долазе до закључка да ни у овој држави меритократије заправо нема. Они тврде да су „препреке меритократији заснованој на знању интегрални део сваког друштва са тржишном привредом и класном структуром, па се не може очекивати да оне просто с временом нестану“ (Goldthorpe & Jackson 2008: 13–17, наведено према Šljukić & Šljukić 2013: 544).

Погледајмо како ствари стоје у Србији. Резултати ПИСА тестирања показују да социоекономски статус (СЕС) родитеља и те како утиче на постигнућа ученика. Упоредимо постигнућа петнаестогодишњака који долазе из 10 посто највишег СЕС-а са резултатима петнаестогодишњака из 20 посто средњег и 10 посто најнижег СЕС-а, на основу података из 2003. и 2006. године. Разлика у постигнућима између прве две групе износи око једне и по школске године, док су постигнућа деце из најнижег СЕС-а за око три школске године слабија од њихових најбогатијих вршњака. Да ствари буду горе на глобалном нивоу, утицај социоекономског статуса на постигнућа деце у Србији нижи је од просека земаља ОЕЦД-а (Baucal & Pavlović-Babić 2009: 38).

Емпиријска истраживања и подаци које смо изнели показују да наследне приписане особине и даље имају велики утицај како на постигнућа у школи

и резултате на тестовима, тако и касније на распоред позиција у подели рада. Другим речима, меритократије у реалним друштвима нема.

Да ли је меритократија остварива?

Тачно три деценије пре Санделове књиге о којој смо говорили у трећем делу, политичка теоретичарка и феминисткиња Ајрис Марион Јанг (Iris Marion Young) показала је како је меритократија концептуално неизводљива. Раније смо напоменули да школа има значајно место у меритократији. Она наводно свима пружа једнаке шансе да стекну потребне компетенције за мали број пожељних и вредних позиција у друштвеној подели рада. Рекли смо и да функционалисти овај метод диференцијације виде као најефикаснији за развој читавог друштва јер најкомпетентније особе долазе на најсложеније и најзахтевније положаје, што отвара пут напретку.⁹ Да би друштво заиста функционисало на овај начин компетенције је потребно мерити на неутралан начин. То значи да мерила не смеју зависити од вредносних и културних фактора (Young 2005: 250). У супротном, појединци који долазе из одређених културних група и појединци одгајани на одређеним вредностима, стичу неоправдану предност приликом оцењивања, а само оцењивање не указује на степен компетентности.

Можемо замислити једноставан пример који ово осликава. Узмимо да се степен стручности мери стандардизованим тестом написаним на енглеском језику. Међу децом која похађају тест има и оних који тај језик уопште не говоре, или га не говоре најбоље. Њихови резултати на тесту биће знатно гори од резултата деце која енглески говоре течно и неће осликати стварни ниво њихових компетенција. Зато меритократија мора почивати на културно и вредносно неутралним мерилима.

Позивајући се на различита истраживања, Јанг тврди да стандардизовани тестови никада нису културно и вредносно неутрални. Они „неизбежно одражавају вриједности и културна значења“ (Исто: 253). Другим речима, тестови су увек пристрасни према одређеним, обично доминантним, групама. Ова је пристрасност сад већ широко препозната и креатори тестова осмишљавају различите методе како би је уклонили. Проблем је, каже Јанг, што не постоји метода која ће тестове начинити културно и вредносно потпуно неутралним. Разлог је очигледан: „[Т]јеком развијања теста неизбежно морамо употребљавати ријечи, изразе и симболе чија се значења могу схватити на културно различите начине. Састављање теста укључује различите одлуке и изборе, од којих сваки може имати културно специфичне посљедице“ (Исто: 154).

⁹ Да би ова рачуница до краја била конзистентна, морала би постојати јака веза између школских резултата и каснијег радног учинка. Колинс (Randal Collins) тврди да те везе нема (Collins 1979: 19–21). Ово је место где се меритократија и функционализам потенцијално разилазе. Колинсови налази не би рушили меритократско начело. Највреднији и најталентованији и даље би постизали најбоље школске резултате и за то би били награђени најбољим пословима. То, међутим, не мора бити функционално по друштво.

Друго, независно од самог садржаја, култура решавања тестова привилегује одређене вредности, особине и способности које немају везе са оним способностима које сам тест жели да измери. Тест за који се тврди да мери, рецимо, математичку компетенцију ученика, нужно ће мерити и способност тог ученика да самостално ради, његову брзину, склоност апстрактном размишљању и такмичарски дух. Ништа од овога нема директне везе са математичким компетенцијама, а осликаваће се у резултатима теста (Исто: 153).

На крају, многе се важне способности и компетенције не могу мерити обичним тестовима. Да би резултати теста били што објективнији и оставили могућност међусобног упоређивања, одговори се морају једноставно квантификовати. То значи да ће се свести на заокруживање или кратку да/не форму. Многе се вредне вештине напросто не могу превести у овај облик тестирања. Последица је да се као вредне и релевантне могу видети само оне компетенције које се наводно могу једноставно мерити стандардизованим тестирањем (Исто).¹⁰

Теоретичари репродукције развили су различита софистицирана објашњења која осликавају оно о чему Јанг говори. Овде ћемо узети само један пример како бисмо изнутра видели зашто школе и стандардизовани тестови нису и не могу бити културно неутрални.

Британски социолог Базил Бернстајн (Basil Bernstein) тврди да се деца из различитих класа на различите начине служе језиком. Језик деце која долазе из радничке класе обично развија партикуларистичка значења за чије је разумевање неопходно познавати контекст. Са друге стране, језик деце која долазе из средње класе обично развија универзалистичка значења која су независна од контекста (Bernstein 1979: 134–135).

Да би појаснио о чему је реч, Бернстајн се позива на један експеримент. Деци су дате четири слике и од њих је затражено да на основу тих слика испричају причу. Прича ученика из средње класе изгледа овако:

Три дечака играју фудбал и један дечак шутира лопту и она удара у прозор лопта разбија прозор и дечаки то гледају и један човек излази и виче на њих јер су разбили прозор тако они беже и онда та госпођа гледа кроз свој прозор и грди их. (Исто: 134)

Дечак из радничке класе причу је испричао овако:

Они играју фудбал и он је шутира и она одлази тамо она разбија прозор и они то гледају а он излази и виче на њих јер су га разбили тако они беже и онда она гледа напоље и грди их. (Исто)

Видимо да су оба дечака компетентна да повежу појединачне слике у јединствену целину. Ипак, први дечак то ради користећи се језичким стратегија-

¹⁰ Мајкл Епл (Michael W. Apple) у својој књизи *Идеологија и курикулум* показује како чак ни техничко знање није тако једноставно тестирати на објективан и неутралан начин. Ипак, креатори образовних политика већине модерних друштава занемарили су ове проблеме и техничко знање, као наводно лако мерљиво, успоставили као знање највишег реда (Apple 2012: 111–120).

ма које омогућавају свакоме да разуме шта се десило без обзира да ли је претходно погледао слике. Својом причом он развија универзалистичка значења. За разлику од њега, други дечак говори контекстуално. Да бисмо га разумели, неопходно је да се претходно упознамо са садржајем слика. Он зна да је садржај слика познат свима којима се обраћа и зато се контекст у његовој причи подразумева. Он тако производи партикуларистичка значења (Исто: 134–135).

Овај пример не треба разумети као научну истину. Он је контекстуалан и временски ситуиран. Бернстајн тврди да су британска деца из различитих класа у периоду након Другог светског рата социјализована тако да се на различите начине служе језиком и да производе различита значења. Истовремено, школе се служе и производе само универзалистичка значења. Оне се труде да идентификују принципе и правилности које превазилазе одређени контекст, што децу из радничке класе, ставља у неповољан положај (Исто: 156–157).

Бернстајн је теоретичар репродукције и показује како су школе у Британији репродуковале класну неједнакост. За нас је овде важно да уочимо како школе не могу бити културно неутралне. Како год да обликују и тестирају знање и компетенције, једна група ће увек бити привилегована у односу на другу. Другим речима, полазне претпоставке меритократије концептуално су неоствариве у плуралним и класним друштвима. Савремена модерна друштва, дакле, не само да нису меритократска, већ таква никада не могу ни бити.

Функционализам – теорија или идеологија?

У другом делу рада детаљно смо приказали логику функционалистичке парадигме, њене елементе, улогу коју додељује школи и меритократски принцип на коме почива. Веза између дискурса у који се смешта државна матура и функционализма требало би да је очигледна. Рекли смо да функционалисти савремена модерна друштва виде као меритократска, те да меритократију, која се остварује путем школе, виде као најефикаснији метод друштвене диференцијације и стабилности. У меритократским друштвима, тврди се, најкомпетентнији кадрови долазе на најзахтевније, најпожељније и најодговорније позиције, док сâм меритократски принцип као праведан препознају и победници и губитници, што систем чини стабилним. У наредна три дела испитали смо темељне претпоставке функционалистичке парадигме. Показали смо да савршено имплементиран меритократски принцип не задовољава услове праведности, да меритократија заправо није на снази у реално постојећим друштвима (како западним тако ни у друштву у коме живимо), те да меритократија у класним и културно плуралним заједницама заправо није ни могућа.

Можемо ли након свега рећи да функционализам није теорија, већ идеологија? Пишући о разлици између либералне теорије и либералне идеологије, Ђорђе Павићевић каже да је циљ идеологије „да осмисли и створи делотворан оквир за разумевање политичке ситуације и понуди смернице за конкретно политичко деловање, без обзира на властиту доследност и кохерентност“, док

теорија „има обавезу да буде кохерентна, по цену властите прихватљивости“ (Pavićević 2011: 39–40). Ако желимо да покажемо како је функционализам пре идеологија него друштвена теорија, морали бисмо да препознамо њене противречности, недоследности и некохерентности. То је озбиљнији посао од пуке констатације да су претпоставке функционализма погрешне. Да је само то на снази, једноставно бисмо рекли да функционализам јесте теорија, али погрешна и нетачна.

До сада смо функционализам испитивали ослањајући се на приказе научно прихваћених, али поједностављених погледа на ту парадигму. Зато нам се на први поглед може учинити да је функционализам само још једна у низу погрешних и научно превазиђених теорија. Погледајмо сада из прве руке шта кажу репрезентативни функционалисти.

У свом чувеном раду *Неки принципи стратификације*, Дејвис (Kingsley Davis) и Мур (Wilbert E. Moore) признају да социоекономски статус родитеља заиста утиче на образовна постигнућа деце. Мада техничке позиције деце у друштву нису економски предодређене, „контрола путева обуке може бити попут имовинског права одређених породица и класа, чиме се стиче моћ и престиж“ (Davis & Moore 1945: 248). Тако у рачуницу образовних постигнућа, поред природних недостатака као што је мањак талента, улазе и вештачки недостаци (Исто).

Исто каже и Талкот Парсонс. На постигнућа деце утиче не само способност, већ и статус (Parsons 2017: 152). Он признаје да се принцип наслеђивања не може уклонити „све док сродство и породица остану значајни“ (Parsons 1992: 124).

Видимо да сва тројица не само да су свесни да западна друштва нису меритократска, већ мање или више експлицитно признају и да меритократије никада не може ни бити. О праведности ћемо нешто касније.

Ипак, и поред тога, тврди се да модерна друштва „теже да минимизују како приписану постојаност таквих неједнакости, тако и произвољност њиховог наметања“ (Исто: 125) док се истовремено сугерише да је „друштвена неједнакост несвесно развијено средство којим друштва осигуравају да ће најважнија места попунити најквалификованије особе“ (Davis & Moore 1945: 243).

Ако друштво заиста жели да минимизује утицај „вештачких недостатака“ на успех детета и његово касније место у друштвеној структури, онда је једини начин то да се постигне већа социоекономска једнакост. Сетимо се још једном речи самог Парсонса, принцип наслеђивања не може се уклонити „све док сродство и породица остану значајни“ (Parsons 1992: 124). Дакле, ако не урушимо саму породицу, једини пут је пут веће једнакости. Другим речима, друштво које минимизује утицај „вештачких недостатака“ заправо минимизује друштвене и економске неједнакости.

С друге стране, Дејвис и Мур тврде да неједнакост, путем подстицаја, омогућава да најважнија места у друштву заузму особе највеће компетенције, те да се тиме максимизују ефикасност и продуктивност. У том случају, логички је контрадикторно и некохерентно тврдити да модерна друштва истовре-

мено минимизују утицај „вештачких недостатака“ и максимизују економску и друштвену ефикасност. Наравно, одређени степен компромиса између једнакости и ефикасности свакако јесте могућ и, на крају крајева, нужан, али то је нешто сасвим друго. Овде је важно уочити како се унутар функционалистичке парадигме појављује логичка недоследност и некохерентност, што је уместо теоријом, заправо чини идеологијом.

Пратећи Павићевићеву разлику између идеологије и теорије, идеологија се овде „не употребљава искључиво у смислу *лажне свести* чији је циљ прикривање *владавине групе*, него као ознака за различито уређене скупове политичких уверења, вредности и привржености“ (Pavićević 2011: 39). Основна вредност на којој почива функционалистичка идеологија је ефикасност, а једнакост шанси заправо је само променљива коју максимизујемо до граница утицаја на ефикасност. Мада се чини да најпрецизније описује функционалистичку парадигму, овако експлицитан исказ тешко да ћемо пронаћи међу функционалистичком литературом. Да га има, прича би била кохерентна, а функционализам бисмо заиста могли назвати теоријом. Једино што би у том случају изгубио своју (идеолошку) привлачност.

Идеолошка привлачност функционализма лежи управо у привидно успешном разрешењу друштвених противречности. Ово, међутим, није његова једина идеолошка димензија. Функционализам је истовремено и идеологија у „смислу *лажне свести* чији је циљ прикривање *владавине групе*“. Стављајући нагласак на продуктивност и ефикасну стратификацију, функционалисти скривају постојање супротстављених интереса различитих класа, док „потребе друштва бркају са потребама његових лидера“ (Shapiro 1982: 160). Унутар функционалистичке парадигме не можемо видети које друштвене групе највише профитирају од (наводне) утемељености модерних друштава на меритократским начелима.

Ипак, за развијање снажне лажне свести није довољно напросто игнорисати постојање класа и њихову репродукцију. Потребно је савремена друштва приказати као праведна. Сећамо се да функционализам велики значај даје осећају праведности. Како меритократија производи различите исходе, једини начин да друштво остане стабилно јесте да и победници и поражени верују у праведност тих исхода. У трећем делу овог рада показали смо да савремене теорије правде меритократски принцип не препознају као праведан. Функционалисти, међутим, тако нешто ни не тврде. Без обзира да ли такав принцип пролази филозофски тест праведности, ако га, пре свега губитници, препознају као праведан, друштво ће остати стабилно.

Када се прича исприча на овај начин, функционализму се не може приговорити да „лажира“ праведност модерних друштава. Све што се тврди јесте да стабилно друштво захтева да сви његови чланови верују у праведност начела на коме то друштво почива. Завиримо још једном у поменути рад Талкота Парсонса. Парсонс каже да друштвена стабилност захтева да деца путем социјализације прихвате одређене вредности. Две кључне инстанце које преносе те вредности су породица и школа. Темелј вредности је „признање да је поштено давати различите награде за различита постигнућа, све док постоји правичан

приступ могућностима“ (Parsons 2017: 158). Ове вредности преносе се баш путем стандардизованих тестова. Деца уче да прихвате оцене као мерила труда и талента јер су сви пред собом имали исти задатак и прилику да га савладају. О томе детаљно пише Роберт Дрибен (Robert Dreeben) у чувеној књизи *Шта се учи у школама* (Dreeben 1968).

Проблем је што су школе „постављене као да у њима дискриминације нема, те да сви полазе са истих позиција и са једнаким шансама, али се у пракси јасно показује да није тако“ (Пић 2020: 67). Другим речима, деца у школама уче да прихвате не само исходе процеса у коме сви крећу са истих стартних позиција, већ и да стартне позиције у школи заиста јесу исте. Школе, дакле, не само да преносе меритократске вредности, већ и обмањују децу да су услови меритократије у школама испуњени те да сви заиста имају једнаке шансе за успех. Без обмане о једнакости стартних позиција и једнаким условима, вредности би можда биле прихваћене, али би истовремено остале непримењиве у реалном свету.

Парсонс о овој обмани не говори. Он препознаје само подучавање вредностима као облик социјализације. Прећуткивањем обмане, као још једног облика социјализације, Парсонс имплицира да школе заиста живе меритократију, те да је задатак школе (и породице) једино да деца начела по којима свет функционише прихвате као праведна. Мада се суздржава да понуди вредносни суд, Парсонс заправо производи лажну свест тиме што социјализацијски део своје теорије темељи на претпоставци да деца у школама имају једнаке шансе за успех. Другим речима, очигледно је да функционализам задовољава критеријуме идеологије и у „смислу *лажне свести* чији је циљ прикривање *владавине групе*“.

Закључак

Рад смо започели причом о државној матури. Рекли смо да дискурс који у јавности граде државни функционери има све елементе функционалистичког погледа на образовање. У тој слици једна од најважнијих функција образовања је што ефикаснија и наводно што праведнија селекција кадрова за будуће позиције у хијерархијској подели рада. Претпоставља се да је сам садржај школског градива вредносно неутралан те да се постигнућа и стечене компетенције могу измерити објективним тестовима. Задатак стандардизације тестирања је да, како кажу њени заговорници, обезбеди већу ефикасност и квалитет селекције, те уједначи шансе ученика пружајући једнаке услове испитивања.

Какве ће последице имати имплементација државне матуре у контексту српског друштва не знамо. Не знамо како ће се њени исходи одразити на факултете и њихову уписну политику, не знамо како ће реаговати наставници и родитељи, те на крају не знамо ни како ће читав пројекат утицати на праведност образовних исхода самих ученика. Има аутора који се препознају као левичари, а који се залажу за већу стандардизацију у образовању (Ahlberg & Brighthouse 2014). Са друге стране, има и оних који тврде да обавезујући стандарди иду у прилог деци из нове средње класе јер их штите од конкуренције (Apple 2014: 54). У овом се

раду не бавимо таквим предвиђањима, нити анализирамо образовне и друштвено-економске исходе имплементације државне матуре у другим државама.

Циљ рада био је да критички преиспита теоријску парадигму чији је државна матура само један практични елемент. Тренутна јавна расправа о стандардизацији завршног средњошколског тестирања води се унутар функционалистичког дискурса. Сам дискурс, као и циљеви образовног система који из њега произилазе, постали су део здравог разума (Gramsci 2000). Зато је идеја рада да пружи контрахегемони приказ државне матуре критички пропитујући сам оквир.

Покушали смо да покажемо како функционалистичка парадигма испуњава услове да се назове идеологијом у оба њена значења. Уочили смо да се унутар функционалистичког погледа на свет крију контрадикције и некохерентности, али и да сама парадигма, занемарујући супротстављеност класних интереса и скривајући „образовну обману“ производи „лажну свест чији је циљ прикривање владавине групе“.

На крају, занимљиво је приметити да се у дискурсу државних функционера који говоре о значају државне матуре изгубила функционалистичка опрезност при помену правде. Парсонс је говорио да је за стабилност друштва важно да деца поверују у праведност образовних исхода, али није експлицитно тврдио да ти исходи заиста јесу праведни. Одлазећи министар просвете направио је тај последњи корак. Остаје да се види хоће ли му образовни актери поверовати.

Литература

- Ahlberg, J., & Brighouse, H. (2014) Education: not a real utopian design. *Politics & Society*, 42(1), 51–72.
- Apple, M. W. (2012) *Ideologija i kurikulum*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Apple, M. W. (2014) *Образовање на правом путу*. Tržišta, standardi, Bog i nejednakost. Beograd: Fabrika knjiga.
- Baucal, A. & Pavlović Babić, D. (2009) *Kvalitet i pravednost obrazovanja u Srbiji: obrazovne šanse siromašnih, analiza podataka PISA 2003 i 2006*. Beograd: Ministarstvo prosvete Republike Srbije, Institut za psihologiju, Filozofski fakultet
- Bernstajn, B. (1979) *Jezik i društvene klase*. Beograd: BIGZ.
- Bowles, S. & Gintis, H. (2001) *Schooling in Capitalist America Revisited*.
- Cohen, G.A. (2011) *Socijalizam - zašto ne?*. Hrvatski Leskovac: Kruzak.
- Collins, R. (1979) *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*.
- Davis, K., & Moore, W. E. (1945) Some principles of stratification. *American sociological review*, 10(2), 242–249.
- Dreeben, R. (1968) *On what is learned in school*. Addison Wesley Publishing Company.
- Edwards, N. T. (2006) The historical and social foundations of standardized testing: In search of a balance between learning and evaluation. *Shiken and Shiken Research Journal: JALT Testing and Evaluations SIG Newsletter*, 10, 8–16.

- Feinberg, W., & Soltis, J. F. (2009) *School and society*. Teachers College Press.
- Gevirc, Š., & Krib, A. (2012) *Razumevanje obrazovanja: sociološka perspektiva*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Goja, J. (1998) Tranzicijski problemi teorije obrazovanja: funkcionalna i konfliktna perspektiva. *Sociologija sela*, 36(1/4), 89–102.
- Goldthorpe, J. & Jackson, M. (2008) *Education – Based Meritocracy: The Barriers to Its Realisation*.
- Gramsci, A. (2000) *The Gramsci reader: selected writings, 1916–1935*. NYU press.
- Haralambos, M. (1989) *Uvod u sociologiju*. Zagreb, Globus.
- Ilić, D. (2020) *Fantastična škola: novi prilozi za drugačiji kurikulum*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Jary, D., & Jary, J. (1991) *HarperCollins dictionary of sociology*. HarperPerennial.
- Kim, C. H., & Choi, Y. B. (2017) How meritocracy is defined today?: Contemporary aspects of meritocracy. *Economics & Sociology*, 10(1), 112.
- Kulenović, E. (2020) Michael Sandel, The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?. *Anali hrvatskog politološkog društva*, (17), 199–208.
- Parsons, T. (2017) The school class as a social system: Some of its functions in American society. In *Exploring Education* (pp. 151–164). Routledge.
- Parsons, T., Cicmil, S., & Pešić, V. (1992) *Moderna društva*. Niš: Gradina.
- Pavićević, Đ. (2011) *Pravda i politika: nasleđe i granice političke filozofije Džona Rolsa*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Sandel, M. J. (2020) *The tyranny of merit: What's become of the common good?*. Penguin UK.
- Sen, A. (1979) Equality of what. *The Tanner lecture on human values*, 1, 1–26.
- Svi Shapiro, H. (1982) Functionalism, ideology, and the theory of schooling: a review of studies in the history of American education. *Paedagogica Historica*, 22(1–2), 157–172.
- Young, I.M. (2005) *Pravednosti i politika razlike*. Zagreb: Jasenski i Turk.

Miloš Janković

STATE MATURA, FUNCTIONALISM AND IDEOLOGY

Abstract: In this paper, we critically analyze the framework of the idea of state matura. The discourse that shapes the narrative of the state matura has all the elements of functionalism. We, therefore, examine whether the functionalist view of education can be labeled as ideological in both senses of this concept.

Key Words: state matura, functionalism, meritocracy, ideology

Растислав Динић¹
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет

Оригинални научни рад
UDK 316.75:1(075.3)
Примљено: 11.7.2022.
Ревидирана верзија: 04.10.2022.
Одобрено за штампу: 05.10.2022.
DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.08>

ИДЕОЛОГИЈА У УЦБЕНИКУ ФИЛОЗОФИЈА ЗА ЧЕТВРТИ РАЗРЕД ГИМНАЗИЈЕ И СТРУЧНИХ ШКОЛА, МИЛЕТА САВИЋА, ВЛАДИМИРА ЦВЕТКОВИЋА И НЕНАДА ЦЕКИЋА

Сажетак: У раду се анализирају делови средњошколског уџбеника филозофије који се баве политичком филозофијом и савременом етиком. Показује се да аутори на више места примењују механизме идеолошке селекције и користећи се различитим реторичким средствима, фаворизују конзервативизам, док конкурентске идеологије попут либерализма и социјализма ниподаштавају и представљају у неповољном светлу. Посебна пажња посвећена је начину на који аутори мобилишу негативна осећања повезана са трауматичним сећањем на НАТО бомбардовање Савезне Републике Југославије у сврхе изградње и оснаживања конзервативне идеолошке хегемоније.

Кључне речи: идеологија, филозофија, уџбеник, конзервативизам, либерализам, социјализам, хегемонија

Увод

Прво појављивање појма идеологије у уџбенику *Филозофија за четврти разред гимназије и стручних школа* (Савић и др. 2001)², налази се већ на самом почетку књиге, у кратком ауторском предговору. У сегменту под насловом „Како се о филозофији може писати“, аутори између осталог кажу: „О филозофији се може писати идеолошки, времена када се тако писало журимо да заборавимо“ (Савић и др. 2001: 8).

Како би ово требало протумачити? И како би то могли да протумаче читаоци којима је овај уџбеник намењен – ученице и ученици средњих школа? Пре свега, иако их прва дефиниција идеологије (она Марксова), чека тек на 242. овог уџбеника, средњошколски читаоци би из ове реченице могли да за-

¹ rastislav.dinic@filfak.ni.ac.rs

² Прво издање овог уџбеника објављено је 2001, када је уџбеник и одобрен за употребу школама широм Србије од стране Министарства просвете Републике Србије (решењем 650-02-31/2001-03 од 03.09.2001). Најновије, девето издање, објављено је 2021. Консултовањем више различитих издања, укључујући и оно најновије, закључио сам да у деловима којима се овде бавим, међу издањима нема никакве разлике.

кључе да о филозофији не треба писати идеолошки, односно да је писати о филозофији идеолошки нешто погрешно. Затим, можда би и на основу свакодневне употребе појма „идеолошки“ (онога што Тери Иглтон назива схватањем „особе-са-улице“) могли да назру и нешто конкретније разлоге погрешности идеолошког писања о филозофији – писати идеолошки, значи писати пристрасно, острашћено, необјективно, у складу са неким унапред задатим идејама.³ Такође, могли би да закључе да се о филозофији некада (када?) писало идеолошки, али и да је то период који је сада дефинитивно иза нас. Коначно, из свега овога, средњошколски читаоци могу закључити да је пред њима уџбеник који ће филозофији приступити неидеолошки, шта год то тачно значило.

Међутим, оваква, *пејоративна*⁴ употреба појма идеологије има неколико озбиљних мана. Пре свега, она игнорише дугу традицију тумачења овог појма на вредносно неутралан начин, по којем је идеологија „мање-више кохерентан скуп идеја који пружа основу за организовано политичко деловање, без обзира на то какав је циљ тог деловања – да очува, модификује или поруши постојећи систем“ (Хејвуд 2005: 12). Затим, она скрива сопствену идеолошку пристрасност иза маске неутралности и објективности, притом отписујући алтернативна гледишта као невалидна због њихове наводно идеолошке природе. Коначно, она унапред осујећује критику и суочавање различитих теоријских и идеолошких становишта, на тај начин стварајући утисак да су питања која се међу филозофима и политичким мислиоцима још увек сматрају отвореним за расправу, једном заувек решена.

Америчка теоретичарка образовања, Џин Ењон, у својој анализи америчких уџбеника историје, дефинише идеологију у уџбеницима управо преко ове хињене објективности. Према њеном мишљењу, идеолошка природа тумачења историјских догађаја у уџбеницима које анализира, састоји се између осталог и у томе да они своју пристрасност представљају као објективност. Овако Ењон:

Идеологија се овде дефинише као објашњење или тумачење друштвене реалности које је, иако представљено као објективно, очигледно пристрасно у смислу да изражава друштвене приоритете извесних политичких, економских и других група. Идеологије су оружја групних интереса; оне оправдавају и рационализују; оне легитимизују моћ, активности и потребе извесних група. На пример, идеолошка верзија једног историјског периода користи селекцију и организацију информација како би охрабрила тумачење друштвених догађаја које предиспонира

³ Овако Иглтон: „Рећи у свакодневном разговору да нека особа говори идеолошки, свакако значи да она суди о неком питању на основу ригидног оквира предубеђења који искривљава њено разумевање. Ја видим ствари онаквим какве заиста јесу; ти чкиљаш на њих кроз сужену визуру наметнуту споља наметнутим доктринарним системом... Говорити или судити 'идеолошки', значи чинити то шематски, стереотипно, можда уз извесну дозу фанатизма...“ (Eagleton 1991: 3).

⁴ Пејоративна употреба појма идеологије, по Филипу Грину, „инсистира на разлици између филозофије, или науке, или неког сличног почасног термина“, са једне и „идеологије“ са друге стране. Како пише Грин: „У пејоративном дискурсу, идеологија је начин резонувања својствен људима који мисле неисправно, или погрешно, насупротив људима попут самог говорника, који мисле исправно, или истинито. У једној верзији овог става, идеологија се поистовећује са догмом или фанатизмом“ (Green 1991: 200).

ставове и понашања у корист извесних група. Када се један идеолошки опис представља као објективан или друштвено неутралан, он је тим убедљивији. Идеолошки описи и дефиниције – ако им верујемо – утичу на наш поглед на стварност и подржавају употребу моћи од стране оних група које су позитивно представљене. Групни интерес у уџбеницима може бити изражен у форми очигледних искривљавања или у форми скривених претпоставки. Идеолошка селекција се може јавити и у форми изостављања неке чињенице или суптилних дистинкција или акцента. Ако идеолошка перспектива управља школским уџбеницима историје, она може попримити статус истине, и самим тим ће се смањити вероватноћа да ће она бити изложена критичкој анализи или поређењу са другим тачкама гледишта. (Anyon 1979: 363)

Уџбеник филозофије који је предмет овог текста, идеолошки је управо у смислу у којем овај појам користи Ењон, и како ћу показати, аутори се користе методама идеолошке селекције које идентификује ова ауторка: очигледним искривљавањем, скривеним претпоставкама, изостављањем чињеница, итд., како би оправдали, рационализовали и легитимизовали извесне односе моћи, односно фаворизовали извесне групе и њихове интересе.

Притом, како ћу такође показати, аутори неретко посежу управо за појмом идеологије како би дисквалификовали „неподобне“ филозофије и теоријске позиције. Аутори ће користити појам идеологије у вредносно негативном смислу сваки пут када треба стигматизовати поједине мислиоце, традиције и теоријске концепте, док ће с друге стране, на местима на којима говоре о њима блиским „идеолошким пројектима“, овај појам бити коришћен у вредносно неутралном смислу. Видећемо да се из начина на који аутори употребљавају овај појам, може релативно једноставно и без великог напора прочитати њихова сопствена – конзервативна – идеолошка позиција.

Међутим, како следећи Антонија Грамшија и Рејмонда Вилијемса, пише амерички теоретичар образовања Мајкл Епл, начин на који школе функционишу као „актери културне и идеолошке хегемоније“ и на који „помажу у стварању људи (са уграђеним одговарајућим значењима и вредностима) који не могу замислити никакву озбиљну алтернативу економском и културном систему који већ постоји“ (Apple 2012: 59–60), не своди се само на промовисање апстрактних идеја, већ укључује и обликовање здравог разума, свакодневних категорија и „структура осећања“.⁵ На ове структуре и категорије се затим надовезују групе интелектуалаца (међу којима, по Еплу, едукатори заузимају изузетно значајно место) „који те категорије користе, дају им легитимитет и помажу нам да идеолошке форме видимо као неутралне“ (Apple 2012: 67).

По Еплу, трауматични догађаји представљају нарочито добре прилике за наметање искључивих идеолошких интерпретације које спречавају критичку дискусију, јер се доминантне идеолошке матрице лако повезују са јаким осећањима произведеним трауматичним догађајем. Узимајући за пример 11.

⁵ Епл преузима појам „структуре осећања“ од британског књижевног теоретичара, Рејмонда Вилијемса. (Apple 2012: 353)

септембар, Епл показује како је у САД „хегемонијски блок“⁶ састављен од неконзервативаца, неолиберала и ауторитарних популиста успео да наметне сопствену интерпретацију ових догађаја, а заједно са њом, и друштвене реалности као такве, као једину исправну, што је опет резултирало разграђивањем многих позитивних и прогресивних достигнућа у америчком образовању. Епловим речима: „Конзервативни политички коментатори су се мобилисали и колонизовали просторе страха и ужаса изазваних разарањем Светског трговинског центра“ (Apple 2012: 366). Разумевање контекста у којем је било могуће да дође до једног тако језивог догађаја као што је био напад на зграде СТС, постало је додатно отежано чињеницом да је после 11. септембра „место угњетених и презрених на свету резервисано... за саме Американце“, док су „(одувек магловите) представе о стварном животу Палестинаца и сиромашних људи у свету који арогантно називамо трећим избачене... кроз прозор“. Епл пише о „осећањима беса и страха“, те о „елементима доброг и лошег здравог разума“ који у учioniци обликују различите реакције на овакве трагичне догађаје, као и о опасности да те реакције буду „превише симплицистичке и осветничке“. (Apple 2012: 361).

На трагу ових Еплових примедби, показују да је у случају уџбеника о којем је овде реч, имамо на делу сличан процес, с тим што се у овом случају, идеолошка интерпретација тиче других трауматичних догађаја – пре свега НАТО бомбардовања СРЈ 1999. године, али и међународних санкција према СРЈ током деведесетих година прошлог века. Тек узимајући овај елемент у обзир можемо на одговарајући начин сагледати и улогу овог уџбеника у изградњи и оснаживању конзервативне идеолошке хегемоније.

Такође, значајно је приметити да су аутори овог уџбеника у време објављивања уџбеника, али и убрзо након тога, заузимали различите значајне друштвене и политичке позиције, што Епловим тезама о значају група интелектуалца који утичу на успостављање идеолошке хегемоније даје додатну тежину.⁷

Томас Мор и кривудава стазе социјалитичке утопије

Први одељак књиге релевантан за нашу анализу, налази се у целини посвећеној ренесансној филозофији и носи наслов „Проблеми политике – моћ, утопија, природно право“ (Савић и др. 2001: 143–145). У овом одељку, дугом свега две и по стране, аутор, Владимир Цветковић,⁸ пише о пет ренесансних филозофа који су се бавили политичким проблемима: Николу Макијавелију,

⁶ По Еплу, школске програме и уџбенике обликују „хегемонијски блокови“ – мање или више стабилне коалиције сродних интересних и идеолошких група (Apple 1998).

⁷ Цекић и Цветковић су од 2003. били чланови Савета Републичке радиодифузне агенције, а Цекић је у периоду 2003–2008. био и председник овог тела (Скроза 2008). Савић, који је преминуо 2015, био је прво државни секретар у Министарству за науку, а затим и саветник премијера Војислава Коштунице (Никитовић 2015). Захвалан сам рецензенту број 2 што ми је скренуо пажњу на значај ових биографских података.

⁸ У уџбенику су јасно назначени аутори сваког тематског одељка. Иако су уџбеник писала три аутора – Миле Савић, Ненад Цекић и Владимир Цветковић – делове којима се бави овај рад потписују само последња двојица аутора.

Томасу Мор, Томазу Кампанели, Хугу Гроцијусу и Мишелу де Монтењу. Од ових пет аутора, четири је приказано неутрално или благо позитивно, док је само један, Мор, приказан негативно, а ево и како:

Творац прве модерне утопије био је енглески канцелар Томас Мор (1478–1535). Он је у свом делу *Утопија* (грч. *ουτοπος*, место којег нема) приказао према властитом виђењу политике „идеално праведну“ државу. У том делу, налик на класичне мислиоце, Мор више води рачуна о томе какви би људи требало да јесу (или да постану), него какви су они стварно. Међутим, насупротив Платоновој замисли по којој свако треба да ради оно што му по природи изворно припада, Мор је укинуо све класе и код њега сви људи раде све. Утолико праведност код њега не подразумева само прерасподелу, већ и стварање заједничког друштвеног богатства – изван приватне својине. И док је у економији ригидан и не много оригиналан, у политичком смислу Мор промовише водеће еманципаторске идеје свог времена залажући се за слободу и сувереност личности. Доцније ће се тим кривудавим путем између лепих циљева и сумњивих средстава за реализовање запутити и многе друге, углавном социјалистички инспирисане утопије модерног доба. (Савић и др. 2001: 144)

Пођимо редом – шта значи да је Мор „у економији ригидан“? С обзиром да нам је претходно на ову тему речено само то да су у његовој утопији заступљене економска прерасподела и заједничка имовина, може се закључити једино да су ове идеје саме по себи „економски ригидне“ – а зашто је то тако, аутор нам не каже. Ниједан други аутор у овом одељку не добија сличан критички третман, нити се његове идеје квалификују вредносно негативно терминима попут „ригидно“ или „не много оригинално“. (И тамо где се Морове идеје не оцењују експлицитно негативно, негативна оцена је јасно имплицирана. Не само да Мор иде „насупротив Платоновој замисли“, већ и заговара нешто тако очигледно погрешно као што је идеја да „сви људи раде све“).

Поетски пасаж о „кривудавом путу између лепих циљева и сумњивих средстава“, као да је у уџбеник залутао из неког другог и другачијег текста. О каквим се то „сумњивим средствима“ ради (претходно о њима није речено баш ништа) и каква је веза између Морове *Утопије* и каснијих социјалистичких утопија, аутор нам не каже. Ово више није уџбеничка експозиција Морових идеја (па макар и критичка), већ нешто сасвим друго – оно што Енглези зову *cautionary tale*, а што би се на српскохрватски могло превести као *опомињућа прича*. У овом случају, опомена је следећа – свако, па и најневиније разматрање економске прерасподеле и заједничке имовине, пре или касније води ка „сумњивим средствима“ реалног социјализма.

Упоредимо ово са начином на који аутор пише о Томазу Кампанели:

Кампанела пише своје главно дело *Град сунца*, у коме дословно следи Платона, заговарајући државу у којој је све заједничко: од својине, до жена и деце. За разлику од Мора који нагласак ставља на слободу личности унутар државе, Кампанелу првенствено интересује ред, тј. 'правилан поредак' у држави. Држава је земаљска институција која остварује хармонију мудрости, моћи и љубави, налик оној којом Бог управља светом. Зато ће Кампанела и његов гвоздени државни поредак, за разлику од Морове утопије, више инспирисати конзервативне и тзв. десне идеолошке пројекте у новом веку. (Савић и др. 2001: 145)

Зашто је Морово заговорање заједничке имовине „економски ригидно“, а Кампанелино није? Зашто Моров наводно „кривудаџи пут“ води „сумњивим средствима“ у реалним социјалистичким пројектима, док Кампанелин „гвоздени поредак“ не води сличним проблемима међу „конзервативним и десним идеолошким пројектима“? Свакако, било би превише да се у једном овако кратком уџбеничком прегледу одговара на сва ова питања, међутим, прави проблем је управо у томе што у једном тако кратком прегледу прибегава овако јаким вредносним одредницама и реторичким средствима.

Треба приметити и да се у цитираном пасусу појам идеологије, односно „идеолошког пројекта“, употребљава вредносно неутрално, односно да са собом не носи пежоративну конотацију – „десни идеолошки пројекти“ су овде само дескриптивна одредница. Како ћемо видети, на другим местима у уџбенику, није тако.

Парадоксални Русо, магловити либерализам и сасвим посебни конзервативизам

У одељку „Зачетак политичке филозофије новог доба“ (Савић и др. 2001: 201–208), у пододељку „Природно стање и друштвени уговор“, аутор, Ненад Цекић, представља гледишта четири славна теоретичара друштвеног уговора – Томаса Хобса, Џона Лока, Жана-Жака Русоа и Монтескјеа. Од ова четири аутора, три су представљена сасвим неутрално – Хобс, Лок и Монтескје. У деловима текста који се баве овим ауторима даје се само најосновнији преглед њихових идеја, без икаквих вредносних оцена или критичких опаски.

Само један аутор – Русо – представљен је изразито критички. Ово је само по себи занимљиво, али је нарочито занимљиво када се узме у обзир да је Русоу посећено само 139 речи – скоро троструко мање него Хобсу (400) и Локу (386). И четири стотине речи је мало, и не треба да чуди што се аутор одлучио да се суздржи од критичких опаски о Хобсу и Локу, већ се задржао само на представљању њихових гледишта. Оно што чуди јесте да је у још и знатно краћем делу текста посвећеном Русоу одлучио да изнесе и критику овог филозофа. А ево и о каквој је критици реч:

Русоова књига *Друштвени уговор* помало личи на компилацију Хобсове и Локове теорије. Наиме, и Русо је на себе преузео готово немогућ задатак – да у својој теорији помири слободу и једнакост. И, парадоксално, иако непрекидно говори о слободи, он се заправо залаже за једнакост. Примитивни појединци, који су у оптимистичком Русоовом свету још 'бољи' од Локових (само их друштвене институције 'кваре'), у једном тренутку (парадоксално, зар не?) схватају да не могу даље опстати у сировој независности. Проблем је наћи начин како „заложити“ своју слободу без угрожавања сопствених интереса. Каква форма организације друштвеног живота тако нешто може да гарантује? И одговор је парадоксалан: опстанак је могућ једино путем комплетног одрицања од сопствене слободе у корист заједнице. А то (слично Хобсу) значи одрицање у корист вишег ауторитета јер се апстрактна 'заједница' нужно раствара у систем државних институција. (Савић и др. 2001: 203–204)

У 139 речи посвећених Русоовој теорији друштвеног уговора, аутор је ништа мање него три пута назвао Русоове идеје „парадоксалним“ – једном од та три пута, намећући овај закључак (средњошколском) читаоцу кроз реторичко питање („парадоксално, зар не?“). Уосталом, какво би и могло бити теоријско становиште некога ко је на себе преузео „готово немогућ задатак“ мирења слободе и једнакости. Али зашто је овај задатак „готово немогућ“ и зашто би морало бити „парадоксално“ говорити о слободи, а залагати се за једнакост – аутор нам не каже. Оваква оцена може бити смислена само уз једну „скривену претпоставку“ (Ењон) – ону да су слобода и једнакост заиста међусобно непомирљиве вредности.⁹ Како ћемо видети, ова претпоставка ће се касније појавити и на неким другим кључним местима у уџбенику.

Поред скривене претпоставке, овде имамо бар још један поступак идеолошке селекције о којој говори Ењон – очигледно искривљавање. Нема ни помена о једном од најзначајнијих појмова Русоове политичке филозофије – општој вољи¹⁰ – нити пак о значају демократије и народног суверенитета за Русоову концепцију легитимитета.¹¹

Само мало касније, у истом одељку, у пододељку под називом „Проблеми либерализма и конзервативизма“ (Савић и др. 2001: 206–208), Цветковић ће дати кратак опис либералне традиције (414 речи), у којем ће између осталог написати и следеће:

Појам либерализам користи се вишезначно: да означи један тип политичке филозофије, али и као име за економску доктрину. Да конфузија буде већа, уз овај појам у различитим земљама везују се и политички покрети и странке. Колико контроверзи појам либерализма са собом носи, најбоље се види по томе што се либералима сматрају два у етичком погледу најпознатија филозофска противника – Кант са својом ‘етиком дужности’ и Мил са својим утилитаризмом.

Глобално речено, у ‘либерализам’ се може сврстати свака теорија која нагласак ставља на појединца и његову слободу схваћену као списак основних права и слобода (право на слободу говора, право на слободно мишљење, право на неутрожавање

⁹ Иако је у савременој политичкој филозофији заиста било истакнутих мислилаца који су сматрали да су слобода и једнакост две неретко сукобљене вредности које се могу помирити једино неком врстом практичног компромиса, али не и на теоријском или концептуалном нивоу (Берлин 1992), у тренутку када је овај уџбеник писан, већ су били доминантни теоријски приступи попут Ролсовог (1998) или Дворкиновог (Dworkin 2000), по којима су сукоби између ових вредности или само привидни, или пак решиви на принципијелан начин. Другим речима, не само да претпоставка да су слобода и једнакост непомирљиве није неспорна, већ није ни преовлађујућа међу савременим политичким филозофима, нити је то била у тренутку када је уџбеник писан.

¹⁰ Како примећује Џошуа Коен, општа воља није само једна од суштинских Русоових идеја, већ се налази у средишту Русоовог решења „фундаменталног проблема“ – усклађивања захтева да се потчинимо законима, а да притом останемо слободни (Cohen 2010: 14–15). Није ни чудо да без овог појма Цветковићу Русоово решење изгледа „парадоксално“.

¹¹ Упоредити са уџбеником Миланке Радић-Тодић у којем Русо не само да добија много више простора (преко 700 речи), већ се и констатује да је он аутор идеје о „народном суверенитету“, као и да је ова идеја била у основи Француске револуције и да се и данас налази „у основи демократије“ (Радић-Тодић 2014: 211).

интегритета, слобода политичког организовања, религијска слобода итд.). Међутим, појам либерализма постаје магловит кад се поведе расправа о економским слободама. У том случају мисли се на слободу тржишта, тј. недостатак државног уплива у привреду, примат посебног – индивидуалног над друштвеним интересом и др. Зато су (свако на свој начин) либерализам оспоравали и политичари левице и политичари деснице. Левичари су либерале оптуживали за стварање идеологије слободног тржишта која омогућује оправдавање акумулације претеране економске, а самим тим и политичке моћи, што на крају води у уништење слободе од које се пошло. Карл Попер (иначе либерал према политичком убеђењу) касније је ову појаву назвао ‘парадоксом слободе’ – претерана слобода уништава себе саму. Десничари (конзервативци) либералима замерају недостатак осећаја за традиционалне институције и улогу државе у друштвеном животу. (Савић и др. 2001: 206–207)

Овај кратки одломак, који би требало да служи као прво упознавање читаоца са либерализмом, сâм појам либерализма повезује са „конфузијом“, назива га „магловитим“, и констатује да овај „изазива контроверзе“, те наводи да су либерализам оспоравали и са левице и са деснице, а да и сами либерали у основи ове идеологије уочавају „парадокс слободе“. Све ово у 226 речи.

Ништа од овога није строго гледано нетачно, проблем је у најблаже речено чудном избору података, теза и квалификација које ће се наћи у једном овако кратком уводу. У дужем тексту, можда не би било проблематично назначити ни проблеме и критике који се овде помињу, али у овако кратком тексту, па још у његовом уводном делу?

А шта тек рећи о природи ових примедби? Којој идеологији или традицији политичке мисли се не би могло пребацити оно што Цветковић пребацује либерализму? Која то политичка традиција или идеологија у себе не укључује разнородне, па и међусобно сукобљене теоријске концепције?¹² Која то политичка идеологија или традиција политичке мисли, није била изложена критикама од стране конкурентских идеологија или традиција? Коначно, шта би требало да значи примедба да је Попер „иначе либерал према политичком убеђењу“¹³ идентификовао „парадокс слободе“?¹⁴

¹² Узмимо за пример антологију конзервативне мисли коју је саставио британски филозоф Роџер Скрутон (који је, да парафразирамо Цветковића о Поперу, *иначе био конзервативац по политичком убеђењу*), и која између осталог укључује и текстове Берка, Честертона, Хегела, де Местра, Нозика, Парета, Хајека, Де Токвила и Симон Вејл (Scruton 1991). У књизи текстова о конзервативним мислиоцима, коју је уредио исти аутор, налазимо и текстове посвећене Хјуму, Шекспиру, Џејн Остин и Лују де Боналу (Scruton 1988).

¹³ Барбара Фрид назива овај реторички маневар „сведоком оптужбе“, или „невољним преобраћеником“ (Fried 2005: 230). Маневар црпи своју снагу из „високе личне цене преобраћења“ и претпоставке да су аргументи толико јаки да побеђују све „сведокове“ емотивне инвестиције у уверења до којих му је стало. „Сведок оптужбе“ (против либерализма) је у овом случају Попер, а закључак који би читалац требало да извуче из његовог „сведочења“ би требало да буде следећи: када Попер као либерал признаје парадоксе либерализма, како ли ствари заиста стоје!

¹⁴ Начин на који Попер у својој књизи „Отворено друштво и његови непријатељи“ третира „парадокс слободе“, знатно је нијансиранији него што се из ове кратке опаске да наслутити. Не само да он не сматра да је овај парадокс у било ком смислу фаталан за либерализам, већ сматра да је у питању само један из породице сличних парадокса – попут парадокса демократије, парадокса толеранције, али и парадокса аристократије, или владавине најбољих или најмудријих итд. Другим речима, Поперова поента је да либерализам није због „парадокса слобода“ у ишта

Као што је већ речено, сама чињеница да један уводни текст врви од вредносних и критичких опаски, већ је проблематична, нарочито у једном школском уџбенику, али када би и друге, конкурентске традиције биле представљене на сличан начин, бар не бисмо могли да кажемо да је на делу идеолошка пристрасност. Међутим, није тако. Ево како Цветковић, у наставку овог одељка, приказује конзервативизам и његовог зачетника, Едмунда Берка:

У модерној политичкој филозофији развија се и један сасвим посебан теоријски и идеолошки правац, који се најчешће назива конзервативизам. Његов најзначајнији представник био је жестоки критичар Француске револуције – енглески државник Едмунд Берк (Edmund Burke, 1729–1797). Он је критиковао идеје рационализма, односно наивност очекивања просветитеља да ће знаће бити само учитељ (а не и „ташти господар“). Такође је као „конструктивистичке“, тј. „насилне“ осуђивао и просветитељске амбиције да се друштво „изгради“ по неком више или мање детаљном плану. Уместо свега тога, друштво, односно државу, према Берку треба пажљиво одржавати на основу наслеђеног поретка, институција и традиције. Само на тај начин слобода (која је и овде темељена политичка вредност) неће се претворити у разуданост, насиље и пљачку. Једина оправдана слобода јесте она која поштује слободу других.

Уместо идеје демократије, коју је разумео само као просто владање непромишљене масе, залагао се за „природну аристократију“, тј. вођство просвећене мањине која има осећај дужности спрам јавног интереса. Таква одговорност стиче се генерацијама и због тога традиција представља полазну основу за сваку реформацију друштва. На сличан начин размишљаће и најважнији представник савременог конзервативизма – немачки филозоф Карл Шмит. (Савић и др. 2001: 208)

Прво, приметимо да у овом кратком одломку нема ниједне критичке опаске на рачун било Берка, било конзервативизма.¹⁵ Конзервативизам није „конфузан“, нити „магловит“, не „изазива контроверзе“, за њега се не везују било какви „парадокси“, нити је пак, ако је веровати овом кратком приказу, изложен било каквим критикама конкурентских идеологија.¹⁶ Уместо тога, кон-

горем положају од других система уређења и система владавине, који се сусрећу са сличним парадоксима. Овако Попер: „Платон је, видјели смо, био надамак откривања парадокса слободе и демократије. Али оно што су и он и његови сљедбеници превидјели јесте да и све друге форме теорије о суверености дају повода за аналогне недосљедности. Све теорије о суверености су парадоксалне. На примјер, можемо изабрати 'најмудријег' или 'најбољег' за владара. Али 'најмудрији' може својом мудрошћу открити да не он већ 'најбољи' мора да влада, а 'најбољи' може својом добротом одлучити да 'већина' мора да влада. Значајно је примјетити да је чак и таква форма теорије о суверености која захтијева 'Краљевство Закона' отворена за исту примједбу“ (Popper 1998: 206). Поперов закључак је да питање „Ко треба да влада?“, на које различите теорије суверенитета дају различите одговоре, треба заменити питањем о томе како избећи тиранију и успоставити институционалне механизме демократске контроле владара – а ови механизми су најближе механизмима либералних демократија: неки вид већинског одлучивања, али уз поделу власти, гаранције основних либералних права и слобода, итд.

¹⁵ Штавише, аутор на више места не раздваја јасно Беркове ставове од сопствених (нпр. ко тврди да се „таква одговорност стиче генерацијама“ и да „због тога традиција представља полазну основу за сваку реформацију (sic!) друштва“? Берк или Цветковић?) – али нека буде да је то до непажње, а не до идеолошке пристрасности.

¹⁶ У литератури је, међутим, конзервативизам често описиван као најпротивречнија, односно најконфузнија идеологија. Тако Јан-Вернер Милер пише да је „распрострањено уверење да је

зервативизам је „један сасвим посебан идеолошки правац“ (сасвим посебан у односу на шта?), који се одликује „пажљивим одржавањем друштва“, а противи се „разузданости, насиљу и пљачки“. Ко би могао бити против овог и овако описаног конзервативизма? Аутори нам сугерирају – једино неко ко се противи пажљивом одржавању друштва, а радује се разузданости, насиљу и пљачки. Овде је, поред очигледних реторичких претеривања и улепшавања, на делу механизам изостављања и различитог акцентовања предности и недостатака различитих идеологија.

Занимљиво је и да Цветковић приписује конзервативизму вредности и принципе који се типично повезују са либерализмом. На пример, принцип да је „једина оправдана слобода она која поштује слободу других“ – чија је класична формулација дата у Миловом „принципу штете“ (Mill 2009: 18), а која ће се у различитим варијацијама јављати и код каснијих либералних мислилаца, попут Ролса (Ролс 1998: 70), овде се из неког разлога приписује Берку и конзервативизму. Овде већ имамо посла са искривљавањем.

Када на основу ових описа склопимо целину приче о либерализму и конзервативизму – причу коју би требало да склопи и средњошколски читалац којем је књига намењена – добијамо следећи исход: и либерализму и конзервативизму је стало до слободе, али је у либерализму она неограничена, парадоксална и на више начина потенцијално самоподривајућа (ако већ не води у „разузданост, пљачку и насиље“), док је у конзервативизму она ограничена слободом других и безбедно је усидрена у традиционалне институције. Ако пођемо од скоро извесне претпоставке да је читаоцу стало до слободе и да слободу сматра вредношћу – ова два описа „гурају га“ у смеру закључка да је конзервативизам бољи заштитник слободе од либерализма, баш као што га поређење Берка и Русоа „гура“ у смеру закључка да је први много бољи заштитник слободе (а притом и много доследнији мислилац) од другог.¹⁷

Конечно, треба приметити да се и овде, у вези са Берком и конзервативизмом, појам идеологије појављује у вредносно неутралном смислу. Конзервативизам је овде идеологија управо у смислу оног Хејвудовог „мање-више кохерентног скупа идеја који пружа основу за организовано политичко деловање“.

конзервативизам тешко прецизно дефинисати“, те да се „често сматра да је конзервативизам склонији унутрашњим контрадикцијама него друге врсте политичке мисли“ (Mueller 2006: 359), док Џејмс Александер пише: „Постоје бројне очигледне контрадикције у конзервативизму. Он је против промене, а прихвата промену. Он је против реакције, али укључује реакцију. Он не заступа било какве идеале, а истовремено заступа неке идеале. Он је секуларан, али и религиозан. Он је на страни традиције, али нема ничег у њему што га спречава да у коначном напусти било коју традицију“ (Alexander 2013: 595).

¹⁷ Пошто овај текст настаје на основу презентације одржане пред различитим публикама састављеним како од средњошколаца, тако и од студената, могу да потврдим да су сви слушаоци без изузетка, на основу ова два одломка давали управо овакве одговоре. На питање – ако вам је стало до слободе, ком систему бисте радије поверили институције, конзервативизму или либерализму? – одговарали су: конзервативизму. На слично питање о Русоу или Берку, одговор је сваки пут био – Берку.

Заробљени Лукач и нагнути праксис

У одељку под називом „Маркс и марксизам“ (Савић и др. 2001: 236–242), чији је аутор такође Владимир Цветковић, представљају се основне идеје Карла Маркса, али и неких истакнутих марксистичких мислилаца – Ђерђа Лукача, Ернста Блоха, Антонија Грамшија, па и југословенских „праксисоваца“. Већина ових аутора приказана је углавном неутрално, међутим, изузеци су симптоматични.

Прво, на крају кратког (250 речи) и релативно одмереног одељка о Лукачу, Цветковић ће написати и ово: „Руководећи се политичким начелом по коме је ‘најгори социјализам бољи од најбољег капитализма’, Лукач је остао заробљеник једне идеологије која себе види, ни мање ни више, него као остварење свеколиких тежњи људске историје“ (Савић и др. 2001: 241). Идеологија, барем она марксистичка (јер се, јасно, мисли управо на њу), овде није напросто систем уверења, већ нешто што „заробљава“ своје следбенике – дакле, нешто знатно ближе пејоративном виђењу идеологије из увода овог уџбеника. (Сетимо се да Берк, на пример, није „заробљеник“, већ напросто „представник“ конзервативне идеологије.)

Затим, на крају још краћег пасуса о утицају марксистичке мисли на активистичке покрете, Цветковић ће додати и следећу реченицу: „Најобухватнију критику марксизма у тротомном делу *Главни токови марксизма* изложио је пољски филозоф Лешек Колаковски, иначе и сам марксиста у свом раном стваралаштву“ (Савић и др. 2001: 242). Иако у младости марксиста, сугерира нам се овом формулацијом, Колаковски напросто није могао да одоли притиску критичких аргумената против марксизма.¹⁸ Можда је ово и тачно, али да ли би требало да буде једина ствар коју сазнајемо о Колаковском и његовој критици марксизма? Наравно да и овде треба имати у виду ограничења простора и потенцијалног оптерећења за ученике, али овде није проблем у томе што није речено довољно о Колаковском и његовом делу (у једном оваквом уџбенику свакако мора бити изостављено пуно тога) – проблем је што је то мало што јесте речено, искоришћено за реторички маневар, уместо за аргумент или неутрално излагање чињеница.

Конечно, овако Цветковић о југословенским праксисовцима:

Нарочито место у савременом марксизму заузимају припадници југословенске *праксис-филозофије*, који ће у тзв. раном Марксу и његовој теорији о револуцији и отуђењу наћи узор за критику тада актуелног система реал-социјализма. Истовремено, анализирајући савремени капитализам, они ће углавном остати у видокругу традиционалне социјалистичке критике грађанског друштва, које тумаче у кључу Марксовог појма „преисторија“. Зато су и филозофију углавном третирали као „мишљење револуције“, односно као беспопштудну критику свега постојећег, при чему су, по правилу, нагињали ка афирмацији само једне – *социјалистичке* концепције друштва. На тај начин је њихово искрено ангажовање

¹⁸ Овај маневар нам је сада већ познат – у питању је опет „сведок оптужбе“ или „невољни преобраћеник“.

у циљу хуманистичког преображаја постојећег – отуђеног света капитализма и реал-социјализма великим делом остало теоријски мањкаво, што је условило и ограничене практичне резултате. (Савић и др. 2001: 242)

Да рекапитулирамо – Цветковићева критика праксис-филозофије састоји се у томе што је ова филозофија наклоњена „социјалистичкој концепцији друштва“. Управо ова наклоност, према мишљењу Цветковића, довела је до „теоријске мањкавости“ и „ограничених практичних резултата“ праксисоваца. Ову критику је, најблаже речено, тешко узети за озбиљно. Сваки политички филозоф и свака традиција политичке мисли наклоњени су оним друштвеним аранжманима које сматрају најбољим, а сасвим је разумљиво и очекивано да у случају једне марксистичке школе, попут оне праксисовске, то буде нека врста социјализма. На исти начин на који је праксис-филозофија „нагињала ка афирмацији само једне – социјалистичке концепције друштва“, могло би се рећи да је Берк (на основу онога што о њему пише сам Цветковић) *нагињао афирмацији* само једне – аристократске концепције друштва, засноване на владавини „просвећене мањине, која има осећај дужности спрам јавног интереса“. Међутим, Цветковић то наравно неће рећи, нити ће пак закључити да је Беркова филозофија због тога „теоријски мањкава“. Овде имамо посла са једноставним механизмима идеолошке селекције кроз разлике у наглашавању.

Неидеолошки Шмит и квазинеидеолошка људска права

Најзанимљивији и истовремено најпроблематичнији делови уџбеника, налазе се у одељку названом „Савремена етика и политичка филозофија“ (Савић и др. 2001: 298–304) чији су аутори Ненад Цекић и Владимир Цветковић. Већ на самом почетку овог одељка, идентификују се четири основне групе проблема које, по ауторима, доминирају савременим етичким дебатама: 1) мета-етички проблеми, 2) проблеми заснивања и критике утилитаризма, 3) проблеми примењене етике и 4) проблеми заснивања теорије људских права.

Прве три од ове четири групе проблема приказане су на неутралан начин – проблеми метаетике и утилитаризма добијају мало више простора (690 и 539 речи), а проблеми практичне етике један врло кратак пасус (94 речи). Међутим, проблеми везани за заснивање теорије људских права представљени су на следећи начин:

Најзад, ако је примењена етика најзанимљивија област савремених етичких расправа, онда је расправа о *људским правима* свакако најпроблематичнији део савремене филозофије морала. Расправа о људским правима заменила је расправу о природном и позитивном праву. Међутим, нејасан или, чак, непостојећи морални критеријум на којем се заснива појам *људских права* (нико до сада није јасно рекао *како* можемо одредити шта јесте, а шта није „људско право“) ствара појмовну збрку, али и отвара широко поље манипулације. С једне стране, поборници „људских права“ радикално се дистанцирају од сваке идеологије. С друге

стране, ти исти спремни су и да бомбардују оне који, по њиховој сопственој процени, крше (недефинисана) људска права. Тако се индивидуализам трансформише у колективизам, а антидеологија – у квазинеидеолошку *идеологију*. (Савић и др. 2001: 301)

Критике на рачун како самог концепта људских права, тако и његове политичке употребе и злоупотребе, познате су и бројне,¹⁹ те у начелу није проблематично изнети неке од њих ни у уџбеничком приказу. Проблематично је нешто друго. Пре свега, ово је *све* што у уџбенику можемо прочитати о људским правима, дакле, нема никаквог неутралног приказа, након којег би се изложиле критике; уместо тога, сам приказ је јасно и негативно вредносно обојен. Затим, изнесене критике су или тако уопштене да би се у начелу могле односити на било који етички концепт, или су пак спорне.²⁰ За овај рад је посебно значајно како аутори третирају концепт људских права у контексту појма идеологије: људска права и јесу и нису идеолошка, односно – њихови заступници тврде да она то нису, али она то заправо јесу. Иако није лако са сигурношћу растумачити неке од ауторских формулација (попут „квазинеидолошке идеологије“), намера је, по свему судећи, да се укаже на политичку пристрасност концепта људских права.

Најпроблематичнији део пасуса је, међутим, онај у којем се са, како год пристрасне и вредносно обојене, ипак апстрактне расправе о људским правима, прелази на сасвим конкретну, иако невешто „шифровану“ референцу на један сасвим конкретан догађај. Наиме, за неупућеног читаоца, реченица „с друге стране, ти исти спремни су и да бомбардују оне који, по њиховој сопственој процени, крше (недефинисана) људска права“, можда и може изгледати загонетно, али за средњошколца у Србији 2001, није било никакве сумње да се она односи на бомбардовање Савезне Републике Југославије 1999. од стране војних снага НАТО.²¹

¹⁹ Дobar преглед може се наћи у зборнику *Људска права: преиспитивање идеје*, који је приредио Ђорђе Павићевић (2011).

²⁰ На пример, постоје различити начини да се дефинишу људска права. Опет види код Павићевића (2011).

²¹ Да је ово заиста тако, може се лако потврдити увидом у текст Владимира Цветковића (1999) на тему бомбардовања СРЈ, који може послужити као шифрарник за ове шифроване референце. У овом раду Цветковић пише да су „САД и њихови (не)добровољни савезници бомбардовали СРЈ првенствено, ако не и *једино* због идеолошких разлога“, и додаје да је у оправдавању глобалне хегемоније САД на делу *идеолошки троугао* „који образују никад магловитије одреднице као што су *мултикултурализам, демократија и људска права*“ (Цветковић 1999: 74). На другом месту у истом тексту, читамо и следеће: „Како видимо, када су сирене у Београду, Новом Саду, Подгорици и другим градовима Србије и Црне Горе означиле 'почетак ваздушне опасности, и када су 'интелигентне' и мање интелигентне бомбе почеле да падају на грађане Југославије, оправдање оних који су то започели, било је већ одавно дефинисано. Идеолошко легитимисање те рушилачке 'кампање' могло би се, такође, пронаћи и у већ дуже време вођеним бројним стручним и сличним, али зато мање суптилним – војним расправама око тзв. *хуманитарне интервенције*. Хуманисти постмодерног доба, ти софисти реал-либерализма... дошли су до закључка да ако се у некој земљи масовно крше 'људска права' од стране владајућег режима, и ако није могуће другачије спречити такво стање ствари, онда је 'међународна заједница' дужна да преузме одговарајуће кораке како би све то стало. Дакле – криминална влада би морала бити кажњена,

Из приче о „квазииведолошкој идеологији“ људских права и онима који бомбардују у име људских права, прелази се скоро директно²² на поделак о савременој филозофији политике у којем се, након кратког увода, прелази на одредницу о немачком правнику и филозофу, Карлу Шмиту. Већ у самом уводу, наилазимо на познате мотиве:

Преовлађујући приступ потиче из нововековне либералне традиције која чини теоријски темељ и уједно практички императив модерне политике. Међутим, та настојања нису могла да остану без своје критике, тим пре што је ватрено залагање за „ослобађање“ од свих религијских и других наслеђених предрасуда и друштвених облика, одвише лако знало да се извргне у своју супротност. Наиме, у наводној промоцији идеје слободе, током савремене историје, често се вршио насилан притисак на оне који још нису достигли неки претпостављени либерални „стандард“, при чему се овај произвољно идентификовао са „једино моралним“ или „цивилизацијски оправданим“ становиштем. Злоупотреба идеје слободе имала је своје критичаре из различитих филозофских и идеолошких позиција, које су неретко инспирисане истим амбицијама „освајања“ или „чувања“ управо слободарских тековина човековог политичког развитка. Том приликом увек има оних који начелна или „апстрактна“ питања о слободи претпостављају сигурности или заштити која долази с државом. (Савић и др 2001: 301–302)

Аутори нас овде још једном, нимало неутралним језиком, упозоравају на опасности „самоподривајуће“ концепције слободе какву, наводно, промовише либерализам (пошто се овде не представља мисао било ког конкретног филозофа, нема сумње да је реч о ставовима самих аутора). Либерализам ће се још оптужити за фанатизам („ватрено залагање“), за лажно ослобађање (ослобађање под наводницима) од религијских и других предрасуда, те коначно и за насиље и догматизам (наметање произвољног либералног стандарда као јединог исправног). И опет, као и у случају текста о Берку и конзервативизму, као прави или бољи чувари слободе, виде се управо критичари либерализма, којима је стало и до слободе, али и до „сигурности и заштите која долази с државом“. Ако су ови критичари либерализма, који за разлику од догматских, фанатичних, па и насилних либерала, чувају како слободу, тако и сигурност, сада већ није тешко погодити – у питању су козервативци:

У савременој филозофији политике међу њима се посебно истиче немачки филозоф права **Карл Шмит** (Carl Schmitt, 1888–1985). Реч је о конзервативном теоретичару, који је, по властитом тврђењу, при проучавању феномена политике настојао да се ослободи утопије и идеологије сваке врсте. Према његовом схватању, не постоји неко засебно или самостално политичко поље деловања. Политика представља одређени „вирус“ који по принципу груписања „*пријатељ–непријатељ*“ делује у свим сферама живота. Ови појмови нису никакве метафоре, нити имају неке посебне моралне или друге конотације. Напросто, реч је о непобитној

док би потлачени (обично националне мањине) тако били ослобођени од терора“ (Цветковић 1999: 78).

²² Раздваја их само кратак пасус од осамдесетак речи, посвећен Роналду Дворкину и његовој теорији „права као адута“.

чињеници политичког постојања, која се, према Шмитовом тврђењу, никаквим накнадним идеолошким разблаживањем не може неутрализовати или негирати. Због тога свако једнострано позивање или веровање у некакве „добре“ стране људске природе (као нпр. разум, напредак, толеранција итд.), лако завршава или у наивном саморазумевању да ће једнога дана „све доћи на своје место“, или, пак, што је чешће – у деспотском „утеривању“ правде. Последице су подједнако кобне. Утолико се у политичком деловању и мишљењу увек мора имати у виду *целовитост* људске природе, тј. битна *недовршеност човека*, што даље значи подразумевајућу опасност сталног исклизнућа у морално неоправдано деловање. Тако је Шмит још у време *Лиге народа* (претеча УН између два светска рата) предвидео будуће „либералне ратове“ који ће се, поред уобичајеног насиља, водити чисто економским средствима и одговарајућим уценама (санкције, блокарање кредита, сировина итд.), све то уз одговарајућа „морална оправдања“. Уједно је предвидео да ће дистинкција између класичног рата као рата између држава, с једне стране, и грађанског (унутрашњег) рата, с друге, временом све више бледети. Шмитова критика либерализма, као темељне идеологије модерног света, имала је свој традиционалистички карактер, који се, углавном, позивао на моралне аргументе. (Савић и др. 2001: 302)

Овај пасус о Карлу Шмиту надовезује се како на претходно цитирани увод у пододелјак о савременој политичкој филозофији, тако и на ранију расправу о људским правима. И овде постоји шифрирана, али јасна референца на бомбардовање из 1999, али и на међународне санкције примењиване према СРЈ током 1990-их (либерални ратови, санкције, УН), а за разлику од „квazineидолошке идеологије“ људских права, која је истовремено наивна, арбитарна и насилна, Шмитова политичка мисао је приказана као аутентично неидолошка, ненаивна, али имплицитно и ненасилна (супротставља се „деспотском“ утеривању правде).

Реконструисимо сада целину коју нам нуди овај одељак. Обраћајући се средњошколцима обележеним трауматичним искуством ратова деведесетих, али нарочито бомбардовања 1999, аутори користе осећања беса и страха које је овај догађај несумњиво изазвао, како би појам људских права означили као неприхватљив, а Шмитову конзервативну концепцију политичког као дистинкције између пријатеља и непријатеља, препоручили као исправну. Овај маневар, међутим, ради и у супротном смеру – не само да инсинуирана веза између људских права и бомбардовања чини људска права неприхватљивим концептом, већ и примедбе којима се обезвређује концепт људских права, ретроактивно рационализују доминантну здраворазумску претпоставку – да је бомбардовање било „ничим изазвано“²³, односно да му нису претходила никаква кршења

²³ Током НАТО бомбардовања и непосредно после њега, фраза „ничим изазвана агресија“ налазила се у средишту режимске ратне пропаганде, а у међувремену је постала централни део званичних политика сећања. Тако 23. марта 2019, пред двадесетогодишњицу почетка НАТО бомбардовања, тадашњи министар одбране, Александар Вулин, изјављује: „Србија ничим није изазвала ни узроковала НАТО агресију, баш као што ни наша побијена деца ничим нису заслужила да буду убијена. Србија је урадила оно што би урадила свака слободна земља, борила се и бранила од терористичких напада, а зато је, уместо награде и признања, доживела да буде нападнута и буде бомбардована“ (РТВ 2019).

људских права. На сличан начин, не само да се негативна осећања која извиру из искуства бомбардовања искоришћена како би се читаоцима „препоручио“ Шмит који осуђује „хуманитарне ратове“²⁴ *avant la lettre*, већ се и позитиван приказ Шмитове филозофије користи како би се оправдала претпоставка о *нашој недужности*.²⁵

Не треба бити велики познавалац Шмита, па приметити да аутори, који су претходно Мору пребацивали да је „ригидан“, Русоу да је „парадоксалан“, Лукачу да је „остао заробљеник једне идеологије“, а праксисовцима да им је концепција превише наклоњена социјализму, па стога и теоријски и практично мањкава, не само да не износе никакве критичке опаске на рачун Шмита, већ заборављају да помену и једну прилично значајну чињеницу из његове биографије. Шмит је, наиме, био члан нацистичке партије, и један од најпознатијих апологета тоталитаризма.²⁶ Иако Цветковић и Цекић у истом пасусу у којем се налази и последња реченица одреднице о Карлу Шмиту, пишу и о „два облика дотад незамисливо насилна и ‘тоталитарна’ друштвена система“, фашизму (нацизму) и стаљинизму, те о томе како је „потресно искуство са овим режимима, од којих се други директно позивао на филозофско утемељење (марксизам) учврстило ... филозофе у погледу опредељења за слободарске идеје“, они се неће сетити да помену да је Шмит такође имао неке везе са нацизмом и тоталитаризмом. Једино што неупућени читалац из овога може да закључи јесте да је и Шмит био један од истакнутих антитоталитариста и бораца за „слободарске идеје“.²⁷

²⁴ О НАТО бомбардовању СРЈ као о „хуманитарном рату“, види текст Адама Робертса (Roberts 1999).

²⁵ Како у својој анализи начина на који српски и албански уџбеници историје обрађују сукобе на Косову у периоду 1998–1999 (дакле непосредно пре НАТО бомбардовања, током њега и непосредно након његовог завршетка) закључује историчар Шкељзен Гаши: „Школски уџбеници обе стране наводе само злочине које је починила друга страна, представљајући себе као жртву, а другу страну као агресора“ (Гаши 2015: 237).

²⁶ Како за Шмита пише Пол Букбајндер: „Иако је често називан конзервативцем, он је био радикални десничар, прави заговорник тоталитарне државе“ (Bookbinder 1981: 133).

²⁷ Без изузетка све публице којима је представљена ова колекција одломака, оцениле су Шмита као најбољег и најобјективнијег од свих представљених филозофа. Такав одговор не изненађује, с обзиром да аутори уџбеника на различите начине указују да Шмит јесте најбољи и најобјективнији – не само да је једини од свих поменутих филозофа био у стању да „предвиди“ неке будуће феномене, већ нам се јасно ставља до знања и да се трудио да се ослободи „идеологије и утопије било које врсте“ (док су неки други аутори „заробљеници идеологија“). Зашто аутори на овај начин фаворизују баш Шмита? Детаљан одговор на ово питање захтевао би дубље истраживање услова самог настанка уџбеника, али захваљујући књизи Александра Молнара, *Сунце мита и дугачка сенка Карла Шмита* (2010), можемо изнети неке разложне претпоставке. Главна теза ове Молнарове књиге је да је позитивна теоријска рецепција Шмитових идеја, започета још средином осамдесетих у СФРЈ, а затим настављена деведесетих у СРЈ, пресудно утицала на политичку стварност постпетоктобарске Србије. Како пише Молнар: „Бежећи од Силе комунистичког тоталитаризма, ‘врхунски интелектуалци’ (који ће ускоро постати и ‘врхунски политичари’) посткомунистичке Србије брзо су похрлили у наручје Харибде, која их је – у лику учења Карла Шмита – мамила својим радикалним политичким солуцијама, изазовним антимарксистичким и антилибералним ставовима и панегирицима некој новој, још невиђеној, али зато једино ‘правој’ демократији, учвршћујући их при том у једној ‘логици’ која

Ролс као Суперхик, Нозик као заштитник индивидуалног интегритета

У одељку о савременој политичкој филозофији, имамо још један занимљив део, онај у којем се представљају два савремена политичка филозофа – Џон Ролс и Роберт Нозик. Овде се срећемо са истим поступцима са којима смо се срели и раније – либерализам се прихвата у домену у којем се тиче права на слободу, али се сваки покушај да се слобода помири са једнакошћу извргава руглу, неретко уз пуно претеривања, па чак и отвореног искривљавања. Тако ће о Ролсова чувена два принципа правде, аутори написати ово:

Први принцип није никаква новина: о њему су писали и теоријски противници какви су били Мил и Кант. Проблем је у другом принципу који имплицитно захтева проблематичну идеју једнакости. Зашто би људи били политички једнаки када већ то природно очигледно нису? – На то питање покушао је да одговори други савремени филозоф политике – Роберт Нозик. (Савић и др. 2001: 303)

Иако није најјасније на шта се овде тачно односи „природна неједнакост“ људи, тешко је увидети како би ово требало да буде примедба Ролсу, чија концепција између осталог експлицитно адресира и моралну арбитрарност разлика у природним талентима (Ролс 1998: 31). Такође, по ауторима,²⁸ Ролс „своју теорију погрешно види као кантовску“, људи у његовом првобитном положају су *tabula rasa* који нису у стању да донесу било какву одлуку, а хипотетички уговор склопљен иза вела незнања „уопште и није никакав уговор“. Иако ове критике нису нужно убедљиве, а на многе од њих постоје и добри одговори, оне се барем у неком облику заиста могу наћи у литератури (Кимлика 2009: 68–93). То, међутим, није случај са опаском попут ове, која грубо искривљава смисао како Ролсове теорије, тако и Нозикове критике ове теорије: „Када је реч о другом принципу правде, Нозик сматра да је он недопустив јер легализује пљачку сиромашних (или мање способних) од стране оних који су богатији

их је неминовно гурала назад у вртлог тоталитаризма, која је од политичког живота Србије на крају прве деценије 21. века направила праву агонију, која још ни издалека није показала сав свој деструктивни потенцијал“ (2010: 32–33). По Молнару, „међу србијанским теоретичарима политике Шмит и, поготово, његова теорија политичког, никада нису били популарнији него после 5. октобра 2000“ (2010: 224), што се могло видети и по бројним издањима посвећеним овом немачком филозофу. Шмитов утицај преливао се из политичке теорије у политичку праксу (пре свега посредством двојице политичких теоретичара и филозофа који су и сами постали кључне фигуре у србијанској политици – Слободана Самарџића и Зорана Ђинђића) и у коначном, тврди Молнар, обликовао митско схватање политичке заједнице овековечено у тзв. Митровданском Уставу. Анализа изнета у овом тексту у великој се мери уклапа у ону Молнарову и потенцијално је продубљује – уџбеник којим се овај текст бави, може се тумачити и као део шмитовског утицаја на обликовање политике постпетоктобарске Србије. У тренутку изгласавања Митровданског устава, овај уџбеник се користио већ пет година у средњим школама широм Србије. У тренутку још једног за Молнарову анализу значајног догађаја – великог протеста против једностраног проглашења независности Косова, током којег је запаљена зграда америчке амбасаде – уџбеник је био у употреби већ седам година.

²⁸ На неким местима није јасно да ли аутори износе своје ставове или преносе Нозикову критику Ролса, међутим, и ако је питању и ово друго, онда то чине са јасним одобравањем.

или природно обдарени, чиме се директно нарушава принцип слободе“ (Савић и др 2001: 304). Иако је тачно да Нозик критикује Ролсову редистрибутивну концепцију правде као неспојиву са принципом слободе, напосто је погрешно рећи да он сматра да Ролсов принцип разлике легализује пљачку сиромашних у корист богатих (Кимлика 2009: 120–126). Обрнута теза (да принцип разлике легализује пљачку богатих у корист сиромашних) би такође била спорна, али би бар могла представљати једно потенцијално смислено тумачење овог Ролсовог принципа који оправдава неједнакости само у мери у којој оне доприносе добробити оних у најгорем положају. Другим речима, можда би карикатурална верзија Нозикове критике Ролса и могла овог потоњег да прикаже као Робина Худа, али је проблем што га аутори уџбеника, сасвим озбиљно представљају као Суперхика.

Да сумирамо, Ролсу је посвећено укупно 580 речи. Од тога је свега 209 речи потрошено на релативно неутрално представљање Ролсових идеја (притом 59 од ових 209 речи напосто представљају цитат Ролсова два принципа правде), док је преостала 321 реч посвећена Нозиковој критици Ролса. О Ролсу смо у овој 321 речи сазнали да не разуме праву природу сопствене теорије, да му се теорија заснива на уговору који то заправо и није, и да један од његова два основна принципа легализује пљачку сиромашних од стране богатих. Као и у случају Томаса Мора и Русоа, овде више нисмо на терену уџбеничког приказа, већ *опомињуће приче*, а опомену до сада већ знамо: слобода и једнакост су непомирљиви и покушај да се помире води или у апсурд или у насиље („пљачку“).

Упоредимо овај приказ са приказом Нозикове филозофије којој је посвећено 446 речи. Од ових 433 речи, већ поменута 321 реч посвећена је Нозиковој критици Ролса, док је остатак посвећен Нозиковој теорији минималне државе:

Према Нозику, појединци су (некада давно или само имагинарно) применили Локов услов оправданог присвајања природних богатстава. *Тада* се морало водити рачуна о томе да за сваког остане колико му је неопходно, с тим да нико није смео да монополизује ствари као што су вода или храна. Све друго што долази *после* овог „првобитног присвајања“ ствар је добровољне размене и држава ту више нема шта да тражи. Зато се код Нозика чак и „једнакост“ људи доводи у питање. Нико никоме није крив због тога што је своје „парче колача“ некеме уступио, користећи при том сопствену процену да ли том разменом губи или добија. Замислите само шта би се десило када би држава решила да исправи разлике у интелигенцији. Шта би нас све чекало: „испирање мозга“, насилне естетске операције, „уливање памети“, а све да бисмо били „једнаки“. Зато се држава код Нозика назива *минималном*. Заштита интегритета појединца је све што она претпоставља, без икаквих економских функција. (Савић и др. 2001: 304)

Није тешко приметити да је цела реторичка апаратура која је претходно употребљена да се Ролсова позиција учини неуверљивом и непривлачном, сад употребљава како би се Нозикова позиција учинила привлачном, ако већ не и једином исправном. Ако одбрана једнакости (или како аутори пишу: „једнакости“) завршава у „испирању мозга“, насилним естетским операцијама и „ули-

вању памети“, онда нормалној и пристојној особи не остаје ништа друго него да буде против једнакости.

Како смо претходно видели, критикама Ролсове теорије је посвећена 321 реч од укупно 580 колико је уопште посвећено Ролсу. Колико је речи посвећено критици Нозикове теорије? Одговор је – нула од 433 колико је уопште посвећено Нозику. Читалац који би о Ролсу и Нозику сазнао само на основу онога што је прочитао у уџбенику, с правом би закључио да је Нозик не само на правој страни – оној која се бори против испирања мозга, насилне естетске хирургије и легализације пљачкања сиромашних – већ и да је бољи и убедљивији политички мислилац.²⁹

Закључак

На почетку текста сам тврдио да ћу показати да се у уџбенику *Филозофија за четврти разред средњих школа* користе различита средства идеолошке селекције (онако како је дефинише Џин Ењон), те да је овај уџбеник идеолошки пристрасан и то према конзервативној идеологији. Верујем да су обе тврдње на претходним страницама јасно и убедљиво доказане. Полазећи од ренсеансне политичке филозофије, преко просветитељства, корена либерализма и конзервативизма, марксизма и марксистичких праваца, па све до савремених филозофа попут Џона Ролса и Роберта Нозика, аутори уџбеника упорно повезују политичке пројекте везане за једнакост, левицу, демократију, либерализам (или бар његове егалитарније облике) – једном речју, за просветитељство – као парадоксалне, самоподривајуће, потенцијално опасне и/или насилне.³⁰

²⁹ И заиста – на предавањима и радионицама на којима сам публици (у неким случајевима студентској, у другима средњошколској) представио ове одломке – скоро апсолутна већина је на питање чија је концепција убедљивија, Нозикова или Ролсова, одговарала – Нозикова. Академски консензус је, међутим, управо супротан. Како пише Барбара Фрид о Нозиковој књизи *Анархија, држава и утопија*: „Афирмативни аргумент за минималну државу који сачињава највећи део књиге, толико је танак и небраћен да се неретко чини да је у питању само најавна аргумента који тек треба изнети“ (Fried 2005: 222). Потенцијална објашњења зашто је Нозикова књига постала популарна и читана упркос томе што јој практично недостаје централни аргумент, Фрид налази у чињеницама које су пратиле њено појављивање: прво, у том тренутку није било довољно респектабилних академских текстова који су бранили либертаријанске идеје, друго, Нозик је већ био оправдано поштован и уважен филозоф и харвардски професор, треће, наставницима политичке филозофије је требало либертаријанско „страшило“ чије су аргументе могли релативно лако да побију и коначно – убедљив стил којим је књига писана и реторичка вештина којом Нозик прикрива недостатак аргумената на кључним местима (Fried 2005). На овом месту има смисла назначити и да је свега шест година након објављивања овог уџбеника, Ненад Цекић објавио студију посвећену Роберту Нозику и „филозофским и етичким основама либертаријанизма, филозофско-политичке теорије засноване на радикалној одбрани слободе појединца у односу на моћи и овлашћења државе“ (Цекић 2007).

³⁰ У овоме, скоро непогрешиво следе оно што политички економиста Алберт О. Хиршман (Hirschman 1991) зове *реториком реакције*. Наиме, по Хиршману, конзервативне и реакционарне снаге по правилу дисквалификују еманципаторске покрете проглашавајући их или *перверзним*, или *узалудним* или *опасним*.

С друге стране, конзервативни мислиоци су представљени без икаквих критичких примедби, о њима се говори изразито позитивно, неретко уз замагљивање разлике између представљања ставова мислилаца о којима је реч и ставова самих аутора уџбеника. Посебно се инсистира на предностима конзервативизма у односу на конкурентске идеологије (пре свега либерализам, али и социјализам/марксизам). Док се другим мислиоцима понекад пребацује и да су „заробљеници“ својих идеологија, за конзервативне мислиоце се наглашава да су њихове филозофске концепције *неидеолошке*.³¹ Док се у вези са либерализмом и социјализмом/марксизмом експлицитно или имплицитно указује на злочине или насиље повезано са овим идеологијама, у представљању „конзервативних мислилаца“ попут Карла Шмита, прећуткују се и ноторне и врло релевантне историјске чињенице као што је Шмитова улога у нацистичком режиму.

Међутим, уверљивост целе конструкције држи се на начину на који аутори уводе у игру сећање на трауму НАТО бомбардовања (у тренутку у којем уџбеник улази у наставу, још увек врло живо), која треба да функционише као „пробни камен“ за различите идеологије. Градећи јасну линију од либералног „насиља“ и „наметања“, до бомбардовања у име људских права, са једне стране, односно од Берка, преко Шмита, до осуде хуманитарних ратова, санкција и интервенција, са друге, аутори „колонизују“ снажна осећања побуђена овим догађајем (и у мањој мери, међународним санкцијама према СРЈ) како би конзервативну идеологију, нарочито у њеном шмитовском облику, учинили делом здравог разума.

Неприхватљивост оваквог поступка је двострука. Прво, користећи се трауматичним сећањима и јаким осећањима својих средњошколских читалаца, аутори намећу једну идеолошку опцију – ону конзервативну – као једино исправну, затварајући простор за дискусију о алтернативним друштвеним аранжманима и традицијама политичке мисли. Заједно са осудом хуманитарних интервенција, средњошколски читаоци добијају и цео један идеолошки пакет који укључује одбацивање једнакости, либерализма и социјализма, те сумњичавост према демократији и редистрибутивним функцијама државе.³² Друго, и потенцијално много озбиљније, аутори унапред затварају простор за изнијансирану и критичку дискусију о овом трауматичном догађају и ономе што му је претходило. Као што су у „патриотском“ наративу о којем говори Епл, само

³¹ Како примећује Хејвуд, све три главне идеологије – либерализам, конзервативизам и социјализам – неретко користе негативни појам идеологије како би њиме означиле и дисквалификовале своје конкуренте (2005: 12). Ипак, начин на који се у овом уџбенику користи негативни појам идеологије, препознатљиво је конзервативан. Како пише Хејвуд: „Конзервативци идеологију традиционално сматрају манифестацијом охолости рационализма. Идеологије су разрађени системи мишљења који су опасни или непоуздани, будући одвојени од стварности, успостављају принципе и циљеве који воде репресији, или су просто недостижни. У овом светлу, јасно је да су социјализам и либерализам идеолошки“ (2005: 16).

³² У корист којих група се ради оваква идеолошка селекција? За детаљнији одговор било би неопходно и детаљније истраживање социјалног контекста, али неки кандидати се намећу сами – поред политичких и војних елита одговорних за ратне злочине у ратовима деведесетих, ту су и „транзициони победници“, односно они који су се обогатили у процесу постсоцијалистичке транзиције.

Американци жртве и нема места за размишљање о патњи било кога другог, укључујући и оне у чијем глачењу су учествовале и саме САД, тако у идеолошком нарративу овог уџбеника, кршење људских права може бити само лажно оправдање за агресију на једну суверену земљу (СРЈ), а не и реални догађај који захтева одговорно тумачење и чије жртве заслужују правду и саосећање.³³

Литература

- Alexander, J. (2013) "The Contradictions of Conservatism", *Government and Opposition*, 48 (4): 594–615.
- Anyon, J. (1979) "Ideology and United States History Textbooks", *Harvard Educational Review*, 49 (3): 361–386.
- Apple, M.W. (1998) "Education and new hegemonic blocs: Doing policy the 'right' way", *International Studies in Sociology of Education*, 8(2):181–202.
- Apple, M.W. (2012) *Идеологија и курикулум*. Београд: Фабрика књига.
- Bookbinder, P. (1991) "Roots of Totalitarian Law: The Early Works of Carl Schmitt", *Social Science*, 56 (3): 133–145.
- Цветковић, В. (1999) „Реал-либерализам или нове глобалне и локалне тираниде“, *Социолошки преглед*, 33(1-2), 73–87.
- Цекић, Н. (2007) *Држава између анархије и утопије: етичке претпоставке Нозико-ве теорије државе*. Београд: Службени гласник.
- Dworkin, R. (2000) *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*. London and New York: Verso.
- Fried, B. (2005) „Begging the Question with Style: *Anarchy, State, and Utopia* at Thirty Years“, *Social Philosophy and Policy*, 22 (1), 221–254.
- Гаши, Ш. (2015) „Рат на Косову 1998-1999. у уџбеницима историје на Косову и у Србији“ у *Фигура непријатеља: преосмишљавање српско-албанских односа*. Београд: ИФДТ & КПЗ Бетон.
- Green, P. (1991) "“I Have a Philosophy, You Have an Ideology”: Is Social Criticism Possible?", *The Massachusetts Review*, 32 (2): 199–217.
- Хејвуд, Е. (2005) *Политичке идеологије: увод*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Hirschman, A.O. (1991) *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Human Rights Watch (2003) *По наређењу: ратни злочини на Косову*. Београд: Самиздат Б92.
- Кимлика, В. (2009) *Савремена политичка филозофија*. Београд: Нова српска поли-

³³ О ратним злочинима на територији Косова, како непосредно пре тако и током НАТО бомбардовања СРЈ, види детаљан извештај организације Human Rights Watch (2003).

тичка мисао.

- Mill, J.S. (2009) *On Liberty*, Auckland: The Floating Press.
- Молнар, А. (2010) *Сенка мита и дугачка сенка Карла Шмита*. Београд: Службени гласник.
- Müller, J.W. (2006) "Comprehending conservatism: A new framework for analysis", *Journal of Political Ideologies*, 11(3), 359–365
- Никитовић, А. (2015) „Миле Савић, 1957-2015: част, борба и дужност“. *Печат*, 352. Доступно на: <https://www.pecat.co.rs/2015/01/mile-savic-1957-2015-cast-borba-i-duznost/> (Последњи пут приступљено: 04.10.2022).
- Павићевић, Ђ. (прир.) (2011) *Људска права: преиспитивање идеје*. Београд: ЈП Службени гласник.
- Popper, K.R. (1998) *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Sarajevo: Pravni centar.
- Радић-Тодић, М. (2014) *Филозофија: уџбеник филозофије за четврти разред гимназија, средњих стручних и уметничких школа*. Београд: Логос.
- Roberts, A. (1999) „NATO’s ‘Humanitarian War’ over Kosovo”, *Survival*, 41(3), 102–123.
- Ролс, Џ. (1998) *Теорија правде*. Београд и Подгорица: ЈП Службени лист/ЦИД.
- РТВ (2019) „Вулин: Србија неће постати чланица НАТО пакта“ Доступно на адреси: https://rtv.rs/sr_lat/politika/vulin-srbija-nese-postati-clanica-nato-pakta_1003104.html (Последњи пут приступљено: 11.07.2022).
- Савић, М. & Цекић, Н. & Цветковић, В.Н. (2001) *Филозофија за четврти разред гимназије и стручних школа*. Београд: Завод за уџбенике.
- Scruton R. (ed.) (1988) *Conservative Thinkers: Essays from the "Salisbury Review"*. London and Lexington: The Claridge Press.
- Scruton R. (ed.) (1991) *Conservative Texts: An Anthology*. London: Macmillan Academic and Professional Ltd.
- Скрозза, Т. (2008) „Исти људи с другим шефом“, *Време* 917. Доступно на адреси: <https://www.vreme.com/vreme/isti-ljudi-s-drugim-sefom/> (Последњи пут приступљено 04.10.2022).

Rastislav Dinić

IDEOLOGY IN THE TEXTBOOK “*PHILOSOPHY FOR THE FOURTH GRADE OF GYMNASIUM AND VOCATIONAL SCHOOLS*”, BY MILE SAVIĆ, VLADIMIR CVETKOVIĆ AND NENAD CEKIĆ

Abstract: This article analyzes parts of a high-school philosophy textbook dedicated to political philosophy and contemporary ethics. It is shown that the authors apply mechanisms of ideological selection, and by using different rhetorical devices give a privileged place to conservatism, while at the same time denigrating competing

ideologies such as liberalism and socialism and presenting them in an unfavorable light. Special attention is paid to the way that the authors mobilize negative emotions tied to the traumatic experience of NATO bombing of The Federal Republic of Yugoslavia for the purpose of building and strengthening the conservative ideological hegemony.

Keywords: ideology, philosophy, textbook, conservatism, liberalism, socialism, hegemony

ТЕМАТ:
НЕВОЉЕ С РОДОМ
У ПОСТСОЦИЈАЛИЗМУ

THEME OF THE ISSUE:
GENDER TROUBLE
IN POST-SOCIALISM

Bojan Bilić¹

Fakultet za filozofiju i pedagogiju
Univerzitet u Beču, Austrija

Aleksa Milanović²

Fakultet za medije i komunikaciju
Univerzitet Singidunum

U POSTJUGOSLOVENSKIM TRANS SVETOVIMA

Krajem decembra 2020. pridružili smo se brojnim prijateljima/cama i kolegama/inicama u potpisivanju peticije koja osuđuje transfobiju i šalje poruku podrške trans osobama širom regije.³ Taj dokument je bio odgovor na pismo⁴ koje je druga skupina aktivističkih inicijativa objavila iz solidarnosti sa zagrebačkim Centrom za ženske studije. Centar je, naime, došao pod udar javnosti kada se otkrilo da je njegova novoizabrana izvršna direktorka na svom *Facebook* profilu podelila neke od kontroverznih komentara kojima J. K. Rowling osporava pravo trans žena da se identifikuju kao žene. Netrpeljivost prema trans osobama, ovog puta nekritički uvezena iz srednjoklasnih frakcija britanskog feminizma, brzo se spojila s konzervativnijim strujama unutar regionalne aktivističke sfere obrazujući naročito regresivan hibrid. Odjednom su debate o trans pravima zaličile na biološki simpozijum jer su materice, hromozomi, hormoni, geni i genitalije postali njihov neizbežni deo (Bakić 2020). Ne samo što je ta lavina esencijalizujućih stavova nanela ogromnu štetu trans osobama, već je naše feminističko i levo polje, ionako već svedeno na gotovo potpunu političku beznačajnost, presekla po novoj – trans – liniji.

Kad smo se u proleće 2019. sreli da razmislimo o tome kako sociološki pristupiti trans aktivizmu i artivizmu u našoj regiji, nismo ni slutili da ćemo se uskoro obreti usred „TERF rata” (Pearce et al. 2020). Iako smo se sastali podstaknuti potrebom za dokumentovanjem još uvek prilično raspršenih niti trans postojanja, nismo očekivali da će važnost našeg zajedničkog poduhvata rasti baš ovim tempom. Ipak, ako pažljivije pogledamo, najnovija raslojavanja aktivističke „scene” samo su još jedan simptom procesa kojim se regionalni feministički pokret udaljava od emancipatornog potencijala svoje socijalističke prošlosti i upliće sve dublje u autoritarne i patrijarhalne matrice društvene strukture.

Taj reakcionarni, antitrans cunami koji je prešao nacionalne granice nije pošteo ni neke od naših najstaknutijih feminističkih učiteljica. Nažalost, pismo podrške zagrebačkom Centru potpisale su i aktivistkinje međunarodno priznatog pokreta

¹ bojan.bilic@univie.ac.at

² aleksa.milanovic@fmk.edu.rs

³ Peticija *Protiv transfobije*, objavljena 21. decembra 2020, dostupna je na <https://transserbia.org/vesti/1781-protiv-transfobije>

⁴ Pismo je dostupno na <https://marks21.info/pismo-podrske-centru-za-zenske-studije-u-zagrebu/>

Žene u crnom⁵, koje su devedesetih godina bile čvrsto rešene da se odupru pokušaju ponovnog svođenja žena na ravan domaćinstva i reprodukcije (Bilić 2015). Ako postoji ijedna feministička pouka koju smo izvukli/e iz dramatične smene vekova na našim prostorima, to je svakako čuveni osnivački princip ovog kolektiva: „ne dajmo se od svojih prevariti”. Mnogi/e od nas su politički sazreli/e trudeći se da usvoje tu moćnu devizu koja nas je ohrabivala da dignemo glas protiv opresivnih porodica, da se odrekemo destruktivnih nacionalističkih saveza i pokažemo odvažnost misli i delanja tako što ćemo odbaciti ono što je nabujala patrijarhalna „tradicija” zamislila da nam ponudi kao budućnost. Upravo stoga taj kritički poriv nigde ne može da bude više dostojan feminističkog imena nego u našoj spremnosti da propitujemo pozicije sopstvenih prethodnica kako bismo olabavili/e stisak u kom drže naše rodne izraze i identifikacije.

Međutim, ako je kucnuo čas da se suprotstavimo nekim od feminističkih pionirki i možda krenemo novim stazama rodne vidljivosti, to još ne znači da se možemo s lakoćom ugnezditi u suprotnom, trans-podržavajućem taboru. Kao i u brojnim drugim prilikama u kojima breme ugnjetavanja pritiska um i telo podstičući nas na odlučan protivnapad, zadatak preusmeravanja regionalnog feminizma s njegovog transfobnog kursa često ne može da priušti suptilnije verbalne kalibracije. Mislili smo da bi ovaj politički trenutak možda mogao da najavi novi jezik koji bi iskoračio iz beskonačnih spirala brisanja i pomogao da se zacele rane nastale kroz decenije rasističkog, mizoginog, homofobnog i transfobnog omalovažavanja. Nadali/e smo se da bi se novi afektivni horizonti zajedništva mogli ukazati kao alternativa stalnoj političkoj zagušenosti koja se preliva u naše sopstvene redove smanjujući prostor zajedničkog znanja, učenja i osećanja.

U tom smislu, regionalne aktivističke napetosti često ukazuju na meru u kojoj je kontrarevolucionarna snaga razaranja Jugoslavije okovala rečnike slobode obuhvatajući i polja (navodno) progresivnog angažmana.⁶ Kao naučnici/e i kao aktivisti/kinje posvećeni/e kritičkom jačanju transnacionalnih napora za prihvatanjem rodne i seksualne različitosti, bili/e smo obeshrabreni/e gledištem Saveza za jednaka prava LGBT osoba na Zapadnom Balkanu i u Turskoj (ERA) po kom je izjava nove direktorke Centra za ženske studije „još jedan primer opasnog uticaja koji akademska zajednica ima u raspirivanju narativa isključivih prema trans osobama u široj javnosti, što dodatno ugrožava trans živote” (ERA 2020: na internetu).

Ove dve pozicije, konzervativni feminizam neprijateljski nastrojen prema trans ljudima, s jedne strane, i trans-afirmativni aktivistički antiakademizam, s druge, čine iglene uši kroz koje želimo da prođemo svojim sociološkim radom. Okupili/e smo se vođeni/e interesovanjem za dinamiku kojom se trans aktivizam razvija na postju-

⁵ Tokom 2022. godine Žene u crnom su ostvarile saradnju s lokalnim i regionalnim trans aktivistima/kinjama u nameri da pruže podršku trans zajednici.

⁶ Na primer, peticija koju smo potpisali pominje „šačicu” transfobnih aktivista/kinja. Ne samo što je ta reč ispunjena negativnim konotacijama iz devedesetih godina prošlog veka kada ju je režim Slobodana Miloševića koristio da diskredituje svoje protivnike (npr. Istinomer, 2011) i omalovaži njihov otpor, već se oslanja i na desničarsku ideju, često upravljenu protiv LGBT populacije, da brojčana prednost direktno znači i veću političku relevantnost.

goslovenskom prostoru – geopolitičkoj poluperiferiji (Blagojević 2009) obeleženoj ranama oružanih sukoba i tranzicijom od socijalizma ka društveno razarajućem neoliberalnom kapitalizmu. Imajući to u vidu, ovaj temat proizlazi iz saradnje trans i cis istraživača/ica i aktivista/kinja koji/e dele uverenje da su trans osobe primarni nosioci znanja o trans životu. U lokalnim miljeima u kojima patrijarhalne, hetero, cisnormativne struje i dalje premrežuju akademske institucije, ovo otelovljeno znanje – legitimno koliko i svako drugo – istrajno narasta unutar trans aktivističkih organizacija, ali se iz njih do danas još uvek ne širi na zadovoljavajući način. Naši prilozi, stoga, počinju da grade akademsku platformu na kojoj se znanje koje takve zajednice stvaraju može sistematičnije oblikovati kako bi preobrazilo dominantne akademske diskurse i glavne tokove rodni politika. Usklađena s transnacionalnim pokretom za rodno i seksualno oslobođenje, poglavlja koja slede otkrivaju alternativne epistemičke mogućnosti u domenu roda nastojeći da ih stave u službu pravde i poboljšaju našu kolektivnu osetljivost za potrebe i zahteve trans i rodno nebinarnih ljudi.

Štaviše, naš rad je obeležen nastojanjem da akademsku i aktivističku sferu dovedemo u politički produktivnu simbiozu kako bi te dve žile kucavice feminizma mogle da obogate jedna drugu. Uparujemo žar aktivizma s pribranošću nauke u naporu da osnažimo vidljivost trans telā i podstaknemo praksu koju je Foucault (2003: 7) nazvao „pobunom potčinjenog znanja”.⁷ Prema njegovom mišljenju, rekonstrukcija društvene margine odvija se duž dve isprepletene ose: prva se oslanja na tradicionalne alate naučnoistraživačkog rada kako bi iznedrila ono što je skrivano u arhivama i drugim skladištima istorijskog materijala; druga, pak, zaranja u „jedinstvena lokalna znanja” s namerom da obnovi „sirova sećanja na borbe” koja su žigovima disciplinujućih institucija utiskivana u umove i tela učutkanih, odbačenih i poniženih. Takav metodološki pristup oživljava „poništeno”, preobraća diskriminatornu „hijerarhiju erudicije” i pomaže da se osmisle nove, pravednije i inkluzivnije strategije akademsko-aktivističkog angažmana.

Drugim rečima, namera nam je da doprinesemo međunarodnim tokovima trans znanja kroz niz empirijski zasnovanih analiza o tome na kakve izazove oslobađanje trans ljudi nailazi na postjugoslovenskoj/postsocijalističkoj poluperiferiji. Prilozi zasnovani na ličnim iskustvima autora/ki i/ili na etnografskom radu u aktivističkim zajednicama postavljaju trans (podržavajući) aktivizam (Pan) i artivizam (Milanović) u kontekst regionalnih feminističkih poduhvata i kritički se osvrću na savremene napetosti unutar aktivističkih grupa (Bilić). Na taj način, ovaj temat predstavlja jednu moguću ulaznu tačku u postjugoslovenski i istočnoevropski trans pejzaž i, nadamo se, izoštrava konceptualne alate koje koristimo kako bismo osnažili/e društvenu promenu koja afirmiše trans život i trans budućnost.

⁷ U kontekstu istraživanja neheteronormativne seksualnosti, Plummer (2010) govori o „podzemnim tradicijama” (subterranean traditions) koje su u suprotnosti sa onima poznatim javnosti. Tvrdi da u svakodnevnom životu naših zajednica postoje podzemni svetovi koje mejnstrim sociologija pretežno ignoriše. Dok ono što je na površini može biti hegemono, „ispod leži uzavreli svet otpora i alternativa” (Plummer, 2010, na internetu).

Literatura

- Bakić, A. (2020) „TERF: Radikalna desnica u feminističkom ruhu“. Dostupno na <https://voxfeminae.net/pravednost/terf-radikalna-desnica-u-feministicckom-ruhu/>
- Bilić, B. (2015) *Borile smo se za vazduh: (Post)jugoslovenskih antiradni aktivizam i njegovo nasleđe*. Zagreb: Documenta, Kuća ljudskih prava i Jesenski i Turk.
- Blagojević, M. (2009) *Knowledge production at the semiperiphery: A gender perspective*. Belgrade: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja.
- ERA. (2020) „Statement by ERA and its member organisations regarding the rise of trans-exclusion and anti-gender narratives in the region of Western Balkans“. Dostupno na <https://www.lgbti-era.org/news/statement-era-and-its-member-organisations-regarding-rise-trans-exclusion-and-anti-gender>
- Foucault, M. (2003) *Society must be defended: Lectures at the College de France, 1975–76*. New York: Picador.
- Istinomer. (2011) „Šačica“ izmanipulisanih ili stotine hiljada ogorčenih“. Dostupno na www.istinomer.rs/amnezija/sacica-izmanipulisanih-ili-stotine-hiljada-ogorce-nih-6-deo/
- Pearce, R., Erikainen, S., & Vincent, B. (2020) „TERF Wars: An Introduction“, *The Sociological Review Monographs*, 68 (4), 677–698.
- Plummer, K. (2010) „Generational sexualities, subterranean traditions and the hauntings of the sexual world: Some preliminary remarks“. Dostupno na <https://kenplummer.com/publications/>

Маја Пан¹
Филозофкиња и независна истраживачица

Научни рад
UDK 305-055.2(497.1)
Примљено: 26.5.2022.

Ревидирана верзија: 23.10.2022.
Одобрено за штампу: 24.10.2022.

DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.09>

TRANS FEMINISTIČKE KOALICIJE NA POSTJUGOSLOVENSKOM PROSTORU: KA FEMINISTIČKOJ RADIKALNOJ SOLIDARNOSTI²

Apstrakt: Nedavno je na postjugoslovenskom prostoru izbio sukob između radikalnih feministkinja koje isključuju trans osobe (TERF) i onih koje ih podržavaju, što je ukazalo na neophodnost artikulacije trans feminizma kao gorućeg pitanja ovdašnjeg feminističkog pokreta. Ka takvoj feminističkoj orijentaciji krećem se putem dve refleksije: jedna se tiče predmeta feminizma, a druga istorijskog lezbejskog iskustva „uključivanja” u feminizam. Kao što je lezbejstvu trebalo vremena da transformiše feminističku politiku i postane prepoznato kao „legitiman” predmet feminističke emancipacije, danas isto važi za transrodnost i trans osobe. Tvrdim da se feministička radikalna solidarnost ostvaruje kroz otvorenu, liminalnu koncepciju roda koja u subjekt feminizma uključuje trans žene. Pojam feminističke radikalne solidarnosti ispitujem na osnovu devet intervjuua sa sedam cis-rodnih lezbejskih aktivistkinja, jednom nebinnarnom i jednom dženderkvir osobom s postjugoslovenskog prostora. Zaključujem da iskustvo borbe (post)jugoslovenskih lezbejskih feministkinja za solidarnost – a ne puko normativno „uključivanje” – treba ugraditi u trans feminizam. Na taj će način trans feminizam postati sastavni deo ženskih studija, trans žene će biti prepoznate kao predmet feminizma, a trans osobe prihvaćene kao naše političke i lične saveznice.

Ključne reči: feminizam, lezbejski aktivizam, solidarnost, TERF, postjugoslovenski prostor

Trans feminističke koalicije na postjugoslovenskom prostoru: Ka radikalnoj feminističkoj solidarnosti

Nedavno je i na postjugoslovenskom prostoru izbio sukob između radikalnih feministkinja koje isključuju trans osobe (TERF) i onih koje ih podržavaju, inače decenijama prisutan u zapadnim feminističkim inicijativama (Bakić 2020; Bilić, ovaj temat; Enke 2012; Straub i Epstein 1991; Stryker i Bettcher 2016). Ova tenzija učinila je artikulaciju trans feminizma gorućim pitanjem ovdašnjeg feminističkog pokreta (Kändler

¹ mr.maja.pan@gmail.com

² Ауторка је приредила измењен превод њеног чланка објављеног у часопису *European Journal of Women's Studies* (First published online March 24, 2022; <https://doi.org/10.1177/13505068221087335>). Преведени текст су рецензирали домаћи рецензенти који су га, уз одређене сугестије, препоручили за штампу. Овде га објављујемо под ознаком „научни рад”, без квалификације „оригинални”.

2013; Koletnik 2014; Sekulić 2019; Čolović et al. 2020). Taj zadatak je naročito važan u kontekstu kapitalističkih preplitanja s repatrijarhalizacijom (Burcar 2015), rastućom društvenom i moralnom kontrolom žena, jačanjem ekonomskih i političkih pritisaka na žene i LGBT osobe, podstaknutih globalnim usponom populističkih „antirodnh ideologija” (Kuhar i Paternotte 2017; Zaharijević 2019). Dovoljno je pogledati napade vlasti na prava žena i transrodnih ljudi širom centralno-istočne Evrope (International Federation of Human Rights 2018: na internetu; Transvanilla 2020: na internetu; Pan 2021, 2022) da bi se shvatila neophodnost radikalne solidarnosti koja bi se suprotstavila brisanju trans iskustva. Optužbe da trans žene preuzimaju feminističke organizacije, tuku feministkinje, siluju druge žene ili koriste „neodgovarajuće” toalete (u kontekstu Velike Britanije, trans-isključivi stavovi takođe se označavaju kao rodno kritički feminizam; vidi: Burns 2019; Jones i Slater 2020, Pearce et al. 2020), teško da imaju bilo kakav značaj za postjugoslovenski politički milje. Ipak, na ovakve stavove se nailazi u aktivističkim sporovima koji se uglavnom putem društvenih mreža vode protiv ozbiljno marginalizovane trans populacije (vidi Bilić, ovaj temat).

Ovaj tekst dovodi u vezu *rod* i *solidarnost*, odnosno povezuje feminističku solidarnost s trans identitetom (Bettcher 2014b) dajući centralno mesto onima koji nepokolebljivo sprovode rodno varijantne i trans-inkluzivne feminističke politike i programe. Vođena željom da doprinesem razvoju feminističkih i trans aktivističkih koalicija, razgovarala sam s feminističkim aktivistkinjama u nameri da na osnovu njihovog iskustva istražim kako se može postići solidarnost s društvenom grupom koja nije uvek identična njihovoj i da li se takva praksa može konceptualizovati kao *feministička radikalna solidarnost*.

Neodložna potreba za ovom vrstom solidarnosti upućuje na neslaganja među rodnim filozofijama koje su u temeljima feminističkih politika. Bavljenje „epistemologijama i praksama koje proizvode rod” (Enke 2012: 1) podrazumeva spremnost da promišljamo značenja „ženskosti” na nove načine. Imajući u vidu te probleme, u prvom delu rada osvrćem se na neke od feminističkih teorija o samom subjektu feminizma. U drugom delu koncentrišem se na postjugoslovenski prostor sa željom da pokažem da su lezbejske feminističke aktivistkinje tokom osamdesetih godina prošlog veka nastojale da *lezbejstvo*³ stave na političku agendu feminističkog pokreta. Tvrdim da su bili potrebni vreme i trud kako bi lezbejstvo bilo prepoznato kao legitiman učesnik u projektu feminističke emancipacije, pa je sada red na trans osobe da prođu kroz isti proces. Posle metodoloških napomena, izlažem rezultate istraživanja i ukazujem na izazove s kojima su se postjugoslovenske lezbejske, kvir i trans feminističke aktivistkinje susretale u borbi za solidarnost s trans osobama. Tvrdim da, umesto da budu prepreka, lezbejska i kvir feministička, pa čak i radikalna feministička teorija i iskustva, mogu biti presudni u nastojanju da se *inkluzija* za koju smo se kao lezbejke (zajedno sa hetero-saveznicama) borile u feminizmu, naposljetku stavi u službu ideje da je trans feminizam takođe sastavni deo ženskih studija, da su trans žene subjekti feminizma, a trans osobe naši politički i lični saveznici.

³ Pojam „lezbejstvo” u skladu je s načinom na koji se primenjuje u Olasik (2015), kao i u Bilić i Radoman (2019). Upotrebljavam ga umesto patologizacijom i/ili ideologijom opterećenog pojma „lezbijizam”.

O feminističkoj solidarnosti

Pitanje „šta je žena?” jedno je od centralnih tema feminizma. Pošto je odgovor do današnjeg dana otvoren, feministička solidarnost nema jasno teorijsko utemeljenje, odnosno često je teško ostvarljiva u praksi. Kako onda teorijski utvrditi da je feministička solidarnost između cis i trans osoba moguća? Da li je pitanje neuhvatljivosti subjekta feminizma povezano i s propustima feminističkih „talasa” da se pozabave osama moći kakve su rasa, klasa, kolonijalne i nacionalne pripadnosti, (nehetero)seksualnost?

Da bi lezbejke bile priznate kao subjekti feminizma sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog veka na Zapadu, lezbejske feministkinje insistirale su na solidarnosti sa ženama, s obzirom na to da su i same bile dvostruko potlačene (Rich 1979; hooks 1984; Bunch 1987). U borbi za vidljivost lezbejki i njihovu angažovanost u feminizmu posebno su bile uticajne aktivistkinje za prava crnih žena i lezbejske feminističke aktivistkinje kao što su Charlotte Bunch, Rita Mae Brown, Adrienne Rich, Audre Lorde, čija se dela već od početka 90-ih prevode u postjugoslovenskim republikama (Đurić 2011).

Kako bih osnažila argument da su borbe lezbejki i trans žena za uključivanje u feminizam slične, oslanjam se na tezu Monique Wittig (1992) o tome da lezbejke nisu žene, jer ne ispunjavaju uslov ulaženja u heteroseksualne odnose s muškarcima. Čini se da je taj stav, s jedne strane, suprotan inače uobičajenoj ideji uključivanja na temelju moći, tj. inkluzije, engl. *trans inclusion*, ko ima moć da ikoga uključuje u kategoriju „žena” ili u feminizam, i da dovodi u pitanje lezbejsku feminističku solidarnost zasnovanu na ženskom identitetu (tj. pitanje ko se uključuje u kategoriju „žena” ili u feminizam na osnovu kojih kriterijuma), s druge. Samu ideju „uključivanja” u feminizam kritikujem zbog toga što ona podrazumeva razliku u moći, odnosno postojanje autoriteta koji odlučuje šta i ko se u/isključuje. Imajući to u vidu, predlažem i istražujem koncept *radikalne solidarnosti* zalažući se za *prihvatanje* umesto pukog *uključivanja*.

Naime, negativna tvrdnja Wittig da lezbejke nisu žene može se proširiti na tvrdnju da trans žene takođe nisu žene, jer ne ispunjavaju uslov za naturalizovane i esencijalističke odnose s rodom/u rodu. Ako je tako, onda su trans feministkinje u istoj istorijskoj poziciji kao i lezbejke koje su se borile, i još se bore, za feminističko savezništvo. U tom smislu, moglo bi se tvrditi da je ono što je interpolno za pol, transrodnost za rod, a lezbejstvo (i biseksualnost) za heteroseksualnost. Ovde rod i seksualnost, dakle, imaju potencijal za pružanje otpora, jer do izražaja dolaze njihova dekonstruktivna značenja (za remetilački potencijal pojma „lezbejka”, vidi Pan, citirano u Puača 2006; za narušavanje hegemonističkog rodnog značenja *trans* i *interpolno*, vidi Bettcher 2015). Drugim rečima, konstitutivni raskid roda i seksualnosti s binarnošću je politički relevantan za oslobođenje i emancipaciju (Lugones 2008), jer oni nisu vezani samo za ideju dekonstrukcije roda, već i za mogućnost njegove promene (gender change). Ako se rod može menjati, to znači da je on kao kategorija ne-esencijalan, pa se i subjekt feminizma ukazuje kao liminalan i potenci-

jalno transgresivan. Od monolitnog koncepta „žene”, politički bi bio važniji koncept koji bi doprineo feminizmu kroz koalicione i liminalne prakse (Bettcher 2015; Moya 1997).

Štaviše, detaljniji uvid u ukrštanja naturalizacije žene s klasom i delovanjem kapitalizma ukazalo bi na dublju društvenu i ekonomsku hegemoniju. Arruzza (2013: 86) tvrdi kako je odnos između roda i klase posebno relevantan u eri u kojoj globalni kapitalizam menja odnose između porodice, seksualnosti i proizvodnje: „društveni i ekonomski faktori povezani s proizvodnjom, eksproprijacijom i distribucijom viška i radne snage, a ne s biologijom, ključni su u objašnjavanju porekla ugnjetavanja žena”. Lociranje porekla ugnjetavanja žena u biologiji, a zatim i stav po kom se biologija smatra ekskluzivnim označiocem identiteta pod kojim se ujedinujemo (naturalizacija) mora da se problematizuje ako želimo da smanjimo klasni i rodni jaz i osiguramo interseksionalnu osetljivost feminizma. Nedostatak konsenzusa oko toga šta je predmet feminizma i dalje, dakle, ostaje osnovni nerešeni problem koji se odražava u neujedinjenim strategijama i koalicijama protiv patrijarhalnih rodni binarnosti.

Povrh toga, feministkinje ne mogu da se usaglase da li se neko rađa kao žena ili se ženom postaje. Imaginarni utopijski konceptualni prostor koji je Wittig kreirala svojom izjavom dalje se otvorio s De Lauretis (1990; 2003) i njenim razlikovanjem naglašavanja između „Ženom se ne rađa, ženom se postaje” Simone de Beauvoir i izjavom Monique Wittig „Ženom se ne rađa” (izvorno naglašavanje).

Skoro iste reči, a ipak tako velika razlika u značenju – da ne kažem, tolika polna razlika. Kada Wittig premešta naglasak s reči *rađa* na reč *žena* citirajući De Beauvoir, ona priziva ili imitira heteroseksualnu definiciju žene kao „drugog pola” istovremeno destabilizujući njeno značenje i premeštajući njen afekat (de Lauretis 2003: na internetu).

Deluje da su stanovišta radikalnih feminističkih aktivistkinja koja se drže rod-nog esencijalizma i nepromenljivosti roda kao društvene i lične kategorije, motivisana podržavanjem istorijskih i aktuelnih feminističkih napora na polju borbe protiv ugnjetavanja žena, koga god da ta kategorija obuhvata i politički predstavlja u datom trenutku. U skladu s nekim feminističkim autorkama inspirisanim dekonstrukcijom (Butler 1999; Preciado 2018), može se tvrditi da se naši polni i rodni sistemi ne mogu konceptualizovati kao čvrst binarni stub. Isto važi i za one trans feminističke stavove koji tvrde da je medicinska regulacija transrodnosti jedan od glavnih načina na koji društvo pokušava da izbriše trans ljude gurajući ih u rodnu binarnost (Bettcher 2014a). Rodni model koji je „izvan binarnog” ne poništava one trans osobe ili lezbejke koje se identifikuju kao muškarci ili žene, već se fokusira na potencijalno brisanje onih identiteta koji okupiraju binarnost prikazujući se kao da su strukturno dihotomni i nepromenljivi. Ako žene nisu binarni pandan muškarcima, onda promena žene u muškarca i obrnuto ne implicira iskorenjivanje „izvornog” roda, već promenu strukturalnog mesta i stabilnosti nečijeg roda (Pan 2014). Inspirisana lezbejskom seksualnošću, de Lauretis (1990) tvrdi da moramo da naučimo da sebe posmatramo kao „ekscentričan subjekat” – dakle, subjekt ekscentričan u odnosu na heteroseksualne, tradicionalne kodove tela i jezika.

Ekscentrični subjekat odlikuje se dvostrukim izmeštanjem: prvo, psihičko izmeštanje erotske energije na figuru koja prevazilazi kategorije pola i roda, figuru koju Wittig naziva „lezbejka”; a drugo je samoizmeštanje ili deidentifikacija subjekta od kulturnih pretpostavki i društvenih praksi koje prate kategorije roda i pola (de Lauretis 2003: na internetu).

U tom pogledu lezbejke i trans osobe, tela, materijalnosti, suočavaju se sa istim teorijskim i praktičnim anti-opresivnim feminističkim zadatkom – pronalaženjem odgovora na pitanje *Šta je žena?*.

Prevazilaženje postjugoslovenskih i rodnih granica

Isključivanje trans osoba na postjugoslovenskom prostoru podseća na način na koji su lezbejske feminističke aktivistkinje bile umešane u procese razbijanja heteronormativnosti u feminističkom pokretu drugog talasa u kontekstu u kom su se sudarali seksualna prava, antinacionalizam i rat (Hughes et al. 1995; Iveković 2005; Miškovska Kajevska 2017; Špehar 1994).⁴ Zbog nevidljivosti delovanja feministkinja lezbejki u humanitarnoj pomoći i mirotvorstvu pre i tokom rata, bilo je neophodno da se lezbejske aktivistkinje založe za uključivanje lezbejki kao političkih subjekata u feministički pokret kojem su već davale snažan doprinos. Danas nailazimo na istorijski i konceptualno sličan zadatak u vezi sa učešćem trans osoba i transfeminizmom kao feminističkim aktivizmom i politikom.

U Jugoslaviji i na postjugoslovenskom prostoru, lezbejske feministkinje koje su bile istaknute u nekim od mnogobrojnih feminističkih inicijativa, morale su da se bore za to da se vidljivost lezbejki smatra feminističkim pitanjem (Pamuković i Dobnikar 2009). „Granica” između privatnog i javnog umnogome je doprinela lezbejskoj nevidljivosti unutar pokreta koji je počeo da puca u vreme osnivanja prvih lezbejskih organizacija od 1985. godine. Na četiri jugoslovenska feministička skupa održana u Beogradu, Zagrebu i Ljubljani u periodu od 1987. do 1991, bilo je više poziva da se lezbejke podrže u stvaranju grupa, mreža i razmeni informacija širom Jugoslavije (Pamuković i Dobnikar 2009; Živković 2015). Bilo je i poziva da se novim ustavom zabrani diskriminacija žena i muškaraca na osnovu seksualne orijentacije. To govori i želja za feminističkom politikom koja bi priznala lezbejstvo kao deo svoje agende i borila se za lezbejska prava od 1997. godine, o čemu mogu da svedočim na osnovu svog angažmana u postjugoslovenskom lezbejskom feminističkom aktivizmu.

Štaviše, u dokumentima koja su lezbejske feministkinje pisale u formi izjava na jugoslovenskim feminističkim skupovima, može se primetiti očekivanje da će lezbejstvo, kao feministički subjekt, prestati da bude predmet interesovanja samo lezbejskih feministkinja, već da treba da ga prihvate i feministkinje koje nisu lezbejke. Istovremeno, (post)jugoslovenske lezbejske feministkinje tražile su da feminizam, kao borba za prava žena, uključi lezbejske aktivistkinje koje još nisu bile lez-

⁴ Revidirana verzija teksta Lepe Mladenović, Beleške feminističke lezbejke za vreme rata, napisanog u Beogradu 1996/97. godine, pojavila se u Bilić i Janković 2012.

bejke feministkinje (Oblak i Pan 2019). Iako su se seksualno razlikovale od drugih feministkinja, lezbejke (i biseksualke itd.) tražile su solidarnost sa feministkinjama na osnovu rodnog identiteta i ljudskih prava, to jest prava na seksualni izbor koje je bilo odjek preovlađujuće globalne lezbejske feminističke teorije iz sedamdesetih. Ponovno brisanje lezbejstva pokazalo se posebno relevantnim u mizoginim kontekstima rata koji „stvora prioritet potreba za opstanak” (Mladenović 2012: 129; vidi i Mladenović 2016) i u kojem su mnoge lezbejske feministkinje, iako nisu bile vidljive kao lezbejke, doprinele miru i angažovale se zajedno sa heteroseksualnim ženama (Bilić 2020). Borba lezbejki da budu prihvaćene kao „prave feministkinje” u nekim feminističkim krugovima i dalje traje, dok se nevidljivost lezbejki upliće u opciju isključivanja trans osoba tako što se lezbejka promovira kao politički „pravilna” pozicija žene naspram trans osobe kao „pogrešne”.

Diskusije o postjugoslovenskoj interseksionalno-osetljivoj feminističkoj saradnji, obeležene iskustvom rata, često su se bavile pojmom *granica* (Zaharijević 2012; Iveković 2005), koji bi se u kontekstu ovog teksta mogao odnositi na rodnu promenljivost i kategoričku liminalnost. Unutar trans aktivističkih grupa, pojam granice je prisutan u tekstovima o rodu i seksualnosti, a prekoračenje rodni granica istaknuto u brojnim feminističkim aktivističkim, teorijskim i umetničkim praksama (Poštić i Hodžić 2005; Puača 2006; Gržinić i Stojnić u Kosmala 2014; Gržinić 2018). Osim univerzalnih filozofskih stavova o normativnom subjektu feminizma, za postjugoslovenski prostor politički su važna iskustva feminističkog antimilitarizma (vidi Kašić 2015; Lazić i Urošević 2016), socijalistički antipaternalistički konteksti u okviru aktivizma za prava LGBT populacije (vidi Bilić i Kajinić 2016) i potraga za lokalnim i regionalnim savezima sklopljenim kroz feminističke angažmane započete u prvoj deceniji 21. veka (Poštić et al. 2006).

Metod

Da bih stekla uvid u to kako je koaliciona feministička solidarnost artikulisana na postjugoslovenskom prostoru, u maju 2020. sproveda sam ukupno devet polustrukturisanih intervjua sa feminističkim aktivistkinjama: šest cis lezbejki, jednom cis biseksualnom ženom, jednom dženderkvir osobom i jednom nebinarnom osobom iz Severne Makedonije, Slovenije, Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Srbije. Svih devet aktivistkinja* su dugo uključene i u LGBTQ (ili samo lezbejske i feminističke) grupe ili organizacije, nevladine organizacije i pripadaju generaciji srednjih godina. Intervjui su se odnosili na proces prihvatanja sopstveni roda i seksualnosti, razmišljanja o aktivizmu i problemima koji prate inkluziju trans osoba od početka prve decenije 21. veka.

Svrha odabira „pro-trans” feminističkih aktivistkinja, umesto trans feministkinja, bila je u pružanju prostora onim feminističkim aktivistkinjama koje se ne identifikuju kao trans i koje bi, upravo iz biseksualne i lezbejske feminističke perspektive, mogle da pruže detaljnije uvide u koncept radikalne solidarnosti koji sam im tokom intervjua predstavila. Osim njihovih iskustava, zanimalo me je kako razumeju kon-

cept roda i kako to utiče na njihovu feminističku praksu. Cilj ovog članka nije da istražuje postojeće konflikte, te stoga nije dat direktan glas feminističkim aktivistkinjama koje ispoljavaju TERF stavove, niti sam bila zainteresovana za istraživanje konfliktnih odnosa često povezanih sa istaknutim akterkama kako na ranom tako i na savremenom postjugoslovenskom feminističkom (lezbejskom) aktivističkom prostoru (Bilić i Milanović, ovaj temat; Bilić, ovaj temat).

Rezultati

Koncept feminističke radikalne solidarnosti koji sam predložila sagovornicama ispostavio se kao produktivan i intrigantan; budio je mišljenja i emocije u vezi s radikalnim feminizmom i TERFizmom, te iskustva koje sam grupisala oko tri preovlađujuće teme. Te tri teme, obuhvaćene naslovima odeljaka preuzetim iz intervjua, pokrivaju sledeće aspekte: razumevanje roda od strane aktivistkinja; načine upotrebe iskustava različitosti u aktivizmu i njihovo povezivanje sa širom potrebom feminizma za inkluzivnošću; i radikalne prakse uključivanja i s njima povezane izazove (na primer, sigurni prostori, feministička prihvatilišta za žrtve nasilja).

Kao brodovi u noći: Aktivistički sukobi unutar feminizma

Radikalnu politiku i shvatanja radikalne solidarnosti aktivistkinje tematizuju u obliku kritičke samorefleksije i samopreispitivanja. U razgovoru o postjugoslovenskim feminizmima i trans pitanju, jedna od sagovornica je kroz metaforu izrazila svoje viđenje dugotrajnog procesa uključivanja trans osoba u feminizme: „Naši feminizmi su bili kao brodovi u noći”. To se odnosi na pitanje o zajedničkim premisama koje bi mogle da ujedine ili razdvoje različite feminizme. Radi se o važnosti teorijske navigacije kao neke vrste satelitske komunikacije koju vredi koristiti kod plovidbe, pogotovo onda kad se golim okom ne vidi putanja drugih brodova i mogućnost sudara je veća. Po rečima iste feministkinje i LGBTIQ aktivistkinje:

Problem je uvijek bio u tome kako se spol račva, jer ljudi to računaju drugačije i strukturiraju drugačije. Ako se račva samo na muški i ženski, već tu odmah postoji problem. Ako se račva na fleksibilniji način, onda tu već postoji prostor i za puno drugih ljudi koji jednostavno obitavaju u tom prostoru. (intervju s LS⁵)

Uopšteno govoreći, sagovornice vide politički potencijal za koalicionu solidarnost u „širokom razumevanju roda”. Ipak, složile su se da je raniji feminizam bio izuzetno važan. Nedavni napadi na prava na abortus i nametanje tradicionalizma ženama u zemljama sa autoritarnom vlašću (Mađarska, Poljska, Rusija) to indirektno pokazuju: ista ideologija koja napada LGBT osobe napada(la) je (istorijski) takođe žene. Ovde se čini da su pluralitet polazišta i epistemička vrlina (epistemic virtue)

⁵ U zagradama su dati identifikacioni kodovi, a ne inicijali učesnica istraživanja.

koju je Medina (2013: 186–216) nazvao „metalucidnost” implicirani u samom subjektu, a sam se feminizam praktikuje kao zasnovan na solidarnosti. U principu, rezonovanje ispitanica može se predstaviti ovim stavom:

Kao feministkinja, uključujem trans osobe; naravno, moramo biti inkluzivne. Ne možemo se vratiti nekoliko generacija unazad da bismo se svele na pol, polne karakteristike i na vaginu, to je prevaziđeno. Takođe ne vidim poentu u tome da među organizacijama na postjugoslovenskom prostoru formiramo različite frontove, ili još gore, u vraćanju na proveru pola, ne, ne, ne. Trebalo bi da se ujedinito u solidarnosti, zaboga jer, na kraju krajeva, svi vodimo istu borbu! (intervju s LA)

Ipak, svest o strukturnoj rodnoj hijerarhiji zasnovana je na uvidima o performativnom funkcionisanju moći i odbijanju da se stvori monolitno, odnosno biološki orijentisano sestrinstvo kao temelj za feminističku solidarnost i otpor. Sagovornice podržavaju stav da nas nepromenljiva kategorija roda neće zaštititi od kapitalističkog patrijarhata koji ga zapravo i proizvodi kao naturalizovanog i fiksiranog onemogućavajući emancipaciju. Stoga, aktivistkinje pozivaju na dublji strukturalni pristup obeležen radikalnom solidarnošću:

Zakonski se bavimo zločinima iz mržnje kada je u pitanju nasilje nad trans osobama, dok se nasilje nad ženama posmatra u porodičnom kontekstu. Ali tu bi zapravo mogao postojati prostor za solidarnost i za to nam treba sveobuhvatniji pristup. Jer imamo iste neprijatelje, najčešće i iste uzroke, pa hajde da vidimo šta možemo da učinimo zajedno! (intervju s LE)

Sagovornice izražavaju stav da je intersekcionalna feministička solidarnost pitanje odgovornosti kako za LGBT prava, tako i za prava žena, na primer abortus. Generalno podržavaju premisu da što su društveni stavovi opresivniji prema trans i LGB osobama, to su opresivniji za žene i obrnuto.

Činjenica da su bili potrebni vreme i trud kako bi lezbejstvo dobilo status feminističkog pitanja u intervjuima je često indirektno povezana sa feminističkim isključivim stavovima o identitetu:

Feminizam se pozicionirao kao moralni sudija. Okrenula sam se feminizmu da bih pobešla od moralnih osuda svoje porodice, ulice itd. Moramo da se borimo za svoj položaj u okviru feminizma, jer je pravedno to što radimo. (intervju s LI)

Ali na čemu se takva „proširena” solidarnost može zasnivati, osim na pravednosti? Svesne činjenice da im to što su lezbejke daje ozbiljan društveni i politički uticaj, većina aktivistkinja uspeła je da potkrepi svoju solidarnost ne samo političkim uverenjem, nego i zasnivanjem na vlastitom iskustvu rodne i polne različitosti:

U detinjstvu meni je rodno izražavanje bilo takvo da svi mislili da sam dečak, a onda su u javnim prostorima počeli da me utišavaju kao ženu. I jedno i drugo su za mene ženska iskustva. Danas me većina ljudi, na primer po izgledu, ne bi smatrala lezbejkom. Svesna sam da mi s jedne strane moj rodni izraz potencijalno nudi privilegiju, a da mi s druge strane otvara nove slojeve, nepravdu i gomilu drugih stvari. (intervju s LE)

Naravno, u feminizmu treba odlučiti ko je pravi subjekt feminističke politike, a ko nije. Ali ne bi trebalo da postoji autoritet koji odlučuje o tome ko spada u kategoriju žene.

Ma koliko to bilo kontradiktorno, bitno je – posebno u vezi s često spominjanim problemom „nestanka lezbejki” zbog „prelaska u trans” – da se potrudimo da vidimo maglovite granice između identiteta, a ne biološki jaz među njima. Takav pristup bi mogao doprineti prihvatanju i poštovanju trans osoba i otklanjanju utiska o *brisanju lezbejskog identiteta*:

U našu grupu i programe dolazile su buč lezbejke koje su, takoreći, „živele kao muškarci” i bile su integrirane u svoje zajednice kao neka vrsta muškarca. To je olakšavalo prihvatanje trans identiteta, pa su komentari usmereni protiv trans osoba bili sporadični. (intervju s BJ)

Ideja infiltracije koja se pretežno javlja u odnosu na trans žene pretpostavlja jasno određene i normativne rodne granice. Dok neke feminističke aktivistkinje njihovo zamaglivanje ne vide kao dobrodošlu, već kao preteću mogućnost, moje sagovornice smatraju da nespojivost rodnih percepcija vodi isključivanju trans osoba iz feminizma, jer čak i njihova dekonstrukcija značajnije ne ugrožava cis rodnu normu. Ako želimo da se bolje nosimo s navodnom invazijom „trans-ideologije”, koja je potencijalna pretnja našim lokalnim i regionalnim feminističkim postignućima, prvo moramo biti u stanju da je kontekstualizujemo:

Ovaj sukob oko uključivanja/isključivanja trans osoba započeo je među nevladinim organizacijama u kontekstu njihovog kapitalističkog korporativnog sistema finansiranja. Druga važna tačka u tom sukobu je osećaj traženja zasluga; da se prepozna koliko su starije aktivistkinje učinile za lezbejke, za žene tokom svih ovih godina. A onda su trans i kvir osobe srušile ta dostignuća za nekoliko godina, i odjednom je njihov aktivizam postao nekako suvišan i previše isključiv. Pametnije nevladine organizacije proširile su svoje polje rada na različite opresije. Zato smatram da je taj sukob snažno ukorenjen u trvenjima između nevladinih organizacija i politika finansiranja. (intervju s LT)

Zbog traženja zasluga za aktivistička dostignuća, važno je pronaći zajedničke tačke usred društvene i političke raspršenosti, na primer u vezi s nevidljivošću lezbejki i trans osoba, pri čemu je i jednim i drugima potrebna uzajamna podrška, tj. radikalna solidarnost.

Čini mi se da lezbejkama i trans osobama nedostaje pozitivna vidljivost u javnosti. U mejnstrim kulturi vidimo da su trans žene prikazane u kontekstu seksa, što je pre dvadeset godina važno i za lezbejke. Osnovale smo svoju lezbejsku organizaciju naročito da bismo promenile percepciju o lezbejkama kako bi prestali da ih posmatraju očima strejt muškaraca. Budimo realni, trans žene danas takođe nemaju skoro nikakav prostor da se pozitivno izraze u raznim oblastima. (intervju s LA)

Otvorenost za propitivanje i promenu

Na pitanje o problemu uključenosti trans osoba i/ili lezbejki u feminizam, jedna sagovornica je upotrebila metaforu kapije (feminizma) koja mora ostati otvorena za dalje samopreispitivanje, bez obzira na poteškoće. Što se tiče nasilja, među ispitanicama postoji konsenzus da trans osobe ne treba da budu isključene iz podrške i solidarnosti koje postoje među lezbejkama.

Tokom feminističkog festivala u susjednoj postjugoslovenskoj zemlji držale smo transparent: „Trans žene su naše sestre”. Zaista je tužno što nemamo vidljivih trans feministkinja. Nažalost one nisu dovoljno osnažene da se pojave, i za to će biti potrebno nekoliko generacija trans feministkinja, isto koliko je trebalo i cis ženama. (intervju s LA)

Za nas trans pitanja nisu bila u žiži, iako smo bile svesne da je politički jasno da su ona deo naših pitanja, da smo na istoj strani. Kao i gejevi, i trans osobe su deo toga. Noću su kod nas dolazili pretučeni gejevi tražeći sklonište, a kada smo prešle da radimo u javnom prostoru, bilo nam je važno da obeležimo TDOR (Dan sećanja na ubijene transrodne osobe). Ako mi to ne uradimo, ko će? (intervju s BJ)

Nasuprot brisanja lezbejki i isključivanja trans pitanja u nekim feminističkim organizacijama, oba citata upućuju na važnost političke odgovornosti u odnosu na spektar rodne i seksualne pripadnosti. Istorijski gledano, čini se da su razne vrste „uljeza” uzrokovale probleme feminizmima i predmet feminizma morao je da se „zakapija”. U prvom talasu su muškarci feministi – koji „ne mogu biti feministi po definiciji” – smatrani tim uljezima. U drugom talasu su ti uljezi bile lezbejke – koje se „prema ženama ponašaju kao muškarci”. Trenutno se trans žene smatraju uljezima u feminizmu – jer se „pretvaraju da su žene a zapravo su muškarci”. Čini se da je čuvanje kapije (gatekeeping) jednako bitno i u savremenim lezbejskim i/ili feminističkim sigurnijim prostorima. Jedna rodno nebinarna osoba je opisala kako taj širi dugoročni proces funkcioniše u njihovoj grupi:

Kada smo osnivale svoju lezbejsku feminističku grupu, raspravljale smo o tome koliko bi se članice bezbedno osećale kada bi im se priključila trans žena. Osećale bi se ugroženo od cis muškarca jer, muškarac je muškarac, rekle su. Posle nekog vremena zaključile smo da smo otvorene za lezbejke, trans žene, trans muškarce i nebinarne osobe. Suština je u tome da, ako se makar jedna žena ne oseća bezbedno, moramo to da poštujemo i nastavimo da razgovaramo sve dok ne dođemo do konsenzusa. (intervju s NB)

U tom smislu, praksa sigurnog prostora je važna platforma za učenje (kao što pokazuje gornji primer procesa koji je vodila nebinarna osoba i u kojem se unapred debatiralo is/uključivanje) gde su osobe bezbedne i mogu slobodnije razmišljati o rodu i takođe dobiti podršku zajednice za promene svojih ubeđenja. Istovremeno, ispitanice su ukazale na potrebu za separatizmom i bezbednim prostorima kako bi se izgradile političke prakse *odozdo prema gore*. Separatizam ovde funkcioniše kao „nagomilavanje”, neophodna organizacijska i zajednička bezbednosna mreža koja štiti od nevidljivosti lezbejki, biseksualnih, a posebno trans lezbejki, koje su najniže pozicionirane u političkoj hijerarhiji.

Radikalne feminističke prakse zbrinjavanja snabdele su lezbejke dragocenim veštinama stvaranja sigurnih prostora koji ciljaju dalje od uključivanja, ka prihvatanju. Sagovornice ističu da takvu praksu uzajamne brige i deljenja treba proširiti i na trans NVO. Neke aktivistkinje imaju iskustva s prihvatilištima za žene i decu žrtve porodičnog nasilja i pružaju podršku trans ženama. Ipak, usred aktuelnih praksi neprihvatanja trans osoba u prihvatilišta, koje su sve sagovornice pomenule, treba promisliti i izbegavati probleme koji se odnose na pristupe ponekad više orijentisane na principe, a manje na zajednicu. Zahtev za uključivanje trans žena u sigurne

kuće, koji se uglavnom rešava na nivou zastupanja, ne podstiče trans grupe da bliže sarađuju na širem pitanju nasilja nad ženama, poput nasilja u partnerstvu ili pitanja pristanka. Osim toga, nekim aktivistkinjama je teško da ubede aktivistkinje koje više od dvadeset godina rade u oblasti nasilja nad ženama da treba da rade drugačije. To rezultira različitim stavovima o tome da li lezbejke i trans osobe treba da budu uključene u postojeće oblike podrške ili treba osmisliti nove:

Ovo konkretno pitanje je veoma složeno. Znamo da mnoge osobe smatraju i prisustvo lezbejki maskulinijeg izgleda u prihvatilištima problematičnim. Stoga, treba da razvijamo svoje zahteve u okviru postojećih službi koje bi bile dostupne i trans ženama i lezbejkama. Ali ne na isključiv način, inače ćemo izostaviti nebinarne osobe i trans muškarce. Ovakvi zahtevi se moraju rešavati holistički. Svesna sam da je neke zahteve lakše ostvariti zakonski nego u praksi. Službe su poprilično esencijalističke i deluju veoma zaštitnički prema cis ženama. Uostalom, da li je iko ikada pitao cis žene i trans žene gde i s kim bi se osećale najbezbednije? (intervju s LT)

Čini se da su do sada samo aktivistkinje u Severnoj Makedoniji uspele da osnuju prihvatilište koje prima i trans osobe. To je usluga koju nudi LGBT, a ne ženska organizacija. Međutim, u vezi s pomenutim pristupom odozdo nagore, sve intervjuisane aktivistkinje pozivaju prihvatilišta na otvorenost. Po rečima sagovornice iz Severne Makedonije:

Godine 2012/13. otvorile smo prostor pošto nam je bio preko potreban. Postojale su samo kafeterije, a na žurkama je vladala velika klasna segregacija, nisu svi mogli da uđu. Naš centar je bio otvoren za sve. U to vreme slučajno smo pronašle snimak na jutjubu, jedna osoba je kačila objave o svojoj tranziciji, stupile smo u kontakt s njom. Došla je s drugaricom i počele su da dolaze u našu kancelariju da štampaju tekstove, bilo je zaista bazično. Tako je, od te dve osobe, počela da se formira zajednica. Na taj način je pokrenuta ova trans grupa. (intervju s LI)

Kako izgleda feministička radikalna solidarnost

U svetlu složenih problema, sagovornice su snažno zagovarale kritičko samopreispitivanje i samorefleksiju kako na ličnom tako i na grupnom planu. To se čak može postaviti i kao sistematski zadatak (na primer s nekom vrstom protokola koji bi ispitivao da li je prostor pristupačan za siromašne žene, za seksualne radnice, za trans žene koje su seksualne radnice i slična ukrštanja). Ova ispitivanja usmeravaju naše kretanje ka pitanjima koja izazivaju najveću društvenu nelagodu, koja podstiču polemiku, protivrečnosti ili nasilje. Sagovornica koja je više od decenije radila na polju nasilja nad ženama to je istakla na sledeći način:

Sigurno bih se sećala da smo ikada primile poziv za pomoć od trans osobe. Bilo je i drugih teških situacija, na primer kada su lezbejke zvale iako smo svi znali da su lezbejke uključene u osnivanje tih feminističkih službi. Lezbejka zove jer ju je prebila žena. Toliko ćutimo o ovoj vrsti nasilja! Ali čekaj, evo, tu je paralela između lezbejki i trans žena. (intervju s BJ)

U skladu sa zahtevima za samopreispitivanjem, neki aktivistički odgovori na problem tokenizacije angloameričkih pojedinačnih slučajeva nasilja, koje obično iznose TERF, ukazuju na nedostatak suočavanja s nasiljem među lezbejkama. Pomeranje fokusa i gledanje na trans žene isključivo kao na potencijalne silovateljke lezbejki i žene koje tuku žene, način je da se veći deo nasilja pretvori u tabu, upravo tamo gde postoji rizik od nasilja počinjenog među samim lezbejkama. S druge strane, kao što je istakla jedna sagovornica, može doći do izvesne tabuizacije usled „političke korektnosti”, gde se ne rešavaju pojedini slučajevi maltretiranja trans osoba u trans-inkluzivnim grupama. U borbi protiv nasilja nad ženama, sagovornica je zaključila da su lezbejke i trans osobe ključne za feminističku solidarnost:

Mi uključujemo lezbejske i trans osobe zato što je to ključno za naše prakse solidarnosti. Upravo to za mene znači radikalna solidarnost (iz intervjua sa LT).

Kada se uspostavlja na raskršću klase, rase i nacije, solidarnost deluje kao univerzalna, ali i kao specifična. Insistiranje na univerzalnosti solidarnosti počiva na ideji zajedničkog koja se razlikuje od konteksta do konteksta. Dakle, ono što se na datom mestu smatra radikalnim, neizbežno će se promeniti i može se razumeti samo na nivou radikalne slobode (radikalne) drugosti. Sledeće iskustvo pokazuje koliko je teško sprovesti radikalnu solidarnost u delo:

Posle međunarodne lezbejske konferencije u Beču, koja se održala van centra grada i bila je trans-inkluzivna, srele smo grupu lezbejki koje su kuvale za migrante na demonstracijama za podršku migrantima. Ispostavilo se da su isključive prema trans osobama. Poveo se razgovor i odlično smo se razumele po mnogim drugim pitanjima, ali smo se uzdržale od razgovora o trans osobama. Jedna od nas dovela je u pitanje dalju saradnju s njima s obzirom na to da smo se interseksionalno dobro povezale, ali ne i po pitanju trans osoba. Zapitale smo se da li je zaista potrebno da se bira između saradnje s TERF ili s „finim” liberalnim feministkinjama. (intervju s autorkom)

Uspostavljanje radikalne solidarnosti deluje jednako teško, ako ne i utopijski, kao i uspostavljanje zajedničkog stava u konačnom cilju koalicioničkih feminizama, to jest rodne ravnopravnosti i emancipacije. Preobražaj sadašnjeg pokreta i otvaranje za „zajednički rad na zajedničkim ciljevima i zajedničkom pokretu” (intervju s LE i LA) ne odnosi se samo na feminizam već i na naše LGBT aktivizme, najviše zbog toga što su, kako su sve sagovornice tvrdile, LGBT aktivizmi pretežno fokusirani na gej muškarce, a trans osobe su, sve donedavno, bile „najčutljiviji deo LGBT zajednice” (intervju s LI).

Različiti aspekti ideološkog sukoba manifestuju se u kontroverzama oko finansiranja, što je standardna komponenta argumenata za isključivanje trans osoba:

Napetost se takođe stvara oko lažne dileme o LGBT organizacijama, za koje se kaže da oduzimaju novac ženskim organizacijama. Mnoge žene zaista veruju da je to istina. Pošto sam upoznata s politikom finansiranja, u našoj zemlji to definitivno nije slučaj. (intervju s LI)

U odnosu na trans-isključive aktivistkinje ili one kojima je još uvek neprijatno zbog trans pitanja, ispitanice snažno veruju u moć ubeđivanja i obrazovanja. Važno

im je da misle da su neke isključive pozicije samo privremene, što je bitno u slučaju mlađih aktivistkinja koje su sklone tome da odmah „kenseluju te osobe”. Emocionalno nabijene reakcije, umesto procesualnog pristupa, mogu obeshrabriti ljude da se odluče za prihvatanje. U svakom slučaju, važno je imati priliku da se iskusi produktivno epistemičko trvenje različitih pogleda u cilju unapređenja znanja (Medina, 2013). Kako su izjavile sve sagovornice, nakon početne konfuzije, prikazane metaforom brodova koji lutaju kroz noć, neumornim edukovanjem i debatom stečena su izvesna iskustva. Zbog njih već možemo svedočiti rastućim talasima prihvatanja i izgradnje koalicije protiv anti-trans pozicija prisutnih u postjugoslovenskom lezbejskom feminističkom prostoru.

Zaključak: Ka trans feminističkim koalicijama

U ovom radu osvrnula sam se na pitanje predmeta feminizma i istoriju lezbejskog „uključivanja” u feminizam s ciljem da podržim stvaranje koalicija zasnovanih na feminističkoj radikalnoj solidarnosti s trans osobama na postjugoslovenskom prostoru. Lezbejsko feminističko iskustvo može biti ključno za takve političke prakse, jer su lezbejstvu bili potrebni vreme i trud da bi postalo prepoznato kao „legitiman” učesnik u feminističkoj emancipaciji. To je upravo proces kroz koji sada prolazi transrodnost zahtevajući novu, otvoreniju koncepcija roda.

Vođena sopstvenim aktivističkim iskustvom od sredine devedesetih i dokumenta nastalih nakon četiri jugoslovenska feministička skupa (1987–1991), želela sam da osvetlim paralele između *lezbejske i trans nevidljivosti*, s jedne strane, i između njihovih napora i prepreka da se smatraju feminističkim subjektima i na taj način postanu *subjekti feminističke solidarnosti*, s druge. Koncept radikalne solidarnosti može se dovesti u vezu sa širim pojmom „radikalne imaginacije”, koji se odnosi na društvene pokrete (Haiven i Khasnabish 2014) i ideju „mrežne solidarnosti” koja se „ne postiže nauštrb razlika, već odnosima koji čuvaju razlike” (Medina 2013: 308). Takođe je kompatibilan sa idejom *bell hooks* o „intersekcionalnoj preobražajnoj solidarnosti” (hooks 1984), koja se može uskladiti sa idejom feminističkih koalicionih pokreta zasnovanih „ne na esencijalističkim već na transformacionim identitetima”. Takav pristup, povezan s principom pravde unutar marksističke koncepcije radikalne solidarnosti Ann Ferguson (2009), otvara prostor i za doprinos trans osoba ženskim studijama i feminizmu uopšte (Bettcher 2015).

Štaviše, teme o kojima sam razgovarala sa sagovornicama u bliskoj su vezi s pojmom *granica* kom se ne pristupa samo u smislu podela, već pre svega kao mestu rodne i seksualne razlike, nove artikulacije feminističke subjektivnosti, kapiju koja je otvorena za ispitivanje i revitalizaciju feminističke tradicije, politički prelaz između privatnog i javnog onako kako je kontekstualizovan u lezbejskoj i trans nevidljivosti, filtriranje informacija između sigurni(ji)h aktivističkih prostora, i most između različitih feminističkih koncepata.

Skoro sve ispitanice dotakle su se teme bezbednijih prostora ukazujući na relevantnost trenutnog isključivanja trans, ali i LGB osoba iz feminističkih prihvat-

lišta. Bezbedniji prostori mogu se shvatiti na dva načina: kao prihvatilišta za žrtve nasilja ili kao prostori koji su otvoreni za deljenje afiniteta unutar grupe – još jedno nasleđe fokusa radikalnog lezbejskog feminizma na zbrinjavanje i povezanost koje treba preneti u nove kvir zajednice (Rudy 2001). S tim u vezi, boreći se s TERFizmom, sagovornice su naglašavale poverenje u procesualnost, bilo kroz obrazovanje (posebno protiv nekritičkog „kopiranja” iz angloameričkih konteksta), ili kroz ograđivanje štetnih, isključivih stavova kao privremenih sve dok se ne preobrazu u inkluzivne. Međutim, to nije uvek lako postići, posebno u slučajevima nelagodnosti ili konzervativizma u vezi s rodom i seksualnošću, ili onda kad se opaženi nedostatak priznanja feminističkih dostignuća (drugog talasa) poklapa sa optužbama u vezi s finansiranjem i njihovim korišćenjem u političke svrhe (Bakić 2020).

Jedan izvor radikalne solidarnosti je i u ličnom iskustvu sagovornica da su trans žene žene koje imaju isto toliko problema sa svojom „ženskošću” koliko i lezbejke. Kritikujući ideju da imaju zajedničko iskustvo o tome šta znači biti žena (Mikkolla 2019), sagovornice su se osvrnule na „nejasne granice između buč i trans identiteta” (Manders 2020). Drugi izvor solidarnosti se shvata politički, u doživljaju sebe i trans osoba kao društveno nevidljivih, prekomerno seksualizovanih i višestruko ugnjetenih. Ideja radikalne solidarnosti vodi nas od samorefleksivnih praktičnih pitanja, poput onog kako isključujemo druge ljude svojim postupcima ili nedostatkom postupaka, do razmišljanja o tome kako smo i same potlačene.

Konačno, tenzije povezane s TERF-om rezultiraju sve većim nedostatkom koalicione saradnje, posebno u okviru kapitalističkog korporativnog sistema finansiranja NVO, koji usađuje sukobe između nevladinih organizacija. To se pokazuje kao važna tačka razdora u borbama poput onih oko kontrole nad sopstvenim telom. Potreba za koalicijom posebno je izražena u vreme pisanja ovog rada, kada je mađarski parlament (sused Slovenije, Hrvatske i Srbije) zabranio zakonsko rodno prepoznavanje za trans i interpolne osobe (Transvanilla 2020: na internetu). To podrazumeva direktno nametanje autoriteta koji želi da odlučuje o našim imenima, telima i rodu, i poziva na konsolidaciju protiv zajedničkog neprijatelja. U tom pogledu, umesto da budu prepreka, iskustva nebelih žena, lezbejki i kvir feministkinja mogu biti ključna za to da solidarna, a ne normativna inkluzija za koju se lezbejke i/ili nebele žene bore kao feministkinje (Heyes 2003), na nestabilnom političkom prostoru kakav je naš, postane politički izbor i šansa za pravedniju budućnost.

Literatura

- Arruzza, C. (2013) *Dangerous Liaisons: The Marriages and Divorces of Marxism and Feminism*. Pontypool: Merlin Press, Resistance Books i IIRE.
- Bakić, A. (2020) „TERF: radikalna desnica u feminističkom ruhu”, *Vox Femina*, 29. decembar [onlajn]. Dostupno na: <https://voxfeminae.net/pravednost/terf-radikalna-desnica-u-feministicom-ruhu/> (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- Banč, Š. (1996) „Lezbejska-feministička teorija”. Prev. Nataša Milenković i Zorica Mršević. *Feminističke sveske* br. 5–6. Beograd: Autonomni ženski centar.

- Banč, Š. (1997) „Ženska ljudska prava u ratu i ratnim sukobima”. Prev. Slavica Stojanović, *Feminističke sveske* br. 9–10. Beograd: Autonomni ženski centar.
- Banč, Š. (1997) „Samoodređenje i politički opstanak”. Prev. Aleksandra Vesić. *Feminističke sveske* br. 7–8. Beograd: Autonomni ženski centar.
- Bettcher, T. M. (2015) „Intersexuality, Transgender, and Transsexuality”. U: Disch, L. i Hawkesworth, M. (ur.) *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford Handbooks Online. DOI:10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.21
- Bettcher, T. M. (2014a) „Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 39(2), 383–406.
- Bettcher, T. (2014b) Stanford University Metaphysics Research Lab. „Feminist Perspectives on Trans Issues”. U: Zalta, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdanje jesen 2020) Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/feminism-trans/> (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- Bilić, B. (2020) *Trauma, Violence, and Lesbian Agency in Croatia and Serbia: Building Better Times*. London: Palgrave Macmillan.
- Bilić, B. i Radoman, M. (ur.) (2019) *Sisterhood and Unity: Lesbian Activism in the (Post-) Yugoslav Space*. London: Palgrave Macmillan.
- Bilić, B. i Kajinić, S. (ur.) (2016) *Intersectionality and LGBT activist politics: Multiple others in Croatia and Serbia*. London: Palgrave Macmillan.
- Bilić, B. i Janković, V. (ur.) (2012) *Resisting the Evil: (Post-)Yugoslav Anti-War Contention*. Baden-Baden: Nomos.
- Burns, K. (2019). „The rise of anti-trans “radical” feminists, explained”, *Vox*, 5. septembar [onlajn]. Dostupno na: <https://www.vox.com/identities/2019/9/5/20840101/terfs-radical-feminists-gender-critical> (Pristupljeno 31. decembra 2020) Bunch, Ch. (1987). *Passionate Politics*. New York: St. Martin’s Press.
- Burcar, L. (2015) *Restavracija kapitalizma: Repatriarhalizacija družb*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Butler, J. (1999) *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Čolović, N., Gonan, L. i Gonan, M. (2020) „Feminizam i transfobija”. Dostupno na: <http://slobodnifilozofski.com/2020/12/feminizam-i-transfobija.html> (Pristupljeno 31. decembra 2021)
- De Lauretis, T. (2003). „When lesbians were not women*”. *Labrys, études féministes*. Specialni broj, septembar 2003. Dostupno na: <https://www.labrys.net.br/special/special/delauretis.htm> (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- De Lauretis, T. (1990) „Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness”, *Feminist Studies*, 16(1), str. 115–150.
- Dobnikar, M. and Pamuković, N. (eds.) (2009) *Ja ti one... Za nas: Dokumenti jugoslovenskih feminističkih skupova*. Ljubljana: Vita Activa i ROSA Centar za žene žrtve rata.
- Đurić, D. (2011) „Feministički i ženski časopisi u postjugoslovenskim kulturama”. U: Petrović, J. I Arsenijević, D. (ur.) *Pro femina special issue*, 263–282. Fond B92: Belgrade.
- Enke, A. F. (ur.) (2012) *Transfeminist Perspectives in and beyond Transgender and Gender Studies*. Philadelphia: Temple University Press.

- Ferguson, A. (2009) „Feminist Paradigms of Solidarity and Justice”. *Philosophical Topics*, 37(2), 161–177.
- Gržinić, M. (ur.) (2018) *Border Thinking. Disassembling Histories of Racialized Violence*. Berlin: Sternberg Press.
- Gržinić, M. i Stojnić, A. (2014) „From Feminism to Transfeminism: from Sexually Queer to Politically Queer.” U: Kosmala, K. (ur.) *Sexing the Border: Gender, Art and New Media in Central and Eastern Europe*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 231–252.
- Haiven, M. i Khasnabish, A. (2014) *The Radical Imagination: Social Movement Research in the Age of Austerity*. London: Zed Books.
- Heyes, C. J. (2003) „Feminist Solidarity after Queer Theory: The Case of Transgender.” *Signs*, 28(4), 1093–1120.
- Hooks, B. (1984) „Sisterhood: Political Solidarity Between Women.” U: hooks b. (ur.) *Feminist theory from margin to center*. Boston: South End Press.
- Huks, B. (1998) „Čvor nadmoći belaca (intervju sa Marijom Nadoti)”. Prev. Jasmina Tešanić. *Feminističke sveske* br. 11 - 12. Beograd: Autonomni ženski centar.
- Huks, B. (2006) *Feministička teorija: Od margine ka centru*. Prev. Milica Minić. Beograd: Feministička 94.
- Hughes, D., Mladjenovic, L. i Mrsevic, Z. (1995) „Feminist Resistance in Serbia”, *European Journal of Women's Studies*, 2(4), 509–532. DOI: 10.1177/135050689500200406.
- International Federation for Human Rights. (2018) „EU / Poland: LGBT + rights and abortion left behind (report)”. Dostupno na: <https://www.fidh.org/en/issues/lgbt-rights/eu-poland-attacks-against-lgbt-rights-and-abortion-left-behind> (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- Iveković, R. (2005) „Borders and Partitions: Exception as Space and Time” (Abstrakti sa konferencije *Polemos, Stasis ... War, Civil War*, 24.–27. jun 2005. National Chiao Tung University. Tajvan: Centar za humanistiku i društvenu teoriju.
- Jones, Ch. and Slater, J. (2020) „The toilet debate: Stalling trans possibilities and defending ‘women’s protected spaces’”, *The Sociological Review*, 68(4), 834–851.
- Kancler, T. (2013) „Tongue Untied, Tongue with Tongue. Mining the Binary Matrix” *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*, br. 10, 1-2, 14–19.
- Kašić, B. (2015) „Političnost antiratnog djelovanja.” U: Bilić, B. i Janković, V. (ur.) *Opiranje zlu: (Post)jugoslavenski antiratni angažman – Zbornik*. Zagreb: Jesenski i Turk, 263–280.
- Koletnik, A. (2014). „Cisseksizem ni feminizem”. Dostupno na: <https://spol.si/blog/2014/11/13/cisseksizem-ni-feminizem/> (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- Kuhar, R. i Paternotte, D. (2017) *Anti-gender campaigns in Europe: mobilizing against equality*. London; New York: Rowman and Littlefield International.
- Lazić, R. i Urošević, M. (ur.) (2016) *Buntovnica s razlogom: Biljana Jovanović*. Beograd: Žene u crnom.
- Lord, O (2001) *Sestra autsajderka. Eseji i govori*. Prev. Dragana Starčević. Beograd: Feministička 94 - Žene u crnom.

- Lugones, M. (2008) „The coloniality of gender”, *Worlds and Knowledges Otherwise*, Proleće 2008, 1–17. Dostupno na: https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/v2d2_Lugones.pdf (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- Manders, K. (2020) „The Renegades”, *The New York Times*, 13. april [onlajn]. Dostupno na: <https://www.nytimes.com/interactive/2020/04/13/t-magazine/butch-stud-lesbian.html> (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- Medina, J. (2013) *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. New York: Oxford University Press
- Mikkola, M. (2019, jesenje izdanje) „Feminist Perspectives on Sex and Gender”, u: Zalta, E. N. (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (jesenje izdanje 2019). Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/feminism-gender/> (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- Miškovska Kajevska, A. (2017) *Feminist Activism at War: Belgrade and Zagreb Feminists in the 1990s*. New York and London: Routledge.
- Mladenović L. (2001) „Notes of a feminist lesbian during wartime”, *The European Journal of Women's Studies* 8(3), 38–392.
- Mladenović L. (2016) „Foreword: Searching for our lesbian nests in Yugoslavia and after”. U: Bilić
- B. i Kajinić S. (ur.) *Intersectionality and LGBT Activist Politics: Multiple Others in Croatia and Serbia*. Palgrave Macmillan, v–xiv.
- Moya, P. M. L. (1997) „Postmodernism, ‘Realism,’ and the Politics of Identity”. U: Alexander, M. J. i Mohante, Ch. T. (ur.) *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge, 125–150.
- Oblak, T. i Pan, M. (2019) „Yearning for space, pleasure, and knowledge: autonomous lesbian and queer feminist organising in Ljubljana”, U: Bilić, B. and Radoman, M. (ur.) *Lesbian activism in the (post-)Yugoslav space: sisterhood and unity*. London: Palgrave Macmillan, 27–59.
- Olasik, M. (2015) „Location, location: Lesbian performativities that matter or not”. U: Browne, K. i Ferreira, E. (ur.) *Lesbian geographies: Gender, place and power*. London: Routledge, 201–218.
- Pan, M. (2014) „Pravljinični gambit: filozofska analiza pravljice o premeni spola”. U: Bahovec, E. D. (ur.) *Uganka, skrivnost, čudež ali naključje?* Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave, 107–139.
- Pan, M (2021) „Ker pravljinični svet ni za vse”, *Mladina*, br. 7 (19. 02. 2021) Dostupno na: <https://www.mladina.si/205217/ker-pravljicni-svet-ni-za-vse/> (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- Pan, M (2022) „Orodje populizma: zakaj so v toliko državah na udaru ravno pravice žensk, lezbijk, gejev in transspolnih oseb”, *Mladina*. br. 13 (1. april 2022), 52–53.
- Pearce, R., Erikainen, S. i Vincent, B. (2020) „TERF wars: An introduction”, *Sociological Review*, 68(4), 677–698.
- Popović-Srdanović, D. (1996) „Volja za promenom: Poetski put Adrijen Rič”, *Pro Femina: časopis za žensku književnost i kulturu*, br. 8. Zagreb, 133–144.

- Poštić, J., Đurković, S. i Hodžić, A. (2006) *Kreacija spola/roda*. Zagreb: Ženska soba.
- Poštić, J. i Hodžić, A. (2005) *Transgressing gender: Two is not enough for gender (e) quality: The conference collection*. Zagreb: CESI i Ženska soba.
- Preciado, P. B. (2018) *Countersexual Manifesto*. Columbia University Press, 2018.
- Puača, M. (ur.) (2006) *Preparing a Space*. Belgrade: Queer Belgrade Collective.
- Rich, A. (1979) *On Lies, Secrets, and Silence. Selected Prose 1966–1978*. New York: WW Norton & Co.
- Rič, A (1996) „Dvadeset jedna ljubavna pesma” Prev. Lepa Mladenović. *Feminističke sveske* br. 5 - 6. Beograd: Autonomni ženski centar.
- Rič, A (1997) „Žene i čast: beleške o laganju”. Prev. Milica Minić i Nataša Milenković. *Feminističke sveske* br. 7 - 8. Beograd: Autonomni ženski centar.
- Rich, A. (2003) *O lažima, tajnama i šutnji: izabrani prozni tekstovi: 1966–1978*. Zagreb: Ženska infoteka.
- Rudy, K. (2001) „Radical Feminism, Lesbian Separatism, and Queer Theory”, *Feminist Studies*, 27(1), 191–222.
- Sekulić M. N. (2019) „O “prirodi” jednog političkog spora: heteronormativnost, transrodnost i ugrožavanje prava žena”, (1. august 2019). Dostupno na <https://www.noviplamen.net/author/nada-sekulic/> (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- Straub, K. i Epstein, J. (ur.) (1991) *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*. New York: Routledge.
- Stryker, S. i Bettcher, T. (2016) „Introduction: Trans/Feminisms”, *TSQ* 3(1-2), 5–14.
- Špehar, A. (1994) „Lesbians in Croatia”, *War Resisters' International*. Dostupno na: <https://wriirg.org/en/story/1994/lesbians-croatia> (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- Transvanilla. (2020) „Legal gender recognition (LGR) for Hungary!” [onlajn]. Dostupno na: <http://transvanilla.hu/home/news/legal-gender-recognition-lgr-for-hungary> (Pristupljeno 31. decembra 2020)
- Wittig, M. (1992). *The straight mind and other essays*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Zaharijević, A. (2019). „Spaljivanje u 21. veku. Šta stoji iza “rodne ideologije”?”, *Kultura*, 163, 28–45.
- Zaharijević, A. (2012). *Neko je Rekao Feminizam? Kako je feminizam uticao na žene XXI veka. 4. dopunjeno izdanje*. Sarajevo: SOC, Fondacija Heinrich Böll – Ured u BiH, Fondacija CURE.
- Živković. L. (ur.) (2015). *Hronologija 20 godina Labrisa organizacije za lezbejska ljudska prava 1995-2015*. Belgrade: Labris, 15–19.

Maja Pan

TOWARDS TRANS FEMINIST COALITIONS IN THE POST-YUGOSLAV SPACE: BUILDING FEMINIST RADICAL SOLIDARITIES

Abstract: The conflict between trans-inclusive and trans-exclusionary radical feminists (TERFs) has recently erupted in the post-Yugoslav space, adding to the urgency of embracing trans-feminism. In order to forge the ground for such feminist orientation, this paper interweaves two theoretical reflections: the subject of feminism, and the historical lesbian experience of becoming 'included' with/in it. Beginning with the idea that, similarly to trans, it also took time and effort for lesbianity (see discussion on this concept in the article) to be recognised as a 'legitimate' subject of feminist emancipation, I extend Wittig's negation of lesbian womanhood to trans women. With this in mind, I argue that feminist radical solidarity requires an open-ended, liminal conception of gender. I then draw upon nine interviews with seven cis-gender, one non-binary, and one genderqueer lesbian activist from the post-Yugoslav space to explore the ways in which they endeavoured to bring about feminist radical solidarity in their activist engagement. I conclude that solidarity, rather than normative inclusion that we, lesbians, fought for as feminists, should eventually be put at the service of trans-feminism. In this manner, trans-feminism can become an integral part of women studies, trans women can be recognised as subjects of feminism, and trans persons embraced as our political and personal allies.

Keywords: feminism, lesbian activism, solidarity, TERF, post-Yugoslav space

Алекса Милановић¹
Факултет за медије и комуникације
Универзитет Сингидунум

Научни рад
UDK 305-055.1/.2(497.1)
Примљено: 26.5.2022.
Ревидирана верзија: 05.7.2022.
Одобрено за штампу: 07.7.2022.
DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.10>

TRANS ARTIVIZAM NA POSTJUGOSLOVENSKOM PROSTORU²

Апстракт: Текст се бави транс активизмом као платформом за друштвену и политичку интервенцију на постјугословенском простору. Концепт транс активизма дефинишем као облик политичке уметности, али и као облик друштвеног деловања који има потенцијал да покрене политичке механизме који воде ка друштвеним променама. Поред тога, транс активизам дефинишем и као хибридни облик уметничког и активистичког рада који се користи као једна од бројних стратегија отпора трансфобији, али и као стратегија друштвене инклузије родних мањина. На постјугословенском простору транс активизам је често једини могући и једини поуздан облик друштвене интервенције који је преостео транс заједници. У овом раду мапирам и истражујем уметничке праксе којима се транс активисти и активисткиње на постјугословенском простору служе како би изградиле транс заједницу, повећали њену видљивост и унапредили друштвени положај транс особа у оквиру држава у којима живе. На примеру припреме и извођења перформанса под називом *Maske* у Црној Гори, Хрватској и Србији указујем на то колико се транс заједнице у овим државама разликују у смислу њихове организованости и могућности које имају за активистичко деловање. Ови примери показују и то на који начин су транс заједнице ове три државе повезане и какав је однос друштва према њима.

Кључне речи: активизам, трансродност, организовање заједнице, постјугословенски простор, транс заједница

Увод

Моје прво појављивање са члановима, чланицама и савезницама транс заједнице на уличном протесту догодило се након читаве деценије мог активистичког ангажовања у регионалној транс заједници. Пре тога сам учествовао на бројним антифашистичким и LGBT протестима у Београду, али ово је било моје прво учешће у уличној акцији коју је организовала локална транс заједница како би иступила и стекла видљивост у јавном простору, али и борила се за права транс, интерполних и родноваријантних особа (TIRV).

¹ aleksa.milanovic@fmk.edu.rs

² Уз сагласност издавача Policy Press, imprint of Bristol University Press аутор је приредио измењен превод једног од поглавља зборника радова: *Transgender in the Post-Yugoslav Space: Lives, Activisms, Culture* ed. by Bojan Bilić, Iwo Nord, and Aleksa Milanović. Преведени текст су рецензирали домаћи рецензенти који су га, уз одређене сугестиве препоруке за штампу. Овде га објављујемо под ознаком „научни рад”, без квалификације „оригинални”.

Moje učešće u ovoj konkretnoj akciji bilo je motivisano, najpre, željom da srpska trans zajednica doživi ovaj vid aktivizma, a potom, željom da ga analiziram za potrebe ovog teksta kao oblik društvene intervencije na postjugoslovenskom prostoru. Bio sam zainteresovan za pisanje o jednom konkretnom događaju – uličnom performansu pod nazivom *Maske*, koji je tada već dva puta izveden u Crnoj Gori i jednom u Hrvatskoj. Shvatio sam da bi za moje istraživanje bilo korisno da predložim da se isti performans organizuje i u Srbiji kako bih mogao da se u okviru njega angažujem i kao učesnik i kao istraživač. Kada sam došao na tu ideju na sastanku trans grupe samopodrške, koordinatori grupe rekli su mi da su već razmišljali o izvođenju takve akcije povodom obeležavanja Dana sećanja na žrtve transfobije. Članice i članovi grupe bili su oduševljeni inicijativom i nastup je održan 20. novembra 2019. godine.

Aktivisti i aktivistkinje su tog dana nosili transparente čija je jedna strana bila obojena u crno, a druga u belo. Tekst na crnoj površini ukazivao je na problem s kojim se trans osobe suočavaju zbog transfobije, dok je tekst na beloj površini nosio pozitivnu i afirmativnu poruku otpora transfobiji. Scenario za taj performans podrazumevao je da svi aktivisti i aktivistkinje uzmu po jedan transparent i masku, zatim da naprave krug u javnom prostoru i 30 minuta drže ka publici crno obojenu stranu transparenta koja sadrži negativnu poruku. Nakon toga bi trebalo da skinu maske i sledećih 30 minuta drže ka publici belo obojenu stranu transparenta koja sadrži pozitivnu poruku (skidanje maske nije obavezno i osobe kojima nije prijatno da je skinu, mogu da zadrže masku na licu). Nažalost, nisam mogao da učestvujem u celom procesu pripreme tog događaja, ali sam prisustvovao kao učesnik na dan performansa. Kada sam stigao, izabrao sam transparent koji mi je odgovarao i stao sam u krug sa ostalima. To je bilo četvrto izvođenje *Maski* u roku od 12 meseci, u tri različite zemlje i uz učešće tri različite grupe aktivista i aktivistkinja. Sva četiri događaja na više načina su se međusobno razlikovala, ali su i pored toga ukazivala na povezanost trans zajednica na postjugoslovenskom prostoru, koji se može posmatrati kao zajednički artivistički prostor. Ta povezanost je velika prednost koja bi se mogla iskoristiti za ostvarivanje lokalnih aktivističkih ciljeva, ali da bi se iskoristio njen pun potencijal, TIRV zajednice u pomenutom zajedničkom prostoru treba najpre da se organizuju na iste ili slične načine.

U ovom tekstu pišem o mogućnostima da same trans i rodnovarijantne osobe i njihove zajednice preuzmu sopstvenu reprezentaciju i zastupaju same sebe u javnom diskursu. U skladu sa tim, usredsređujem se na primer performansa *Maske* i bavim se načinima na koje se umetnost koristi kao aktivistički alat u trans zajednicama na postjugoslovenskom prostoru. Moj argument je dvojak: prvo, tvrdim da je artivizam moćna alatka putem koje TIRV zajednica može da ostvari samoreprezentaciju i da bude prepoznata i vidljiva u javnom prostoru i medijima; drugo, pokazujem da artivizam može poslužiti kao oblik društvenog delovanja s potencijalom da omogući i podrži društvene i političke mehanizme promene. S tim u vezi, tvrdim da TIRV zajednica mora da postigne određeni nivo strukturalnog razvoja kako bi njeni artivistički događaji imali društveni uticaj.

Umetnost i aktivizam

Kao jedna od najvažnijih i prvih u nizu funkcija koje umetnost može imati, najčešće se izdvaja funkcija umetnosti kao reprezentacije društvenih pojava. Kada razmišljamo o odnosu između umetnosti i trans i rodnovarijantnih identiteta, treba da se bavimo politikom reprezentacije, odnosno načinima na koje se trans i rodnovarijantne osobe predstavljaju (ili da li se uopšte predstavljaju) u različitim umetnostima. U okviru umetnosti kao oblasti reprezentacije, koncept roda se konstruiše i razvija kao poseban fenomen i usled uticaja društvenih normi neki rodni identiteti se otkrivaju, reprezentuju, tematizuju i intenzivno predstavljaju, dok se neki ostavljaju po strani ili se pomeraju u polje marginalnog Drugog. Rodno izražavanje ili rodni identiteti označeni kao Drugi najčešće se predstavljaju kao devijantni, opasni, apsurdni, neprijatni, tragični ili smešni (Uzel, 2014; Filipović, 2021). Treba da budemo svesni značaja i moći koju takve predstave imaju jer oni koji su u poziciji da predstavljaju imaju vlast nad svojim (pasivnim) objektima predstavljanja. Stoga trans i rodnovarijantne osobe ne smeju ostati u pasivnom položaju. Da bismo promenili taj položaj, moramo da preuzmemo i koristimo reprezentaciju kao aktivni činioци. „Jednostavno rečeno, ako se ne postaramo za predstavljanje i ne radimo kolektivno na stvaranju novih vizuelnih gramatika (pamteći i otkrivajući onu suzbijenu), onda ćemo ostati zarobljeni u zamkama prošlosti” (Gosset, Stanley, Burton, 2017, str. xviii). Dakle, ako uzmemo u obzir činjenicu da umetnost može biti moćno političko oruđe, preuzimanje reprezentacije u svoje ruke i njeno korišćenje u aktivizmu dovodi nas do još jedne važne funkcije umetnosti, a to je – društvena promena.

Pojava trans osoba u javnom diskursu na postjugoslovenskom prostoru svodi se na sporadične medijske nastupe pojedinaca u intervjuima, što znači da je vidljivost naše zajednice prilično ograničena. Osim toga, medijske reprezentacije trans osoba i medijski članci o trans temama uglavnom su senzacionalistički i svode se na priče o medicinskim procedurama, na ličnu borbu s rodnim identitetom, opisuju lokalne slučajeve nasilja prema TIRV osobama i prenose svetske tabloidne vesti o TIRV osobama. Jezik kojim se novinari i novinarka koriste u člancima o TIRV ljudima pretežno je uvredljiv i patologizirajući. Da bi to promenile, neke aktivističke organizacije sastavile su i objavile priručnike za izveštavanje o TIRV temama i podelile ih lokalnim medijima kako bi ih upoznale s prihvatljivom terminologijom (Spektra, 2019; Trans Aid, 2019; Milanović&Stefanović, 2022). Ali čak i ako reporteri pročitaju i sprovedu u delo neke od tih predloga, ostaje pitanje o kojim će pričama i temama mediji izvestiti. Ako nastave da izveštavaju o istim pričama kao i ranije, onda će naša zajednica možda biti predstavljena prihvatljivijom terminologijom, ali i dalje u istom negativnom kontekstu. Jedno od mogućih rešenja ovog problema je proizvodnja novih afirmativnih priča vezanih za različite aktivističke događaje i akcije. To znači povećanu vidljivost, stvaranje mogućnosti za pojavu drugačije vrste reprezentacije i istovremeno uključivanje TIRV ljudi kao subjekata umesto kao objekata lokalnih vesti. Performans *Maske* bio je jedna od tih prilika da ljudi iz lokalne TIRV zajednice pristupe medijima, povećaju vidljivost i predstave se u jav-

nom prostoru. On je takođe primer koji govori o tome na koji način umetnost može da se stavi u službu aktivizma i koji pokazuje kako u zavisnosti od načina na koji je zajednica angažovana, uključena i upletena u tu aktivnost zavise i rezultati tog rada. Ljudi koji su kreirali i izveli ovaj performans nisu profesionalni umetnici i umetnice, već amateri čiji plan nije bio da stvore umetničko delo, već da ostvare svoje ciljeve umetničkim delanjem. Pojavili su se u javnom prostoru kako bi izveli politički, a ne umetnički, čin.

Jedan od mogućih oblika aktivističke reakcije i političkog delovanja su umetničke prakse koje kritikuju svakodnevni život i problematizuju društvenu stvarnost. Takve umetničke prakse su jedan od mogućih oblika otpora dominantnom diskursu moći i obično se javljaju kao posledica gde god se pojavi moć. Dakle, slično kao i aktivizam, i umetnost može da bude usmerena na različite vidove analize, problematizacije i preispitivanja svakodnevnih i društvenih problema, na intervenciju u određenom društvenom prostoru ili čak može ciljati na rušenje ustaljenog društvenog poretka. Međutim, ako se sagledaju društvene funkcije koje ove umetničke prakse obavljaju, mogu se uočiti razlike između njih. Američka kritičarka umetnosti i aktivistkinja Lucy Lipard (1984) napravila je razliku između političke i aktivističke umetnosti, koja se zasniva na tendencijama umetničkog delovanja. Političku umetnost definisala je kao umetničku delatnost koja se bavi društvenim temama ali samo na nivou analize i kritike, dok aktivistička umetnost, pored analize i kritike, teži da se direktno uključi u teme kojima se bavi intervenišući kako bi donela ili pokrenula društvene promene. To znači da aktivistička umetnost izlazi iz okvira političke umetnosti i ulazi u sferu aktivnog političkog angažovanja (Aladro Vico et al., 2018). Prema tome, ako umetnici svoje umetničko delo doživljavaju i stvaraju kao sredstvo za postizanje političkih i društvenih promena, ta praksa mogla bi se definisati kao poseban hibridni oblik umetničkog društveno-političkog angažmana poznat kao *artivizam*.³ Važno je napomenuti da artivizam ne treba doživljavati kao novi vid umetničke prakse ili novi oblik umetničkog izražavanja, već kao novi vid političkog delovanja i novi metod zagovaranja (Novović, 2021). Artivizam je, stoga, politička strategija koja bi se mogla implementirati kroz neformalno obrazovanje umetnika i umetnica kako bi se podstaklo njihovo interesovanje za društveno-političke probleme ili kroz osnaživanje i podsticanje ljudi iz marginalizovanih društvenih grupa da se bave umetničkim radom koji bi odražavao stanje date zajednice i povećao njenu vidljivost.

Trans artivizam

Stephen Duncombe (2016), jedan od osnivača Centra za umetnički aktivizam u Njujorku, identifikovao je glavne ciljeve artivizma koji se skoro u potpunosti po-

³ Pojam *artivizam* skrovao je 2005. slovenački teoretičar umetnosti Aldo Milohnič i on je slivenica dva različita koncepta – umetnosti i aktivizma (Niehoff, 2018). Stvaranje društveno angažovanih umetničkih dela čiji je glavni cilj aktivistička intervencija svakako je starije od pojma *artivizam* i razvoja artivizma kao teoretskog koncepta. Štaviše, uvođenje tog pojma samo obuhvata različite umetničko-aktivističke prakse i postupke čija je zajednička namera borba za bolji i pravedniji svet.

klapaju sa opštim ciljevima TIRV aktivizma u našem regionu. Da bih istakao njihove primarne funkcije, razvrstaću te komplementarne ciljeve prema njihovoj glavnoj orijentaciji, odnosno orijentaciji ka zajednici ili ka širem društvu. Ciljevi orijentisani ka zajednici uključuju izgradnju zajednice, pozivanje na učešće, pružanje korisnih alata, podsticanje eksperimentisanja i inspirisanje vizija o boljem svetu. Ciljevi orijentisani ka javnosti uključuju negovanje dijaloga, podizanje svesti i promenu percepcije o važnim pitanjima. Oni takođe obuhvataju narušavanje dominantnih i opštih mišljenja i stavova, izazivanje kulturnih promena i uticaj i stvaranje trenutnih i dugoročnih kulturnih i strukturnih promena u društvu. Na Dunkombeovom spisku postoje dva cilja koja definišem kao podjednako orijentisane ka zajednici i ka širem društvu. Oni uključuju stvaranje prostora za kreativan rad i preobražavanje okruženja i iskustva.

Prva grupa, odnosno ciljevi orijentisani ka zajednici, podrazumeva komunikaciju unutar zajednice i usredsređuje se na članove zajednice i njihovu dobrobit, potrebe i osnaživanje. Zbog visokog nivoa transfobije u postjugoslovenskim zemljama i činjenice da su TIRV zajednice relativno mlade,⁴ izgradnja zajednice i briga o njenim članovima i članicama su među najvažnijim procesima i aktivističkim ciljevima. Shodno tome, artivistički rad, koji podrazumeva zajedničke aktivnosti na međusobnom boljem upoznavanju, druženju, vršnjačkoj podršci, edukaciji i osnaživanju, ima suštinski značaj i vrednost za lokalne zajednice. Pošto većina trans osoba na ovim prostorima želi da uđe u medicinski proces tranzicije, mnoge od njih, nakon što završe sve medicinske procedure, napuštaju zajednicu i stapaju se sa opštom populacijom (Zulević, 2012). Zbog takvih tendencija, ključno je da se ljudi motivišu da održavaju veze sa zajednicom i da obavljaju bilo kakav aktivistički rad na širenju zajednice i osnaživanju njenih mladih i novih članica i članova.

Druga grupa, odnosno ciljevi usmereni ka javnosti, fokusira se na komunikaciju između zajednice i šireg društva. Ta komunikacija ima za cilj da informiše opštu populaciju o pitanjima u vezi sa TIRV osobama, da pokrene razgovor s drugima radi podizanja svesti, da razbija stereotipe i predrasude o TIRV ljudima i našoj zajednici i da započne razgovor koji će dovesti u pitanje opšte stavove društva kada je ova tema u pitanju. Većinu komunikacije s ljudima van zajednice ostvaruju predstavnici nevladinih organizacija putem zagovaranja i lobiranja. Oni govore u ime cele zajednice pred državnim institucijama i medijima te su često jedini glas koji se može čuti. Ako je zajednica nezainteresovana ili nedovoljno povezana s ljudima koji rade za te NVO, oni ne mogu adekvatno da informišu i da utiču na druge da promene politike, zakone i javno mnjenje. To je način na koji artivizam može doprineti razvoju različitih pristupa rešavanju problemā i stvaranju mogućnosti da članovi zajednice govore sami za sebe i u svoje ime.

Preostala dva cilja koja sam pomenuo odnose se na pitanja sigurnog prostora i javnog prostora. Isključivanje TIRV osoba iz domena javnog života i javnog prostora u direktnoj je vezi sa transfobijom. Da bismo rešili taj problem i stekli pravo da budemo vidljivi u javnom prostoru, moramo da budemo osnaženi kao pojedinci i kao

⁴ Srpska zajednica je najstarija, dok hrvatska, bosanskohercegovačka, kosovska i crnogorska postoje deset godina ili manje.

zajednica i da budemo spremni da se suočimo s društvom. Prvi korak je stvaranje sigurnog prostora za dijalog s ljudima van zajednice. To bi mogla biti galerija ili kulturni centar gde bi TIRV ljudi mogli da izlože svoje radove široj javnosti i upoznaju one koji su zainteresovani da vide te radove i razgovaraju sa autorima. Drugi korak bi mogao biti izlazak na otvorene javne prostore, kao što su ulice i javni trgovi u urbanim sredinama gde bi TIRV zajednica mogla da se susretne sa slučajnim prolaznicima. „Potreba za vidljivošću kao i odbijanje da se krije identitet u javnom prostoru predstavlja direktno suprotstavljanje mehanizmima disciplinske moći i pokušaj da se prostor reorganizuje tako da bude otvoren i dostupan svima” (Milanović, 2017: 119). Artivističkom intervencijom, TIRV zajednica mogla bi da preobrazi i reorganizuje javni prostor u političkom smislu i naruši njegovu homogenost. Ovakvi postupci proizvode novi javni diskurs ukazujući na nepravdu, diskriminaciju, svakodnevne probleme i životna iskustva TIRV zajednice komšijama, sugrađanima i svim ljudima koji dele ovaj zajednički javni prostor. To su glavni razlozi zbog kojih bi se ovakav cilj mogao shvatiti kao orijentisan prema TIRV zajednici kojoj je zabranjen pristup javnom prostoru, a ujedno i prema širem društvu koje pokušava da isključi iz javnog prostora svakoga ko se ne uklapa u propisane norme.

Pre nego što uđu u fazu u kojoj bi mogle da koriste umetnost u aktivističke svrhe, TIRV zajednice moraju proći kroz nekoliko formativnih faza. Prva faza je izgradnja zajednice koja podrazumeva komunikaciju i okupljanje ljudi koji dele iste ili slične identitetske pozicije. U većini bivših jugoslovenskih republika ovaj proces započeo je formiranjem grupa za samopodršku (Milikj, 2020; Ulićević, 2020; Milanović, 2020b; Hodžić et al., 2016). Sledeća faza je obično rad na osnaživanju okupljene zajednice, što bi naposljetku trebalo da dovede do izgradnje kapaciteta za aktivistički rad. U početku, tokom sastanaka grupe za samopodršku, članovi zajednice razgovaraju o svojim problemima i polako se uključuju u rad na pronalaženju rešenja za svakodnevne teškoće s kojima se suočavaju u okviru specifičnog društvenog konteksta. Kada zajednica postane dovoljno osnažena, njeno članstvo odlučuje da spoljnom svetu javno predoči probleme poput diskriminacije i transfobije. Jedan od načina da se to uradi je kroz kreativno aktivističko delovanje, koje obuhvata različite umetničke projekte.

Samo dobro organizovane i osnažene zajednice uspevaju da dođu do te faze. Obično se, umesto da dođe u tu fazu, lokalna zajednica povremeno okupi oko neke aktivističke nevladine organizacije. Ta organizacija obavlja sav aktivistički posao dok većina članova i članica zajednice ostaje pasivna i koristi samo usluge te organizacije kao što su grupe samopodrške, radionice ili psihosocijalna i pravna podrška. Stepenn aktivističkog angažovanja članova i članica koji pripadaju nekoj određenoj zajednici ne zavisi od toga koliko dugo ta zajednica postoji ili koliko osoba čini to članstvo, već zavisi od toga koliko je dobro ta zajednica organizovana i koliko je osnažena. Aktivistički rad koji obavljaju organizacije izolovane od zajednice uglavnom nije orijentisan ka razvoju kreativnih i umetničkih praksi koje uključuju timski rad članova i članica zajednice. Smatram da ta vrsta aktivističkog rada može biti važna za članove i članice zajednice, ali ne i za izgradnju zajednice ili njen razvoj, rast i solidarnost među članstvom.

Primer toga se može videti ako uporedimo trans aktivizam u Srbiji i Crnoj Gori. Grupa samopodrške za trans osobe u Srbiji osnovana je 2006. godine, što bi se moglo smatrati polaznom tačkom trans aktivizma u toj zemlji. U Crnoj Gori je prva grupa za samopodršku osnovana 2013. godine, dakle sedam godina kasnije nego u Srbiji. Ipak, TIRV zajednica u Crnoj Gori je vidljivija. Izvodila je više kreativnih aktivnosti koje su joj donele veću vidljivost kroz javne nastupe i medijsku pokrivenost u poslednjih pet godina (Milanović, 2020a). Tri godine od svog osnivanja, Asocijacija Spekra, kao jedina organizacija u Crnoj Gori koja se posebno bavi zaštitom i unapređenjem ljudskih prava TIRV osoba, utrostručila je svoje članstvo, koje učestvuje u donošenju strateških odluka, raznim akcijama i aktivnostima zajednice (Ulićević, 2020).

U međuvremenu, TIRV zajednica u Srbiji je bila nekoherentna, neorganizovana i nevidljiva u javnosti. Takođe, samo se mali broj TIRV osoba u Srbiji bavi TIRV aktivizmom jer nema dovoljno motivisanih članova i članica zajednice za aktivistički rad. Sve to za ishod ima nedostatak organizovanih društvenih događaja, bezbednih prostora, radionica, predavanja, panel-diskusija, aktivističkih projekata i drugih aktivnosti u zajednici. Zbog manjka tih potreba i aktivnosti, srpska TIRV zajednica ne može da postane osnaženija, vidljivija, raznovrsnija, organizovanija, obrazovanija i sposobnija da preuzme samoreprezentaciju u svoje ruke. Promene na tom polju počele su se dešavati tek od 2021. godine odnosno od prvog javnog pojavljivanja organizacije Kolektiv Talas TIRV kao jedine u Srbiji koju su osnovale i koju vode isključivo trans i rodno nebinarne osobe.

U sledećem odeljku, analiziraću performans *Maske* kako bih uporedio razvoj ove dve zajednice i pružio uvid u njihove sličnosti i razlike. Sama činjenica da je isti performans izveden u Crnoj Gori, Hrvatskoj i Srbiji – u kratkom vremenskom razmaku – pokazuje da postjugoslovenski prostor može funkcionisati kao jedinstveni aktivistički prostor. Međutim, način na koji su *Maske* pripremane i izvedene u Srbiji i Crnoj Gori, rezultati i ishodi ove aktivističke akcije u te dve zemlje govore da njihove TIRV zajednice nisu u istoj fazi razvoja i da imaju različitu strukturu i organizaciju.

Performans *Maske* u Crnoj Gori

Ovaj performans dizajnirali su i prvi put predstavili 2018. godine u Podgorici, glavnom gradu Crne Gore, aktivisti i aktivistkinje nevladine organizacije Asocijacija Spekra. To je bio prvi javni performans i prvi javni skup TIRV osoba u Podgorici kao i u Crnoj Gori (Ulićević, 2020). Da bih objasnio kako je do njega došlo, ukratko ću predstaviti istoriju razvoja trans aktivizma u Crnoj Gori. Okupljanje TIRV osoba u Crnoj Gori krenulo je početkom 2013. godine, kada je osnovana grupa samopodrške za transrodne osobe u okviru organizacije Kvir Montenegro. U početku je ta grupa imala samo dva člana, a jedan od njih je bio osnivač i facilitator grupe Jovan Ulićević Džoli. U naredne dve godine grupi se pridružilo još ljudi, a krajem 2015. godine brojala je deset članova. Odlučili su da obrazuju neformalnu trans aktivistič-

ku grupu i nazvali su je *Transovci*. Dve godine kasnije iz nje je izrasla Asocijacija Spekra koja je registrovana 2017. godine kao prva trans aktivistička organizacija u Crnoj Gori. Spektu je osnovalo šest transrodnih i rodno nebinarnih osoba, a sada ona ima sedamnaest aktivnih članova i članica koji su uključeni u strateško odlučivanje, različite akcije i aktivnosti (Ulićević, 2020, str. 29).

Ljudi okupljeni oko grupe samopodrške i kasnije oko neformalne grupe *Transovci* radili su na samoosnaživanju i osnaživanju i jačanju zajednice, i zahvaljujući tome, za nekoliko godina bili su spremni da formiraju Asocijaciju Spekra. Prvu javnu akciju trans zajednice u Crnoj Gori *Transovci* su izveli 2016. i ona je obuhvatala izradu postera sa edukativnim i kreativnim porukama koje su delili širom Podgorice. Akcija je nazvana „Prođimo ispod duge zajedno”, a glavni cilj joj je bio podizanje vidljivosti deljenjem ličnih poruka i priča o TIRV osobama. Iste godine *Transovci* su organizovali još jednu akciju vidljivosti koja je uključivala izradu postera. Ovoga puta posteri sa edukativnim sadržajem deljeni su ne samo široj javnosti već i raznim institucijama i akademskoj i naučnoj javnosti. Akcija je nosila naziv „Slavimo ljudske različitosti”. Sledeći nivo u sticanju veće vidljivosti za TIRV zajednicu u Crnoj Gori bilo je javno autovanje nekih članova i članica Spektre i deljenje njihovih ličnih priča u lokalnim medijima. U tom trenutku su postali spremni za svoj prvi javni skup kao zajednica. Godine 2018. odlučili su da Dan sećanja na žrtve transfobije obeleže javnim performansom i da prvi put zajedno izađu u javni prostor s namerom da pokažu „pobunu protiv sistema koji ne priznaje njihovo postojanje” (PR Centar, 2018).

Performans su pripremili i izveli aktivisti i aktivistkinje Asocijacije Spekra. Kupili su sav materijal za izradu maski i transparentata, napisali scenario, preduzeli sve mere predostrožnosti u slučaju da dođe do incidenata i osmislili sistem podrške aktivistima i aktivistkinjama koji će stajati u krug s transparentima na glavnom podgoričkom trgu. Maske su bile ručno izrađene od gipsa i rolni gaze nanesenih direktno na lice preko plastične folije, tako da se oblik maske prilagođavao obliku i konturama lica svakog učesnika i učesnice. Maske su morale biti napravljene najmanje jedan dan pre performansa. Transparenti su bili izrađeni od kartona i ručno obojeni sa obe strane. Jedna strana je bila obojena u crno i na njoj je stajala „negativna” poruka, odnosno kratka rečenica o diskriminaciji ili nasilju prema trans i rodno nebinarnim osobama. Druga strana je bila bela i nosila je „pozitivnu” poruku, odnosno ohrabrujuće reči koje su odgovor na negativnu poruku s druge strane transparenta. Evo nekoliko primera.

Na crnoj strani: „Zbog nasilja koje sam trpio, morao sam da prekinem školovanje.”

Na beloj strani istog transparenta: „Uprkos svemu, živim slobodno.”

Na crnoj strani: „Od oktobra 2017. do septembra ove godine, ubijeno je 368 trans osoba.”

Na beloj strani istog transparenta: „10 živih ponosnih trans osoba je danas na ovom Trgu.”

Na crnoj strani: „Da bih promijenio oznaku pola, morao sam proći sterilizaciju.”

Na beloj strani istog transparenta: „Stojim ovdje ponosan što sam tu i što odbijam da pognem glavu.”

Na crnoj strani: „Momak iz škole me je gađao stolicom. Iz straha ga nijesam prijavila.”

Na beloj strani istog transparenta: „Strah me više nikad neće paralisati.”

Opis priprema za ovaj performans pokazuje da je zajednica morala neko vreme da radi na dizajniranju, pronalaženju i kupovini neophodnog materijala i da na kraju samostalno napravi maske i transparente. Performans je koncipiran kao jednosatno stajanje u krugu van bezbednog prostora i izlaganje javnosti, što bi moglo biti neprijatno, pa čak i veoma opasno ako bi došlo do provokacija ili napada. Zato takve akcije moraju da osmisle, organizuju i izvode ljudi koji dele iste vrednosti i ciljeve i koji se dobro slažu, bodre i veruju jedni drugima. Ovakvim zajedničkim radom na projektima kao što je projekat *Maske*, lako bi se ostvarili artivistički ciljevi orijentisani ka zajednici.

Što se tiče uticaja na opšte društvo, zajednička aktivistička intervencija u javnom prostoru svakako je uticala na slučajne prolaznike, ali je ova aktivistička grupa isplanirala i druge strategije uticaja na javnost. Aktivisti i aktivistkinje su deljenje informacija i slanje poziva na platformama društvenih mreža, kao i pozivanje medija da prisustvuju i izveštavaju o događaju, prepoznali kao najvažnije ciljeve performansa čijim ostvarenjem bi se mogao izvršiti uticaj na javnost. Treba napomenuti da je najmanje šest onlajn medija u Crnoj Gori (Vijesti, RTCG, FOS, Dan, Antena M, CdM) objavilo tekstove o ovom događaju, a među njima i javni servis Radio-televizije Crne Gore s nacionalnom pokrivenošću. Medijski izveštaji, koji su znatno povećali vidljivost trans populacije, sastojali su se od fotografija, video-snimaka, objašnjenja o ovom događaju i izjava koje su nakon performansa dali izvršni direktor Spektre Jovan Ulićević Džoli i aktivistkinja Hana Konatar. Oboje su poslali javnosti slične poruke. Naveli su da je trans zajednica odlučila da pokaže da su njihovi životi i sloboda najvažniji, da je trans zajednica spremna da se zauzme za svoja prava, te da ih nasilje i ugnjetavanje neće sprečiti da istupe i pokažu da su spremni da se suprotstave transfobičnim pritiscima društva (PR Centar, 2018).

Osim u Podgorici, aktivisti i aktivistkinje Asocijacije Spektra izveli su performans *Maske* u još jednom crnogorskom gradu, Kolašinu. Odlučili su da reaguju na nasilje koje je u Kolašinu doživela trans osoba krajem avgusta 2019. godine. Performans je održan 16. septembra iste godine i mediji su ga najavili kao prvo javno okupljanje trans osoba u Kolašinu. Većina medija u Crnoj Gori objavila je tekstove o tom događaju, zajedno sa izjavama dve aktivistkinje Asocijacije Spektra, Hane Konatar i Marije Jovanović, i aktiviste Nikole Ilića. Ovo je bitno zato što ukazuje na osnaživanje novih članova zajednice koji žele da javno govore i komuniciraju s medijima. Njihove izjave bile su slične izjavama iz Podgorice. Marija Jovanović je istakla da je glavni cilj performansa, kao i svih njihovih aktivističkih akcija, da pošalje poruku da trans zajednica postoji u Crnoj Gori i da neće odustati od borbe za svoja ljudska prava niti tolerisati nasilje. Nikola Ilić je rekao „da građane Kolašina nije zanimalo da čitaju šta piše na transparentima” i da su u Podgorici „imali veći stepen pažnje” (PR Centar, 2019). Kao i u Podgorici, glavna strategija za postizanje vidljivosti ovim performansom uključivala je pozivanje medija. O tom događaju pisali su čak i neki od najčitanijih onlajn medija u Srbiji ističući da je to bio prvi skup trans osoba u Kolašinu.

U patrijarhalnom i transfobičnom društvu kao što je Crna Gora, do javnog nastupa i javnog protesta TIRV osoba može doći samo kada je TIRV zajednica do-

voljno jaka da se odupre strahu i da se zauzme za svoja građanska prava. Oni su izabrali artvizam kao sredstvo samoreprezentacije i izražavanja bunta u nadi da će to biti najpristupačniji i najefikasniji način komunikacije s medijima i širom javnosti. Medijski izveštaji o TIRV populaciji na Balkanu uglavnom se usredsređuju na senzacionalističke članke o medicinskom procesu tranzicije ili na izveštaje o nasilju i negativnim aspektima života TIRV ljudi. Da bi se to promenilo, neke od aktivističkih organizacija redovno obavestavaju lokalne medije o aktivnostima i događajima koje organizuju. Shodno tome, javne aktivističke akcije ili umetnički događaji mogu biti dobar izvor za izveštavanje o problemima TIRV osoba. Trans zajednica u Crnoj Gori prepoznala je potencijal artvizma i odlučila je da iskoristi tu strategiju kako bi dobila više prostora u medijima. Asocijacija Spektra je 2019. godine organizovala dva javna performansa u Crnoj Gori, njena aktivistkinja, Marija Jovanović, napravila je dve izložbe fotografija u Podgorici, a Spektra je, uz organizaciju Kvir Montenegro, bila domaćin izložbe fotografija *Trans Balkan* beogradskog fotografa Aleksandra Crnogorca. O svakom od tih događaja izveštavali su lokalni mediji. Prema *Analizi izveštavanja o transrodnim osobama u onlajn i elektronskim medijima u Crnoj Gori za 2019. godinu* (Milanović 2020a), na šest posmatranih onlajn medijskih portala, 45 procenta tekstova koji se bave trans tematikom bili su izveštaji o aktivističkim i artivističkim događajima i intervjui s TIRV aktivistima i aktivistkinjama. Iako su ti medijski izveštaji imali uglavnom neutralan ton, ovakav publicitet može se smatrati pozitivnim za TIRV zajednicu. Jedan od ciljeva aktivista i aktivistkinja je edukacija medijskih radnika i radnica o TIRV temama i o tome kako da izbegnu negativne prakse izveštavanja, senzacionalističke i neetičke pristupe ili negativno etiketiranje i diskriminišući jezik kada su u pitanju teme u vezi s TIRV osobama. Još jedan cilj aktivizma je da se obezbedi materijal za novinare i dobije prostor u medijima kako bi TIRV ljudi bili vidljivi i prepoznati kao zajednica koja pripada tom društvu. Aktivisti i aktivistkinje u Crnoj Gori odlučili su da se pozabave tim ciljevima i da puno pažnje posvete medijima, koje su identifikovali kao mogućeg saveznika u borbi za građanska prava i kao instrument za uspostavljanje komunikacije sa institucijama i uopšte sa javnošću.

Maske u Hrvatskoj i Srbiji

Performans *Maske* održan je u Hrvatskoj u Zagrebu u martu 2019, a u Srbiji u Beogradu u novembru iste godine, ali mediji nisu pratili te događaje, niti su njihovi organizatori i organizatorke imali isti plan i strategiju iskorišćavanja samih događaja u cilju vidljivosti kao što je to bio slučaj u Crnoj Gori. Povod za izvođenje *Maski* u Zagrebu bio je prvi Balkanski trans inter marš, održan 30. marta. Organizatori tog događaja bili su Asocijacija Spektra iz Crne Gore, Trans Aid iz Hrvatske i Trans mreža Balkan kao regionalna organizacija. Zamisao im je bila da iskoriste *Maske* za promociju i najavu Balkanskog trans inter marša kao značajnijeg događaja. Performans je održan nekoliko dana pre Marša, u centru grada, dok su aktivisti i aktivistkinje delili letke s pozivima za Marš i informacijama o problemima trans

osoba. Aktivisti i aktivistkinje Asocijacije Spektra doneli su maske koje je napravila trans zajednica u Podgorici, dok su transparente napravili u Zagrebu. Bilo je šestoro izvođača i izvođačica: tri osobe iz Crne Gore, dve iz Hrvatske i jedna iz Severne Makedonije. Kao podršku imali su tri bubnjarke iz kolektiva *Drum 'n' bijes*. Trans Aid organizovao je snimanje izrade transparentata, zajedničkog izlaska na javni trg kao i samog performansa. Od tog video-materijala napravili su dvominutni snimak za društvene mreže. S obzirom na to da je nekoliko različitih organizacija organizovalo *Maske* u Zagrebu s namerom da promovišu regionalno okupljanje, ta akcija se ne može analizirati kao rad lokalnih aktivista i aktivistkinja i TIRV zajednice iz Hrvatske. Što se tiče organizovanja i izvođenja ovog performansa u Srbiji, situacija je drugačija nego u Hrvatskoj jer je u Srbiji, kao i u Crnoj Gori, događaj iskorišćen za obeležavanje Dana sećanja na žrtve transfobije. Iz tog razloga ću analizirati i porediti izvođenje performansa *Maske* samo u Crnoj Gori i Srbiji kako bih uporedio razvoj te dve zajednice i njihove kapacitete za upotrebu umetnosti kao aktivističkog sredstva.

Trans zajednica u Srbiji postoji duže od trans zajednice u Crnoj Gori. Budući da je broj stanovnika Srbije jedanaest puta veći, u Srbiji ima mnogo više trans osoba nego u Crnoj Gori. I pored toga, trans aktivizam je na višem stepenu razvoja u Crnoj Gori nego u Srbiji. Okupljanje TIRV osoba u Srbiji počelo je 2006, kada je osnovana grupa samopodrške za transrodne osobe u okviru organizacije Geten – Centar za prava LGBTIQ osoba (ranije Gayten–LGBT). Grupu su u početku činile četiri osobe, ali se u narednim godinama taj broj povećavao. Puno trans osoba iz Srbije bilo je u nekom trenutku deo grupe za samopodršku, ali su te osobe samo koristile usluge Getena i nisu bile uključene u aktivistički rad. Nije bilo programa za izgradnju zajednice niti organizovanih aktivnosti u zajednici, kao ni programa za osnaživanje trans osoba za aktivistički rad. Rezultat toga je postojanje neorganizovane i nekoherentne zajednice, odsustvo društvenih aktivnosti, osim sastanaka grupe za samopodršku, i nizak nivo vidljivosti trans osoba u javnom diskursu.

U uvodu ovog teksta opisao sam kada i kako je srpska TIRV zajednica odlučila da izvede *Maske*. Taj plan sproveden je u delo novembra 2019. godine kada je u centru Beograda održan performans *Maske* povodom obeležavanja Dana sećanja na žrtve transfobije. Organizovala su ga dva koordinatora grupe za samopodršku, a sponzorisa ga je organizacija Geten. Jedan od koordinatora grupe za samopodršku, Saša Lazić, stupio je u kontakt s Marijom Jovanović, aktivistkinjom Asocijacije Spektra. Marija mu je poslala detaljna uputstva o tome kako da se pronađu materijali za maske i transparente, objasnila kako se prave maske i pripremaju transparenti i uputila ga kako da postavi performans. Takođe je ponudila savete za odabir lokacije, mere predostrožnosti, organizovanje podrške zajednice i saveznika, i strategiju promocije i komunikacije s predstavnicima medija. Međutim, srpska TIRV zajednica imala je kapacitet da isprati i ispuni samo deo tih predloga zbog manjka ljudi zainteresovanih za aktivizam i nedostatka prostora potrebnog za pripremu materijala. Plastične maske su kupljene u prodavnici kostima, a transparente su napravili ljudi iz grupe za samopodršku. Svi smo se okupili na glavnom trgu u centru grada nekoliko minuta pre 19 časova i svako je izabrao transparent koji mu je odgovarao. Evo nekoliko primera.

Na crnoj strani: „Ni kod kuće se više ne osećam bezbedno.”

Na beloj strani istog transparenta: „Nikada neću prestati da se borim za svoja prava.”

Na crnoj strani: „Moja majka mi je rekla da me niko neće voleti.”

Na beloj strani istog transparenta: „Trans osobe hrabro ostaju ono što jesu.”

Na crnoj strani: „Nevidljivost me ubija.”

Na beloj strani istog transparenta: „Nebinarnе osobe postoje.”

Petnaest članova i članica grupe za samopodršku i njihovih prijatelja s maskama i transparentima obrazovali su krug. Okupljena grupa je odlučila da performans bude kraći nego što je bilo predviđeno u prvobitnom scenariju. Umesto sat vremena, stajali smo manje od pola sata – desetak minuta pokazujući crnu stranu i desetak minuta pokazujući belu stranu transparenta. Neuniformisani policajci, koji su sve vreme bili prisutni, neosetno su nas pomerili ka uglu trga, što je smanjilo prečnik kruga koji smo prvobitno formirali. Na trgu je stajalo dvadesetak naših saveznika i saveznica koji su došli da nas podrže. Slučajni prolaznici uglavnom su nakratko zastajali ispred nas, a zatim produžavali dalje. Bilo je vetrovito i prohladno novembarsko veče i na trgu nije bilo mnogo ljudi. Nakon performansa zapalili smo sveće u znak sećanja na trans osobe ubijene u proteklih godinu dana, a zatim smo napustili trg. Ovaj događaj nisu propratili srpski (ili bilo koji drugi) mediji, niti je Dan sećanja na žrtve transfobije obeležen u lokalnim medijima. Da bi ovakve akcije mogle da ispune svoj pun potencijal i dopru do što većeg broja ljudi, potrebno je na lice mesta pozvati predstavnike medija i razgovarati s njima o događaju. Uz medijsku pokrivenost, takvi događaji bili bi vidljiviji široj populaciji, ali i članovima TIRV zajednice širom Srbije.

Srpska trans zajednica nije razvila sopstvenu strategiju ni plan za pripremu i izvođenje ovog performansa. Njihov jedini cilj bio je da izvedu *Maske* kao pojedinačnu akciju javnog okupljanja. Performans je više ličio na fleš mob, izolovan od bilo kakvog konteksta i svrhe. Tim nastupom nismo ostvarili medijsku vidljivost niti smo postigli osnaživanje zajednice koje bi moglo da motiviše njene članove i članice na nove slične akcije ili zajedničke aktivističke projekte. Razlozi za to su brojni. Da bi se artvizam koristio kao oruđe koje daje rezultate, zajednica mora imati uslove da ga implementira u aktivistički rad. Pre svega, članovi zajednice moraju imati bezbedan prostor za razmenu ideja i kreiranje aktivističkih akcija. Takođe, moraju biti dovoljno osnaženi da te akcije izvode javno. U trenutku izvođenja ovog performansa srpska TIRV zajednica nije imala osnovne uslove za okupljanje i nije bila dovoljno osnažena niti povezana da bi iskoristila pun, ili bilo kakav, potencijal artvizma. Ova aktivistička akcija ukazala je na činjenicu da u Srbiji postoje TIRV ljudi koji su zainteresovani za bavljenje aktivizmom i koji se lako mogu mobilisati za akcije ovog tipa. Trans pitanja su tema o kojoj se povremeno raspravlja u srpskim feminističkim i levičarskim krugovima i uopšte u javnom diskursu. Pošto je u Srbiji ojačao pokret koji je isključiv prema trans osobama, ta tema se u poslednje vreme sve češće pominje i zbog toga će uvek biti TIRV ili LGB osoba koje su spremne da podrže trans aktivističku inicijativu i da se povremeno uključe u nastojanja poput ovog performansa. Međutim, da bi se ostvarila neka značajna promena, nije dovoljno s vremena

na vreme mobilisati ljude. Da bi se iskoristio aktivistički potencijal koji ti ljudi mogu da pruže, potrebno je organizovati ih u jaku, povezanu i osnaženu TIRV zajednicu koja deli iste vrednosti i principe i na osnovu njih obrazuje aktivističke ciljeve.

Zaključak

U ovom tekstu predstavio sam performans koji je održan u četiri različita društvena konteksta: u prestonicama tri različite zemlje i u jednom manjem gradu. Organizatori i učesnici tih artivističkih događaja bili su aktivisti i aktivistkinje i ljudi iz tri različite zemlje. Povezani su zahvaljujući aktivističkom umrežavanju koje u ovoj oblasti razvija Trans mreža Balkan – regionalna organizacija za trans, interpolne i rodno varijantne osobe koja deluje u osam zemalja (Bosna i Hercegovina, Hrvatska, Crna Gora, Srbija, Kosovo, Severna Makedonija, Slovenija i Albanija). Te tri zajednice su u različitim fazama razvoja i imaju na raspolaganju različite resurse za bavljenje aktivizmom, što se odrazilo na organizaciju i izvođenje performansa *Maske*. U skladu sa navedenim razlozima njihov izbor artivističke strategije bio je različit. Aktivisti i aktivistkinje iz Crne Gore bili su usredsređeni na izgradnju zajednice, medijsko praćenje događaja i komunikaciju s javnošću; u Hrvatskoj je performans iskorišćen kako bi se najavio Marš i kako bi se pozvalo više ljudi da učestvuju u predstojećem događaju, dok su aktivisti i aktivistkinje u Srbiji želeli da se pojave u javnom prostoru i izraze protest u ime svih TIRV osoba izloženih transfobiji. Sva tri performansa ukazuju na povezanost i saradnju koja postoji između lokalnih TIRV zajednica na postjugoslovenskom prostoru, ali i na brojne razlike između tih zajednica.

Komparativnom analizom pripreme i izvođenja performansa *Maske* u Crnoj Gori i Srbiji, pokušao sam da ukažem na to da, korišćenjem artivizma, TIRV zajednica može ostvariti određeni stepen vidljivosti i pružiti otpor, ali i na činjenicu da su za artivizam potrebni razvijena zajednica i materijalna sredstva. Srpskoj zajednici nije teško da obezbedi te dve neophodne komponente zbog postojećih veza i saradnje regionalnih zajednica i aktivista i aktivistkinja. Naša prednost je u tome što imamo priliku da učimo iz iskustava drugih zajednica i da vidimo njihove dobre rezultate. To nam pruža ne samo nova neophodna znanja, već i motivaciju da se bavimo aktivističkim radom. Potvrda te tvrdnje nalazi se u najnovijim dešavanjima u oblasti TIRV aktivizma u Srbiji. U februaru 2020. godine, nekoliko trans i nebinarnih osoba iz Srbije učestvovalo je na treningu organizovanja zajednice u Podgorici. Trening su održali aktivisti i aktivistkinje Trans mreže Balkan i Asocijacije Spektra, a bio je namenjen TIRV osobama koje žive na teritoriji Severne Makedonije, Srbije, Albanije i Crne Gore. Nakon tog događaja, dve učesnice iz Srbije pokazale su inicijativu da se uključe u aktivistički rad, te su ubrzo uz podršku Trans mreže Balkan počele da okupljaju ljude u Srbiji i obrazuju neformalnu aktivističku grupu pod nazivom TOTA – Trans organizacija trans aktivista (Milanović, 2020b). Krajem 2020, nakon glasanja i na predlog TIRV zajednice u Srbiji, naziv TOTA preinačen je u *Talas*. Uz pomoć i podršku aktivista i aktivistkinja iz regiona, ta neformalna grupa 2021. godine postala je formalno registrovana organi-

zacija pod imenom *Kolektiv Talas TIRV*. Ujedinjenim snagama, regionalni aktivisti i aktivistkinje pružili su ključne resurse za stvaranje lokalne organizacije čiji je glavni cilj da se izgradi jaka, dobro organizovana, osnažena i inkluzivna trans i nebinarna zajednica u Srbiji (Azdejković, 2021). Preostaje da se vidi hoće li *Kolektiv Talas TIRV* koristiti artvizam kako bi podigao vidljivost i povezao, podstakao i osnažio fragmentiranu trans i nebinarnu zajednicu širom Srbije.

Literatura

- Aladro-Vico, E., Jivkova-Semova D. & Bailey, K. (2018). Artivism: A new educative language for transformative social action. *Comunicar: Media Education Research Journal*, 57(26), 9–18.
- Asocijacija Spektra. (2019). *Preporuke za medijsko izvještavanje o transrodnim, interpolnim i rodno varijantnim osobama*. Podgorica: Spektra.
- Azdejković, P. (2021). Talas: nova organizacija za trans, interseks i rodno varijantne osobe. *Optimist: vodič kroz gej Srbiju*, 60, 26–31.
- Duncombe, S. (2016). Does it work?: The Effect of activist art. *Social Research: An International Quarterly*, 83(1), 115–134.
- Filipović, A. (2021). Drag for everyone: Creative industries and the becoming-visible of drag in the 21st century Belgrade. *Sexualities*, 0 (0) 1–15.
- Hodžić, A., Poštić, J. and Kajtezović, A. (2016). The (in)visible T: Trans activism in Croatia (2004–2014). In B. Bilić & S. Kajinić (Eds.), *Intersectionality and LGBT activist politics: Multiple Others in Croatia and Serbia* (pp. 33–54). London: Palgrave Macmillan.
- Majcen Linn, O. (2019). Pojam subverzije u savremenoj teoriji medija i medijske umetnosti. *Srpska politička misao – posebno izdanje*, 41–54.
- Milanović, A. (2017). Public space and a knot of visibility: Genders and sexualities exposed. *AM Journal*, 14, 113–122.
- Milanović, A. (2020a). *Analiza izvještavanja o transrodnim osobama u onlajn i elektronskim medijima u Crnoj Gori za 2019. godinu*. Podgorica: Asocijacija Spektra & Kvir Montenegro.
- Milanović, A. (2020b). Trans community (self)organizing in Serbia. In A. Milanović (Ed.), *Community (self)organizing of transgender movement in Western Balkans region* (pp. 41–48). Podgorica: Asocijacija Spektra.
- Milanović, M. & Stefanović, M. (2022). *Preporuke za medijsko izvještavanje o transrodnim, interpolnim i rodno varijantnim (TIRV) osobama*. Beograd: Kolektiv Talas TIRV.
- Milikj, L. (2020). Trans community (self)organizing in North Macedonia. In A. Milanović (Ed.), *Community (self)organizing of transgender movement in Western Balkans region* (pp. 7–12). Podgorica: Asocijacija Spektra.
- Novović, A. (2021). Intervju sa Jovanom Ulićevićem: Queer je biti svoj i imati kičmu. Portal Kombinat. Retrieved on March 25, 2021, from <https://portalkombinat.me/queer-je-biti-svoj-i-imati-kicmu/>

- PR Centar. (2018). Performans Maske bunt protiv sistema koji ne prepoznaje postojanje trans osoba. Retrieved on January 25, 2021, from <http://prcentar.me/clanak/performans-maske-bunt-protiv-sistema-koji-ne-prepoznaje-postojanje-trans-osoba/541>
- PR Centar. (2019). Montenegro Prajd karavan krenuo Crnom Gorom: Prvo javno okupljanje trans osoba održano danas u Kolašinu. Retrieved on January 25, 2021, from <http://prcentar.me/clanak/montenegro-prajd-karavan-krenuo-crnom-gorom-prvo-javno-okupljanje-trans-osoba-odrano-danas-u-kolainu/912>
- Simone, N. (2018). Unmasking the fake: Theatrical hoaxes from the dreadnought hoax to contemporary activist practice. In D. Becker, A. Fischer, & Y. Schmitz (Eds.), *Faking, forging, counterfeiting: Discredited practices at the margins of mimesis* (pp. 223–237). Bielefeld: Transcript Verlag.
- Trans Aid. (2019). Osnovne smjernice za izvještavanje o interseksualnosti. Zagreb: Trans Aid.
- Ulićević, J. (2020). Trans community (self)organizing in Montenegro. In A. Milanović (Ed.), *Community (self)organizing of transgender movement in Western Balkans region* (pp. 23–40). Podgorica: Asocijacija Spektra.
- Uzel, O. (2014). Tragic Tropes: Transgender Representation in Contemporary Culture. *Geek Melange*. Retrieved on January 25, 2021, from <http://www.geekmelange.com/2014/03/tragic-tropes-transgender-representation/>.
- Vilenica, A. (2011). Aktivizam i umetnost. In Ana Veselinović, P. Atanacković i Ž. Klarić (Eds.), *Izgubljeno u tranziciji: kritička analiza procesa društvene transformacije* (pp. 323–331). Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Zulević, J. (2012). Istraživanje problema transeksualnih osoba u sferama školstva, rada i zapošljavanja, zdravstvene zaštite i državne administracije. In S. Gajin (Ed.), *Model zakona o priznavanju pravnih posledica promene pola i utvrđivanja transeksualizma: prava trans osoba – od nepostojanja do stvaranja zakonskog okvira* (pp. 27–49). Beograd: Centar za unapređivanje pravnih studija.

Aleksa Milanović

TRANS ARTIVISM IN THE POST-YUGOSLAV SPACE

Abstract: This text explores the field of trans activism in the post-Yugoslav space as a platform of social and political intervention. Trans activism is approached as a form of political art, but also of social action with a potential to enable and support social and political mechanisms of change. In other words, trans activism is a hybrid modality of artistic and activist work enacted as a strategy of resistance to transphobia. In the post-Yugoslav space, trans activism often appears as the most potent mode of social intervention left for the trans community. I explore both artistic practices made by trans artists and trans-related art which uses trans-related elements and approaches. The analysed examples are illustrative of the attitude that the social majority has towards gender minorities as well as of the attitudes that the trans individuals themselves have towards their own bodies, identities, and the wider trans community.

Keywords: activism, transgender, community organizing, post-Yugoslav space, trans community

Бојан Билић¹
Факултет за филозофију и педагогију
Универзитет у Бечу, Аустрија

Научни рад
UDK 305-055.1/.2(497.1)
Примљено: 04.6.2022.
Ревидирана верзија: 10.8.2022.
Одобрено за штампу: 11.8.2022.
DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.11>

(POST)SOCIJALISTIČKE NEVOLJE S RODOM: TRANSFOBIJA U SRPSKOM LEVOM AKTIVIZMU²

Apstrakt: Ovaj tekst odgovara na pitanje o tome kako je moguće da u društvenoj klimi obeleženoj korupcijom, siromaštvom, i erozijom radničke klase, Marks21 (M21), deklarativno levi aktivistički kolektiv, pokreće rat protiv trans osoba odnosno trans žena kao jedne od najmarginalizovanijih društvenih grupa. Oslanjajući se na polustrukturisane intervjue sa trans i feminističkim aktivistima/aktivistkinjama istražujem zašto članovi/članice ove marksističke organizacije artikulišu rodnu razliku na tako rigidan način da „ono što je društveno periferno” postaje simbolički centralno (Hall 1997) u meri koja vodi isključivanju, diskriminaciji i verbalnom nasilju. Dok se empirijski usredsređujem na polemiku koja okružuje M21, čiji najistureniji (muški) članovi posebno glasno govore o rizicima koje emancipacija trans (žena) navodno predstavlja za krhka dostignuća levih i feminističkih pokreta, postavljam je nasuprot *Praksisu*, starijoj jugoslovenskoj marksističkoj inicijativi koja se takođe ne može pohvaliti svojom feminističkom orijentacijom. U takvom analitičkom okviru, tvrdim da kapacitet „trans pitanja” da podeli ionako oslabljenu levu stranu političkog spektra odražava dugoročnu konzervativnu i neokolonijalnu dimenziju jugoslovenske/srpske levice.

Кljučне речи: transfobija, levi aktivizam, Srbija, Marks21, Praksis, patrijarhat, neokolonijalnost

Krajem septembra 2020, dok se svet pripremao za drugi talas pandemije izazvane korona virusom, dobio sam poziv da na *Facebook*-u lajkujem novoosnovanu Lezbejsku i gej solidarnu mrežu (LGSM), levu inicijativu proisteklu iz potrebe za „radikalno drugačijim oblicima LGB organizovanja”³ u Srbiji. Uprkos upadljivom skraćanju akronima koji je konačno, posle višedecenijskih napora, počeo da predstavlja sva svoja četiri uobičajena slova (LGBT), zaintrigirala me je ova nova pojava na konfliktnom

¹ bojan.bilic@univie.ac.at

² Уз сагласност издавача Policy Press, imprint of Bristol University Press, аутор је приредио измењен превод једног од поглавља зборника радова: *Transgender in the Post-Yugoslav Space: Lives, Activisms, Culture* ed. by Bojan Bilić, Iwo Nord, and Aleksa Milanović. Преведени текст су рецензирали домаћи рецензенти који су га, уз одређене сугестије, препоручили за штампу. Овде га објављујемо под ознаком „научни рад”, без квалификације „оригинални”.

³ LGSM су у Београду 2020. основали леzбејски и геј чланови и чланице групе M21. Nedavno je usredsredila svoje aktivnosti na pomoć гејевима, леzбежкaма и бисексуалним особама suočenim s pretњom губитка krova над главом и/или насилја. „Manifest” ove inicijative dostupan je овде: <https://lgsolidarnamreza.org/about/>

polju lokalnog aktivizma. Čim sam počeo da čitam „manifest” grupe, složio sam se sa željom da se oživi značaj klase u našim sociološkim analizama, naglasi oslobođenje žena, angažman prožme feminističkim principima, a neheteroseksualna emancipacija izbavi iz ralja elitizma i hegemonih narativa. Avaj, moj entuzijazam je počeo da bleđi kad sam naišao na deo teksta koji kaže da su gejevi i lezbejke „manjina” čije pravo na „istopolnu privlačnost” treba da ima prednost nad seksualnim praksama ili fetišima bilo koje vrste. Ni kvir, za koji sam mislio da bi mogao da posluži kao protivotrov bolnom regionalnom nasleđu otvrdnutih identiteta, nije bio pošteđen: umesto da mu se pride kao oruđu koje bi možda moglo da olabavi identitetsku omču stegnutu oko naših „nenormativnih” života, osuđen je kao sredstvo za „pravdanje trulih koalicija sa heteroseksualcima” i „fikcija” koju bi valjalo odagnati iz znanja što napaja naše društvene pokrete. Kako sam se približavao kraju programske izjave, nisam mogao da se otnem utisku razočaranja i frustracije, posebno stoga što sam saznao da su „pritisak na odnose sa osobama suprotnog pola” i hormonske i hirurške intervencije „u cilju ispravljanja tela” samo „noviji i perfidniji oblik stare terapije konverzije”. Trebalo mi je vremena da shvatim ovakav diskurzivni manevar koji ne samo što je trans⁴ osobe (ono nedostajuće T!) sveo na pseudonaučnu praksu, već je i zabio još jedan, posebno štetan, kolac u naša ionako krhka koaliciona postignuća.

„Manifest” LGSM predstavlja vrh transfobnog ledenog brega koji pluta velikim delom srpskog levog i feminističkog aktivizma poslednjih godina. LGSM je izdanak organizacije *Marks21* (M21), osnovane u Beogradu 2008. s ciljem da predstavi verziju marksizma koja bi mogla da odgovori na izazove 21. veka. Odlučni da ne predaju politiku u nepouzdanu ruku vladajuće klase, ovi savremeni marksisti obavezuju se da će doprineti osnaživanju radnika i radnica i svih koji pate pod jarmom kapitalizma. Sebe nazivaju grupom revolucionarnih socijalista posvećenih razvoju marksizma kao „žive teorije” koja usmerava svakodnevnu praksu kako bi radnike ponovo učinila vlasnicima sredstava za proizvodnju (*Marks21*, n. d./a). Iako je Srbiji, siromašnoj, razočaranoj i zarobljenoj državi, zaista potrebna politika koja bi je zaštitila od kapitalističkih nasrtaja, čini se da za trinaest godina postojanja, M21 nije obnovio iscrpljene zalihe proleterskog političkog potencijala. Naprotiv, grupa je izbila na loš glas zbog upornosti s kojom neki od njenih sadašnjih i bivših članova i članica promovišu transfobiju neprestano je dovodeći u središte pažnje i upuštajući se u opsesivni napad na jednu od najmarginalizovanijih društvenih grupa.

Premda na prvi pogled takva istrajnost može delovati iznenađujuće za kolektiv koji navodno želi da doprinese humanizaciji sveta, pažljivije razmatranje njegovog delovanja ukazuje na snažne patrijarhalne i neokolonijalne struje koje, udružene, podrivaju progresivne vrednosti i deklarisanu socijalistu opasno približavaju njihovim reakcionarnim protivnicima. U ovom tekstu oslanjam se na polustrukturisane intervju sa trans i feminističkim aktivistima i aktivistkinjama kako bih istražio zašto neki predstavnici srpskog levog aktivizma – koji se s mukom oporavlja od nacionalističkog udara devedesetih godina – obeležavaju rodnu razliku na tako rigidan način

⁴ Koristim reč „trans” kao skraćenicu za „transrodan/transrodna”, što je kišobran-pojam koji se odnosi na ljude čiji se rodni identitet ili izraz razlikuje od onog koji im je dodeljen na rođenju. Osim trans muškaraca i trans žena, taj pojam obuhvata i one koji su nebinarni ili dženderkvir.

da „ono što je društveno periferno” postaje simbolički centralno (Hall 1997) u meri koja vodi isključivanju, diskriminaciji i verbalnom nasilju.

Dok se empirijski usredsređujem na polemiku koja okružuje M21, čiji najistureniji (muški) članovi posebno glasno govore o rizicima koje emancipacija trans (žena) navodno predstavlja za krhka dostignuća levih i feminističkih pokreta, postavljam je nasuprot *Praksisu*, starijoj jugoslovenskoj marksističkoj inicijativi koja se takođe ne može pohvaliti svojom feminističkom orijentacijom. U takvom analitičkom okviru, tvrdim da kapacitet „trans pitanja” da podeli ionako oslabljenu levu stranu političkog spektra odražava dugoročnu konzervativnu i neokolonijalnu dimenziju jugoslovenske/srpske levice. To „pitanje” ukazuje na globalna neokolonijalna uplitanja u proizvodnju lokalnog aktivističkog znanja, odnosno na nekritičko prisvajanje/(ne)prevođenje zapadnih debata koje imaju štetne političke posledice.

S ovim u vezi, nisam prvenstveno zainteresovan za ponavljanje često zlonamernih i transnacionalno sličnih „teorija” o esencijalizovanim polnim razlikama koje olako odbacuju godine feminističkog akademskog rada. Više se vodim pitanjem kako je uopšte moguće da diskurs diskriminacije eskalira u aktivističkoj zajednici u kojoj bi trans osobe trebalo da pronađu utočište, solidarnost i podršku. U prvom delu teksta pripremam pozadinu za svoju analizu tako što ocrtavam konture debate, uglavnom vođene u Velikoj Britaniji i širem anglosaksonskom prostoru, koja je konstruisala trans žene i nebinarne ljude kao pretnju za cis žene. U drugom uvodnom delu osvrćem se na neke od najvažnijih elemenata autonomnog marksističkog organizovanja u socijalističkoj Jugoslaviji, pre svega *Praksis*, koji je trebalo da pruži „nemilosrdnu kritiku svega postojećeg” (Vodovnik 2012) i tako posluži kao levi korektiv socijalističkog režima. Na osnovu literature koja tom kolektivu pristupa iz sociološke i etnografske perspektive, podvlačim ređe razmatrane patrijarhalne i neokolonijalne odlike njegovog delovanja. Moja analiza zatim pokazuje kako se „poricanje [trans] autentičnosti” kolektiva M21 (Bettcher 2006: 204) nadovezuje na to neproblematizovano konzervativno nasleđe prerastajući u rigidnu politiku identiteta koja dehumanizuje jednu ranjivu društvenu grupu.

U tom smislu tvrdim da (barem) neki od stavova o isključivanju trans osoba, koji su se u poslednje vreme dodatno raširili, potiču iz ukrštanja rastućih pritisaka da se organizacija M21 pozabavi seksizmom unutar sopstvenih redova, s jedne strane, i nekritičkog uvoza kontroverze o „trans pravima” iz Velike Britanije u osetljivu i radikalno drugačiju arenu srpske aktivističke politike, s druge. Umesto da bude emancipatorna avangarda i verodostojna alternativa sve moćnijim desničarskim snagama, M21 postaje zagovornik „preventivnog konzervativizma” ustremljujući se na trans žene koje bi navodno mogle ugroziti druge žene i dovesti u pitanje njihovu sigurnost. Takva praksa ne može se odvojiti od repatrijarhalizacijskog impulsa i „otvrđnjavanja” linije koja razdvaja muškarce od žena izazvanih usponom neoliberalnog kapitalizma i njegovim preplitanjem s nacionalističkim verskim ideologijama u regiji. Na taj način – možda paradoksalno – transfobija postaje pokazatelj do koje mere kapitalistička logika, utemeljena na rodnim hijerarhijama, prožima (čak i) ono što se naizgled nudi kao odgovor na razorno dejstvo koje upravo ta logika ima na postsocijalistički društveno-ekonomski život Srbije.

Kolonijalne dimenzije trans-isključujućih politika

Dana 8. jula 2018, *Pride in London*, aktivistička grupa koja organizuje parade ponosa u glavnom gradu Velike Britanije, objavio je izvinjenje zbog incidenta u kom se grupa lezbejskih aktivistkinja, poznatih kao *Get the L Out*, „na silu probila na čelo povorke” (*Pride in London* 2018: na internetu) zahtevajući da maršira iza zastave duginih boja. Tvrdile su da je trans pokret, koji prema njihovom mišljenju obuhvata i „muškarce koji se identifikuju kao lezbejke... namećući im heteroseksualnost”, manifestacija sveprisutne „kulture silovanja” koja ugnjetava žene (lezbejke). Ta epizoda stekla je međunarodnu vidljivost ukazujući sasvim eksplicitno na spor oko trans identiteta koji potresa britanski feminizam u poslednje dve decenije. Antitrans-politika napravila je posebno oštar zaokret 2017. kada je premijerka Tereza Mej najavila planove za reformu Zakona o priznavanju roda iz 2004, koja bi omogućila trans osobama da rod u matičnim knjigama promene na osnovu samoopredeljenja. Najava ove mogućnosti dovela je do porasta netrpeljivosti prema trans osobama utemeljene na ideji da se oznake *pola* ne mogu promeniti, jer predstavljaju biološku/materijalnu stvarnost različitu od *roda* kao izraza društvene uloge ili ideologije. Drugim rečima, takve esencijalizujuće pozicije pretpostavljaju da je pol nepromenljivo svojstvo prema kom trans žene treba da budu označene kao „muško”, a trans muškarci kao „žensko”. Kada bi se taj „biološki” poredak poremetio trans i rodno nebinarnim identitetima, „muškarci” bi mogli da ugroze žene tako što bi dobili pristup sigurnim ženskim prostorima. Trans osobe i njihovi simpatizeri označavaju zagovornice ovog gledišta kao „TERF”⁵ (trans-isključujuće radikalne feministkinje) jer se one zalažu za *isključivanje* trans žena i devojaka iz domena legitimne ženskosti (Pearce et al. 2020).

Iako je TERFizam u velikoj meri „uvezen” u Veliku Britaniju iz američkih feminističkih krugova tokom sedamdesetih godina 20. veka, posebno plodno tlo je našao u britanskom javnom diskursu gde je postao „respektabilna predrasuda koja je zajednička delovima kako leve tako i desnice” (Jacques 2020: na internetu). „TERF ratovi” se odvijaju u sklopu širih, transnacionalnih desničarskih i antifeminističkih inicijativa i ukazuju ne samo na ko-konstitutivnu prirodu pola i roda, već i na njihovu isprepletenost s rasizovanim identifikacijama. Istrajnost netrpeljivosti prema trans osobama u Velikoj Britaniji teško se može odvojiti od mehanizama kojima je britanski feminizam stupao u interakciju s kolonijalizmom i imperijom (Lewis 2019). Imperijalne politike su u velikoj meri bile posvećene nametanju heteroseksualnosti putem kriminalizacije homoseksualnih praksi (Akintola 2017), kao i jačanjem rodne binarnosti. Jedan aspekt procesa kolonijalne rasizacije nije bio samo doživljavanje rasnog „drugog” kao potencijalne seksualne pretnje, već i to da su crne žene i nebinarne osobe percipirane kao opasno muževne usled čega nikada zaista nisu dostizale standard navodno „prirodne” ženskosti belih žena (Pearce et al. 2020; McClintock 2013). Činjenica da se (bele) cis žene danas mogu predstavljati kao

⁵ Dok je pojam „TERF” u opštoj upotrebi među pristicama trans osoba, aktivistkinje koji isključuju trans osobe smatraju ga mizoginim.

ranjive spram trans žena kao opasnih odražava nadmoć koju te žene imaju nad trans ženama ili rasizovanim drugim bilo koga roda (Pearce et al. 2020). Udruženo dejstvo beline (whiteness) i rodne normativnosti može biti toliko jako da zaseni činjenicu da su zapravo trans žene i nebinarne osobe drugih rasa – a ne bele cis žene – izložene nesrazmerno visokom riziku od rodno zasnovanog nasilja (Hasenbush et al. 2019).

Međutim, iako je TERF argument izgubio veliki deo svoje destruktivne snage u SAD, pustio je duboke korene u Velikoj Britaniji, jer britanski feminizam nije bio izložen crnim i starosedelačkim (indigenous) feminističkim politikama u onoj meri u kojoj je to bio slučaj s američkim (Lewis 2019). Lewis (2019) tvrdi da su masovne mobilizacije, koje su se dogodile između devedesetih godina prošlog i druge decenije ovog veka, u mnogim delovima sveta, uključujući i SAD, dovele do porasta svesti o prožimanjima rase, roda i klase. S obzirom na to da je poslednjih decenija prostor za takvo razumevanje glavnih osa moći mnogo uži u Velikoj Britaniji, bele feministkinje srednje i više klase održale su svoj uticaj na artikulaciju feminističke agende. To je uokvirilo diskusiju o pravima trans osoba na način koji ne samo što izaziva „gorak sukob levičara protiv levičara” (Kearns 2018: 25) unutar Velike Britanije, već i daleko izvan njenih granica.

S tim u vezi, *LGB Alliance*, britanska aktivistička organizacija koja „zastupa interese LGB ljudi”, nedavno je objavila vest o osnivanju globalne mrežu antitrans LGB kolektiva – takozvanu *LGBInternational* – i pozdravila pristupanje pomenute LGSM. Ispitujući članstvo tih grupa, koje su – poput srpske – osnovane oko septembra i oktobra 2020. od Irske do Australije i od Norveške do Brazila, Paisley (2020) je pokazao da su njihovi pratioci na društvenim mrežama skoro u potpunosti podskup pratilaca britanske *LGB Alliance*. Irska grupa, na primer, ima više pratilaca u Velikoj Britaniji nego u Irskoj, dok velška ima više pratilaca u Engleskoj nego u Velsu. Na osnovu te analize, Paisley zaključuje da *LGBInternational* nije međunarodni pokret, već samo prividno *grassroots* (astroturf) kampanja koja šteti LGBT zajednici tako što iz nje isključuje trans osobe i potkopava decenije aktivističkog rada. Slično kao što se homofobija „izvozila“ iz kolonijalnog centra, pa i dan-danas otežava ukidanje anti-LGBT zakonodavstava u mnogim bivšim britanskim kolonijama (Akintola 2017), netrpeljivost prema trans osobama raspiruju moćni mediji i aktivističke organizacije. Zato se postavlja pitanje kako se ta inicijativa hibridizuje s transfobnim stavovima, patrijarhalnim nasleđem i kolonijalnim/autoritarnim dispozicijama u društvenim kontekstima van Velike Britanije.

Patrijarho-neokolonijalna čvorišta jugoslovenskog marksističkog angažmana

„Jugoslovenska filozofija šezdesetih i početkom sedamdesetih bila je čudnovat društveni fenomen” (Marković 1976: 63). Uvaženi (a na kraju i neslavni) jugoslovenski/srpski marksistički filozof, Mihailo Marković, teško da je mogao predvideti kontradiktorne konotacije koje će njegova izjava iz 1976. dobiti u narednim decenija. Marković je bio jedna od centralnih figura marksističkog humanističkog pokreta koji

se razvijao u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji, i od 1964. do 1974. objavljivao *Praxis*, jedan od vodećih međunarodnih časopisa posvećenih marksističkoj misli. Takozvana *Praksis škola* obuhvatala je filozofe i društvene naučnike uglavnom sa Univerziteta u Zagrebu i Beogradu koji su se, iako nisu imali homogenu filozofsku orijentaciju, okupljali oko ideje odbacivanja staljinističkog dogmatizma i nezadovoljstva kursom kojim je jugoslovenski socijalizam krenuo sredinom šezdesetih godina. Upuštajući se u novo čitanje „mladog Marksa”, *Praksis* je preuzeo „rizik potpune slobode u analizi današnjeg sveta i njegovog društva” (Marković 1976: 63) i artikulisao kritički diskurs koji se protivni istrajavanju klasnih razlika, partijske birokratije i ekonomske neefikasnosti rasprostranjenih u tadašnjoj Jugoslaviji. Reinterpretacija marksističke filozofije koju je ova grupa ponudila postavila je *humanizam* u srž političkog angažmana, koji bi trebalo da dovede do novih oblika kritičke subjektivnosti i zada konačan udarac ostacima otuđenja koje je jugoslovenski samoupravni socijalizam nasledio od svojih kapitalističkih preteča (Vodovnik 2012).

Međutim, politički projekat koji je slavio ljudsku kreativnost i zazivao novi tip ličnosti srazmeran autentično socijalističkom društvu bio je pretežno muški poduhvat. Ne samo što su svi glavni teoretičari *Praksisa* i iz Beograda (sa izuzetkom Zagorke Golubović) i iz Zagreba bili muškarci, već bi se teško moglo pronaći više od deset žena (npr. Blaženka Despot, Nadežda Čaćinović Puhovski, Agnes Heller) na spisku od 224 naučnika i naučnice (praxis.memory of the world, n. d.) koji su ikada učestvovali u Korčulanskoj letnjoj školi, gde su se članovi i članice grupe okupljali svake godine sa svojim uglednim međunarodnim kolegama, uglavnom sa Zapada. Bez obzira na tako neuravnoteženu rodnu distribuciju *Praksisa*, pionirske feminističke aktivistkinje tog vremena (npr. Vesna Kesić, Slavenka Drakulić, Biljana Kašić) hvale neke njegove članove (Ivana Kuvačića, Gaja Petrovića, Rudija Supeka) zbog spremnosti da podrže zametke autonomnog feminističkog organizovanja tako što su, na primer, dozvolili da se seanse o feminizmu održavaju u okviru njihove istraživačke grupe na Sveučilištu u Zagrebu (Lóránd 2018). Ipak, među aktivistkinjama je dominirao utisak da feminizam nije tema od velike važnosti i da „levim idejama nedostaje feministički ugao” (Lóránd 2018: 48). Na primer, Biljana Kašić (Lóránd 2018: 32) izjavila je da „filozofi *Praksisa* nisu ozbiljno shvatali feminizam, a na sastancima žene nisu mnogo komentarisale“. Slično, Vesna Kesić (Lóránd 2018: 32) imala je neprijatan susret s pomenutim Mihailom Markovićem, „koji je rekao da možemo da dođemo i razgovaramo o feminizmu, ali nas je pitao: 'Da li biste, molim vas, mogle da izgledate ženstvenije?'”.

Praksis očigledno nije mogao da uspostavi produktivnu vezu sa sve intenzivnijim feminističkim angažovanjem koje je počelo da se razvija u političkom sistemu u kom je deklarirana jednakost muškaraca i žena bila obavijena debelim naslagama patrijarhata. Jugoslovenski feministički aktivizam, na koji socijalistički režim nije blagonaklono gledao i koji nije nalazio mesto u njegovoj (levoj) alternativi, doživeti će procvat tokom sedamdesetih i osamdesetih godina, nakon raspada *Praksis* grupe (Bonfiglioli, 2008).

Štaviše, *Praksisov* maskulini karakter nije odražavao samo njegove patrijarhalne dimenzije, već i možda nešto prigušenije kolonijalne tonove. Prilazeći tom

kolektivu kroz dekolonijalnu prizmu, Karkov i Valiavicharska (2018: 17) pokazuju da je, uprkos svoj teorijskoj novini, *Praksis*

operisao sa kolonijalnom definicijom čoveka čija navodna univerzalnost počiva na izuzetno isključujućim temeljima. Jugoslovenski koncept „socijalističkog čoveka” bio je samo još jedna verzija (zapadnog) muškarca koji sebe *preterano predstavlja* kao ljudsko biće nauštrb raznih ne/pod-ljudskih drugih.

Autori tvrde da je artikulacija marksističkog humanizma ove grupe imala zapadnjačke kolonijalne osnove i da je nekritički učestvovala u logici zapadne kolonijalnosti kroz evrocentričnu etnohumanističku perspektivu s navodno univerzalnom primenljivošću. Pažljivim čitanjem dela mnogih najistaknutijih članova *Praksisa* (Marković, Životić, Vranicki, Supek), Karkov i Valiavicharska (2018) otkrivaju sveprisutne rasizirajuće binarne distinkcije (npr. srpski nacionalisti nasuprot Turaka Osmanlija, civilizovani muškarci posvećeni praksičkoj delatnosti nasuprot primitivnih ljudi, etnocentizam i divljačke navike nasuprot istinski humane univerzalne kulture) koje su ti filozofiji koristili u naporu da objasne prepreke s kojima se socijalizam suočavao na putu ka punom emancipatornom ostvarenju (koji, prema Životićevom mišljenju, ometa i multietnički sastav jugoslovenske federacije; Karkov i Valiavicharska 2018). S jedne strane, prizivanja nove socijalističke ličnosti u velikoj meri su prenebregavala duboke pukotine rase, klase, roda, etničke pripadnosti, i geografske lokacije (urbane naspram provincijskih/ruralnih sredina) koje su se neprekidno otvarale u jugoslovenskoj socijalističkoj stvarnosti. S druge strane, iako dobro pozicionirani za tako nešto u zemlji koja je bila jedan od osnivača Pokreta nesvrstanih (Stubbs 2020), članovi *Praksisa* nisu uspostavili bliže konceptualne veze s globalnim jugom i njegovim bogatim nasleđem dekolonijalne borbe crnih ljudi.

Takav teorijski propust predstavlja „kolonijalnu kratkovidost” (Karkov i Valiavicharska 2018: 15; Karkov 2015) usled koje su neki članovi kolektiva počeli „da kopiraju strategije unutrašnjeg kolonijalizma sa represivnim posledicama po ranjivu populaciju” (Karkov & Valiavicharska 2018: 24).⁶ Raspad šireg socijalističkog okvira krajem osamdesetih i tokom devedesetih godina, kako na domaćem, tako i na međunarodnom planu, omogućio je spajanje patrijarhalnih i kolonijalnih dimenzija na posebno destruktivan način. U Srbiji je Socijalistička partija Slobodana Miloševića sistematski podrivala i „otimala” levicu u ime etnonacionalističkog projekta praćenog intenzivnom repatrijarhalizacijom koja je počela da briše feministička dostignuća. U okviru tog procesa odigrali su se naizgled iznenađujući politički preobražaji: na primer, Mihailo Marković, ranije nepokolebljivi socijalista, postao je glavni ideolog rasističkih diskursa Miloševićevog režima koji su raspirivali vatru etničke mržnje (Fuchs 2017; Jakišić 2011). Iako se kompleksnost *Praksisa* svakako ne može svesti na lične sudbine nijednog od njegovih članova, ona ipak svedoči o degenerativnom potencijalu leve politike koju karakterišu ozbiljne patrijarhalne i kolonijalne „slepe mrlje”.

⁶ Slično, Baker (2018: 111) tvrdi da je poistovećivanje Jugoslavije s globalnom antikolonijalnom borbom često bilo slepo prema rasi, dok Subotić i Vučetić (2019) tvrde da, iako je bio deklarativno antikolonijalan, jugoslovenski socijalistički režim nije u dovoljnoj meri uvažavao rasizovanu strukturu globalnog društva.

Metod

Poput svog daleko poznatijeg prethodnika, grupa M21 (koja broji tridesetak članova) posvećena je revolucionarnoj intervenciji čija je namera uspostavljanje besklasnog društva. U okviru tog sveobuhvatnog cilja, kolektiv navodi da je angažovan u dve velike borbe: prva je „protiv svakog vida potlačenosti [jer] je nemoguće zalagati se za socijalističku revoluciju ukoliko se aktivno ne borimo za oslobođenje žena i LGBTTIQA+ populacije”, dok je druga okrenuta protiv „uplitanja imperijalističkih sila Zapada i Istoka i njihovih lokalnih nacionalističkih klijenata iz redova vladajućih klasa, koji su kroz čitavu istoriju našeg regiona bili glavna prepreka mirnom i zajedničkom suživotu svih naroda Balkana” (Marks21, n. d./b, na internetu). U svetlu njihove nedavne kampanje koja isključuje trans osobe, oslanjam se na petnaest polustrukturisanih intervjuua s trans (i) feminističkim aktivistkinjama i aktivistima. U tim razgovorima istražujem šta one i oni (uključujući i dve bivše članice kolektiva) misle o tome u kojoj se meri M21 držao ova dva deklarirana principa.

Intervjui su organizovani u dva kruga: prvi krug (osam intervjuua) vođen je u decembru 2019. u okviru mog šireg istraživačkog projekta o razvoju trans podržavajućih politika u Srbiji. Tu su se moja pitanja ticala motivacije za aktivističko angažovanje i artikulaciju aktivističkih strategija uopšte. Na početku svakog intervjuua, sagovornici i sagovornice su imali priliku da govore o svom učešću u trans inicijativama. S obzirom na to da je transfobno raspoloženje u levom i feminističkom organizovanju imalo istaknuto mesto u intervjuima prvog kruga i da se debata u međuvremenu intenzivirala, drugi krug intervjuua (sedam intervjuua) obavljen je u decembru 2020. godine. Tada su se intervjui usredsredili na internu rodnu dinamiku grupe M21 i status žena i trans osoba unutar kolektiva. Jedna bivša članica M21, koja je i trans aktivistkinja, intervjuisana je u oba kruga, dok sam s drugom bivšom članicom razgovarao samo u drugom krugu.

Učesnici i učesnice u istraživanju su bili žene, muškarci, trans žene, trans muškarci i jedna rodno nebinarna osoba, starosti između 23 i 40 godina. Rekrutovani su na osnovu svog trans i feminističkog angažmana uzorkovanjem po *snowballing* principu i intervjuisani na srpskom jeziku. Intervjui su trajali između 45 minuta i dva sata i snimani su mp3 diktafonom. Svi ispitanici i ispitanice dobili su usmene informacije u vezi sa oblikom i procedurom istraživanja i dali su informisani pristanak. Intervjui su naknadno transkribovani i analizirani korišćenjem induktivne tematske analize s ciljem identifikovanja obrazaca koji se odnose na dva proklamovana cilja aktivističkog kolektiva.

Rezultati

Na osnovu empirijskog korpusa, analiziram tri međusobno povezana elementa delovanja grupe M21: 1) patrijarhat i seksizam, 2) TERFizam i 3) nekritički uvoz/prevod debate o trans pravima.

Patrijarhat i seksizam

Kada se pojavio 2008. godine, M21 je obećavao da će ponuditi novi odgovor na pitanje kako se feminističke i leve struje mogu spojiti u radu jedne aktivističke organizacije. To je podrazumevalo stvaranje širokog fronta akcije koji bi se izdvojio učešćem i angažovanjem onih koji trpe ugnjetavanje, uključujući žene i LGBT osobe. Po rečima jedne sagovornice:

Kada sam se pridružila, veoma rano, činilo mi se da kolektiv nije samo prazna priča, već da oni stvarno pokušavaju da urade nešto značajno... tamo je bilo više mesta za žene nego u drugim levim inicijativama... imali su principe, veoma drugačije od nekih drugih levih organizacija koje se ne bave feminizmom... u to vreme, M21 važio je za grupu koja ne samo što se drži ekonomskih pitanja, već se trudi da sagleda širu sliku i obrati pažnju na rod i seksualnost (lična komunikacija, decembar 2019)...

Uprkos emancipatornoj orijentaciji, rodne hijerarhije pratile su ovaj kolektiv od samog početka. To je bilo očigledno, na primer, u načinu na koji su tretirane nove članice:

Primitila sam, posebno u slučaju jedne drugarice, da se ženama mnogo manje povlađivalo nego muškarcima... kada bi se pridružile organizaciji bez dovoljno znanja ili ako bi imala blaga liberalna skretanja, odmah bi bile čak i ismejane... Naročito mislim na jednu ženu konkretno, dobro sada muškarca, ali tada je učestvovao u diskusiji kao žena... nakon njene intervencije, jedan muškarac je rekao: „I kad biste je pitali da objasni o čemu se tu stvarno radi, ne bi umela da kaže”... mogla se osetiti neka vrsta prezira... (lična komunikacija, decembar 2019)

Takve distinkcije na osnovu roda takođe su se odražavale i u načinu na koji su raspoređivane aktivnosti među članovima i članicama kolektiva:

vrlo često su žene dobijale zaduženja da hvataju beleške ili da prevode ili su im dodeljivane neke pasivnije aktivnosti... većina žena u grupi bila je zadužena za tehnička i netehnička pitanja, dok su muškarci govorili: „ja ću da pišem...”, „ja ću da govorim...”. Činilo se da se oni mnogo češće bave teorijom i govorenjem nego žene... Kada je reč o diskusijama na sastancima, njima su uglavnom dominirali muškarci... Ne kažem da muškarci uopšte nisu radili ništa praktično, ali nekako je postojala podela rada koja je bila jasno rodno obeležena... kako je vreme prolazilo, situacija je postajala sve ozbiljnija... (lična komunikacija, decembar 2020)

Sagovornici i sagovornice koji su učestvovali u radu grupe ili pratili njen razvoj navode da su članovi i članice bili svesni seksističkih stavova, ali da nikada nije bilo dovoljno spremnosti da se njima odlučnije pozabave.

...uglavnom su feminističke teme ostajale u pozadini čak i kada su u pitanju bile ozbiljne stvari... njima se nisu baš bavili... nije stvar u tome da grupa nije radila na seksizmu... samo nikada nisu radili temeljno, uglavnom su bili zainteresovani za to da spreče otvorene incidente, ali su odnosi snaga ostajali netaknuti... nešto bi se rešilo usput, ali to nije bilo deo „centralnog programa”, da tako kažem... pojave su kritikovane tokom cele godine i stalno se činilo kao da se ulažu napori da se problemi pre-

vaziđu, ali su se oni uvek iznova javljali... imali smo nekoliko muškaraca u grupi koji su se godinama kritično ponašali; jedan je izbačen, ali saopštenje o tome nikada nije objavljeno... činilo se da bismo, ako se dovoljno potrudimo, mogli da prevaziđemo probleme, bar u izvesnoj meri, bar neke od njih... međutim, sve je ostajalo po starom i stalno su se javljale nove smetnje, koje su bile prilično toksične... (lična komunikacija, decembar 2019)

TERFizam⁷

S obzirom na interesovanje za LGBT politiku, kolektiv je pratio razvoj LGBT aktivizma u zemlji, posebno u vezi sa organizacijom parada ponosa. Pošto mu je cilj bio da ispita kako bi LGBT inicijative mogle da ojačavaju levu dimenziju, kolektiv je 2015. godine – nekoliko godina pre transfobnog talasa – objavio dva teksta trans aktivistkinje Sonje Sajzor. Po rečima jedne aktivistkinje:

M21 je bila jedina leva grupa u kojoj je bilo više ljudi koji nisu strejt... neki su se, međutim, autovali kao trans tek nakon što su napustili grupu... M21 je aktivno pratio šta se dešava na prajdu i učestvovao tu i tamo u nekim manjim akcijama... Uvek je postojala ideja da nam je potrebna kvir organizacija leve orijentacije, ali ona nikada nije baš podsticana... Sećam se da se vodila debata pre jednog prajda i da smo zaključili da on treba da ima neki oblik levog protesta... Zbog toga smo 2015. zamolili Sonju Sajzor da objavi neke od svojih tekstova koji kritikuju način na koji je organizovan prajd... to je bilo moguće jer je stav grupe prema trans pitanju tada bio drugačiji... (lična komunikacija, decembar 2020)

Međutim, kako su patrijarhalni obrasci ponašanja sve više pritiskali kolektiv preteći da ga podele, neke članice doživele su intenziviranje trans aktivizma i pojavu TERF narativa kao priliku da ojačaju „feministički” kurs grupe. TERFizam je omogućio mnogim članovima grupe ne samo da zaobiđu složene debate u vezi s rodom, već i da se predstave kao ljudi kojima ženska emancipacija leži na srcu.

TERFizam se pojavio kao vid marginalizacije problema seksizma, način da se on prikrije... Ne računajući jednu posebno glasnu ženu, glavni izvor transfobije zaista su bili muškarci... Činilo se da su usvojili TERF argumentaciju jer im je tako lakše da se nose s feminizmom... Koriste radikalni feminizam kao alternativu temeljnom bavljenju feminizmom... to ima veze s činjenicom da su putem TERF-a počeli da povlače neke paralele između pola i klase, pa su pokušali da uguraju kompleksnost rodniha pitanja u tumačenja klasičnog marksizma. Ali niko od njih nije zaista upoznat s temom do te mere da o njoj može da govori na suvisao način... lakše im je da se jednostavno ne upuštaju u nju... istini za volju, njihovo tumačenje je ispravno u izvesnim aspektima, ali problem je daleko komplikovaniji... zanemaruju deo koji se ne uklapa u priču na kojoj insistiraju... (lična komunikacija, decembar 2019)

⁷ Pojam „TERF” uvezen je u srpski jezik zajedno sa širim debatama o trans osobama i sada ga često koriste trans aktivisti i aktivistkinje i njihove pristalice. S druge strane, kao i ostali članovi njihove međunarodne mreže, aktivisti i aktivistkinje M21 i LGSM smatraju tu reč problematičnom i ističu njene lokalne pejorativne verzije, *terfulja* i *terfača*.

Konkretnije, kada je stav isključivanja trans osoba počeo da uzima maha u proleće 2018, brzina kojom se širio među članstvom bila je iznenađujuća za mnoge moje sagovornike i sagovornice. U pokušaju da to objasni, jedna od njih dovodi ovu promenu u politici grupe u vezu sa idejom da su transfobiju počeli da promovišu njeni najistaknutiji članovi:

U leto 2018. održali smo kongres gde trans pitanje uopšte nije bilo tema... tema je bio naš kodeks⁸ ponašanja, a ja sam učestvovala u njegovom pisanju... ironično, taj kodeks još uvek postoji na njihovoj veb-stranici i govori o LGBTQ ljudima... u međuvremenu su promenili stavove, promenili praksu i ostavili kodeks tamo... Nisam to mogla sebi da objasnim dugo nakon što sam napustila grupu... Mislila sam, ako se okupljamo na levoj strani pošto smatramo da su ljudi jednaki bez obzira na pol, rod, veru itd... kako onda možeš da zagovaraš praksu koja je potpuno nesaglasna s tim, kako ne vidiš da to što radiš direktno ugrožava živote ljudi, i borbu za koju tvrdiš da se zalažeš? Kasnije sam mislila da je postojao pritisak najglasnijih ljudi u grupi koji su počeli da dele gomilu problematičnih tekstova, pa je bilo lako da se takva uverenja učvrste... U početku, ti ljudi koji su imali TERF stavove nisu bili brojni, ali stvar je u tome što su to bili iskusniji i, takoreći, stariji aktivisti... čak i ako ih ne posmatraš na način da veruješ svakoj njihovoj reči, ipak ih doživljavaš kao uzore... (lična komunikacija, decembar 2020)

U ovom procesu, položaj nezvaničnog vođe kolektiva bio je posebno važan, jer je on sâm počeo da koristi retoriku isključivu prema trans osobama kako bi skrenuo pažnju s rastućih optužbi za seksizam. Nekada prijatelj s pomenutom Sonjom Sajzor i prilično naklonjen poboljšanju društvenog statusa trans osoba, prošao je kroz upečatljiv politički preobražaj u nastojanju da sačuva svoju „feminističku” reputaciju. Po rečima jedne sagovornice:

...polako je počeo da gubi legitimitet zbog načina na koji se ophodio prema ženama i u grupi i van nje... u početku je, zapravo, prilično podržavao trans borbu... nije se slagao sa svojom tadašnjom devojkom koja je bila TERF, ali kako je vreme prolazilo i kako se suočavao sa sve većim kritikama, polako je prelazio na drugu stranu... našao je podršku među nekim TERF ženama i nastavio da se ponaša kao veliki feminista... i tako je, u jednom trenutku, postao najkritikovaniji čovek u organizaciji i preuzeo TERF narativ kako bi ponovo postao „zaštitnik žena”... glumio je viteza na belom konju za neke žene iz organizacije... u izvesnom periodu stalno je postavljao objave na trans teme, bio je potpuno opsednut... usvojio je TERFizam u trenutku kada je mislio da će mu to odgovarati... videlo se da njegovo zastupanje TERFizma sve više jača što mu položaj u organizaciji slabi... (lična komunikacija, decembar 2020)

Ovakav strateški izbor vođe grupe imao je dugotrajan uticaj na članstvo kolektiva učvršćujući njegovu perspektivu isključivosti prema trans osobama, čime je postao prilično nepropustan za znanje i proživljeno iskustvo trans ljudi.

...u trenutku kada je on počeo otvoreno da zastupa TERF, kolektiv još nije imao jasan stav... osim još dva istaknutija muška člana koji su delili njegovo mišljenje i jedne ili dve radikalne feministkinje, većina članstva je ipak bila bliža protrans orijentaciji... onda je sam odlučio da prisustvuje događaju na kom se raspravljalo o statusu trans

⁸ Dostupno ovde: <https://marks21.info/kodeks-ponasanja/>

žena... tu je izneo TERF stav ne obazirući se na kolektiv, kritikujući panelistkinje... i već tada ga je samo korak delio od isključenja ... Mislila sam da će organizacija iskoristiti tu priliku da stavi tačku na takvo ponašanje i da raskine s tom patrijarhalnom praksom... Sećam se da sam imala snažan utisak da će, ako ga ne izbace, cela grupa ući u tu priču... i upravo se to desilo... pridružili su se još neki ljudi naklonjeni TERF-u, čak i oni koji su govorili „nismo dovoljno informisani”... čak i oni s kojima sam bila u dobrim odnosima nikada me nisu pitali za bilo kakav izvor ili razgovor da bi dobili informacije o trans temama... vrlo tipična priča u kojoj se unutrašnji problemi prikriju pronalaženjem spoljnog neprijatelja – a to su trans žene... (lična komunikacija, decembar 2020)

Iako je vođa i jedan od osnivača kolektiva uspeo da sakupi podršku oko nepreljivosti prema trans osobama, to nije bilo dovoljno da se on održi. Isključen je iz grupe u avgustu 2020, posle čega je kolektiv napustilo još pet članova/članica. U zvaničnom saopštenju navodi se da se „njegov veoma personalizovan način rada u novoj fazi razvoja Marks21 pokazao kao kočnica daljem rastu i efektivnom političkom radu organizacije” (M21 2020: na internetu). Jedna od mojih sagovornica je taj momenat ovako komentarisala:

Razdor do kojeg je došlo u grupi nema veze s transfobijom jer su obe strane transfobne... ali ima veze sa seksizmom... osoba koja je nekada bila prepoznata kao vođa ispoljila je toliko seksizma da je to bilo previše čak i za njih... bilo je privilegija u govoru, u zauzimanju prostora... nekih mačo trenutaka, čak i fizičkih pretnji... zaista su uvek bili spremni da ga javno brane, ali se previše toga nakupilo (lična komunikacija, decembar 2020).

Nekritički uvoz/prevod debate o trans pravima

Pitanje statusa trans populacije u okviru grupe verovatno ne bi dobilo takav afektivni naboj da se nije napajalo informacijama iz prostora u kom je imalo mnogo snažniji polarizacioni potencijal. U tom smislu, bitan je podatak da je M21 gotovo od samih početaka bio povezan sa Socijalističkom radničkom partijom čije je sedište u Velikoj Britaniji. Kolektiv je tako iz prve ruke imao uvid u teme o kojima se razgovaralo na britanskoj lewici.⁹ Po rečima jedne (bivše) aktivistkinje grupe:

M21 je toliko britanski orijentisan da su se britanski izvori pratili mnogo više nego naši lokalni... u stvari, ti izvori su kasnije oblikovali pristup grupe trans pitanju... M21 je imao veze s britanskom Socijalističkom radničkom partijom, delom Međunarodne socijalističke tendencije koja je najviše prisutna u Britaniji... Krajem 2012. odlučili smo da se udaljimo pošto je u Socijalističkoj radničkoj partiji nastala kriza zbog optužbi za silovanje... Znam da smo tada odlučili da prekinemo veze s njima i napravili poseban izveštaj o tome... u tom trenutku su se neki članovi okrenuli više ka *Counterfire*, još jednoj levoj organizaciji iz Britanije... (lična komunikacija, decembar 2020).

⁹ Neke britanske antitrans feministkinje bave se pitanjima društvene istorije žena radničke klase i radničkog pokreta. Vidi npr. kontroverzu u vezi sa istoričarkom Selinom Todd (Woolcock, 2020).

S obzirom na to da u srpskim medijima nije bilo posebno vidljive protrans aktivističke kampanje ili debate o trans osobama, transfobni diskurs M21 uglavnom je uvezen iz britanskog i šireg anglosaksonskog konteksta kroz njihove veze s britanskom levicom. Kako jedna trans aktivistkinja navodi:

skoro svi njihovi primeri dolaze iz Velike Britanije i nemaju gotovo nikakvog dodira s našom situacijom ovde... u nedavnom protestnom pismu povodom prikazivanja filma *Mala devojčica (Little Girl)*, govore o izveštaju *BBC Newsnight*, raspravljaju o funkcionisanju britanske Nacionalne zdravstvene službe...¹⁰ u svom izlaganju na konferenciji *Feminizam i levica* održanoj u Beogradu u novembru 2019, vođa grupe je zanemario lokalni kontekst i govorio je o vankuverskom centru za pomoć žrtvama silovanja, britanskoj organizaciji *Mermaids* i pozivao se na autorku s Novog Zelanda Renee Gerlich...¹¹ Čak i naziv te nedavno pokrenute inicijative *Lezbejska i gej solidarna mreža* treba da podseća na podršku koju su lezbejke i gejevi davali britanskim rudarima 1984. i 1985. godine... na svojoj stranici govore o slučaju žene po imenu Keira Bell iz Kembridža koja se odlučila za detranziciju... izgleda da su sada deo navodne *LGBInternacional* koja ima sedište u Engleskoj... (lična komunikacija, decembar 2020)

Uticaj koji britanska debata o trans osobama ima na način na koji M21 artikuliše to pitanje i unosi ga u lokalni politički milje takođe je ojačan činjenicom da jedan od najistaknutijih članova i suosnivač kolektiva živi u Velikoj Britaniji. Po rečima jedne aktivistkinje:

On počeo je tu priču prilično suptilno, uglavnom kroz individualne razgovore... Sećam se da sam u jednom trenutku sedela s njim i da je počeo da priča o „toalet debati” ili čemu već... Sećam se da je bilo nekih čudnih komentara... Onda sam podvukla da ne mogu da govorim o Engleskoj jer je, kao prvo, sasvim jasno da on ima mnogo više informacija od mene, a kao drugo, i što je još važnije, mislila sam da ne možemo prosto porediti Britaniju i Srbiju, jer je reč o različitim nivoima marginalizacije trans populacije... a posebno što se s takvim stvarima ne može uraditi puki copy-paste... izgledalo mi je apsurdno da izjednačavam te dve ravni budući da smo mi ovde na vrlo niskom nivou političke organizacije ili bilo kakve solidarnosti i podrške... (lična komunikacija, decembar 2020).

Diskusija

U ovom tekstu sam ukazao na neke dimenzije odgovora na pitanje o tome kako je moguće da u društvenoj klimi neobuzdane korupcije, sveprisutnog siromaštva i stalne pretnje fašističkih upada u javni život, jedan navodno levi kolektiv pokrene rat protiv trans osoba odnosno trans žena koje su među najmarginalizovanim društvenim grupama. Postavio sam nedavni porast antitrans raspoloženja u dugoročni analitički okvir ukazujući na žilave patrijarho-kolonijalne struje koje su bile prisutne

¹⁰ Dostupno ovde: <https://marks21.info/otvoreno-pismo-festivalu-slobodna-zona-povodom-prikazivanja-dokumentarnog-filma-mala-devojčica-stop-transovanju-dece/>

¹¹ Dostupno ovde: <http://theinnerscar.blogspot.com/2019/11/feminizam-i-levica-panel-rod-i-pol.html>

i unutar *Praksisa*, međunarodno poznatog primera jugoslovenskog/srpskog levog organizovanja. Tvrdio sam da netrpeljivost prema trans osobama koja danas potiče od marksističke aktivističke inicijative M21 i njenog ogranka, LGSM, ima bar dva isprepletena elementa: prvo, pojavljuje se kao strategija koja pomaže istaknutim muškim članovima kolektiva da sačuvaju svoju krhku feminističku reputaciju; drugo, nastaje kao rezultat patrijarho-kolonijalnih uplitanja proizvedenih nekritičkim uvozom TERF stavova („puki copy-paste”) iz britanskog feminističkog i levog angažmana povezanog sa srednjom klasom.

Preciznije rečeno, *Praksis*, koji je delovao u kontekstu državnog socijalizma s relativno marginalnim feminističkim angažmanom, bio je otvorenije patrijarhalan pošto je, i pored progresivne orijentacije, u centru svog *Weltanschauung*-a imao (belog) *zapadnog muškarca* (Karkov i Valiavicharska 2018). S druge strane, u mnogo nepovoljnijim kapitalističkim okolnostima, obeleženim političkom korektnošću u okviru koje se liberalne feminističke tvrdnje ne mogu lako zanemariti, argumentacija grupe M21 zasnovana je na figuri (bele) *zapadne žene* čiji se s mukom postignut društveno-pravni status mora zaštititi od navodno sveprisutne pretnje trans žena/osoba. Nasledivši normalizovani seksizam (dodatno pojačan tokom devedesetih) od svojih jugoslovenskih preteča, najistaknutiji članovi grupe M21 pribegavaju transfobnim stavovima kako bi skrenuli pažnju s njegovih opetovanih erupcija i umesto toga se predstavili kao zaštitnici feminističke stvari. Na taj način, transfobija se koristi kao patrijarhalni instrument koji žrtvuje veoma marginalizovanu društvenu grupu zarad demonstracije navodne posvećenosti emancipaciji žena.

Činjenica da je jugoslovenski/srpski marksistički „humanizam” u svojim rodno zasnovanim, patrijarhalnim reprezentacijama potencirao kako *zapadnog belog muškarca* (u slučaju *Praksisa*) tako i *belu ženu* (u slučaju M21), svedoči o njegovom izrazito heteronormativnom (*Praksis*) i sve više takođe homonormativnom (M21) karakteru. Teškoće podržavanja rodne subjektivnosti koja bi prevazišla binarne opozicije obeležene značajnim razlikama u pogledu društvene moći odražavaju upornost kojom se ta vrsta aktivističkog zalaganja opire suštinskom i potencijalno politički plodonosnom uplivu kvira. *Žena* je ovde subjekt onih feminističkih struja koje je konstruišu pre svega kao žrtvu stalno zabrinutu za svoja teško stečena prava (Vilencu 2019). U tom smislu, netrpeljivost M21 prema trans osobama, umesto da im pomogne da ostvare svoje deklarirane ciljeve, otkriva kontrarevolucionarnu prirodu postjugoslovenske „tranzicije” koja region drži u „drugom feminističkom talasu”: *žena* u centru kolektiva danas svakako nije univerzalna, biološki zasnovana realnost, već upravo *politički subjekt* koji je trebalo da ima istaknutiju ulogu u delovanju *Praksisa* pre skoro pet decenija.

To da se jedna navodno leva inicijativa 2020. godine zalaže za rigidnu rodnu distinkciju pokazuje u kojoj meri je na srpsku levicu u međuvremenu uticao imperio-kapitalistički ekspanzionizam koji je stavio tačku na život socijalističkog sveta. Usvajanjem takvog pristupa, M21 ne samo da nije u toku s najprogresivnijim tendencijama transnacionalne rodne emancipacije, već propušta priliku da se nadoveže na progresivne aspekte nasleđa jugoslovenskog socijalizma koji je pokušao da destabilizuje rodnu binarnost (barem ustavnim) izjednačavanjem političkog, socijalnog i

ekonomskog statusa muškaraca i žena, što je pitanje s kojim se mnoge kapitalističke zemlje i dan-danas bore. Dominacija neoliberalnog kapitalizma na jugoslovenskom prostoru tokom poslednjih decenija praćena je snažnim procesima repatrijarhalizacije koji su zaoštrili granicu između „muškaraca” i „žena” i doprineli učvršćivanju tradicionalnih rodni uloga. To se ne bi desilo da „otvrdnuta” rodna razlika nije od presudnog značaja za način na koji kapitalizam organizuje podelu rada na postsocijalističkoj poluperiferiji (Blagojević 2009): on, naime, nastoji da smanji troškove sistematskom reprodukcijom patrijarhata i degradacijom prava radnika i radnica, žena, a posebno trans osoba koje se teško uključuju u radnu snagu (Gonan i Gonan 2018; Jandrić 2018).

Prema tome, posthladnoratovska inkorporacija Srbije i šireg jugoslovenskog regiona u globalnu geografiju neokolonijalnog kapitalizma, za koju je plaćena ogromna društvena cena, svakako se odražava i na način na koji se organizuju (navodno) levi kolektivi. Lišena svog rečnika zahvaljujući rasističkim/nacionalističkim „socijalistima” (SPS), leвица Srbije osujećena je dugotrajnom međunarodnom izolacijom, brisanjima socijalističkog feminističkog znanja i erozijom intelektualnog potencijala izazvanom sistematskim uništavanjem naučnih standarda (Blagojević 2009). Aktivno razbijana i lišavana emancipatorne suštine, leвица je bila sve izloženija rizicima „nekritičkog” uvoza/prevoda zapadnih feminističkih debata. U nedostatku socijalističko-feminističke „kritične mase” koja bi ih konstruktivno „prevela” (Clarke et al. 2015), tako uvezenim društvenim procesima omogućuje se da se hibridizuju s lokalnim patrijarhalnim/rasističkim tradicijama na način koji proizvodi znatnu političko-ličnu štetu. Kroz ovaj proces, kolektiv M21 ne samo da se ne opire, već učestvuje u neokolonijalnoj logici koja marginalizuje i osiromašuje region istovremeno nudeći „preventivni” konzervativni odgovor na zamišljenu pretnju trans osoba koja bi se, prema njihovom mišljenju, mogla pojaviti u nastupajućim godinama. Na taj način, transfobno raspoloženje kolektiva pokazuje kako *backlash* ne treba shvatiti samo kao povratak (nekada poraženih) konzervativnih snaga, već kao silu koja obavija čitavo političko polje pomerajući „referentni sistem” političke borbe udesno i tako omogućavajući neuobičajene, „desno-leve” koalicije.¹²

S tim u vezi, ovaj tekst ukazuje na jednu od dimenzija afektivne rekonfiguracije koja se odvija nakon ratova za jugoslovensko nasleđe, navodno vođenih u ime želje jugoslovenskih naroda da žive u *svojim* (nacijama-)državama. Dok takvi državotvorni procesi nastavljaju da služe kao izvor napetosti, etničko raspoređivanje jugoslovenskog prostora dovelo je do toga da se neprijateljstvo „rezervisano” za *etničke druge* povuče pred netolerancijom prema *seksualnim i rodnim drugim* (Bilić

¹² Treba se osvrnuti na polemiku koja je nastala oko izdanja (tom LV, br. 3) časopisa *Sociološki pregled* koje je, pod velom naučne slobode, doneo niz problematičnih, kako homo- (npr. Šuvaković, 2021) tako i transfobnih (Vuković, 2021), „doprinosna” aktuelnoj debati o (homo)seksualnosti i (trans)rodnosti u srpskoj javnoj sferi. To izdanje podstaklo je „jedan deo srpske sociološke zajednice” da organizuje peticiju za podršku istopolnim partnerstvima i LGBTI osobama, uopšte. U reagovanju na peticiju (dostupno ovde: <https://lgsolidarnamreza.org/2021/11/02/odgovor-socioloskoj-i-naucnoj-zajednici/>), LGSM se ograničio na neslaganje sa određenim homofobnim tvrdnjama, uključujući Šuvakovićevu (2021: 730) ideju da istopolne zajednice „nemaju nikakvu društvenu funkciju do zadovoljenja sopstvenih seksualnih potreba [tj. potreba lezbejki i gejeva, BB]”.

2020; Bilić i Radoman 2019). Na primer, u multietničkoj Bosni i Hercegovini, gde je etnička pripadnost zacementirana kao ključni kriterijum političkog života, prva parada ponosa održana je tek 2019, dok se takvi događaji u etnički homogenijoj Sloveniji odvijaju od 2001. godine. To pokazuje koliko su etnička pitanja u stanju da obuzmu politički program i ponište, degradiraju ili odbace bilo koji politički zahtev u vezi s (trans)rodnom i (nehetero)seksualnošću. Međutim, kada se „etnički drugi” drži „pod kontrolom”, nenormativni rodovi i seksualnosti prelaze u prvi plan konzervativne politike. U tom slučaju se unutar državnih granica iznova isceravaju linije podela i menjaju transregionalni savezi kako bi se pojedini segmenti leve i desnice susreli u pokušaju da se patrijarhalna rodna norma opet uspostavi na esencijalističkim osnovama.

Takvi procesi, ugrađeni u polarizovane i afektivno nabijene okolnosti regionalne politike, odvijaju se u atmosferi u kojoj se znanje o trans osobama brzo razvija. Uprkos činjenici da je Beograd međunarodno poznata destinacija za hirurške zahvate kojima se potvrđuje rod (Nord, 2019), i samim tim mesto na kom se tokom poslednjih decenija akumuliralo medicinsko znanje o trans telima, socijalni i politički aspekti tekuće „trans revolucije” u velikoj su meri još uvek *terra incognita* na postjugoslovenskom prostoru. Međutim, leve grupe nisu do sada pristupile pitanjima u vezi s trans osobama kao oblašću interseksionalno osetljivog *učenja* koje bi moglo imati koristi od otelovljenog trans iskustva i uvažavati način na koji rasa, klasa, rod i seksualnost međusobno deluju unutar njihovog, nekolonijalno obeležnog, društvenog konteksta. „Preventivna” hegemonija anglosaksonskog narativa o „trans pretnji” smanjuje prostore za razmenu ideja i ometa jezičku evoluciju koja bi preciznije izrazila lokalne živote i dala im pristup u javni prostor na ravnopravnoj osnovi. Jedan od mogućih načina da se dozvoli pojava novog „jezika” bio bi udaljavanje „od konvencionalnih zapadnih načina saznanja” (Escobar 1995: 216) ka pluralnijim, dekolonijalnim konceptima čoveka koje nude crni feminizam i globalni jug (Karkov 2015). Ukoliko je *Praksisu*, koji je potekao iz jednog od centara Pokreta nesvrstanih, bilo teško da uspostavi diskurzivne veze s tim emancipatornim nasleđem, utoliko je takav poduhvat teži i neophodniji savremenom levom organizovanju koje se odvija u svetu lišenom socijalističke „brane” nekolonijalnoj/kapitalističkoj ekspanziji. I *Praksis* i M21 mogu poslužiti kao upozorenje o tome kako upliv rasističkog diskursa u naizgled leve krugove može emancipatornu borbu odvesti putevima ugnjetavanja i dehumanizacije.

Na kraju, prikaz koji poredi dve marksističke inicijative iz dva vremenska perioda – jugoslovenskog socijalizma i postjugoslovenskog/srpskog neoliberalnog kapitalizma – ne može u dovoljnoj meri da obuhvati razmere skorašnje transfobije. Iako ih je teško razmrsiti zbog preklapanja članstva, regionalne leve i feminističke/ženske/lezbejske organizacije imaju svoje posebne razvojne putanje i moguće je da netrpeljivost koju neke ispoljavaju prema trans i rodno nebinarnim osobama proizlazi iz ideološki različitih, ali komplementarnih izvora (vidi npr. Bakić 2020). Trebalo bi detaljnije sagledati dinamiku kojom delovi regionalnog feminističkog pokreta poslednjih godina napuštaju svoje socijalističko nasleđe i učvršćuju binarnu rodnu podelu. Na primer, organizatorke beogradskog Lezbejskog marša 2015. insistirale su

na tome da to bude događaj *samo za žene*, čime su eksplicitno isključile muškarce iz učešća u protestu koji se odvija u *javnom* prostoru (Bilić, 2020). Takav strateški izbor, sličan ranije navedenim marksističkim poteškoćama, ukazuje na kombinovani uticaj kapitalizma i repatrijarhalizacije: zaoštava rodnu binarnost tako što reprodukuje patrijarhalni obrazac isključivanja i deli kapitalističku želju za privatizacijom opšteg dobra. Iako oslobađanje trans osoba tek treba da se suoči sa izazovima u deceniji koja sledi, ono ne može izvojevati pobjedu sve dok diskriminatorni stavovi prema ženama, muškarcima i drugim rodovima potiču upravo od onih koji bi trebalo da budu njegovi glasni zagovornici.

Literatura

- Akintola H. E. (2017) „Britain can’t just reverse the homophobia it exported during the empire“, dostupno na www.theguardian.com/commentisfree/2017/jul/28/britain-reverse-homophobia-empire-criminisation-homosexuality-colonies
- Baker, C. (2018) *Race and the Yugoslav region: Postsocialist, post-conflict, postcolonial?* Manchester: University Press.
- Bakić, A. (2020) „TERF: Radikalna desnica u feminističkom ruhu“, dostupno na <https://voxfeminae.net/pravednost/terf-radikalna-desnica-u-feministickom-ruhu/>
- Bettcher, T. M. (2006) „Understanding transphobia: Authenticity and sexual violence“, u K. Scott-Dixon (ur.), *Transforming feminisms: Transfeminist voices speak out* (str. 203–210), Toronto: Sumach Press.
- Bilić, B. (2020) *Trauma, violence, and lesbian agency in Croatia and Serbia: Building better times*. London: Palgrave Macmillan.
- Bilić, B., i Radoman, M. (ur.) (2019) *Sisterhood and unity: Lesbian activism in the (post-) Yugoslav space*. London: Palgrave Macmillan.
- Bilić, B. (ur.) (2016) *LGBT activism and Europeanisation in the post-Yugoslav space*. London: Palgrave Macmillan.
- Blagojević, M. (2009) *Knowledge production at the semiperiphery: A gender perspective*. Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja.
- Bonfiglioli, Ch. (2008) „Belgrade 1978 Remembering the Conference “Drugarica žena. Zensko pitanje – novi pristup?” “Comrade Woman. The Women’s Question: A New Approach?” Thirty Years After. [Neobjavljena master teza]. Univerzitet u Utrehtu.
- Clarke, J., Bainton, D., Lendvai, N., i Stubbs, P. (2015) *Making policy move: Towards a politics of translation and assemblage*. Bristol: Policy Press.
- Escobar, A. (1995) *Encountering development*. Princeton: Princeton University Press.
- Fuchs, Ch. (2017) „The Praxis School Marxist humanism and Mihailo Marković’s theory of communication“, *Critique: Journal of Socialist Theory*, 45 (1–2): 159–182.
- Gonan, L., i Gonan, M. (2018) „Transfobija i ljevica“, dostupno na <http://slobodnifilozofski.com/2018/12/transfobija-i-ljevica.html>
- Hall, S. (1997) *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Milton Keynes: The Open University.

- Hasenbush, A., Flores, A. R., i Herman, J. L. (2019) „Gender identity nondiscrimination laws in public accommodations: A review of evidence regarding safety and privacy in public restrooms, locker rooms, and changing rooms“, *Sexuality Research and Social Policy*, 16 (1): 70–83.
- Jacques, J. (2020) „Transphobia is everywhere in Britain“, *The New York Times*, dostupno na www.nytimes.com/2020/03/09/opinion/britain-transphobia-labour-party.html
- Jakšić, B. (2011) „Nacionalističke kritike Praxisa“, *Filozofija i društvo*, 22 (2): 77–104.
- Jandrić, I. (2018) „Institucionalni patrijarhat kao zakonitost kapitalizma“, dostupno na <http://slobodnifilozofski.com/2018/12/institucionalni-patrijarhat-zakonitost.html>
- Karkov, N. R. (2015) „Decolonizing Praxis in Eastern Europe: Towards a South-to-South dialogue“, *Comparative & Continental Philosophy*, 7 (2): 180–200.
- Karkov, N. R., i Valiavicharska, Zh. (2018) „Rethinking East-European socialism: Notes toward an anti-capitalist decolonial methodology“, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 20 (6): 785–813.
- Kearns, M. (2018) „TERF Wars“, *National Review*, 25–26.
- Lewis, S. (2019) „How British feminism became anti-trans“, *New York Times*, dostupno na www.nytimes.com/2019/02/07/opinion/terf-trans-women-britain.html
- Lóránd, Zs. (2018) *The feminist challenge to the socialist state in Yugoslavia*. London: Palgrave Macmillan.
- Marković, M. (1976) „Marxist philosophy in Yugoslavia: The Praxis group“, *Marxism and Religion in Eastern Europe*, 63–89.
- Marks21. (2020) „Izveštaj s osmog kongresa“, dostupno na <https://marks21.info/izvestaj-s-osmog-kongresa-marks21/>
- Marks21. (n.d./a) „O nama“, dostupno na <https://marks21.info/o-nama/>
- Marks21. (n.d./b) „Kodeks ponašanja“, dostupno na <https://marks21.info/kodeks-ponasanja/>
- McClintock, A. (2013) *Imperial leather: Race, gender and sexuality in the colonial conquest*. London: Routledge.
- Nord, I. (2019) „Routes to gender-affirming surgeries: Navigation and negotiation in times of biomedicalization“, u G. Griffin i M. Jordal (ur.), *Body, migration, re/constructive surgeries* (str. 209–224). London: Routledge.
- Paisley, D. (2020) „LGB Alliance“, dostupno na <https://twitter.com/davidpaisley/status/1330480707043471360?s=25&fbclid=IwAR2rBA7MCRNVNdAfVZFSWOgjFdpRqIBq-7om9-7c69iyWbRi8twycYB3ISI>
- Pearce, R., Erikainen, S., i Vincent, B. (2020) „TERF Wars: An Introduction“, *The Sociological Review Monographs*, 68 (4): 677–698.
- Praxis.memory of the world. (n.d.) „Učesnici Korčulanske ljetnje škole – popis“, dostupno na <https://praxis.memoryoftheworld.org/#/book/3c821ef4-1336-42d0-a846-f21d650d71bc>
- Pride in London. (2018) „Statement from Pride in London regarding the 2018 protest group“, dostupno na <https://prideinlondon.org/news-and-views/statement-from-pride-in-london-regarding-the-2018-protest-group/>
- Stubbs, P. (2020) „Socialist Yugoslavia, the Global South and the Non-Aligned Movement: the limits of Yugocentrism“, dostupno na <https://www.youtube.com/watch?v=s94va-VINHoA&list=UUwM2JKE3w1-sv-3pqaHhEKw>

- Subotić, J. i Vučetić, S. (2019) „Performing solidarity: Whiteness and status-seeking in the non-aligned world“, *Journal of International Relations and Development*, 22 (5): 722–743.
- Šuvaković, U. (2021) „Prilog raspravi o društvenom priznavanju brakolikih i porodicolikih društvenih pojava“, *Sociološki pregled*, 55 (3): 714–730.
- Vilenica, A. (2019) „Tri pravca rodnog abolicionizma“, dostupno na <https://www.bilten.org/?p=28496>
- Vodovnik, Ž. (2012) „Democracy as a verb: Meditations on the Yugoslav Praxis philosophy“, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 14 (4): 433–452.
- Vuković, A. (2021) „Circulus vitiosus dihotomije pol/rod: feministička polemika sa trans aktivizmom“, *Sociološki pregled*, 55 (3): 650–659.
- Woolcock, N. (2020) „Selina Todd: feminism professor in trans row defended by free-speech activists“, dostupno na <https://www.thetimes.co.uk/article/professor-selina-todd-barred-from-event-celebrating-womens-lib-is-backed-by-free-speech-campaign-7r-98m5j9p>

Bojan Bilić

(POST)SOCIALIST GENDER TROUBLES: TRANSPHOBIA IN SERBIAN LEFTIST ACTIVISM

Abstract: Over the last few years, the highly charged debates about the role that trans women should play in leftist and feminist struggles have spilt over from the Anglo-American space into the polarized and fragmented field of Serbian activist politics. In the context of rapid impoverishment, omnipresent corruption, and constant erosion of the working class, trans women – one of the most marginalized social groups – have been constructed as an “arch-enemy” provoking painful tensions and draining activist energies. In this paper I draw upon semi-structured interviews with trans and feminist activists to explore why it is that some strands of Serbian leftist activism – which has had a hard time recovering from the 1990s’ nationalist blow – mark gender difference in such a rigid way that “what is socially peripheral” becomes symbolically central (Hall 1997) to the point of exclusion, discrimination, and verbal violence. While I focus empirically on the polemics surrounding the activist collective *Marks21*, whose most visible male members have been particularly vocal about the risks that trans (women’s) emancipation allegedly poses for the precarious achievements of the leftist and feminist movements, I juxtapose it with *Praxis*, an older Yugoslav Marxist initiative that can hardly boast about its feminist record. Within such an analytical frame, I argue that the capacity of the ‘trans question’ to split the already minuscule left side of the political spectrum is reflective of the long-term conservative and neocolonial dimensions of the Yugoslav/Serbian Left.

Keywords: transphobia, leftist activism, Serbia, Marx21, Praxis, patriarchy, neocoloniality

ИСПРАВКА

У прошлом броју *Годишњака за социологију* (XVIII/28) у тексту „Последипломске (магистарске) студије на Групи за социологију Филозофског факултета у Нишу“ ауторки Гордане Стојић и Александре Николајевић, у фусноти 15 (стр. 145) и Прилогу 1 (стр. 157) погрешно је наведено име ментора и назив магистарске тезе Драгољуба Б. Ђорђевића. Исправљен текст гласи:

Прва одбрањена магистарска теза је рад Драгољуба Б. Ђорђевића *Социолошка мисао у делу Миленгија Поповића* под менторством редовног професора Владимира Милановића.

Редакција и ауторке се извињавају професору Ђорђевићу и читаоцима због ове ненамерне грешке.

УПУТСТВО ЗА АУТОРЕ

Часопис објављује радове на српском, енглеском, немачком, руском и француском 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 електронском поштом: формат .doc или docx, 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, **уз обавезно навођење DOI броја** (ако га референца поседује). Примери:

- књига: Андерсон, Б. (1998) *Нација: замишљена заједница*. Београд: Плато.
- текст у књизи: Џуверовић, Б. (1991) „Друштвене неједнакости у образовању“ у *Србија крајем осамдесетих*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду.
- чланак у часопису: Крстић, Н. (2020) „Рефлексивни осврт на употребу методе дубинског интервјуа у истраживању породичних пракси“, *Социологија* LVII (1): 63–82. DOI:10.2298/SOC2001063K

За детаљнија упутства за цитирање унутар текста и уређивање библиографије видети упутство/приручник АРА.

Е-mail: godisnjak@filfak.ni.ac.rs

Адреса:

Годишњак за социологију

Тирила и Методија 2

18 000 Ниш

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

The Journal publishes papers in Serbian, English, German, Russian, French 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, through email (format: .doc or .docx; 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, **with DOI handle**. 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.), 340–372. New York: Pantheon.
- citing an article in a journal: Goldthorpe, J. H. (2020) "Class and status in interwar England: Current issues in the light of a historical case". *The British Journal of Sociology* 72(2): 239–251. DOI: 10.1111/1468-4446.12791

For further instructions regarding citing references in text and organizing the reference list please consult the APA manual.

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

Address:

Sociological Annual
Faculty of Philosophy
Ćirila i Metodija 2
18 000 Nis
Serbia

ГОДИШЊАК ЗА СОЦИОЛОГИЈУ
XVIII/29 (2022)

Издавач

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
УНИВЕРЗИТЕТА У НИШУ

За издавача

Проф. др Наталија Јовановић, декан

Лектор

Др Маја Д. Стојковић (српски)
Марија Стојковић (енглески)

Корице

Дарко Јовановић

Прелом

Милан Д. Ранђеловић

Тираж

100 примерака

Формат

17 x 24 cm

Штампа

Графичко предузеће SCERO PRINT
Ниш 2022.

Овај број часописа *Годишњак за социологију* (XVIII/29, 2022) објављује се уз финансијску помоћ Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Електронско издање

<https://izdanja.filfak.ni.ac.rs/casopisi/godisnjak-za-sociologiju>

ISSN 1451-9739

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316

ГОДИШЊАК за социологију / Филозофски факултет у Нишу ; уредник Милош Јовановић. - Год. 1, бр. 1 (2005)- . - Ниш : Филозофски факултет, 2005- (Ниш : Scero print). - 24 cm Доступно и на: <https://izdanja.filfak.ni.ac.rs/casopisi/godisnjak-za-sociologiju> . - Два пута годишње. - Текст на срп. и енгл. језику.

ISSN 1451-9739 = Годишњак за социологију - Филозофски факултет у Нишу

COBISS.SR-ID 121295372