
СТРУКТУРАЛНЕ НЕПРАВЕДНОСТИ И ПОЛИТИКА ПРИЗНАЊА

УДК 316.72

DOI <https://doi.org/10.22182/ajp.1912023.3>

Прегледни рад

Весна Станковић Пејновић*

Институт за политичке студије, Београд

Јелена Вујановић**

Институт за политичке студије, Београд

Сажетак

Политика признања заснива се на проширеном разумевању правде и преовлађујуће структуралне неправде, не само у оквиру закона већ кроз институцију јавне сфере. За разлику од модела културног признања усмереног на обезбеђивање специфичних политичких услова за културне мањине, статусни модел признања сагледава шире разумевање савременог друштва кроз промену норми и институцијских правила друштва. Такав приступ захтева јавни простор (интер)културног изражавања, односно хетерогену јавност као израз различитости у слободи. Кроз перспективу нових друштвених захтева, захтеви за друштвеним признањем модификују традиционално схватање односа друштва и колективних захтева. Заговорници политике признања статусне различитости указују

* vesna.stankovic.pejnovic@gmail.com

** jelena.vujanovic@ips.ac.rs;

да се друштво обликује у релацијама доминације и потлачености те се залажу за структуралну повезаности рада и признања. Политика признања статусне различитости и културног признања могу се надопунити повезивањем праведности либералног схваћања са теоријом праведности утемељеној на принципу једнакости и слободе које се постиже кроз друштвено признање, као део институционалне или политичке сфере.

Кључне речи: политика признања, политика статусне различитости, либерализам, праведност.

УВОД

Како би политика признања добила своје обухватније разумевање потребно је прихватање различитости култура превладати проширеним схваћањем праведности и структуралних неправедности кроз законодавство и институције јавног мњења, али и сагледати класни или статусни положај као признање. Темелј политике праведности мора бити постизање економске праведности као претпоставке политичког представљања. Економска неједнакост је „историјска чињеница, а не логичка неминовност” (Pikety, 2015: 353) и таква неједнакост не представља значајну баријеру привредном расту, која је „централна противречност капитализма” (Ibid., 571).

Потребно је срушити лажну антитезу између економских и културних различитости. Проширена теорија праведности интегрисхе проблематику културног признања са дистрибуцијом и представљањем. Темелј неправде непризнања не лежи у измењеном идентитету већ у хијерархијском статусу јер не постоји изграђени статус једних или равноправних партера у друштвеном животу, надопуњени институционализираном хијерархијом културних вредности. Недостаци политике признања могу бити превладани проширењем праведности утемељеном на законским решењима која обухватају признање неједнакости расподеле материјалних и симболичких добара као покушај превладавања структуралне неправедности свих друштвених класа.

Захтеви за признањем су усмерени ка обликовању политике која делује као политичка стратегија друштвених покрета која треба бити имплементирана у друштво, као борба за друштвену праведност са субјектом-грађанином. Политику признања могуће је дуално сагледавати: кроз позицију критичке теорије која тумачи односе између искључених појединаца и група и доминантних мањина указујући на велику диспропорцију статусних одређености и дистрибуције, и кроз признање културних различитости у којој је изражена самореализација појединца. Политика признања залаже се да потлачене групе преузму моћ именована тежећи да различитост тумачи као специфичност, разноликост и хетерогеност.

ФИЛОЗОФИЈА ЛИБЕРАЛИЗМА ВЕРСУС СОЦИЈАЛНО-КУЛТУРНОГ МОДЕЛА

Појам идентитета у себи прелама темељна онтолошка, логичка, епистемолошка и етичка питања западне филозофије који подразумева просторно-временски континуитет и састоји од досљедности битних значајки у времену и простору (квалитативни идентитет) и од физичке границе која показује да се ради о једном ентитету унаточ могућим променама (Raunić, 2011: 723).

У филозофији политике и политичке теорије, модели личног идентитета објашњавани су кроз два супротстављена стајалишта; либералног и социјално културног. Либерална филозофија политике се заснива на моралном индивидуализму по коме морал претходи његовим социјалним и политичким припадањима; индивидуалној слободи, по којој је појединац способан и одговоран располагати властитим животом и признању моралне једнакости особа са правом једнаког јавног поштовања. Према социјално културном моделу, лични идентитет појединаца, због структуралног насиља економско-политичког поретка неминовно постаје део антагонизираних класног идентитета. Како појединац није апстрактно биће, већ свеукупност друштвених односа, важно је сагледати његов начин производње јер његово одређење овиси о материјалним условима производње, а појединац је „преодређен” класним односима (Marx, 1978: 33).

Према Манифесту комунистичке партије, када се појединац ослободи наметнутог класног идентитета као силе изнад човека, долази до удруживања у коме је слободни развој сваког појединца услов слободног развоја за све. (Marx, Engels, 1950:33) Из те

перспективе, либерални индивидуализам, који наглашава политичку и правну једнакост, подржава и наглашава идеологију владајуће класе којом се хоће прикрити, одржати и легитимисати социјална неједнакост која произлази из експлоататорских односа производње (Marx, 1977). У овој перспективи једнако право значи неједнако право за неједнаки рад. Зато Маркс хоризонт права види само као „уски хоризонт буржоаског права”, који само револуцијом и деловањем класе пролетаријата треба бити историјски укинут (Marx, 1973:101) Само је на тај начин могуће овладати условима властитог живота, укинути поделу рада, и „протуречност између интереса појединачног индивидуума или појединачне породице и заједничког интереса свих индивидуума” у којој „заједнички интерес као држава добива самостални лик”, а тиме и „илузорни облик заједничкога”. (Marx, Engels, 1962: 480–481). Револуцијом се долази до људске еманципације у којој се човек потврђује као личност, а не као припадник класе. У заједници револуционарних пролетера који контролишу своју и егзистенцију свих чланова друштва, појединци се уједињују и под своју контролу стављају услове слободнога развоја и кретања индивидуума (Ibid., 515).

Марксова дијагноза модернитета је далекосежна и у многим аспектима актуална јер смо сведоци да модерном приватном власништву одговара модерна држава коју су приватни власници постепено купили порезима. Сведоци смо широко присутном социјализацијом економских губитака као изравном последицом неконтролисане приватизације добитака. Ипак, Марксова филозофија политике није на разини његове социјалне филозофије. Темељна Мархова потешкоћа је у томе што тежи филозофији политике без посредовања. Резултат тога је легитимација политичког деловања са позиције привилегованог „знања историје” или неминовног и нужног историјског тока (Porper, 1996). Политика признања статусне различитости сматра да се праведна или неправедна друштвена структура произвољности или случајности толерише или подржава као кључни темељи у дистрибуцији добара. Начела дистрибуцијске праведности су заснована на једнаким правима и могућностима свакога појединца, као и социоекономској структури у корист најугроженијих појединаца. Признање једнакости има предморалну димензију која је повезана са нашом темељном потребом за признањем иако је то само један део признања јер не обухваћа целу структуру друштва.

ПОЛИТИКА ПРИЗНАЊА КУЛТУРНЕ РАЗЛИЧИТОСТИ

Либерални дискурс асимилацијског модела се залаже за културну различитост у друштву са темељем на Кантовој јединствености поштивања дигнитета појединца, али без сагледавања маргиналних група као „целовитих индивидуа”. Такву преспективу следи и Милл ставом да људи без аутономије и рационалности не заслужују поштивање. (Mill, 1988) Појединци који не испуњавају одређене врсте економских и социјалних услова су искључени из друштва, невидљиви су и не заслужују једнако признање. Једнакост права за све се не постиже признањем једнакости свих, будући да права нису идентична поштивању. Једна димензија добивања пуноправног статуса односи се на деобу друштвене заједнице, а друга димензија је признање појединца који доприноси заједничком добру.

Од краја 20. века, либералне-демократије истичу потребу за признањем и заштитом културне различитости у јавној сфери. „Потребно је респектирати културе као изворе особе јер једнаки дигнитет за појединце тражи једнако поштовање свих култура” (Taylor, 1994: 25). Култура је један од конститутивних делова скупа друштвених услова неопходних за потпуно остварења либералног идеала аутономије (Kymlicka, 2003: 113).

Политика културног признања се темељи на политици универзалног дигнитета. (Taylor, 1994) Појединац није индивидуа за себе већ је део друштва и културалних специфичних околности. Тејлор (Taylor) разумевање различитости супротставља идеалу универзалног грађанства који се темељи на егалитарном начелу. Ипак за Кимлицку (Kymlicka), егалитарно начело неутралног интереса осигурава јавно учешће у мултикултуралном друштву зато јер не постоји преклапање политичке и културне заједнице. (Kymlicka, 2003: 54). Сличан приступ има и Марион Јунг (Marion Young) за коју је политика различитости средство за признавање разлике и неодвојиви део идеала друштвене равноправности, те се као и Кимлицка залаже за двоструки систем права. Она истиче да су маргинализовани појединци друштвено искључени, док њихова другост није део јавног мњења. Израбљивање је у капиталистичком друштву видљиво у тржишним механизмима и приватном власништву кроз пренос способности радника на власнике корпорација. Праведно би било укинути тај темељ (не)моћи те институционално прекинути процес легитимног циркулисања

елитне моћи кроз осиромашење радника. (Young, 2005a: 65) Када мањинска култура није јавно призната и политички представљена, припадници те културе немају једнаку могућност укључивања у шире друштво. За Јунг то је парадокс демократије јер друштвена моћ на темељу идеала једнакости чини неке грађане „једнакијима” од других. Маргинализоване групе људи могуће је наћи и у већинској култури и хомогеним нацијама, као и у етничким и националним мањинама. Појединци, припадници различитих култура обједињени у „социјеталној култури”¹ разликују се од *članova marginalizovanih i obespravljenih grupa*. Осећај припадности, као социјетална култура, темељ је сваког појединца и полазиште политике признања за коју се залаже Кимлицка. Такав приступ критикује Јунг, будући да не пружа могућност развоја мањинских култура јер су оне повезане структуралним неједнакостима. (Young, 2005a: 120) Сличан став има и Фрејзер (Nancy Fraser) која је скептична идеји изједначавања културе и језика, али и појму социјеталне културе² истичући да је потребно повезати есенцијализацију комплексност идентитета са друштвеном подељеношћу (Fraser, 2008).

За Кимлицку и Јунг идеја класичног либерализма о политичкој неутралности је илузија јер држава увек доноси одлуке које имају и политичке и културалне последице. Парек (Bikhu Parekh) и Бенхабиб (Seyla Benhabib) заговарају политику културне различитости наглашавајући важност дијалога између култура у решавању интеркултуралних сукоба. (Parekh, 2000; Benhabib, 2002) и дуалну стратегију сагледавања друштва кроз концепт културе и „комплексан мултикултурални дијалог.”

КРИТИКА ТЕОРИЈЕ ПРИЗНАЊА СА ХЕГЕЛОВОГ АСПЕКТА

Развој социјалног живота и социо-економске праксе се остварује кроз разлагање радног процеса уз растућу индивидуализацију, спецификацију циљева и избор међу њима, револуционарношћу

¹ Социјетална култура је култура чије праксе и институције покривају пуну распон људских активности, обухваћајући и приватни и јавни живот. Таква култура треба бити институционално отјеловљена кроз медије, образовање и привреду те је она полазиште за добивања политичке подршке (Kymlicka, 2003: 113).

² Појам социјеталне културе се темељи на политичкој структури националне државе која се стриктно везује за политичке институције са културним вједностима и определjenjima.

производних снага, али и повећавањем производње у временским јединицама. Ипак, динамика поделе рада сакрива и другу, мрачнију, прикривену страну; дегенерацију људских диспозиција, губитак перспективе целине, коруптивну усредсређеност на фрагменте рада. У Хегеловом размишљању о повезивању подела рада и развоја машина и мануфактуре он показује да рад потчињава човека, али и отвара поље могућности за „виши ниво етичког поретка” (Lošonc, 2006: 115).

Сведоци смо „бесконачности потреба” иза „модерне слободе” те мултипликације потреба која доноси нове опасности јер „систем потреба” не познаје равнотежу. Систем грађанских слобода подстиче нестабилности и неравнотежу што води дезинтеграцији друштва. Економска слобода грађанског друштва може подстицати неприлике због неједнакости које се такорећи механички самооснажују (Hegel, 1989). Хегел примарно размишља о раду као носиоцу социо-економске констелације. Приватни рад који постаје друштвен може бити носилац подруштвљавања. Друштвеност рада се успоставља тржиштем, што значи да је размена, медиј успостављања опште међузависности између „радника” и радног друштва (Lošonc, 2006: 115).

Говорећи кроз перспективу теорије признања која је круцијална димензија Хегелове социјалне филозофије, признавање приватних радова у друштвени простор је процес признања. Повезаност између подруштвљавања и признања показује Хегелово теоретизирање интерсубјективност као процес озбиљења самоостварења, искуства самосвести посредством другог. Када Хегел показује „друштвену индивидуу” у међусобном процесу признања, он показује да процеси признања обухватају моралне, политичке и економске односе. Хегел истиче да као што појединац није збиљска особа без релације према другим особама, ни држава није збиљска индивидуа без односа према другим државама. Легитимитет једне државе је однос са релацијама према унутра, а са друге стране, употпуњује се признавањем других држава. То признање захтева гаранцију да држава треба да признаје друге које њу треба да признају, тј. да ће их поштивати у њиховој самосталности, а не може бити равнодушна према њеној унутрашњости (Hegel, 1989: 455).

Хегел грађанско друштво, које постоји између породице и државе, види као „конкретну личност” коју он назива „цјелином потреба” и представља „мјешавину природне нужности и арбитарности” у настојању да реализира „своје егоистичке”

интересе, који су повезани са „другим посебностима” у оквиру опће повезаности. Хегел не остаје на нивоу симетричног егоизма који код Канта представља фундамент државног облика. Хегел показује, да упркос томе што егоистичне индивидуе живот у грађанском друштву разумеју као самопотврђивање, оне су увек усмерене на друге тражећи од њих потврђивање или признање (Lošonc, 2006:119).

За Хегела, касније и Маркса борба за добивање инструмената моћи питање је „еманципације рада као круцијалног услова за симетрично признање.” (Honneth, 1995: 78) Ипак тржиште може бити део теорије признања јер Хегел у Филозофији права анализира тржишне трансакције као реализације „индивидуалног поштовања”, те може бити функционално и нормативно подручје признања. У модерни, без промишљања економске сфере, слобода не може бити достигнута. Хегел је веома критичан према економском либерализму и инсистира на томе да није довољно остати само на правно осигураним могућностима приватно-правних лица, и да апстрактност права превазилази у осигурању добробити појединаца и различитих група. Негативно одређена економска и политичка слобода која упућује на забрану мешања државе у приватни живот појединца није довољна јер је слобода самоостваривање у институционалном поретку са испреплетанем партикуларних моћи и интереса у грађанском друштву. Током времена, и поред аутономног деловања грађанског друштва, смањује се снага државе и економске нужности. Хегел не одустаје од државног оквира политичке заједнице јер је једино са државом која је повезана комуналном слободом, могуће остварити социјализацију.

ПОЛИТИКА ПРИЗНАЊА СТАТУСНЕ РАЗЛИЧИТОСТИ (ТЕОРИЈА ДРУШТВЕНЕ ЕМАНЦИПАЦИЈЕ)

Након пребликовања државног у неолиберални капитализам, главни проблеми су се преместили од подручја редистрибуције и статусног признања. Заговорници политике признања статусне различитости указују да се друштво обликује у релацијама доминације и потлачености те се залажу за структуралну повезаности рада и признања. Идеја рада и њезини производи као облици самореализације, темељни за Хегела, у политици признања културне различитости нису изражени. Како је важан део нашег признања

базиран на раду, једнак облик непризнања јавља се кад друштвени рад није признат и друштво не уважава стварни допринос рада. Најзначајнији представници такве политике признања су припадници „треће генерације” критичких теоретичара су Хонет (Alex Honneth) и Ненси Фрејзер (Nancy Fraser).

Хонет етику признања темељи на критици Хабермасове минимализације улоге друштвене борбе. Потребна за признањем је утемељена у интерсубјективном односу индивидуе, односно признање је остваривање односа са собом. (Honneth, 1995) Признање има три психолошка аспекта: самоповерење, једнакост признања и признање различитости. Како три сфере признања и аутономије нису повезане та веза би могла бити политичка, односно обликовање идентитета је антрополошки, друштвени и културни однос са политиком као задњом фазом у обликовању идентитета. Политика признања није усмерена само на неправедност, већ на идеју да је праведност питање сукоба (Honneth, Fraser, 2003:113). Смисао признања није указати на неправедности већ нагласити да је праведност питање сукоба. Хонет модел признања темељи на споју Фукоовог (Фуцаулт) дефинисања природе друштвеног живота и Хабермасовом интерпретацијом друштва кроз институционални, културни, симболички и психолошки ниво, у коме су сукоби тумачени као захтеви за моралним идентитетом појединаца и група. Капиталистичко друштво је институционализован поредак признања. За Фрасер и за Хабермаса, капиталистичко тржиште је подручје анализе у терминима теорије система, а не теорије признања. Политичко признање је двосмерно: облик је политичке борбе и политичке димензије субјективног идентитета. Идеја друштвене праведности обједињује у себи два супротна значења; признање културних идентитета и једнаку дистрибуцију добара. Дистрибутивна праведност може бити садржана у концепту признања економском, друштвеном и културном доприносу појединца заједници (Fraser, Honneth, 1998) Фрасер предлаже модел превладавања структуралних неправедности који је усмерен на институционализовани облик културне вредности тежећи једнакости свих судионика у друштву (Fraser, 2010: 216). У капиталистичкој држави благостања дистрибутивна (не)праведност није у супротности са праведности обзиром да политичке институције, које подржавају тржишно натјечање, штите темељна људска права на слободу, једнакост и власништво. Како је друштвима са друштвеним и економским неједнакостима јавна сфера је под доминацијом

привилегиранијих група, потребни су процеси промоције идеала једнаког партиципирања, а не једнообразне, обједињујуће јавне сфере (Fraser, 1990: 60) јер се праведност постиже једнаком партиципацијом у јавној сфери.

Структуралне друштвене привилегије и недостаци су усмерени ка друштвеној подели рада, хијерархији и моћи доношења одлука. Фрасер и Хонет дају нов приступ критичкој теорији коју схваћају као теорију друштвене еманципације утемељену на актуалној друштвеној борби. За Хонета, друштвени сукоби или сукоби око прерасподеле су примарна борба за признање усредоточена на културалну интерпретацији достигнућа, док за Фрасер теорија признања мора бити одређена принципима достигнућа који одређују вредност нечијег друштвеног достигнућа (Fraser, Honneth, 1998: 214).

ПРЕВЛАДАВАЊЕ СТАТУСНИХ И КУЛТУРАЛНИХ НЕПРАВЕДНОСТИ У СХВАТАЊУ ПОЛИТИКЕ РАЗЛИЧИТОСТИ

Заговорници политике идентитета и социјални критичари, виде либералне моралне и политичке вредности једнакости као неверодостојне због структуралне депривилегираности маргинализованих скупина грађана. Либерална једнакост не примећује различитост, док је избор примат који не узима у обзир различитост услова, могућности и ограничења која одређују и сам избор појединаца. Формалну једнакост је потребно заменити супстанцијалном једнакошћу утемељеној на примени неједнаких критерија на неједнаке људе. У Ролсовом (Rawls) концепту праведности, стране у контрактуалистичкој легитимацији политичког ауторитета нису нужно индивидуе, него и колективи. Политика идентитета захтева једнако, јавно и позитивно признање вредности и добра различитих културних заједница, односно тежи изравном политичком признању различитих социјалних перспектива.

Дијалектиком „помирења” могуће је спојити комбинацијом две најприкладније перпективе из оба дискурса, кроз „проширено” схваћену праведност. Како парадигму дистрибуције коју либерална теорија представља круцијалним предусловом праведности, Јунг (Марион Јоунг) сматра недовољним за политику културалног признања те предлаже измену норми и правила. Сличан приступ има и Нанцу Фрасер која политику признања види обједињену

у разумевању статусне и културне различитости, као политику статусне различитости која кореспондира са политиком културне различитости. Праведност је мултидимензионална, а постиже се превладавањем неправедности у економској, културној и политичкој сфери.

Различитост две верзије политике признања различитости, политике статусне различитости и политике културне различитости, се темељи на разумевању поретка чији су део друштвене групе и разумевању праведности.

У контексту политике признања, културна различитост полази од различитости националности, етничитета и религије, уз наглашену важност културалних одређења појединаца одступајући од либералног индивидуализма. Заговорници политике статусног признања се залажу за промену релација структуралне неједнакости кроз доминацију и потлачености, са примарним усмерењем ка захтевима за културним признањима маргинализованих групе. Другост сугерише статусну обесправљеност и институционалну немоћ упућујући на занемареност и потлаченост, односно неправедност. Политика културних различитости се не сме посматрати као парадигма која питања праведности и различитости тежи усмерити на питања слободе и умањити питања неједнакости у могућностима створеним у деоби рада, хијерархији доношења одлука, те норми и стандарда које институције примењују због постизања својих циљева јер на тај начин државна политика игнорише цивилно друштво као круцијалну сферу неправде (Fraser, 2005: 83).

Политика признања статусних различитости се примарно заснива на постизању праведности утемељеним у структуралним неједнакостима. Структуралне неједнакости су понекад утемељене на културним различитостима. Структурална неправедност не може бити превладана у оквирима теорије либерализма који не признаје различитост те је потребно изменити норме и правила институција које утичу на обликовања те структуре. Нужно је посредством институционалне критике промишљати о (не)праведности чији се темељи могу наћи код Ролса који повезује визију праведности уз друштвене институције. На исти начин и Ненси Фрејзер преко модела статусног признања види да неправедност непризнања није идентична неједнакој или неправедној дистрибуцији утемељеној у статусном утемељењу друштва (Fraser, 2008: 102).

Како политика признања може бити обједињена у разумевању структуралне и културне различитости, Фрејзер тежи помирењу

лажне антитезе између дистрибуције и културног признања. Темел неправде непризнања не лежи у измењеном идентитету него у хијерархијском статусу. Праведност признања се неће постићи афирмацијом групно специфичних идентитета већ деинституционализацијом хијерархијског облика културних вредности. Јунг на сличан начин истиче да су структуралне неједнакости неправедне и производе институционалне услове које подупиру доминацију и спречавају развој појединца (Young, 2000: 34). Људи подчињени праведности нису ограничени држављанством, националношћу, заједничком повезаношћу апстрактним идентитетом или каузалном међузависности, већ заједничким односом према структурама управе која успоставља правила која су темел њиховог међуделовања (Fraser, 2005:135).

Иако је дуалност политике признања изражена кроз логику различитих дискурса оба смера се залажу за промену релација доминације и потлачености који су резултат асиметрије моћи коју је могуће сузбити кроз политичку борбу, а не кроз политичку или аналитичку мисао. Дистинкција између аналитичке рефлексije и политичке праксе је нејасна, али је потребно самоопредјељење за борбу и стремљења за давања смисла животу. Једнакости признања и признање различитости су принципи који владају политичким односима и као сет статусних правила са циљем осигурања друштвених услова признања за појединце и групе.

ЗАКЉУЧАК

Политика признања налази свој темел у хегелијанској идеји да је идентитет конструисан кроз процес међусобног признања, у реципроцитетном односу између једнаких појединаца. Заговорници политике културног признања преносе модел Хегеловог схватања на културно и политичко подручје, занемарујући дистрибутивну неправду и социјалну неједнакост. Према њима, темел праведности је признање специфичности групног идентитета као политичког циља. Признање не захтева групно специфични идентитет, већ статус појединаца чланова групе као пуноправних партнера друштвеног деловања. Заговорници културног признања базирају своја тумачења признања у оквиру институционалног значења и норми које установљују различите могућности друштвене партиципације те повезивање есенцијализације комплексност идентитета и друштвену подељеност. Политика културног признања лимитирано схваћа

праведност јер се примарно посвећује слободи и аутономији, а не стварању једнаких могућности потребних за развој људских способности и остварења сврхе живота.

Политика признања статусне различитости признаје постојање структуралних неједнакости, али не и културне различитости јер је култура средина различитости хијерархијског статуса и економске класне неједнакости. Исправљање неједнакости захтева политику статусног признања које није редуцирано на питање идентитета већ на превладавање субординације на начин да непризната група буде призната као пуноправан члан друштва, способна за једнаку партиципацију у друштву (Fraser, 1996: 216). Са полазишта Хегелове филозофије, Фрасер тежи помирењу лажне антитезе између концепата редистрибуције и културног признања које је концептуално могуће.

Потребно је економске циљеве уравнотежити са активностима цивилног друштва и друштвених институција ако друштво и политика жели промовирати праведност (Young, 2002:190). На исти начин као и заговорници признавања различитости култура, теоретичари признања статусне различитости истичу да уклањање неправедне неједнакости експлицитно захтева признавање групних различитости и компензацију тих недостатака. Они указују да социо-економске класе људи нису резултанта само друштвене деобе рада и структура које доносе одлуке, већ су то групе са инвалидитетом које су резултанта институционалног расизма.

На исти начин као и заговорници признавања различитости култура, теоретичари признања статусне различитости истичу да уклањање неправедне неједнакости експлицитно захтева признавање групних различитости и компензацију тих недостатака. Они указују да социо-економске класе људи нису резултанта само друштвене деобе рада и структура које доносе одлуке, већ су то групе са инвалидитетом које су резултанта институционалног расизма.

Заговорници оба дискурса свој темељ признања налазе у праведности, али је интерпетирају различито. Иако имају различита схваћања различитости и њихово усклађивање са праведношћу и једнакошћу, оба облика политике различитости имају сличности иако нису вођене истом логиком промишљања. Оба дискурса оспоравају политичку једнакости, указују на постојање доминације која на различите начине ограничава слободу или смањује могућности и сматрају да прилике у којима је групна различитост dostatна за појаву сукоба и доминације.

Јунг и Фрасер показују да се дистрибутивност и признање могу надопуњавати те спајају две теорије признања повезујући праведност либералног схваћања са теоријом праведности базираном на концепту једнакости и слободе које се постиже кроз друштвено признање, као део институционалне или политичке сфере.

Због многих површних и неутемељених анализа које су постале део дискурса сувремених теорија друштвене праведности, све више се сумња у њихову подобност за сузбијање или образлагање постојећих растајућих неправедности у друштву. Због тога је све израженије тражење редефинираног приступа либерално-егалитарној теорији будући да је све очитије губљење везе са егалитаристичким друштвено-политичким покретима.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Benhabib, Shila. 2002. *The Claims of Culture Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dworkin, Ronald. 2003. *Shvaćanje prava ozbiljno*, Zagreb: KruZak, 2003.
- Fraser, Nancy 1981. „Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions,” *Praxis International* 1(3):272-287.
- Fraser, Nancy. 1990. „Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy,” *Social Text*, 25/26: 56-80.
- Fraser, Nancy and Alex Honneth, 1998. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London: Verso.
- Fraser, Nancy. 2000. Rethinking Recognition, *New Left Review*, 3: 107-20.
- Fraser, Nancy. 2005. „Abnormal Justice,” In G. Lenz and A. Dallman (eds) *Justice, Governance, Cosmopolitanism and Politics of Difference*, Berlin: Humboldt Universitat, 117-147.
- Fraser, Nancy. 2008. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York: Columbia University Press.
- Fraser, Nancy. 2010. Rethinking Recognition, In: Hans-Christoph Schmidt, Christopher Zurn, (eds.) *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Plymouth: Lexington Books, 211-223.
- Hardin, Russel. 2001. „Group Boundaries, Individual Barriers” In David Miller, Sohail Hashmi (eds), *Boundaries and Justice*, Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Hegel, G. F. W. 1986. *Fenomenologija duha*, Beograd: BIGZ.

- Hegel, G. F. W. 1989. *Temelji filozofije prava*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Honneth, Alex. 1995. *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: MA, Mit Press.
- Marx, Karl and Fridrich Engels. 1978. *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl and Fridrich Engels. 1950. *Izabrana djela*, Zagreb: Kultura.
- Marx, Karl. 1977. *Temelji slobode: osnovi kritike političke ekonomije*, Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl. 1973. *Kritika Gotskog programa*, Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl Friedrich Engels. 1962. *Njemačka ideologija I i II* Kultura, Beograd..
- Kymlicka, Will. 2003. *Multikulturalno građanstvo*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Kymlicka, Will. 2004. *Liberalizam, zajednica i kultura*, Zagreb: Delakont.
- Lošonc, Alpar 2006. Kritika teorije priznanja sa Hegelovog aspekta, *Arhe*, 3(5): 111-124.
- Mill, John Stuart. 1988. *O slobodi*, Beograd: Filip Višnjić.
- Parekh, Benhabib. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Piketi, Toma. 2015. *Kapital u XXI veku*, Beograd: Akademska knjiga.
- Rawls, John. 1998. *Teorija pravde*, Biblioteka Sintezе, Podgorica: CID, Beograd: JP Službeni list.
- Rawls, John. 2000. *Politički liberalizam* Filip Grgić, Zagreb: KruZak, 2000.
- Raunić, Raul. 2011. Politika identiteta i demokratska pravednost, *Filozofska istraživanja*, 31, 4:719–734
- Scheffler, Samuel. 2001. *Boundaries and Allegiances*, Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. 1994. *Politics of Recognition*, u: *Multiculturalism*, In Amy Gutmann (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Tilly, Charles (1998. *Durable Inequality*, Berkeley: University of California.
- Young, Iris Marion. 2000. *Inclusion and democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Young, Iris Marion. 2005. „Structural Injustice and Politics of Difference” In: Günter Lenz and Antje Dallman (eds). *Justice, Governance, Cosmopolitanism and Politics of Difference*, Berlin: Humbolt Universitat, 79-116.
- Young, Iris Marion. 2005a. *Pravednost i politika razlike*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Vesna Stanković Pejnović*

Institute for polical studies, Belgrade

Jelena Vujanović**

Institute for political studies, Belgrade

STRUCTURAL INJUSTICES AND POLICY OF RECOGNITION

Resume

Proponents of the policy of cultural recognition transfer the model of Hegel's understanding to the cultural and political realm, ignoring distributive injustice and social inequality. According to them, the foundation of justice is the recognition of the specificity of group identity as a political goal. Recognition does not require a group-specific identity, but the status of individual members of the group as full partners in social action. Proponents of cultural recognition base their interpretations of recognition within the framework of institutional meaning and norms that establish different opportunities for social participation and the connection between essentialization, identity complexity and social division. The policy of cultural recognition has a limited understanding of justice because it is primarily devoted to freedom and autonomy, and not to the creation of equal opportunities necessary for the development of human abilities and the realization of the purpose of life.

The policy of recognizing status differences recognizes the existence of structural inequalities, but not cultural differences because culture is the medium of hierarchical status differences and economic class inequality. Correcting inequality requires a policy of status recognition that is not reduced to the question of identity but to overcoming subordination in such a

* vesna.stankovic.pejnovic@gmail.com

* jelena.vujanovic@ips.ac.rs

way that an unrecognized group is recognized as a full member of society, capable of equal participation in society. It is necessary to reconcile the false antitheses between the concepts of redistribution and cultural recognition, which are conceptually possible, and to balance economic goals with the activities of civil society and social institutions if the foundation of society and policy is the promotion of fairness. The theorists of the recognition of status differences point out that the elimination of unfair inequality explicitly requires the recognition of group differences and the compensation of these deficiencies. They indicate that the socio-economic classes of people are not the result of social division of labor and decision-making structures, but are groups with disabilities that are the result of institutional racism

Proponents of both discourses find their foundation of recognition in justice, but interpret it differently. Although they have different understandings of diversity and their alignment with justice and equality, both forms of diversity politics have similarities even though they are not guided by the same logic of deliberation. Both discourses dispute political equality, point to the existence of domination that limits freedom or reduces opportunities in different ways, and consider that situations in which group diversity is sufficient for the emergence of conflict and domination. Due to many superficial and unfounded analyzes that have become part of the discourse of contemporary theories of social justice, there is increasing doubt about their suitability for suppressing or explaining the existing growing injustices in society. That is why the search for a redefined approach to liberal-egalitarian theory is becoming more and more pronounced, since the loss of connection with egalitarian socio-political movements is becoming more and more obvious.

Keywords: recognition policy, status diversity policy, liberalism, justice.
