

# VRIJEDNOSTI U HRVATSKOM DRUŠTVU

Nakladnik

CENTAR ZA DEMOKRACIJU I PRAVO MIKO TRIPALO

Za nakladnika

GORAN RADMAN

Recenzentice

JASMINKA LAŽNJAK  
ANTONIJA PETRIČUŠIĆ

Lektura i korektura

VESNA RADAKOVIĆ-VINCHIERUTTI

Rješenje korica

BORIS LJUBIČIĆ

Grafička priprema

GORDANA VINTER

Tisak i uvez

SVEUČILIŠNA TISKARA d.o.o., ZAGREB

# VRIJEDNOSTI U HRVATSKOM DRUŠTVU

**Urednik**

*Duško Sekulić*



**Centar za  
demokraciju  
i pravo  
Miko Tripalo**

Zagreb, 2016.

ISBN 978-953-56875-6-6 (Centar)

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu Nacionalne  
i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 000949103

Objavljivanje ove knjige pomogli su:  
Ministarstvo znanosti i obrazovanja  
i Zaklada Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti

## Sadržaj

<b>Duško Sekulić</b> PREDGOVOR.....	VII
<b>VRIJEDNOSTI – KONCEPTUALNA RAZMATRANJA....</b>	1
<b>Rade Kalanj</b> POTRAGA ZA VRIJEDNOSTIMA I TZV. RELATIVIZAM VRIJEDNOSTI .....	3
<b>Hotimir Burger</b> SOLIDARNOST I NJEZINE PERSPEKTIVE U SUVREMENOM DRUŠTVU.....	27
<b>Elvio Baccarini</b> VRIJEDNOSTI JAVNOGA DIJALOGA I HRVATSKA AKTUALNOST .....	49
<b>Mirjana Krizmanić</b> ZNAČI LI EROZIJA VRIJEDNOSTI NJIHOV NESTANAK ILI SAMO NJIHOVU PROMJENU?.....	65
<b>VRIJEDNOSTI U SUVREMENOME HRVATSKOM DRUŠTVU – EMPIRIJSKE ANALIZE .....</b>	69
<b>Vjeran Katunarić</b> VIŠESTRUKA MODERNOST ILI RETRADICIONALIZACIJA HRVATSKOG DRUŠTVA?.....	71

<b>Danijela Dolenc</b> NAKON DEVIJANTNE MODERNIZACIJE, DIVLJI KAPITALIZAM? GENEALOGIJA TEZE I I NEKE KRITIČKE OPASKE.....	91
<b>Ivan Rimac</b> VRIJEDNOSTI U HRVATSKOM DRUŠTVU I MOGUĆNOST POLITIČKOGA KONSENZUSA .....	109
<b>Duško Sekulić</b> LJEVICA I DESNICA U HRVATSKOJ .....	137
<b>Vlasta Ilišin i Anja Gvozdanović</b> STRUKTURA I DINAMIKA VRIJEDNOSTI MLADIH U HRVATSKOJ.....	169
<b>Katarina Prpić</b> PERCEPCIJE ZNANOSTI IZMEĐU TRADICIONALIZMA I (POST)MODERNIZMA.....	199
<b>Ružica Šimić Banović i Najla Podrug</b> PREVLADAVAJUĆE VRIJEDNOSTI U HRVATSKOME POSLOVNOM OKRUŽENJU: PRIBLIŽAVAMO LI SE ZAPADU?.....	221
<b>VRIJEDNOSTI U KULTURI.....</b>	255
<b>Biserka Cvjetičanin</b> PROMJENE KULTURNIH VRIJEDNOSTI I MEĐUNARODNI KULTURNI ODNOSI: IZAZOV ZA HRVATSKU.....	257
<b>Ivan Markešić i Stanko Rihtar</b> NAKON 100 GODINA (1916–2016). ISLAM I MUSLIMANI U RH: PRIJETNJA NACIONALNOJ SIGURNOSTI ILI SASTAVNI DIO HRVATSKOGA KULTURNOG I NACIONALNOG IDENTITETA .....	269
<b>Hrvoje Nemet</b> BILJEŠKE O AUTORIMA .....	297

## Predgovor

Kada nešto nije upitno, o tome se mnogo ne govori. Kada nešto postane problematično, to postaje predmet diskusije. Činjenica je da u posljednjih nekoliko godina u Hrvatskoj ima niz rasprava i istraživanja koji se odnose na društvene vrijednosti.<sup>1</sup> To znači da je hrvatsko društvo u određenom previranju, koje se nužno odražava u vrijednosnim prijeporima. S jedne strane su tendencije modernizacije koje snažno prodiru u društvo kroz ekonomsku i političku globalizaciju, uključujući činjenicu da je Hrvatska postala članica EU-a. S druge strane procesi modernizacije izazivaju otpore tradicionalnih struktura i vrijednosnih orijentacija. No slika koja bi taj sukob prikazala pojednostavljeno na liniji uvezene modernizacije i lokalnih otpora je previše jednostavna. Globalizacija i društvena otvorenost uvozi ne samo modernizaciju, nego i sukob modernizma i tradicionalizma koji karakterizira i najrazvijenija suvremena društva. Kao što modernizacijske snage nisu samo uvezene nego i domaće, tako i snage tradicionalizma nisu samo domaće nego su i uvezene. Islamski fundamentalizam ne može se promatrati samo iz vizure tradicionalizma. On je tradicionalizam u sadržaju, ali ima sve karakteristike modernoga političkog pokreta i karakterizira ukupnu matricu modernog društva. Osnovna teza knjige S. Eisenstadta<sup>2</sup> je da su suvremeni fundamentalistički pokreti (ne samo Islamski nego i svi

---

<sup>1</sup> Za ilustraciju može se navesti rasprava koju je organizirala Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti. (Vidi knjigu: J. Barbić /ur./, *Vrijednosti suvremenog hrvatskog društva. Hrvatska u XXI stoljeću*. Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 2012.) Istraživački fokus na problematiku vrijednosti vidi se iz uključivanja hrvatskih istraživača u „Istraživanje evropskih vrijednosti“. (Vidi knjigu: J. Baloban, K. Nikodem i S. Zrinščak, *Vrednote u Hrvatskoj i u Europi. Komparativna analiza. Kršćanska sadašnjost*, Zagreb 2014.) Empirijska analiza vrijednosti je i u fokusu knjige: D. Sekulić, *Identitet i vrijednosti*. Politička kultura, Zagreb 2014.

<sup>2</sup> S. N. Eisenstadt, *Fundamentalizam, sektaštvo i revolucija*. Politička kultura, Zagreb 2004; (1. izd. 1999).

ostali) u suštini moderni pokreti, unatoč protumodernoj ili protuprosvjetiteljskoj ideologiji. Oni su, kako kaže Eisenstadt, osebujni oblici modernoga političkog pokreta s jakobinskim tendencijama, ustvari s modernim totalitarizmom. Jednako tako može se reći da je i sukob koji se odnosi na politička prava manjinskih seksualnih grupa isto tako „uvezen“ kao i modernizacija u smislu tržišne ekonomije i slobodnih tokova kapitala i radne snage.

Vrijednosni sukobi i prijevori dakle odražavaju korak u moderno društvo i bez obzira što se može činiti da su oni sukob „starog“ i „novog“, smatram da je bolje govoriti o različitim dimenzijama „novog“ koje se samo poziva na stare sadržaje. Uostalom ako se pogleda sadržaje oko kojih se konstituiraju moderni vrijednosni sukobi, vidi se tipičan pomak u postmodernom smislu. Klasičan moderni sukob oko ekonomske organizacije društva kao da odlazi u drugi plan. Socijalistički poredak kao ekonomska politička alternativa je propašću sovjetskog bloka i praktično svih varijanti socijalizama prestao biti atraktivna alternativa. Pobjeda liberalnog poretka označava „kraj historije“ u smislu nestajanja zaokružene „realne“ društvene alternative. Ali to ne znači vrijednosnu homogenizaciju liberalnog poretka. Upravo obrnuto, nestanak socijalističke alternative u obliku vanjskopolitičkog pritiska oslobađa suprotnosti koje su prije bile potisnute upravo zbog vanjskopolitičkog pritiska. Tako na primjer više nije potrebno „ugađati“ radničkom pokretu, jer više nema straha od pobune i uvođenja socijalističke alternative. Pa i Katolička crkva više nema vanjskog neprijatelja kakav je bio svjetski komunizam te se sada može okrenuti prema „unutrašnjem“ neprijatelju kakav su liberalizam i individualizam. Sve se to događa u kontekstu ubrzanoga tehnološkog napretka koji bitno mijenja radne i profesionalne strukture. Svi ti procesi dovode do pomaka vrijednosnih sukoba, od klasičnog kolektivizma radnika protiv kapitala prema individualizmu i manjinama. Seksualne slobode, ekologija i pravo na individualnost na jednoj strani, a na drugoj pokušaj kontrole, re-tradicionalizacije i borba protiv sekularizacije.

Sve te globalne proturječnosti odražavaju se i cijepaju hrvatsko društvo. S jedne strane klasične modernističke suprotnosti kao što su nacionalne revolucije, a s druge politički dirigitirane prvobitne akumu-



lacije kapitala. No svaki od tih procesa sadržavao je u sebi duboke proturječnosti. Prvo, borba za nacionalnu samostalnost u Hrvatskoj bila je usmjerena protiv jugoslavenskog i socijalističkog okvira koji su bili nerazdvojni. No uspješna nacionalna revolucija i dosezanje nacionalne nezavisnosti koja je kao mitski cilj projicirana u prošlost sadržavali su unutrašnju suprotnost, a to je cilj pripajanja Evropskoj uniji kao specifičnoj nadnacionalnoj asocijaciji. Dakle nacionalna emancipacija kao klasičan tradicionalni cilj, ali radi pripajanja asocijaciji koja u svojim ciljevima i strukturama upravo transcendirira osnovne motive nacionalne revolucije. Drugo, proces transformiranja u kapitalističku ekonomiju tekao je kroz „drugu“ nacionalizaciju. Kao što je KP nakon Drugoga svjetskog rata izvršila prvu nacionalizaciju i zatim postepeno, u skladu s ideološkim promjenama, pretvorila državno vlasništvo u društveno, sada je društveno vlasništvo nacionalizirano da bi moglo biti pretvoreno u privatno vlasništvo. Ta pretvorba, koliko god nužna kao preduvjet uspostavljanja tržišne ekonomije, zbog svoje netransparentnosti u velikoj je mjeri stvorila posebnu strukturu klijentelističkoga kapitalizma i produbila ionako nisko povjerenje javnosti u funkcioniranje kapitalizma.

Knjiga koja se nalazi pred čitateljima je pokušaj rasvjetljavanja kako se sve ove dileme i proturječnosti reflektiraju u vrijednosnim dilemama koje karakteriziraju suvremeno hrvatsko društvo. U prvome dijelu su teorijski i filozofski radovi koji rasvjetljavaju generalnu temu vrijednosti. **Rade Kalanj** analizira povećano zanimanje za vrijednosti koje proizlazi iz triju povijesnih procesa: u prvom redu globalizacije na planetarnoj razini, procesa tranzicije iz socijalizma u kapitalizam i kulturnih procesa koje Lyotard naziva „postmoderno stanje“. Svi ti procesi pokazuju da smo zapali u kriznu konstelaciju u kojoj je zavladao opća potraga za „izgubljenim“ ili novim vrijednostima. Ta potraga batrga se između relativizma i traženja novog temelja vrijednosnih sustava. **Hotimir Burger** u svom radu analizira sudbinu solidarnosti kao temeljne vrijednosti i razmatra etički, pravno-politički, antropološki i ekonomski aspekt solidarnosti u diskusiji s autorima kao što su Habermas, Brunkhorst, Plessner, Marx i Piketty. U pogledu Hrvatske, Burger uočava kako je s političkim promjenama 1990-ih „javna soli-

darnost“ (Rorty) reducirana ponajprije u ekonomskom području. No uvođenjem liberalne demokracije povećava se mogućnost socijalne države s novom ulogom sindikata i civilnih udruga. Na tom tragu o vrijednosti javnog dijaloga piše **Elvio Baccarini**, koji razrađuje okvire nužno potrebne da bi se javni dijalog mogao odvijati. O promjenama okvira vrijednosne orijentacije koja je nastupila u Hrvatskoj piše **Mirjana Krizmanić**.

Daljnji radovi s opće filozofske razine prelaze na sociološki nivo. **Vjeran Katunarić** analizira korisnost Eisenstadtove teorije višestruke modernosti kao okvira za ispitivanje procesa modernizacije. Višestruka modernost je ustvari kritika klasične teorije modernizacije. Dok klasična teorija modernizacije promatra modernizaciju kao linearan jednoznačni proces ponavljanja zapadnog obrasca razvoja, višestruka modernost polazi od raznolikosti oblika modernizacije. Katunarić ispituje sve mogućnosti ali i ograničenja koja iz tog Eisenstadtova pojma proizlaze. **Danijela Dolenc** koristi isti okvir za radikalnu kritiku sveukupne sociološke produkcije u Hrvatskoj, koju „optužuje“ da je bila i još uvijek jest zarobljena u okvirima tradicionalne teorije modernizacije. U skladu s takvim okvirom, modernizacija socijalističke Hrvatske/Jugoslavije bila je nepotpuna jer joj je nedostajala pluralistička i individualistička dimenzija, a današnji kapitalizam u Hrvatskoj vidi se kao odstupanje od idealnog modela tržišnog liberalizma. Autorica smatra da hrvatska sociologija ima ideološku ulogu opravdanja liberalnoga kapitalizma, ne uviđajući potencijalne alternativne pristupe, od višestruke modernosti do raznolikosti kapitalizama (Hall i Soskice).

Nakon ovih teoretsko socioloških analiza slijedi nekoliko empirijskih studija o vrijednosnim orijentacijama. **Ivan Rimac** koristi Schwarzov model osnovnih deset vrijednosti i analizira njihovu prisutnost i distribuciju u Hrvatskoj. Posebno se bavi političkim rascjepima zasnovanima na dimenziji religiozno–sekularno. Sličnu temu obrađuje i **Duško Sekulić** koji preciznije locira razlike između ljevice i desnice u Hrvatskoj. Pokazuje da u sferi ekonomskih vrijednosti i stavova zapravo nema razlika između ljevice i desnice jer su i jedni i drugi blago etatistički i egalitarni. Ono u čemu se ljevica i desnica razlikuju je sfera ideologije kao što su pitanje nacionalizma, ravnopravnosti spo-

lova, stav prema religiji. **Vlasta Ilišin** i **Anja Gvozdanović** istražuju dugoročne promjene vrijednosnih orijentacija mladih i pokazuju da je u tranzicijskom razdoblju uočljiv porast tradicionalne orijentacije mladih uz opadanje entuzijazma i aspiracija, što je posljedica dugotrajne ekonomske krize.

Kakve su orijentacije javnosti prema znanosti, ispituje **Katarina Prpić**, i kao što je prethodni rad otkrio generalnu re-tradicionalizaciju mladih, tako i ona uočava re-tradicionalizaciju koja utječe na povećanu skepsu prema ulozi i korisnosti znanosti. No autorica upozorava da isti efekt skepse prema znanosti ima i jačanje postmaterijalističkih vrijednosti, koje je također prisutno u Hrvatskoj. Približavamo li se Zapadu u vrijednostima koje se odnose na poslovanje, analiziraju **Ružica Šimić Banović** i **Najla Podrug**. One koriste Hofstedeov okvir za proučavanje nacionalne kulture. Dolaze do zaključka da Hrvatska odstupa od onih vrijednosti koje su povezane s uspješnim funkcioniranjem tržišne ekonomije. No u tome ona ne odstupa bitno od ostalih tranzicijskih zemalja. Posebne dimenzije prisutne u Hrvatskoj su kolektivizam i velika hijerarhijska distanca, povezane s otporom prema promjenama.

U posljednja dva rada interes se pomiče na odnos kulture i vrijednosti. **Biserka Cvjetičanin** konstatira nepostojanje razrađene strategije kulturne raznolikosti i interkulturalnog dijaloga kao temeljnih vrijednosti hrvatskog društva. **Ivan Markešić** i **Stanko Rihtar** analiziraju jednu dimenziju kulturne raznolikosti u Hrvatskoj, a to je prisutnost islama. Na temelju empirijskog istraživanja zaključuju da građani razlučuju islam kao vjeroispovijest od njegove zloupotrebe te da većina hrvatskih muslimana islam ne smatra posebnom prijetnjom nacionalnoj sigurnosti, nego sastavnim dijelom hrvatskoga kulturnog, religijskog i nacionalnog identiteta.

*Duško Sekulić*



**VRIJEDNOSTI – KONCEPTUALNA  
RAZMATRANJA**



*Rade Kalanj*

## **POTRAGA ZA VRIJEDNOSTIMA I TZV. RELATIVIZAM VRIJEDNOSTI**

Tema vrijednosti danas je u središtu pozornosti ne samo znanstveno-teorijskih i filozofskih debata, radova i istraživanja nego i javnih diskusija, političkih prijevora i rutinskih retoričkih iskaza. Bilo bi gotovo nemoguće ili vrlo teško pobrojiti sve primjere u kojima se taj pojam javlja kako u jednini tako i u množini, kako zasebno tako i kao element raznovrsnih verbalnih varijacija. Vrijednosti su individualne i društvene, religijske i znanstvene, materijalne i nematerijalne, svjetonazorske i političke, nacionalne i internacionalne, konzervativne i progresističke, tradicionalne i moderne, ruralne i urbane, demokratske i autoritarne, kulturne i tehnološke, humanističke i civilizacijske (o kojima svatko vrlo rado govori misleći pritom da je baš njegovo shvaćanje vrjednije i bolje od svih ostalih), itd., itd. Svako bi daljnje nabranje bilo bezizgledan pa čak i suvišan posao koji ne bi osobito pridonio razumijevanju samog pojma vrijednosti. Polje njegove učestalosti, ali i njegova smisla i značenja, toliko je široko da nadržava granice svakog parcijalnog intelektualnog zahvata. Pa ipak, parcijalnim je zahvatima moguće barem tematizirati neke od njegovih dimenzija, izraza i specifičnih povijesnih stanja.

To je uostalom stara tema ljudske individualne i kolektivne refleksije, koja je u nekim vremenima i razdobljima toliko istaknuta da, u prvi mah, doziva u sjećanje prevratni i emfatično intonirani Nietzscheov filozofem o prevrednovanju svih vrijednosti (Despot, 2012:26). Najčešće je vezana uz moralna, odgojna i identitetska pitanja, a tradicionalno je u bliskoj sprezi s estetskim i ekonomskim područjem ljudskog življenja

i stvaranja. Sam se Nietzsche prije svega pitao o porijeklu moralnih sudova i vrijednosti, o naravi lažnih vrijednosti, o tome da vrijednosti i njihove promjene stoje u odnosu prema porastu moći onoga koji ih određuje, o tome da su „do sada“ prevladavale moralne vrijednosti, da se radilo o prevazi moralnih vrijednosti (Nietzsche, 2006). U sociološkoj teoriji, već u njezinom klasičnom razdoblju, osobito u djelima Durkheima, Simmela i Webera, upravo je moralna sfera, uz sferu spoznaje, ono područje zbilje u kojemu pitanje vrijednosti ili vrijednosno pitanje zauzima ključno mjesto (Pharo, 2006; Durkheim, 2013). Moralno se područje uzimalo i uzima kao područje vrijednosti. Tu dolaze do jasna izražaja sve sličnosti i razlike u poimanju društvenosti morala, pa prema tome i društvene uvjetovanosti moralnih vrijednosti. Društvena je vrijednost ono što društvena javnost, određene skupine ili osobe percipiraju kao takvo. No bez poznavanja i istraživanja indikatora toga što se „percipira kao takvo“ društvene vrijednosti ostaju u pukim konceptualnim razmatranjima, u sferi moralizma (Disselcamp, 1998; Caillé/Weber, 2015). Neki od suvremenih protagonista političke, pravne i moralne filozofije, koji su izrazito skloni sociološkom načinu mišljenja, upozoravaju da se problemi koji tvore moralno i etičko polje ne mogu svesti na pristup pozitivnih znanosti. U tom smislu, primjerice, Ronald Dworkin, koji iscrpno tematizira vrijednosti jednakosti i slobode, smatra da vrijednosti istodobno imaju epistemološku dimenziju, što znači da im je svojstvena određena istina, i ontološku dimenziju, što znači da vrijednosti imaju objektivno značenje, da su one ne samo subjektivne nego i objektivne (Dworkin, 2008; Champeau, 2016). Kad je riječ o odgojnoj tematici, njoj svakako pripada bitna, ne samo formalna nego i supstancijalna uloga u oblikovanju i reproduciranju vrijednosnog svijeta modernih društava. Govoreći bourdieuovskim jezikom, u polju odgojnih i obrazovnih procesa zbiva se „borba“ za osvajanje vrijednosti „legitimne kulture“, za stjecanje veće količine kulturnoga i simboličkoga kapitala, za prevladavanje vrijednosnih distinkcija koje svoje uporište imaju u strukturi društvene nejednakosti. Ima li se na umu društvena, to jest moralno-vrijednosna važnost odgojno-obrazovnog djelovanja, nije nimalo slučajno da je Durkheim velik dio svoga opusa posvetio pedagoškoj tematici i dao značajan prinos utemeljenju



laičkog i republikanskog školskog sustava (Bourdieu, 2011; Durkheim, 1922; Durkheim, 1923; Durkheim, 1938). Identitetska problematika, kao osobito plodno područje vrijednosnih narativa, posljednja dva-tri desetljeća doživjela je svojevrsnu proliferaciju najrazličitijih tumačenja, djela, ideja, oštih prijepora i praktično-političkih solucija. Iz svega toga može se iščitati da identitet i vrijednosti tvore dva vrlo bliska, ako ne i nerazdvojna, uzajamno konstitutivna diskurzivna toposa, naime da vrijednosti konstituiraju identitet a da identitet konstituira vrijednosti (Baloban, 2005; Kalanj, 2008; Budak/Katunarić, 2010; Sekulić, 2014). A što reći o estetskom polju koje je oduvijek bilo i jest specifična domena stvaralačkih umjetničkih vrijednosti, koje se – ako su doista autentične i jedinstvene, ako imaju neponovljivu auru – često uzimaju kao svojevrsni ideal, obrazac, uzor i najuzvišenija forma svih drugih vrijednosti? U umjetničkoj vrijednosti, smatra sociolog Simmel, dolazi do izražaja kreativna individualnost i „dati za pravo toj individualnosti zadaća je znanosti o moralu“ (Deroche-Gurcel, 1998:276). I što napokon reći o ekonomskoj sferi, točnije o sferi političke ekonomije, u kojoj teorija vrijednosti tvori jednu od najkontroverznijih i najizazovnijih dionica? Danas, u doba prevlasti ekonomističke paradigme ili hegemonije ekonomske racionalnosti, iznova se propituju takozvane supstancijalističke koncepcije vrijednosti, kako one klasične tako i one neoklasične i marksističke. Autori koji se bave tim preispitivanjem smatraju da „carstvo vrijednosti“ i interesa tvori teritorij sociologa *par excellence*. Drže da je, dugoročno gledano, moguće konstatirati odlučujući zaokret u odnosu na tradicionalno prevladavajuće mišljenje. Zapadna je kulturna tradicija, kažu oni, stoljećima vrijednosti smatrala egzogenim danostima i ljudi su se uglavnom zadovoljavali time da se međusobno sučeljavaju na osnovi svojih interesa. „Carstvo vrijednosti“ oblikovalo se kao neka vrsta izvanjske supstancijalne moći koja se očituje kao neprevladivi fatum interesa. Bez nadvladavanja te logike nema društvene emancipacije. O tom prijeporu oko vrijednosti u ekonomskoj sferi teorijski je posebno zanimljivo mišljenje Viviane Zelizer. Ona, primjerice, osporava tezu o neograničenoj moći novca da sve društvene veze preobrazi u dominantno interesne odnose. Za nju je ta teza pogrešna jer potpuno zanemaruje sposobnost otpora svojstvenu

društvenim odnosima, sposobnost otpora procesima monetizacije. Riječ je o uspostavi kontrole i restrikcije koje dubinski utječu na monetarne tokove. Na djelu su, dakle, „reaktivne i kreativne“ društvene strukture koje se sučeljavaju sa zahvatima monetarne logike. Drugim riječima, širenje režima usko shvaćene ekonomske vrijednosti nipošto ne ide samo po sebi. Ekonomska je vrijednost, kao i sve druge vrijednosti, društvena činjenica koja se, durkheimovski rečeno, prepoznaje po načinu izvanjske prisile što ju ona vrši ili je sposobna vršiti na pojedince. Upravo zbog toga, kaže Zelizer, suvremena sociologija odbacuje tezu koja vrijednostima pripisuje transcendentni status. One sada prebivaju u „žiži biografskih i socijalnih transakcija“, postale su „ulozima pregovaračkih strategija“ (Lallement, 1997; Orlean, 2011; Zelizer, 2015)

Taj, posve letimično ocrtani, spoznajni i praktični interes za tematiku vrijednosti proizišao je iz barem triju povijesno-kontekstualnih čimbenika: procesa globalizacije na planetarnoj razini, procesa tranzicije u onim dijelovima svijeta koji su doživjeli sistemsku preobrazbu iz socijalizma u kapitalizam i kulturnih procesa koje je Francois Lyotard označio općim i već klasičnim izrazom „postmodernost stanje“. O svim tim okolnostima i čimbenicima napisane su gomile svakovrsne literature, a u medijskoj je komunikaciji izrečen bezbroj ocjena, dijagnoza i prognoza, tako da je svaki govor o tome u opasnosti da zapadne u odbojne truizme i repetitivne stereotipe. Stoga je, razložito minimalistički, dovoljno samo podvući činjenicu globalizacije jer ona je, ne poričući važnost lokalno-tranzicijskih i kulturno-postmodernističkih razloga, najopćenitiji i najobuhvatniji povijesni horizont vrijednosnih stanja i mijena. U tom nam se pogledu čini osobito prihvatljivim mišljenje antropologa Marca Abelesa, koji kaže da je globalizacija naš odnos prema drugome, prema vremenu i prema prostoru. Međupovezani pojedinci proizvode nove oblike kulture, izumijevaju nove političke diskurse, ali i dosad neviđeno nasilje. Ne upuštajući se u pitanje je li globalizacija blagodat za financijska tržišta i je li ona, možda, „planetarni stroj“ koji stvara bijedu i nejednakosti, Abeles zagovara posve drukčije stajalište. „Globalizacija, kao nova činjenica u povijesti čovječanstva, nije ni dobra ni loša. Ona je za sociologe, antropologe i druge društveno-humanističke znanstvenike predmet proučavanja, izazov da

napuste svoje stare analitičke okvire. Taj je fenomen, na planetarnoj razini, preobrazio naša uvjerenja i naše praktično djelovanje“ (Abeles, 2008). Najrječitiji znanstvenoanalitički refleks tako shvaćenog „globalnog stanja“ ili globalizacijskog procesa utjelovljen je u glasovitom Inglehartovu međunarodnom komparativnom istraživanju vrednota, koje je, očito ne bez razloga, steklo status sociološkog i politološkog bestselera (Inglehart, R./Welzel, Ch., 2007).

U tim okolnostima, i pod pritiskom specifičnih društveno-povijesnih i kulturnih procesa, ponajprije zbog sistemskog zaokreta od socijalizma prema kapitalizmu, i u Hrvatskoj je silno porastao interes za problem vrijednosti. Na retoričkoj razini, to najčešće dolazi do izražaja u iskazima koji blaže ili žešće sugeriraju da je došlo do krize vrijednosti, da treba reafirmirati stare dobre vrijednosti i inaugurirati nove vrijednosti za 21. stoljeće, da vrijednosti oslonjene na socijalističko društveno i državno vlasništvo treba zamijeniti izgradnjom poduzetničkih vrijednosti oslonjenih na privatno vlasništvo i njemu svojstvene regulativne okvire, da političku kulturu proizašlu iz jednopartijske vladavine treba zamijeniti političkom kulturom pluralističke predstavničke demokracije itd. Razumije se da je ta realnost zahvaćena promjenama morala potaknuti znanstvenoteorijsku i istraživačku refleksiju. Ovdje ćemo, ostavljajući po strani brojne, više ili manje vrijedne publicističke i žurnalističke prinose, navesti samo tri markantnija odgovora na izazove te realnosti. Riječ je prije svega o kapitalnom djelu sociologa Duška Sekulića *Identitet i vrijednosti. Sociološka studija o hrvatskom društvu* (Politička kultura, Zagreb 2014), koje je rezultat višegodišnjih empirijskih istraživanja i teorijskih promišljanja usredotočenih na razumijevanje ključnih stanja i promjena u našem društveno-povijesnom ambijentu. Njegova tumačenja vrijednosnog sustava, odnosno života i mijena vrijednosti, imaju posebnu sociološku težinu jer su smještena u faktičke društvene okvire bez kojih bi sociološke ideje ostale lebđeti u zraku, bez kojih bi one izgubile uvjerljivost istraživačkih nalaza, iza kojih stoji autoritet znanstvenika. Strogost znanstvenog postupka, čak i kada se radi o tako evazivnoj materiji kao što su vrijednosti, glavna je odlika tekstualnosti koja tvori djelo *Identitet i vrijednosti*. Tu je zatim zbornik radova *U potrazi za identitetom. Komparativna studija vrednota*:

*Hrvatska i Europa* (Golden marketing, Zagreb 2005). To je djelo grupe znanstvenika (Pero Aračić, Josip Baloban, Stjepan Baloban, Željka Biščan, Gordan Črpić, Goran Milas, Krunoslav Nikodem, Ivan Rimac, Ivan Štengl, Siniša Zrinščak), koje je nastalo kao rezultat sudjelovanja u međunarodnom znanstvenoistraživačkom projektu pod nazivom *European Values Study*. Važnost je ovoga djela ponajprije komparativne naravi, odnosno nastojanja da se, uzimajući u obzir povijesno naslijeđe Hrvatske, prosudi njezino mjesto kako u postojećem europskom tako i u svjetskom kontekstu. Drugo, iz pojedinih priloga koji se bave raznim dimenzijama naše društveno-povijesne situacije – civilnim društvom, religioznošću, identitetom, demokratskim razvojem, transformacijom obitelji, solidarnošću, moralom itd. – moguće je izlučiti ključne okosnice vrijednosnih stanja i promjena u hrvatskom društvu. Treba napokon spomenuti da je u Hrvatskoj akademiji znanosti i umjetnosti 20. ožujka 2012. održan Okrugli stol o temi *Vrijednosti suvremenog društva. Hrvatska u XXI stoljeću*. Činjenica da je i ta najviša nacionalna institucija znanosti i kulture odlučila povesti raspravu o vrijednostima u razvojnoj perspektivi 21. stoljeća sama po sebi dovoljno svjedoči o važnosti tog problema (Barbić, 2012).

Sve u svemu, stječe se dojam da smo zapali u kriznu konstelaciju u kojoj je zavladao opća potraga za „izgubljenim“ ili novim vrijednostima. Ta je potraga, ma što o njoj mislili, važan sociološki problem. Pokazuje se da „graditi“ društvo pretpostavlja određeno suglasje o vrijednostima. Teško je, u tom smislu, ne prihvatiti Parsonsov stav da vrijednosti, koje tvore kulturni sustav, moraju naći svoje uporište u sustavima djelovanja, odnosno u procesima *internalizacije*, kada je riječ o pojedincima, i procesima *institucionalizacije*, kada je riječ o socijalnom sustavu. U knjizi Hansa Joasa i Wolfganga Knobla *Socijalna teorija. Dvanaest uvodnih tumačenja* susrećemo vrlo opsežnu interpretaciju Parsonsove sociologije vrijednosti, uz primjedbu da je taj značajni sociolog bezrazložno zanemaren u krugovima kritičarskih autora koji jedva da su ga i čitali. No ovdje Joasa spominjemo ne toliko zbog Parsonsa koliko zbog toga što je on napisao jednu od rijetkih, tematski cjelovitih socioloških knjiga o vrijednostima, knjigu *Geneza vrijednosti*. Tu Joas konstatira da je problem vrijednosti nakon Drugoga svjetskog rata ostao izvan

sociološko-filozofskog interesa, da se vrijednostima pristupalo kao samorazumljivim očitostima, kao nekoj vrsti izvanjskih entiteta koji su prirodno uvjetovani ili slučajno promjenjivi. „Vrijeme takvog poimanja“, kaže on, „danas je iza nas i posvuda se postavlja bitan zahtjev propitivanja distinktivnih značajki i geneze vrijednosti. ... Držim da genezu vrijednosti može objasniti samo kreativnost ljudskog djelovanja, s onu stranu i protiv suženog utilitarističkog i normativističkog poimanja djelovanja. Razlikovanje između vrijednosti, normi i želja; rasvjetljavanje njihove odgovarajuće uloge u dinamici ljudskog djelovanja; pojašnjavanje odnosa naše vrijednosne usmjerenosti na svijet prema drugim načinima našeg poimanja svijeta i nas samih – to su zadaće na koje valja odgovoriti“ (Joas, 2000:14,18; Joas, 2009; Forse, 2006).

No iz navedene Joasove tvrdnje, koliko god ona zvučala kategorično, može se ipak naslutiti da je tema vrijednosti, blago rečeno, teška tema i da ju je vrlo teško konceptualizirati i empirijski zahvatiti a da se ne zapadne u retoričke i empirističke ispraznosti. Zbog te inherentne konceptualne i empirijske teškoće, u knjigama koje se bave vrijednostima teško ćemo naći samu definiciju pojma vrijednosti. Ona se na neki način pretpostavlja kao nešto što je općepoznato ili se smatra gubljenjem vremena na štetu izravnog razmatranja, analize i istraživanja vrijednosnih formi i manifestacija. Taj deficit, ako ga tako možemo nazvati, u sociološkoj je literaturi evidentan. Točnije rečeno, u njoj je, što se toga tiče, vidljiva velika šarolikost. U prilog toj tvrdnji navest ćemo nekoliko primjera. U nekim sustavnim i reprezentativnim sociološkim djelima, koja imaju udžbenički karakter, o vrijednostima se govori, ali više usput nego zasebno. U knjizi M. Haralambosa i M. Holborna *Sociologija. Teme i perspektive* pojam vrijednosti spominje se u raznim značenjskim kombinacijama (primjerice: vrijednosni konsenzus, posebne vrijednosti, univerzalističke vrijednosti, partikularističke vrijednosti, službene vrijednosti, vladajuće vrijednosti itd.), ali nema posebnog poglavlja ni odjeljka o vrijednostima (Haralambos, M./Holborn, M., 2002). U Glosariju pri kraju *Sociologije* A. Giddensa stoji da su „vrijednosti ideje pojedinaca ili skupina o tome što je poželjno, primjereno, dobro ili loše. Različite vrijednosti predstavljaju ključne varijacije u ljudskoj kulturi. Ono što pojedinci vrednuju pod snažnim

je utjecajem specifične kulture u kojoj žive“ (Giddens, 2007:72). Kod Giddensa susrećemo i razne sintagmatske varijacije koje se vrte oko vrijednosti (primjerice: vrijednosti i norme, vrijednosti i interesi, vrijednosti i religija, kulturne vrijednosti, obiteljske i radne vrijednosti, simboličke vrijednosti itd.), ali ni tu nema posebnog razmatranja o samom pojmu. U *Raspravi o sociologiji* R. Boudona i suradnika nema nikakva posebnog priloga o statusu vrijednosti, što je čudno ima li se na umu da je upravo Boudon u nekima od svojih djela, uključujući i *Kritički rječnik sociologije*, posvetio veliku pažnju značenju vrijednosti, racionalnosti vrijednosti, relativizmu vrijednosti itd. (Boudon, 1982; Boudon, 1992). Za razliku od njih, J. H. Turner u svojoj *Sociologiji*, u poglavlju *Kultura*, u sklopu razmatranja o sustavima simbola, vrijednostima posvećuje poseban, dosta cjelovit i opsežan odjeljak, gdje konstatira da su „ljudi oduvijek imali neko shvaćanje o tome što je dobro a što loše, prikladno ili neprikladno, bitno ili nebitno“. To je po njegovu mišljenju ono što definira vrijednosti; dodaje i ovo: „Kad se vrijednosti organiziraju u sistem standarda ili kriterija za procjenu moralnog značenja i prikladnog ponašanja, one sačinjavaju vrijednosni sistem.“ U razumijevanju vrijednosti važno je imati na umu da su one apstraktne, a to znači toliko uopćene da se mogu primijeniti na brojne različite situacije. Nadalje, ljudi postižu makar osnovno suglasje o vrijednostima, a to je suglasje rijetko kada potpuno, pa je stoga upravo stalan sukob oko vrijednosti jedna od najnestalnijih i najzanimljivijih pokretačkih snaga u društvu. Društvima u kojima ne postoji barem minimalno suglasje o vrijednostima svojstveni su veliki sukobi i napetosti, no čak i kada ne dijele temeljne vrijednosti, ljudi su u stanju ulaziti u interakciju bez obzira što se u mnogim pitanjima ne slažu (Turner, 2009:107-110); Ali uza svu očiglednu Turnerovu iscrpnost i poučnost, začuđujuće je da se u njegovoj voluminoznoj knjizi *Suvremena sociološka teorija* vrijednosti jedva i spominju, kao da to i nije problem suvremene sociološke teorije (Turner, 2013).

I u sociološkim su rječnicima vidljive znatne razlike u načinu pojmovnih određenja vrijednosti i kreću se od sasvim rutinskih, donekle redukcionističkih definicija do vrlo razvijenih vokabularnih elaboracija. Primjerice u *Rječniku sociologije* N. Abercrombiea, S.

Hilla i B. S. Turnera nema eksplicitne definicije, ali se umjesto toga konstatira „da postoji uobičajena podjela na vrijednosti, koje se smatraju trajnima i važnima za društvo, i stavova, koji su promjenjivi i nestabilni. Društvo ne ovisi o stavovima ljudi, koji se često mogu promijeniti, nego više ili manje stabilnim vrijednostima“. Još se, između ostalog, na crti parsonsovske sociološke koncepcije, dodaje da društveni poredak ovisi o postojanju općih, zajedničkih, opravdanih i obvezujućih vrijednosti, svojevrsnih standarda prema kojima se odabiru ciljevi djelovanja. Tu je i formulacija koja upozorava da „vrijednosti ne mogu svesti na interese, biološke potrebe ili klasu ili se njima objasniti“ (Abercrombie/Hill/ Turner, 2008:431). U *Rječniku sociologije* grupe autora (R. Boudon, Ph. Besnard, M. Cherkaoui, B.-P. Lecuyer) kaže se da su „vrijednosti izrazi općih načela, temeljnih orijentacija i prije svega kulturnih preferencija i vjerovanja“. Slijedi pojašnjenje koje precizira da se određenje ciljeva u svim društvima obavlja polazeći od predodžbe onoga što je poželjno i što se očituje u kolektivnim idealima. Sustavno uređene, te se vrijednosti organiziraju u svjetonazor i vrlo često se pojavljuju kao „nesvodiva danost, kao skup nezavisnih varijabli“ (Boudon/Besnard/Cherkaoui/Lecuyer, 1996:235). U *Tematskom rječniku sociologije* Manna D’Amatoa i Nicola Porroa vrijednosti određenog društva definiraju se kao „cjelokupnost zajedničkih mnijenja o onome što se smatra dobrim, pravednim, poželjnim. O vrijednostima se dakle govori kao o eksplicitnim shvaćanjima – svojstvenima pojedincu, grupi ili društvenom kontekstu – kao onome što se smatra poželjnim i što stoga utječe na načine ponašanja i ciljeve djelovanja“ (D’Amato/Porro, 1985:229). U već spomenutom Boudonovu i Bourricaudovu *Kritičkom rječniku sociologije* ponajprije se upozorava da vrijednosti nisu platonovske ideje koje iz svojega carstva upravljaju sublunarnim svijetom institucija, a potom se izriče ovo određenje: „Vrijednosti nisu ništa drugo do kolektivne preferencije koje se pojavljuju u određenom institucionalnom kontekstu i koje načinom kako se oblikuju pridonose regulaciji tog konteksta“ (Boudon, 1982:602). Tako je, da podsjetimo, mislio i Nietzsche. I za njega su vrijednosti imanentne. U knjizi *Tako je govorio Zaratustra* na jednom mjestu piše: „Stvaralačka vlastitost stvorila je sebi poštovanje i preziranje, stvorila je radost i bol. Stvaralačko tijelo stvorilo je sebi duh kao ruku svoje volje“ (Nietzsche,

1991:31). A u *Volji za moć* stoji još izričitiji stav: „Ja ću tražiti da se vrati čovjeku kao njegova svojina i njegova tvorevina sva ljepota i uzvišenost koju smo pozajmili stvarnom ili zamišljenom svijetu, kao njegova najljepša apologija. Čovjek kao pjesnik, kao mislilac, kao bog, kao ljubav, kao moć. Dosad je bila njegova najveća nesebičnost što se divio i klanjao se i molio se i znao da od sebe sakrije da je on bio taj koji je stvorio ono čemu se divio“ (Nietzsche, 1972:135). No vratimo se Boudonu. Iz njegove opsežne elaboracije valja još izlučiti i zapažanje da se vrijednosti očituju u dihotomnom obliku, da postoje stanja društvenog sustava koja se smatraju poželjnima, ali i njima oprečna stanja društvenog sustava koja se smatraju nepoželjnima. „Ako postoje dogmatski iskazana vjerovanja, postoje i ona koja su dogmatski osporena“ (Boudon, 1982:605).

Uz navedenu panoramu pojmovnih određenja vrijednosti idu i ona stajališta koja donekle nadilaze puki vokabularni vidokrug, ali nedvojbeno pridonose plastičnosti samoga pojma, osvjetljavanju njegovih višeznačnih implikacija. U tom je smislu zanimljivo evociranje stajališta Alexisa de Tocqueville, mislioca demokracije i jednog od najznačajnijih liberalno-političkih teoretičara devetnaestog stoljeća. Njegova središnja teza, kratko rečeno, jednostavno glasi da u modernim, postaristokratskim, to jest demokratskim društvima, dvije bitne strasti vode čovjekove težnje i djelovanje: jednakost i sloboda. To su ustvari dvije temeljne vrijednosti demokratske modernosti, pod čije se okrilje, kao mjerodavno uporište, mogu podvesti sve druge vrijednosti. Bez obzira na možebitnu redukcionističku narav te moguće pojmovne igre, ne bi bilo pretjerano reći da se cijela modernost odvija u znaku međudnosa, napetosti pa i sukoba tih dviju strasti-vrijednosti. Još je možda zanimljivije stajalište prema kojem su vrijednosti zamijenile ono što su „stari“ nazivali vrlinom. Ta je mijena, neki kažu „sudbina“, dovela do toga da su vrijednosti zadobile prednost nad vrlinama. Stvar je u tome što se vrijednosti mogu proklamirati ne izlažući se kompromitantnim rizicima. Vrijednosti su naime pluralne, dok su vrline jedinstvene. Vrlina je individualna, a vrijednosti po definiciji tvore kolektivni život. Drugim riječima, društveni život prolazi „kroz prizmu vrijednosti“. Može se govoriti o svojevrsnom paradoksu vrijednosti. One „kombiniraju“ afirmaciju identiteta i ljudsku strast



za jednakošću. One razjedinjuju i ujedinjuju. Zato je važno slijediti evoluciju vrijednosti u modernim društvima i pitati se o njihovoj „demokratizacijskoj kompatibilnosti“. Zahvaljujući vrijednostima, odnosno emfazi vrijednosti, demokracija teži postati nekom vrstom religije. Da bi društvene vrijednosti bile što demokratskije, one moraju težiti sve većoj univerzalnosti. No postajući univerzalnima, zapadaju u opasnosti da se pretvore u kolektivna vjerovanja, u ideologiju koja utječe na ljudske životne kodove i obrasce, udaljavajući ih od zbiljskih obzira i razloga, od egzistencijalnih istina. Jezik vrijednosti opterećen je inflacijom vrijednosti i stoga je opravdano govoriti o ambivalentnom jeziku vrijednosti. Afirmacija zajedničkih vjerovanja postaje vrjednija od činjenice da se zajednički vlada. „Demokracija vrijednosti“ ne mora biti i vladavina zbiljskih vrijednosti. Moguće su i takve metamorfoze u kojima demokracija postaje krhkijom u mjeri u kojoj trijumfira kao vrijednost. Dok trijumfira kao vrijednost, postaje ustvari krhkijom kao politički poredak. A odatle mogu proizaći deziluzije i o demokratskim vrijednostima i o demokraciji. U takvim okolnostima nekim se najuzvišenijim vrijednostima pribjegava kao nečem *ex machina*, kao spasonosnim obrascima koji kao da nisu od ovoga svijeta i od običnoga ljudskog materijala, vrijednostima i ličnostima karizmatiskog misterija. Pritom se zaboravlja na povijesnost koncepta vrijednosti, na činjenicu da on doduše upućuje na ono što je lijepo, dobro, istinito itd., ali uvijek sukladno onome što je na snazi u društvu u određenoj epohi. Zaboravlja se da je kriza vrijednosti ponajprije odraz evolucije određenog društva, da se kriza vrijednosti korijeni u načinu funkcioniranja društva. Stare ili nove vrijednosti teže steći dominantan status, i to je ono što u danom trenutku tvori podlogu krize društva. To je ono što se u teoriji društvenih vrijednosti obično naziva dijalektičkim odnosom između krize vrijednosti i krize društva, uz napomenu da ta dijalektika ima svoje granice, i da je ona relevantna ne toliko za takozvane kontingentne vrijednosti, koliko za bitne vrijednosti kao što su poštivanje prava i osoba, poštivanje drugih i njihovih mišljenja, tolerancija, solidarnost, jednakost itd. Vjerojatno je to imao na umu i Kluckhohn kada je, propitujući postojanost sustava vrijednosti, došao do zaključka da vrijednosti mogu biti *dominantne*, jer one određuju

status pojedinca u grupi, i *devijantne*, koje obuhvaćaju zabranjene preferencije i vjerovanja. Strogost tog dihotomnog pojmovnog odnosa ovisi o različitim društvima i stoga Kluckhohn između dominantnih i devijantnih vrijednosti uvodi kategoriju *varijantnih* vrijednosti. One pojedincima pružaju priliku da iskažu svoju slobodu, ali u isti mah svjedoče o relativnoj neodređenosti sustava vrijednosti. Kada je riječ o dijalektici kriza društva-kriza vrijednosti, i obratno, valja imati na umu – protiv alarmističkog katastrofizma – da je „borba za vrijednosti“ u stalnom kretanju te da na krizu vrijednosti, bila ona stvarna ili iskonstruirana, ne treba gledati kao na propast, kao na nestanak društva, nego dapače kao na simptom njegove vitalnosti. U svakom slučaju, one i u „normalnim“ i u kriznim stanjima imaju veliku socijalizacijsku snagu. Jednom riječju, vrijednosti reguliraju društveno ponašanje. To je ono što povjesničar znanosti i epistemolog Georges Canguilhem, kritizirajući „čiste sociologe“ koji pretendiraju na to da se kreću samo u svijetu činjenica, označava kao vitalno značenje vrijednosti, a što jedan od prvaka američkog pragmatizma i mislilac slobode i demokracije, John Dewey, naziva trajnim karakterom vrijednosti. Vrijednosti se po njegovu mišljenju mogu definirati u funkciji zadovoljavanja potreba koje su sukladne razumu i razumnom djelovanju. Vrijednost je sve ono što posjeduje autoritet koji se smatra takvim da ga valja slijediti u vođenju vlastitog života. A slijediti autoritet nekih vrijednosti pretpostavlja određenu spoznaju o njihovim uvjetima. Neke vrijednosti, drži Dewey, ne možemo ni opisati ni slijediti a da barem ne uđemo u priču o društvenom dekoru u koji su one upisane. Vrijednosti zapravo žive tako što se spoznajno i praktično iskušavaju. Konstrukcija Dobra spoznajna je i praktična potreba ljudskog življenja (Canguilhem, 1935; Kluckhohn, 1951; Boudon/Bourricaud, 1982:605-606; Lazorthes, 2006:20-25; Borgetto, 2006: 40-43; Dewey, 2014).

Govoriti o vrijednostima u hrvatskom društvu znači govoriti o vrijednosnoj situaciji jednoga konkretnog društva, koje ima svoju strukturu, svoje kulturne značajke, svoje glavne tvorbe i dostignuća, svoju prošlost i sadašnjost, svoju samosvijest, ili možda ono što je Erich Fromm nazivao društveni karakter itd. Postavlja se, dakle, pitanje što je s vrijednostima u tom društvu? Prethodno smo već naznačili neke

opće i posebne okolnosti koje su tom pitanju dale osobito važan status. Odgovor na to pitanje nije puka teoriciistička dokolica, nego nastojanje da se u izvjesnoj mjeri – preko realiteta vrijednosti – sagleda razvojni ili modernizacijski realitet hrvatskog društva (Cifrić, 2012:45-60). Izraz „modernizacijski realitet“ ovdje nije upotrijebljen u smislu neke realističke ontologije, nego prije svega u eksplikativnom smislu. On naime sugerira da je proučavanje vrijednosti u hrvatskom društvu eksplikativno najprikladnije staviti u horizont teorije modernizacije. Modernizacijski eksplikativni pristup ima u sociologiji vrlo značajno mjesto i, bez obzira na svoja ograničenja, može mu se pripisati svojstvo paradigme. Narav te paradigme i njezina korisnost najjasnije dolazi do izražaja u radovima onih sociologa koji se njome služe na kreativan i kritički način (Sekulić, 2014). Dakako, valja imati na umu da je teorija modernizacije doživjela značajnu promjenu ili – možda je bolje kazati – korekciju. Naime, takozvane rane teorije modernizacije pedesetih i šezdesetih godina prošlog stoljeća, koje su modernizacijsko kretanje tumačile kao linearni i za sva društva karakterističan proces pozapadnjivanja i koje su uvelike utjecale na teorije razvoja u neposrednoj postkolonijalnoj situaciji, kasnije su doživjele značajnu reviziju utjelovljenu u onome što je Samuel N. Eisenstadt, jedan od prvaka te revizije, označio sintagmom „mnogostruke modernosti“. „Jedna od najvažnijih implikacija pojma 'mnogostruka modernost' jest da modernost i pozapadnjivanje (vesternizacija) nisu identični; zapadnjački obrasci nisu jedine 'autentične' premda imaju povijesno prvenstvo i nastavljaju biti osnovna referentna točka za druge“ (Eisenstadt, 2004:222). Teza o „mnogostrukim modernostima“ mogla bi se protumačiti kao kritika jednosmjernosti modernizacijskoga kanona. Smisao te kritike možda je najplastičnije izražen u ovom zapažanju Alaina Tourainea: „Iako svi putovi vode u Rim, taj se Rim sastoji od vrlo različitih četvrti. On nije samo glavni grad starog rimskog carstva ili sjedište papstva.... Sve zemlje, svi pojedinci odražavaju vrlo složene odnose s modernošću, s pokretima modernizacije ili antimodernizacijskim snagama, a da to nipošto ne mijenja narav modernosti“ (Touraine, 2005:261). Ako se prihvati ovakvo stajalište, tada bi bilo dopustivo izvesti namjerno simplicistički zaključak da je pitanje vrijednosti, ovdje i sada,

najprimjerenije tumačiti na crti tradicija–modernost, odnosno na crti modernizacije kao preobrazbe iz tradicije u modernost.

Govoreći jezikom Antonija Gramscija, pitanje vrijednosti u hrvatskom društvu danas se ispostavlja kao poprište političke i kulturne borbe za *hegemoniju* nad društveno-modernizacijskim imaginarijem. Sukobljavanje se odvija oko toga koje će vrijednosti imati vodeću, hegemonu ulogu u organizaciji društva, u diobi moći, u formuliranju bitnih društvenih ciljeva: svjetovne ili religijske, liberalne ili komunitarističke, utilitarističke ili solidarističke, autoritarne ili slobodarske itd. O izboru vrijednosti umnogome ovisi i izbor društveno-razvojnog smjera. O tome koje društvene grupe i koje ideologije imaju hegemoniju u poretku vrijednosti umnogome ovisi narav samoga poretka i njegova otvorenost za modernizacijske zahvate. Ovdje valja podsjetiti da je Gramsci svoj pojam hegemonije formulirao kao opreku pojmu diktature i despotije, ali i kao kritički odmak od doktrinarno-marksističkog pojma diktature proletarijata, pogotovo onoga koji se prakticirao u Ruskoj revoluciji. U suvremenoj mu je sociologiji najbliži, ali nipošto i istovjetan, Bourdieuov pojam simboličke moći (simboličke dominacije, simboličke nadgradnje). Gramsci je naime shvatio da u zapadnim zemljama, za razliku od Rusije, raste uloga civilnog društva te da je stoga oblikovanje vladavine u tim zemljama moguće samo na način hegemonije, a ne na način revolucije i revolucionarne diktature. Prema poznatoj Gramscijevoj definiciji, hegemonija je „kombinacija prisile i pristanka, koji se uravnotežuju na promjenjiv način, tako da sila nikada ne prevlada nad pristankom, to jest nastojeći postići to da se sila očituje oslonjena na privolu većine“ (Gramsci, 1990:234). Time se hegemonija mora razlikovati od režima diktature i despotizma, režima u kojima prisila prevladava i arbitrarno se primjenjuje bez regulacijskih normi. Hegemonija je organizirana unutar civilnog društva, no ona zahvaća i državu. „Država je skup praktičnih aktivnosti zahvaljujući kojima vladajuća klasa ne samo održava i opravdava svoju dominaciju već uspijeva zadobiti aktivno suglasje onih kojima vlada“ (Gramsci, 1990:120). Bit pojma hegemonije počiva dakle na toj ideji dobrovoljnog pristanka i svjesnog sudjelovanja u vladavini. Vrijednosti su predstavljale važnu dimenziju Gramscijevih socijalno-teorijskih, filozofskih i ideoloških ideja. Naravno da mu nije bilo svejedno

koja će društvena klasa zadobiti hegemoniju nad vrijednostima i stoga ne treba čuditi da je u svojim spisima posvećivao osobitu pozornost „narodno-nacionalnom“ karakteru kulture, „moralnoj i kulturnoj obnovi“ društva, uložiti intelektualaca kao društvene grupe koja osvještava, racionalizira, konstruira svijet vrijednosti. U tom je smislu Gramscijeva teorija hegemonije i iz nje izvedena teza o borbi za hegemoniju nad modernizacijskim imaginarijem, mjerodavna za razumijevanje današnje situacije vrijednosti u hrvatskom društvu.

No za razumijevanje te situacije mjerodavni su i sociološki pogledi Maxa Webera. Mjerodavni su, ako ni zbog čega drugoga, onda prije svega po tome što naglašavaju važnost ideja, a to znači određenih vrijednosnih uvjerenja i projekcija u poimanju društvenog djelovanja, primjerice, protestantskih etičkih vrijednosti u nastanku modernoga kapitalizma (Weber, 1989; Pharo, 2006). No pored toga, osobito su relevantna dva Weberova konceptualna obrasca: *politeizam vrijednosti* i „rat bogova“. Ne ulazeći u rekonstrukciju cijele teorijske pozadine iz koje su ti obrasci izvedeni, a koja je uostalom u sociološkim krugovima dobro poznata, treba samo podsjetiti na jedan njezin aspekt. Prema Weberu naime moralna je racionalnost historijski pogodovala razvoju instrumentalne racionalnosti, a potonja je, trijumfirajući u modernim društvima, dovela do slabljenja moralne racionalnosti. Iz te pesimističke dijagnoze proizlazi da se moderni individuum može ali ne mora naći pred teškoćom izbora između različitih, pa i sukobljenih etičkih stajališta. U spisu *Znanost kao poziv* Weber tu teškoću izbora oslikava na vrlo dojmljiv način: „Koji bi se čovjek usudio 'znanstveno pobijati' etiku *Propovijedi na gori*, recimo postavku: 'Ne opiri se zlu' ili sliku o jednom i drugom obrazu. Pa ipak je jasno da se, ovozemaljski sagledano, ovdje propovijeda etika bezdostojanstva: mora se birati između religioznog dostojanstva koje ova etika pruža i etike ljudskog dostojanstva koja propovijeda posve nešto drugo: 'Odupri se zlu, inače ćeš biti suodgovoran za njegovo nasilje'. Prema potonjem stavu pojedincu je jedno vrug, a drugo bog, te mora odlučiti koji je za njega bog, a koji vrug“ (Weber, 1986:274). Prema tome, ta mogućnost ili nužnost etičkog izbora govori o tome da je na djelu politeizam vrijednosti, koji evocira sliku posvađenih bogova u politeističkom religijskom ambijentu. „Rat bogova“ metafora je za međusobni odnos

različitih vrijednosti među kojima valja izabrati, ne računajući pritom previše na pouzdani oslonac znanosti. „Ne znam kako se netko hoće ‘znanstveno’ odlučiti u pogledu *vrijednosti* između francuske i njemačke kulture. I ovdje se međusobno bore različiti bogovi i to za sva vremena“ (Weber, 1986:273; Bouretz, 1998).

Ovaj dugi zaobilazni put od Gramscija i Webera do hrvatskog društva može, blago rečeno, izazvati opravdano čuđenje. Pa ipak, govorili mi gramscijevskim, weberovskim ili nekim drugim, bližim ili daljim jezikom, današnje je hrvatsko društvo poprište politeizma vrijednosti ili „rata bogova“, odnosno borbe za hegemoniju nad modernizacijskim imaginarijem. Ako se pođe od te teze, tada se nužno otvara pitanje kojim se to vrijednosnim strategijama ili vrijednosnim diskursima služe razni društveni akteri, osobito oni dominantni, u svojem nastojanju da dospiju na to povlašteno hegemonijsko mjesto. U tom je pluralizmu relativno lako razaznati pet strategijskih obrazaca:

– *normativistički*, koji je u isti mah preskriptivan i proskriptivan, koji dakle propisuje i zabranjuje (ograničava); on zdvaja nad relativizmom vrijednosti i drži da ih zbog toga treba normativno zaštititi; smatra da treba jasno utvrditi koje su prave a koje krive vrijednosti te da poredak vrijednosti ne smije biti fluidan i permisivan; podrazumijeva da vrijednosna hegemonija, po naravi stvari, pripada samo dosljednim zagovornicima vrijednosnog rigorizma, često poduprtog moralističkim i teološkim razlozima;

– *nacionalno-tradicijski* ili, u užem smislu, *etno-tradicijski*, koji drži da su sve bitne vrijednosti akumulirane, na neki način „zapretane“ u nacionalnoj tradiciji i baštini te ih samo treba reaktivirati, oživjeti, izvući iz prisilnog ili spontanog, nemarom proizvedenog zaborava; zato se osmišljena, ofenzivna i intenzivna re-tradicionalizacija, koja se mora oduprijeti sumnjivim ideologijama modernosti, modernizacije i emancipacije, smatra jedinim i nužnim putem do poželjnog društva o kakvom su sanjali „naši stari“; vrijednosna hegemonija pripada dakako onima koji najradikalnije zagovaraju takva stajališta i koji taj zagovor proklamiraju kao kanon i kao neprevladivu dogmu;

– *esencijalistički*, koji počiva na uvjerenju da vrijednosti imaju svoju vječnu, nepromjenjivu i natpovijesnu bit, da su one pojavna manife-

stacija te biti ili ideje u platonovskom smislu, koje naraštaji uzastopno preuzimaju, ozbiljuju i potvrđuju svojim dostignućima; razumije se da taj esencijalistički vrijednosni ključ dolazi do punog izražaja samo kad su u pitanju najviše, takozvane iskonske ljudske vrijednosti ili apsolutne vrijednosne opreke, kao što su dobro i zlo, ljubav i mržnja, sloboda i ropstvo itd., a da sve druge, takozvane niže vrijednosti, čuvaju svoju bit, ali lakše podliježu neumitnoj historizaciji; hegemonija nad ovom kategorijom vrijednosti pripada nepopravljivim idealistima ili kvaziidealistima, lažnim prorocima, duhovnim manipulatorima i deklamatorskim propagatorima općeg dobra;

– *vrijednosno-konstruktivski*, koji počiva na pretpostavci da su vrijednosti relativno postojeane i relativno promjenjive konstrukcije raznovrsnih društvenih aktera, konstrukcije koje odgovaraju njihovim također raznovrsnim interesima, zamislama i težnjama; te konstrukcije nisu puka slučajnost, nego su dio individualne, grupne i kolektivne invencije; vrijednosti su, dakle, integralna dimenzija praktičnoga ljudskog življenja i utoliko su društveno funkcionalne; ako ih nema ili ako ih uzmanjka ili pak ako su radom povijesti odviše raščarane, treba ih ponovo očarati, rekonstruirati, konstruirati nove ili pak na stare vrijednosne konstrukte nasloniti nove značenjske slojeve; hegemonija svakako pripada onima koji su za taj konstrukcijski posao najspremniji, najkompetentniji, a to su tvorci ideoloških projekata, majstori vizija i iluzija, intelektualni branitelji istina i zabluda;

– *indiferentistički*, koji je ili zdravorazumski ili učeno ravnodušan na vrijednosne apele, na opći govor ili galamu o vrijednostima, na svijet vrijednosti kao nešto iznimno važno i posvećeno, za razliku od drugih dimenzija i briga svakodnevnog života; dakako, tu se ne poriče osnovna važnost vrijednosti, ali se smatra da njihovo tematsko privilegiranje i uzvisivanje ne znači ništa drugo do prikriivanje ili retoričko zamagljivanje stvarnih društvenih problema ili priznanje nemoći da se ti problemi uistinu riješe; vrijednosti su, u ovoj skeptičnoj optici, raščarane ne zbog toga što im se ne priznaje nikakva regulacijska moć, nego zato što se smatra da je ta moć već nešto posve obično, svakodnevno, banalno i jedva primjetljivo, dakle dio stvarnosti koji je primjetan samo kad mu se posveti posebna pažnja; bez vrijednosti se ne može, ali se komotno

može bez njihove nametljive instrumentalnosti; hegemonijska pozicija, u ovom slučaju, pripada onima kojima nije toliko stalo do inventarskog navođenja ili eksplicitne deskripcije vrijednosti, do njihova apsolutizma ili relativizma, koliko do vrijednosnih kriterija kao imanentne logike i smisla djelovanja, istraživanja i mišljenja.

Ako bi iz razmatranja i rasprava o vrijednostima u hrvatskom društvu trebalo izdvojiti neku osobito naglašenu značajku, onda bi to, pored važnosti same teme, zacijelo bio problem *relativizma vrijednosti*. No, istini za volju, treba odmah reći da to nije hrvatska specifičnost jer se o toj značajki na gotovo isti način raspravlja i u drugim intelektualnim sredinama. Za njezino minimalno objašnjenje možda je korisno pozvati se na moralnu filozofiju koja, između ostalog, razlikuje tri stajališta: *perfekcionizam*, *intuicionizam* i *utilitarizam*. Čini se da je teza o relativizmu vrijednosti vrlo bliska stajalištu perfekcionizma, čiji se smisao sastoji u tome da jednoj vrijednosti (recimo ljepoti, dobroti, hrabrosti itd.) ili jednom omeđenom skupu vrijednosti (recimo sakralnim uzorima i zapovijedima) pridaje privilegiran, jedinstven, nadmoćan status u odnosu na sve druge vrijednosti. To je ono što se obično naziva perfekcionistačkim redukcionizmom ili redukcionistačkim perfekcionizmom. Kad se taj redukcionizam napusti ili prekorači, tada dolazi do relativizacije i relativizma. U tom se smislu može reći da relativizam vrijednosti nije ništa drugo do logična konzekvencija vrijednosnog perfekcionizma, njegova druga strana. Drugim riječima, relativizam se boji polisemije vrijednosti i „postmaterijalističkog individualizma“ te na toj bojazni gradi uvjerenje o porazu najviših vrijednosti (Renaut, 1998). Tako čak i oni koji ne drže osobito do Nietzschea ne htijući prihvaćaju njegovu misao da najviše vrijednosti gube svoju vrijednost.

Da problem vrijednosnog relativizma nije tako jednostavan nego, dapače, vrlo kontroverzan pa, prema tome, i poticajan za sociološku raspravu, na posebno je uvjerljiv način pokazao Raymond Boudon koji je tome posvetio knjigu *Opadanje morala? Opadanje vrijednosti?* On pobija apodiktičku tezu o opadanju vrijednosti. Konstatira da se danas, u zapadnim društvima, ne samo u svakodnevnim prilikama nego i u najboljoj sociološkoj literaturi, učestalo govori o srozavanju morala i vrijednosti. Štoviše, čak i u tekstovima sociološke naravi dolaze do



izražaja uznemirenost i pesimizam. Potaknut time, Boudon polemizira s tezama trojice markantnih socioloških autora: Bryana Wilsona, Ulricha Becka i Anthonyja Giddensa. Navest ćemo neka mjesta iz te polemike jer je ona, pored svog općeg domašaja, dobrim dijelom relevantna i za nas.

Wilson je, kaže Boudon, na „zavodljiv način“ ustvrdio da smo napustili stanje društva u kojem je obrazovni i obiteljski sustav djetetu, a potom adolescentu prenosio vrijednosti koje su više ili manje bile predmet konsenzusa. Te su se vrijednosti očitovale u različitim profesionalnim kontekstima i, općenitije, u različitim individualno-životnim kontekstima. Prelaskom iz industrijskog u postindustrijsko društvo, iz modernosti u postmodernost, napušten je jedan svijet u kojemu su te prinude i uloge, budući da su bile poznate i prihvaćene, omogućavale laku prilagodbu pojedinaca različitim sredinama u koje su se uklapali. Današnje škole, drži Wilson, nisu u stanju prenositi vrijednosti. Pojedinci dolaze u društvene ili profesionalne sredine „moralno nespremni“. Nadalje, nekoć se na funkcionalne zahtjeve određenoga konteksta moglo odgovoriti pribjegavanjem načelima stečenima u tijeku školske i obiteljske socijalizacije. No pošto socijalizacija u privatnom prostoru ne može više odgovoriti funkcionalnim zahtjevima javnog prostora, ta se dva prostora sve više razdvajaju. Nekad je ponašanje koje se smatralo dobrim u privatnoj sferi bilo dobro i u javnoj, i obratno. Danas se sfera privatnog i sfera javnog pojavljuju kao međusobno posve različite. Kada je riječ o Becku, on sigurnost industrijskog društva suprotstavlja turbulencijama svjetskog društva rizika. Biografija svakog pojedinca po njegovu je mišljenju postala predmetom vlastitog uratka. Ona više nema linearni karakter negdašnjih biografija. No taj uradak, taj biografski sklop nije izraz autonomije jer pojedinac u oblikovanju svojega sebstva nailazi na raznovrsne zapreke. Poduzima „tisuću odluka“, ali one se provode pod pritiskom sredine. Pojedinac je ustvari podređen „strukturnoj prisili“. On nije središnja točka suverene odluke, već „poljuljani subjekt“ čija je autonomija tek iluzorna. Postindustrijska društva obilježava razvoj individualizma, no ta očevidna individualizacija prikriva latentnu standardizaciju. Ta individualizacija, koja nema ništa zajedničko s autonomizacijom, predstavlja „soluciju i disoluciju“ životnih

formi industrijskih društava. „Ono što izgleda kao autonomija ustvari je heteronomija. Ono što izgleda kao bijelo ustvari je crno. Što se pojedinac osjeća slobodnijim to se više pokazuje da je pod vlašću struktura“ (Boudon, 2002:15). Prema Becku, kako ga tumači Boudon, globalizacija vodi u nihilizam: društveni subjekt, suprotno intencijama Durkheima ili Webera, nije više nositelj i izvor vrijednosti, već je osuđen na to da bude igračkom struktura. Što se tiče Giddensa, Boudon napominje da je njegova teorija modernosti nešto nijansiranija i „manje mračna“ nego Beckova. No i on vjeruje u duboki diskontinuitet između jučerašnjice i današnjice, između industrijskog društva i postindustrijskog društva, kao i u postojanje strukturalnih učinaka odgovornih za taj diskontinuitet. Boudon uz to primjećuje: „Ako je istina da doista prisustvujemo razvoju stanovitih integrizama, kao što je islamski integrizam, izgleda da su uzroci tog kretanja više političkog nego strukturalnog karaktera. Ta se kretanja ne mogu razumjeti drukčije nego polazeći od posebnih prilika i kontingencija koje pogađaju islamska društva“ (Boudon, 2002:16). Na sličan se način može objasniti i fenomen „katoličkog integrizma“, naime kao pokušaj osporavanja kojim su stanovite katoličke grupe dočekale Drugi vatikanski koncil i formulu *aggiornamenta*. Ista se primjedba Giddensu može uputiti i kada je riječ o rastućoj deziluziji u pogledu demokracije. On naime tvrdi da je politika izgubila svoju centralnost. Boudon na to dodaje ovu opasku: „Istina je da je rušenje Berlinskog zida ubrzalo razvoj razmjenskih procesa i da je to povećalo važnost ekonomije na štetu politike. No proizlazi li iz toga da se pojedinci manje zanimaju za politiku? Da manje brinu o demokratskim vrijednostima?“ (Boudon, 2002:17). Sve u svemu, trojici uglednih sociologa Boudon spočitava ton pesimizma, koji je kod Wilsona i Giddensa nešto „vedriji“ nego u slučaju Becka. No ono što im još ozbiljnije zamjera jest njihova ideja o radikalnom diskontinuitetu između modernosti i postmodernosti, između industrijskih i postindustrijskih društava, „njihovo uvjerenje da je globalizacija svojevrsni *primum movens*, njihovo inzistiranje na ideji da spomenuti diskontinuitet ide zajedno s deregulacijom moralnih i, općenitije, aksioloških putokaza: putokaza koji nam omogućuju da mnogovrsnim stvarima pripišemo pozitivnu ili negativnu vrijednost“ (Boudon, 2002:17).

Navedene poglede Boudon dovodi u pitanje s drukčijeg sociološkog stajališta, stajališta koje se „distancira od prvostupanjskih osjećaja i reakcija što ih potiče društveni život“ (Boudon, 2002:18). Ta se stajališta često oslanjaju na način mišljenja koji je najprimjerenije označiti kao „kavansku sociološku intelektualnost“, intelektualnost dinamičnu i živu, katkad i vrlo lucidnu, ali po naravi ili mjestu svog nastanka arbitrarnu i nesklonu stvarnim podacima. Ta glasna i „brzinska“ sociologija, nažalost, svojim proizvoljnim apokaliptičkim stavovima i „istinama“ lako privlači pažnju medija, koji jednako brzinski postaju njezinim glasnogovornicima, tako da u javnosti počinju kružiti ili živjeti narativi s navodnom sociološkom legitimacijom. Odatle proizlazi nesuglasje, katkad i prava razvalina, između mnijenja i mišljenja kako ih konstruiraju mediji, s jedne strane, i stavova, mišljenja i vjerovanja kakvi postoje u samoj stvarnosti, s druge strane. Stvara se „zbrka istina“ ili neka vrsta općih zdravorazumskih stavova koji figuriraju kao „ono što svi znaju“ i što je samim tim „objektivno stanje stvari“. Tako se događa i s vrijednostima. Stoga se Boudon, u svom polemičkom ophođenju s uvažanim kolegama, oslanja na podatke istraživanja i na temelju podataka eksplicira kontinuitet i promjene vrijednosti u nekim područjima njihova očitovanja, kao što su politika, religija, dobro i zlo, obrazovanje, individualizam. Za razliku od teoretičara koji govore o diskontinuitetu između jučerašnjice i današnjice, on konstatira da je prije riječ o kontinuitetu. Postindustrializam ne okreće leđa industrijalizmu. On ga očigledno nastavlja, ali i produbljuje njegove vrijednosti. Potom konstatira da je na djelu stupnjeviti i nacionalno ukorijenjeni karakter nekih promjena koje se zbivaju u „svijetu vrijednosti“. Primjerice, u Švedskoj je nereligioznost velika i polagano raste. Znatno je manje naglašena u Italiji, ali i tu raste, doduše umjerenim ritmom. Nadalje, zapaža da nihilizam ili privatizacija vrijednosti, koje se prikazuje kao značajku modernosti, nisu drugo do puke „duhovne vizure“. Mladi doduše osporavaju autoritet više od starijih, ali manje štovanje autoriteta ne svjedoči o slabljenju vrijednosti. To samo pokazuje da se autoritet prihvaća jedino ako je opravdan. Govoreći weberovskim jezikom, racionalni se autoritet danas lakše prihvaća nego karizmatički ili tradicionalni autoritet, ali to „skliznuće“ izražava afirmaciju jedne

bitne vrijednosti, vrijednosti individualnog dostojanstva. Ukratko, tvrdi Boudon, smisao vrijednosti i dalje opstoji i traje. U brojnim vrijednosnim sudovima konsenzus je neupitan. Doduše, sve se manje vjeruje u postojanje gotovih i konačnih istina, ali se vjeruje u postojanje istina. Sve se manje vjeruje da je lako razlikovati dobro od zla, ali se prihvaća razlika između dobra i zla. Današnji je čovjek sve tolerantniji prema moralnim zabludama, ne zbog toga što je izgubio smisao za vrijednosti, već zato što je tolerancija shvaćena kao središnja vrijednost. Nakon tog, ovdje samo djelomično navedenog niza konstatacija, Boudon napominje da je na temelju istraživačkih nalaza, osobito onih Inglehartovih, primjetna evolucija zapadnih društava u smjeru produbljenja individualizma i racionalizacije vrijednosti, te zaključuje: „Ne zapaža se toliko najavljivano opadanje morala i vrijednosti. Ali hitnja medija i politika da se kreću u smjeru povijesti često ih dovodi do toga da doslovno slijede hiperboličke vizije koje predlažu neki intelektualci te da na taj način sugeriraju jako izopačene učinke: obrazovnu anemiju, urbano nasilje, ali i egocentrizam posrednih tijela i političke klase, učinke koje javno mnijenje osuđuje, manje zbog muka što ih oni zadaju nego zbog toga što narušavaju temeljne vrijednosti na kojima počiva društveni mir i koje bi javno mnijenje voljelo vidjeti produbljene radije nego narušene“ (Boudon, 2002:109).

Boudonovi polemički stavovi mogu se doživjeti i protumačiti na dvojak način. S jedne strane, njegovo prokazivanje ili, točnije, njegova odrješita relativizacija vrijednosnog relativizma na trenutke zvuči pretjerano, pa se stječe dojam da on naprosto zatvara oči, ignorira ili podcjenjuje nešto što je očigledno. No, s druge strane način na koji argumentira svoj kritički odnos prema difuziji teza o relativizmu vrijednosti poučan je primjer sociološkog pristupa tzv. očiglednostima. On nas potiče na razmišljanje o tome je li relativizam vrijednosti u hrvatskom društvu stvarnost ili samo tzv. očiglednost.

## Literatura

- Abelès, M. (2008). *Anthropologie de la globalisation*. Paris: Payot.
- Abercrombie, N. / Hill, S. / Turner, B. S. (2008). *Rječnik sociologije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

- Baloban, J. (prir., 2005). *U potrazi za identitetom. Komparativna studija vrednota: Hrvatska i Europa*. Zagreb: Golden marketing–Tehnička knjiga.
- Barbić, J. (ur., 2012). *Vrijednosti suvremenog hrvatskog društva. Hrvatska u XXI stoljeću*. Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti.
- Bogetto, M. (2006). Crise des valeurs et fonctionnement social. Les forces et les limites de la dialectique. *Informations sociales*, 136/8.
- Boudon, R. (1992). *Traité de sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Boudon, R. (2002). *Declin de la morale? Declin des valeurs?*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Boudon, R. / Besnard, Ph. / Cherkaoui, M. / Lecuyer, B.-P. (1996). *Dictionnaire de la sociologie*. Paris: Larousse.
- Boudon, R. / Bourricaud, Fr. (1982). *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, P. (2011). *Distinkcija. Društvena kritika suđenja*. Zagreb: Antibarbarus.
- Bouretz, P. (1998). Entre scepticisme et nihilisme: Max Weber et la guerre des dieux. U: Mesure, S. (ed.). *La rationalité des valeurs*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Braunstein, J. F. (1935). *Critique canguilhemienne de la psychologie*. Paris: Alcan.
- Budak, N./Katunarić, V. (ur., 2010). *Hrvatski nacionalni identitet u globalizirajućem svijetu*. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo.
- Caille, A./Weber, J. (2015). Un indicateur de la création des valeurs sociales. Objectiver et subjectiver la valeur sociale. *Journal de MAUSS*, 136.
- Champeau, S. (2016). Le principe de l'égalité. *La vie des idées*, 13. 1.
- Cifrić, I. (2012). Društvene promjene i vrijednosti u hrvatskom društvu. U: Barbić, J. (ur.). *Vrijednosti suvremenog hrvatskog društva. Hrvatska u XXI stoljeću*. Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti.
- D'Amato, M./Porro, N. (1985). *Sociologia. Dizionario tematico*. Roma: Editori Riuniti.
- Deroche-Gurcel, L. (1998). La constitution des valeurs en art chez Simmel. U: Mesure, S. (ed.). *La rationalité des valeurs*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Despot, B. (2012). Vrijednosti i vrednote. U: Barbić, J. (ur.). *Vrijednosti suvremenog hrvatskog društva. Hrvatska u XXI stoljeću*. Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti.
- Dewey, J. (2014). *La quête de certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*. Paris: Gallimard.
- Disselkamp, H. (1998). Deux explications sociologiques des valeurs: Simmel, Durkheim. U: Mesure, S. (ed.). *La rationalité des valeurs*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, E. (1922). *Education et sociologie*. Paris: Alcan.
- Durkheim, E. (1923). *Education morale*. Paris: Alcan.
- Durkheim, E. (1938). *Evolution pédagogique en France*. Paris: Alcan.
- Durkheim, E. (2013). Određenje moralne činjenice. U: Durkheim, E. (2013). *Sociologija i filozofija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Dworkin, R. (2008). *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

- Eisenstadt, S. N. (2004). Mnogostruke modernosti. U: Roksandić, D. (ur.). *Uvod u komparativnu historiju*. Zagreb: Golden marketing–Tehnička knjiga.
- Forse, M. (2006). Le progrès des raisonnables. Une évolution des valeurs en Europe de l'Ouest et aux Etats Unis entre 1989. – 2000. *Revue française de sociologie*, 4/vol. 47.
- Giddens, A. (2007). *Sociologija*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Gramsci, A. (1990). *Cahiers de prison*. Paris: Gallimard.
- Gramsci, A. (1990). *Guerre de mouvement, guerre de position*. Paris: La Fabrique.
- Haralambos, M./Holborn, N. (2002). *Sociologija. Teme i perspektive*. Zagreb: Golden marketing.
- Inglehart, R./Welzel, Ch. (2007). *Modernizacija, kulturne promjene i demokracija*. Zagreb: Politička kultura.
- Joas, H. (2000). *The Genesis of Values*. Cambridge: Polity Press.
- Joas, H./Knobl, W. (2009). *Social Theory. Twenty Introductory Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalanj, R. (2008). *Modernizacija i identitet*. Zagreb: Politička kultura.
- Kluckhohn, C. (1951). Values and Value-orientations in the Theory of Action: an exploration in definition and classification. U: Parsons, T. / Shils, E. (ed.). *Toward a general theory of action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lallement, M. (1997). *La négociation des valeurs. Introduction à la sociologie*. Paris: De Boeck Université.
- Lazorthes, Fr. (2006). La démocratie dans l'horizon des valeurs. Retour à Alexis de Tocqueville. *Informations sociales*, 163/8.
- Nietzsche, F. (1972). *Volja za moć. Pokušaj prevrednovanja svih vrednosti*. Beograd: Kultura.
- Nietzsche, F. (1992). *Tako je govorio Zaratustra*. Zagreb: Naprijed.
- Orlean, A. (2011). *L'empire des valeurs. Refonder l'économie*. Paris: Seuil.
- Pharo, P. (2006). *Sociologija morala. Smisao i vrijednosti između prirode i kulture*. Zagreb: Masmedija.
- Renaut, A. (1998). Liberalisme politique et polysemie des valeurs. U: Mesure, S. (ed.). *La rationalité des valeurs*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sekulić, D. (2014). *Identitet i vrijednosti*. Zagreb: Politička kultura.
- Touraine, A. (2005). *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris: Fayard.
- Turner, H. J. (2009). *Sociologija*. Novi Sad–Beograd: Mediteran Publishing–Centar za demokraciju.
- Turner, J. H. (2013). *Contemporary Sociological Theory*. Los Angeles–London–New Delhi–Singapore–Washington DC: SAGE.
- Weber, M. (1986). Znanost kao poziv. U: Weber, M. (1986). *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Weber, M. (1989). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša–Svjetlost.
- Zelizer, V. A. (2015). My Money Obsession. *La vie des idées*, 1. janvier.

*Hotimir Burger*

## **SOLIDARNOST I NJEZINE PERSPEKTIVE U SUVREMENOM DRUŠTVU**

Solidarnost je fenomen i pojam kojim je zadnjih nešto više od dva stoljeća zaokupljena politička teorija, sociologija (prvi je sustavno socijalnu dimenziju tog fenomena elaborirao E. Durkheim u knjizi *O podjeli društvenoga rada*<sup>1</sup>), pravo i psihologija, pa i filozofija uopće, osobito filozofska antropologija i filozofija egzistencije, te teologija. Tim fenomenom zaokupljeni su u svojim programima i – ponajviše lijevo orijentirani – politički i socijalni projekti novijeg doba. Zbog toga je literatura o toj temi golema.

U ovome radu razmatramo etički, pravno-politički, antropologijski i ekonomski aspekt solidarnosti u diskusiji s relevantnim tezama J. Habermasa, H. Brunkhorsta, H. Plessnera te K. Marxa i Th. Pikettyja.

Solidarnost je fenomen koji je povezan sa samom biti čovjeka i prostire se od psihologijske razine – kao empatija, suosjećanje, simpatija; zahvaća socijalnu i političku zbilju – shvaćen kao konstitutivum zajednice odnosno društva (u formama kao što su prijateljstvo, vjernost, lojalnost, ljubav spram bližnjeg, bratstvo), a prisutan je i u religijskoj sferi, pa se njime bave katolička i protestantska teologija, koje ga shvaćaju kao odnos spram bližnjega koji zahvaća ponajprije pripadnike konfesije, ali se – u skladu s općeljudskim pretenzijama kršćanstva – iza njih proteže i na sve ljude, na čovjeka kao takvoga.

---

<sup>1</sup> Emile Durkheim. *De la division du travail social*. Paris: PUF, 1991. (Prvo izdanje: Pariz 1896.)

Kada tematiziramo solidarnost, onda nije riječ o ljudskom pojedincu u njegovoj anonimnosti, nego prije svega o ljudskom pojedincu koji ima svoje *Ja* i koji je *osoba*. Solidarnost je *odnos*, i to aktivan, djelatan odnos osobe spram drugih osoba. To je spremnost da se afirmativno sudjeluje, participira u situaciji drugih osoba. Taj odnos zahvaća – kako smo već nagovijestili – emocionalnu, voljnu i intelektualnu razinu osobe, njezinoga opstanka, zato ga otkrivaju i opisuju ne samo navedene znanosti i discipline, nego i literatura i umjetnost uopće. Rorty misli<sup>2</sup>, štoviše, da ove posljednje čine to uspješnije i s većim utjecajem na ljudsko ponašanje i djelovanje nego znanosti i filozofija.

Čini se da bi valjalo razlikovati i individualnu i „javnu solidarnost“ (Rorty). Individualna ili osobna solidarnost treba za svoje aktiviranje osim emocije i *odluku*, a javna solidarnost treba kao osnovu normativni sistem i njegov autoritet.<sup>3</sup>

Uopćeno se može tvrditi da pravo poprište solidarnosti čine etika, pravo i politika. A budući da se solidarnost uzdiže iznad dimenzije emocionalnosti, ona kao mogućnost *treba odluku*, kako bi se aktualizirala kao zbiljnost. No s druge strane, nema dvojbe da emocija može biti jedan od krčitelja, jedan od „otponaca“ njezina aktiviranja u ljudskom pojedincu: kao empatija, simpatija i sl.

Povijest pojma solidarnosti<sup>4</sup> otkriva da se on javlja najprije u političkoj kulturi Francuske, i to najprije u obliku pridjeva solidaran (*solidaire*), a potom se stabilizira i u imeničnom obliku.

Jamačno ne slučajno pojam solidarnosti se jasno artikulira u političkim i socijalnim konstelacijama koje je uobličila Francuska revolucija.

---

<sup>2</sup> U knjizi R. Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*. Preveo G. Flego. Zagreb 1995.

<sup>3</sup> Ovdje treba spomenuti da Durkheim govori o *organskoj solidarnosti*, a u opticaju je i termin *funkcionalna solidarnost*. Ovdje nas te inačice ne zanimaju.

<sup>4</sup> Natuknica „Solidarität“ A. Wildta u *Historisches Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hrg. J. Ritter u. .a., Schwabe & Co AG Verlag, Basel, Bd. 9, sadržava historijske i druge podatke na ovu temu. Literatura o tom fenomenu i pojmu je golema, tako da natuknica obuhvaća tri i pol stranice teksta o samom pojmu i tri stranice popisa literature. Uz ostale podatke navedeno je da su pojam solidarnosti najprije razvijali sindikalni i radnički pokreti, socijaldemokratske i druge lijevo orijentirane partije, a potom su ga kao „temeljnu vrijednost“ preuzele mnoge političke partije u SR Njemačkoj: SPD, CDU/CSU, pa čak ga i liberalna partija (FDP) nije mogla izostaviti iz svojih programskih sadržaja.



Tek takve povijesne okolnosti, moglo bi se reći, iznudile su imenovanje toga fenomena, koji je jamačno bio prisutan i ranije, kao što je to bio slučaj i s mnogim drugim fenomenima i njihovim pojmovima u evropskoj povijesti.

Pojam *bratstva* u Deklaraciji o pravima čovjeka i građanina Francuske revolucije bio je prethodnica pojmu solidarnosti; iz njega se ovaj u političkim i socijalnim projektima 19. stoljeća ubrzo uobličio. Prije toga pojmu solidarnosti blizak pojam *solidus* najprije je artikuliran u pravnoj tradiciji u vezi s ulogom jamca za nečiji dug. Sama pak riječ *solidus* u latinskome ima više značenja – bio je to i jedan od naziva za *zlatnik!*<sup>5</sup>

U svojoj knjizi *Solidarnost. Od građanskog prijateljstva do globalne pravne zajednice*<sup>6</sup>, utemeljenoj na iscrpnoj literaturi, Hauke Brunkhorst se temeljito bavi i historijatom pojma solidarnosti. Tako i on pokazuje već spomenutu prvu artikulaciju toga pojma u rimskoj pravnoj tradiciji u odnosu jamca prema dužniku kao *obligatio in solidum*. Pojedinci su solidarni s nekim tko je dužan i spremni jamčiti ili čak preuzeti otplatu njegova duga. Brunkhorstu je, u skladu s osnovnom intencijom njegova spisa, ponajprije do *pravne dimenzije* problema te kao važno ističe da je solidarnost od početka *pravni pojam*. Kao drugo, važna mu je činjenica da „*obligatio in solidum* u mediju apstraktnog prava povezuje *strane osobe, komplementarne uloge, heterogene interese*“ (str. 10)<sup>7</sup>, dakle da objedinjuje one koji sami sobom nisu objedinjeni.

Brunkhorst navodi i druge izvore modernoga pojma solidarnosti: to je pagansko-republikanska *sloga*, potom *građansko prijateljstvo* te *bratstvo*, koje u revolucionarnim zbivanjima u 18. stoljeću biva uz-

---

<sup>5</sup> Vidjeti o tome B. Klaić. *Rječnik stranih riječi*. Zagreb 1978. M. Žepić u svome *Rječniku latinskoga i hrvatskoga jezika* (Zagreb 1942) navodi da je pridjev *solidus* značio gust, tvrd, valjan ali i postojan. A *aurum solidum* značilo je *suho zlato!* Prema tim navodima, solidarnost ima solidne etimološke i semantičke korijene!

<sup>6</sup> Knjigu je preveo T. Medak, a objavili su je Beogradski krug i Multimedijski institut iz Zagreba. Knjiga je u originalu objavljena u Frankfurtu na Maini 2002, a naš prijevod objavljen je već 2004.

<sup>7</sup> Ovdje valja, po našem mišljenju, imati na umu spregu ovih odnosa s moralnošću, s etikom. Naime, obligacija, obveza o kojoj je ovdje riječ, temelji se na slobodnoj odluci osobe koja će jamčiti i utoliko zadire u moralnu sferu.

dignuto na razinu nacije (str. 11). Građanskom prijateljstvu, bratstvu i idejama iz 1798. Brunkhorst posvećuje u svojoj knjizi zasebna poglavlja, jer očito misli da su ti fenomeni bazični za konstituciju modernog pojma solidarnosti, najprije u evropskoj socijalnoj i političkoj tradiciji, a potom i u suvremenom svijetu uopće.

Socijalni teoretičari koji nastoje pojmiti suvremeni društveni i politički svijet ne mogu zaobići pojam solidarnosti, tim više ako im je stalo do emancipatorskih tendencija u suvremenim društvima i ako žele pridonijeti njihovu promoviranju. Zato ga nije zaobišla ni kritička teorija društva, primjerice Adorno u spisima *Minima moralia* i *Negativna dijalektika*, a kasnije i H. Marcuse.

U više svojih spisa tim fenomenom bavi se i Jürgen Habermas, jedan od velikih autora iz te tradicije. U stanovitom smislu on se toj temi približava već u ranoj knjizi *Srukturna promjena javnosti*<sup>8</sup> (1962), jer javnost – inspiriran H. Arendt – smatra bitnim aspektom suvremenoga društvenoga života. U životnom djelu *Teorija komunikativnog djelovanja*<sup>9</sup> on cijeli drugi svezak (633 stranice) posvećuje *kritici funkcionalnog uma* (što bi se moglo shvatiti kao nastavak i preinaka Horkheimerove kritike instrumentalnog uma), ali fenomen solidarnosti jedva da dotiče kao jedan od resursa svijeta života. U knjizi *Prethodne studije i nadopune za teoriju komunikativnoga djelovanja*<sup>10</sup> on već jasno formulira misao da „komunikativno djelovanje u aspektu koordinacije djelovanja služi socijalnoj integraciji i stvaranju solidarnosti“ (podcrtao H. B.), a u knjizi *Filozofski diskurs moderne*<sup>11</sup> govori o „integrativnoj snazi solidarnosti“.

Solidarnost je za Habermasa bitno povezana s etikom pa o toj povezanosti najiscrpnije raspravlja u knjizi *Objašnjenja uz diskursnu etiku*<sup>12</sup>. Osim sprege s etikom, ovdje mu je najvažnija tema odnos solidarnosti i pravednosti.

---

<sup>8</sup> J. Habermas. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main 1962.

<sup>9</sup> J. Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd.1, 2. Frankfurt am Main 1981.

<sup>10</sup> J. Habermas. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M. 1984, str. 594.

<sup>11</sup> J. Habermas. *Filozofski diskurs moderne*. Preveo I. Bošnjak. Zagreb 1988, str. 324 i 340.

<sup>12</sup> J. Habermas. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M. 1991.

O pravednosti i solidarnosti raspravlja on u kontekstu diskusije o Kohlbergovu „6. stupnju“<sup>13</sup> i tvrdi da je solidarnost „ono drugo pravednosti“. Na drugom mjestu reći će da je solidarnost „naličje“ pravednosti. Solidarnost, misli Habermas, „seže od vezanja zakonodavstva s materijalnom pravednošću, preko primjerenosti nekog pravednog prosuđivanja i moralnog uvažavanja subjektivnih potreba i sebeinterpretacije, do herojskog samožrtvovanja i drugih superergatorskih akata“ (str. 65).

Ovdje Habermas zahvaća i emocionalnu razinu solidarnosti pa dotiče i problem suosjećanja, koje nalazi i u Kohlbergovu pojmu *benevolence* (što bi bila povezanost brige za dobro bližnjega s interesom za opće dobro – a to je solidarnost, str. 70). Nadalje, on uz pomoć motiva simpatetičko uživljavanje formulira važnu temu, a to je *preuzimanje perspektive drugoga*. Simpatetičkim uživljavanjem mi se tek možemo staviti na mjesto drugoga i preuzeti njegovu perspektivu, misli Habermas. A ti drugi onda nisu bezlični, indiferentni, nego drugovi (Genossen). To su pojedinci koji izmjenjuju stajališta i preuzimaju uloge. Time je Habermasova analiza dohvatila i kompleksniju socijalno-antropologijsku razinu problema.

Stoga on ovdje govori i o *principu solidarnosti*. „Taj princip korijeni se u iskustvu da jedan mora stajati uz drugoga, jer svi drugovi moraju biti na isti način zainteresirani za integritet njihova zajedničkog životnog sklopa. Deontologijski pojmljena pravednost zahtijeva kao svoje drugo solidarnost. Pri tome se ne radi toliko o dva momenta koji se upotpunjuju, nego mnogo više o dva aspekta iste stvari.“ (70). Stoga će reći: „Pravednost se odnosi na jednake slobode nezastupivih i sebe određujućih individua, dok se solidarnost odnosi na dobrobit u nekoj intersubjektivno dijeljenoj životnoj formi zbratimljenih drugova – a time i na održanje integriteta te životne forme. Moralne norme ne

---

<sup>13</sup> Lawrence Kohlberg je američki psiholog koji se bavio – nastavljajući istraživanja J. Piageta – razvojem moralne svijesti ljudskih pojedinaca i ustanovio šest stupnjeva toga razvoja. Posljednji, šesti stupanj je stajalište *etičkog univerzalizma*, koji pojedinac može dosegnuti napuštajući ograničenu moralnost prethodnih stupnjeva. Po Habermasovu mišljenju, baš na tom šestom stupnju moralne svijesti može se uobličiti i artikulirati univerzalna solidarnost.

moгу štítiti jedno bez drugoga: jednaka prava i slobode pojedinca ne bez dobrobiti bližnjih i zajednice kojoj oni pripadaju“ (str. 70).

U takav kontekst uklapa se onda Habermasova teza o univerzalističkom moralu, koji čini to da solidarnost gubi svoju ograničenost na partikularne oblike zajedništva kakvi su obitelj, pleme, narod, sljedba itd.

Riječ je ovdje o tome da su „nadasve u recipročnom priznavanju uračunljivih subjekata, koji svoje djelovanje orijentiraju na zahtjeve za važenjem, ideje pravednosti i solidarnosti suvremene“ (str. 71). A za to su važni diskursi u kojima se ti oblici odnošenja uvijek nanovo zadobivaju. Tako da je za Habermasa komunikativno djelovanje „dijalog sredstvo brige za bližnjega“ (str. 74).

Problemom solidarnosti bavi se Habermas i u zbirci rasprava pod naslovom *Postnacionalna konstelacija*<sup>14</sup>. Ovdje on formulira bazičnu tezu da tri sile drže na okupu suvremena društva: to su mediji novca i administrativne moći te kao treće, *solidarnost* (str. 228). S tim da prve dvije sile dominiraju *sistemom*, dok je solidarnost domicilna u *svijetu života*. Suvremena društva u najvećoj mjeri određuje „podivljali funkcionalni um“ i funkcionalna socijalizacija, misli Habermas, pa se on nasuprot tome umu uzda u proizvodnu moć komunikativnoga djelovanja koje proizvodi, stvara solidarnost.

U takvu sklopu Habermas predlaže „stereoskopski pogled na ambivalencije moderne“, čija analiza „mora imati na oku kako oslobađajuće i oterećujuće učinke komunikativnoga racionaliziranja svijeta života, tako i efekte jednog podivljalog funkcionalnog uma“. (str. 228) U tom je kontekstu zanimljiva i njegova teza da ne možemo biti solidarni s budućim generacijama – kao ni s prošlima – zato što solidarnost *zahtijeva* zalaganje i onih s kojima se nastojimo solidarizirati, a u navedenim primjerima to nije moguće.

Jedan od mogućih angažmana protiv funkcionalne socijalizacije i protiv njezine dominacije jest, prema Habermasu, njegovanje postupaka „diskurzivne tvorbe mnijenja i volje“.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> J. Habermas. *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt/M. 1991.

<sup>15</sup> Takvu zamisao razvija u opsežnoj knjizi *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main 1992.

Veliku ulogu u takvoj konstelaciji ima onaj segment suvremenoga socijalnog života koji on, inspiriran Husserlom, naziva svijet života. On će reći: „U sferi svijeta života 'racionaliziranje' ne začepkuje izvore solidarnosti nego dohvata nove, kada stari presušuju“ (str. 232). Zato je ova proizvodna snaga komunikacije od velike važnosti i za izazove „refleksivne modernizacije“, o kojoj govori socijalni teoretičar Ulrich Beck.

Saberemo li ove Habermasove uvide, onda to izgleda ovako: Solidarnost je jedna od triju sila koje suvremena društva drže na okupu. Ona je povezana s emocionalnom dimenzijom ljudskoga opstanka i pretpostavlja uzajamno priznavanje ljudskih pojedinaca, osoba. Odatle proizlazi sposobnost i mogućnost preuzimanje perspektive drugoga i preuzimanje uloga. Ona je bitno povezana s pravednošću, a domicilna je u svijetu života. Komunikativno djelovanje proizvodi i reproducira solidarnost, a njezin praktično-teorijski okvir naznačuje *univerzalistička etika*, tako da ona nadilazi sve oblike ograničene, partikularne solidarnosti „samoniklih zajednica“ kakve su obitelj, pleme, nacije, pa i religijske sljedbe. Solidarnost je uz to od funkcionalizma i funkcionalne socijalizacije bitno različit princip socijalizacije.

Poticajnu knjigu na temu solidarnosti napisao je H. Brunkhorst: Već iz podnaslova vidi se da je Brunkhorstu do „globalne pravne zajednice“, a to znači do pravnog aspekta problema.

U knjizi se distancira od Habermasa koji je naglašavao prije svega povezanost solidarnosti i pravednosti te njezinu vezu s komunikativnim djelovanjem kao konstitutivnim za suvremenu verziju solidarnosti. Zato će naglasiti da solidarnost nije „drugo ili naličje“ pravednosti, nego je ona „demokratsko ozbiljenje individualne slobode“, „ima iz temelja individualističku formu“ (str. 12), te se ne okreće toliko općem dobru. Solidarnost bi trebala jamčiti sudjelovanje svakog pojedinca u javnim pitanjima. Zato Brunkhorst ne razmatra etički aspekt solidarnosti. Njemu je ponajprije do njezina *poopćenja*.

Stoga, navodeći članak 34. Revolucionarnog ustava iz 1793, Brunkhorst efektno pokazuje kako je tu solidarnost poopćena i povezana s načelom javnoga života: „Potlačeno je cijelo društvo kad je i samo jedan njegov član potlačen.“ I u obrnutom smjeru: „Potlačen je svaki pojedinik

član kada cjelokupno društvo biva potlačeno.“ Izvor takva stajališta nalazi u Rousseauovu *Društvenom ugovoru*, u stavku: „Od trenutka kada je narod pravovaljano okupljen kao suvereno tijelo... osoba posljednjeg građanina je podjednako sveta kao i osoba prvog dužnosnika“. Na taj je način solidarnost bitno povezana s *ljudskim pravima*.

Zbog inzistiranja na pravno-političkoj dimenziji solidarnosti, taj najprije naglašeni individualistički pristup solidarnosti u Brunkhorsta se zapravo gubi kada kaže: „U modernim ustavnim režimima opće dobro, pravednost i solidarnost podudaraju se s legitimacijom normativno obvezujućih odluka. U pravnoj državi ne postoji niti opće dobro niti pravednost s onu stranu demokratske legitimacije i stoga ne postoji pravna država bez legitimacije“ (str. 13).

Tematiku pravednosti, kako je vidljivo, Brunkhorst striktno veže uz pojam demokracije, ali smisao demokracije precizira: Demokracija za njega „nije vladavina većine, nego *identitet* vladajućih i vladanih uz istodobno *razlikovanje* pravnih subjekata i oblika njihove socijalne organizacije“ (str. 13).

Iako je *bratstvo* solidarnosti blizak način odnošenja, inače prisutan u evropskoj tradiciji, pa i drugdje, za Brunkhorsta bratstvo nije solidarnost, jer je ono puno više od osjećaja supripadnosti. (Ono je, uostalom, i puno više od osjećaja kao takvoga.) Zato po njemu pojam solidarnosti „nema svoje korijene u *zajednici*, već je on *inherentno element društva*“ (str. 24; pritom se poziva na U. K. Preussa). Za Brunkhorsta solidarnost dijalektički objedinjuje suprotnosti, protuslovlja, razlike, a „*mjera solidarnosti*“ je „na okupu još održiva“ raznolikost, heterogenost i fragmentacija. Solidarnost je za njega, uz to, „robustna (Habermas), a ne samo solidna“.

Prihvaćajući Habermasovu tezu o bitnoj vezi između solidarnosti i svijeta života Brunkhorst će, nadalje, reći: Solidarnost „se hrani iz izvora svijeta života, ali se ostvaruje kroz glavne medije systemske integracije, naime kroz *birokraciju* i pravo“. Drugim riječima: „Solidarnost je jedan od rijetkih *koncepta moralnog mišljenja* koji su se pokazali uskladivima s etatističkim modelom političkog zajedništva.“ (Tu se ponovno poziva na Preussa.) I zaključuje: „Stoga se ne čini promašenim nadanje da bi taj koncept iz komunikacijskog životnog svijeta mogao

biti dorastao i apstraktnim procesima globalne systemske integracije“ (str. 14). Tako je taj pojam u Brunkhorsta od etičkoga preobražen u socijalnoteorijski pojam, pa zapravo zadire u sferu funkcionalnog odnosa, odnosno u sferu „organske solidarnosti“.

To uzdanje u primjenjivost pojma solidarnosti za „apstraktne procese globalne systemske integracije“ Brunkhorst temelji na ustavnim revolucijama koje su provedene u tradiciji državnih zajednica kakve su Sjedinjene Države, Europska unija pa i Savezna Republika Njemačka. Za njega su ustavi „otvorenih država“, kakve su ove države i državne zajednice, „utjelovljenje organske solidarnosti“ (koju je u najvećoj mjeri razrađivao Emile Durkheim, ponajprije u već spomenutom spisu *O podjeli društvenoga rada*). Ustavna revolucija Evrope već se je, prema Brunkhorstu, dogodila *bez* revolucionarne akcije. Ona „za sada doduše samo deklarira, proklamira i pozitivira nominalni *pravni tekst*“ (str. 220). Tako da se, po njemu, već pozitivno-pravno u ugovorima Evropske unije propisani demokratski princip mora „samo“ sprovesti, urediti i konkretizirati kroz reformistički nadoknađujuću revoluciju“. Potreban je dakle „radikalni reformizam koji pravne tekstove uzima ‘za riječ’ ne bi li praznu ljusku neuređene legalnosti oblikovao u glasnogovornika nadolazeće demokracije“ (isto). Na taj način trebala bi se *institucionalizirati i solidarnost*. Ona bi trebala postati elementom „globalne systemske integracije“.

Brunkhorst naime misli da „demokracija za sada *funkcionira* samo u okvirima nacionalne države. Ali štošta govori u prilog tome da demokracija otvorenih država nije dugoročno sposobna preživjeti bez demokratizacije javnog prava transnacionalnih i internacionalnih organizacija“ (str. 17).

Prema tome, u Brunkhorsta solidarnost – koja izvorno potječe iz pravne sfere – biva u novijoj socijalnoj i političkoj povijesti poopćena i izjednačena s demokracijom. Tako da postojeći „pravni tekst“ (ustava ‘otvorenih država’) postavlja primjereni (pravni) okvir za demokraciju te taj tekst valja “uhvatiti za riječ“ i radikalnim reformama ozbiljiti demokraciju, a s njom i solidarnost. Time bi se konstituirala i „demokratska solidarnost“. No u takvu kontekstu nije jasno što je s pravednošću? Je li ona potpuno iščezla s vidika?

Iz gornjeg prikaza slijedi kako Brunkhorst misli da aktiviranje solidarnosti nema osnovu u *odlučivanju, u odluci pojedinca*, nego je to stvar ćudorednoga sistema – moralno-pravnoga totaliteta – koji se nazire i najavljuje u svjetskim razmjerima u ustavnim zasadama suvremenih država – posebno u EU i drugdje – s idejama demokracije, snažne javnosti i ljudskih prava. Istodobno on pretpostavlja *univerzalni interes za solidarnost svakog ćovjeka, ćovjeka kao ćovjeka*, na ćemu bi se trebala temeljiti pravna institucionalizacija solidarnosti u kojoj „jaka javnost“ i ljudska prava imaju veliku ulogu. Ali antropologijsku osnovu tog interesa on – kao ni Habermas – ne tematizira. Zato se postavlja pitanje, kako stoji stvar s antropologijskim korijenima solidarnosti?

Kad smo rekli da je fenomen solidarnost bitno povezan s biti ćovjeka, valjalo bi ustanoviti na koji se naćin ta povezanost moće opisati. Znaći li to da, ako je solidarnost spregnuta s biti ćovjeka, da je njezino aktiviranje svagda zagarantirano? Svakako ne! Ta danomice svjedoćimo ili i sami sudjelujemo u postupcima koji se ne mogu nazvati solidarnima – u kriminalu, u ratovima, u sistematskoj eksploataciji prisutnoj u suvremenim društvima itd. Ako je tome tako, onda ćovjek svoju bit moće i iznevjeriti.

U svakom slućaju, antropologijska refleksija se je već prije formuliranja projekta filozofske antropologije u Maxa Schelera zaokupila i problemom solidarnosti. Tako i Scheler već u spisu *Formalizam u etici i materijalna vrijednosna etika*<sup>16</sup>, u kojem veliku ulogu ima pojam osobe, govori o *principu solidarnosti* te razlikuje zastupivu i nezastupivu solidarnost, a govori i o drugim verzijama solidarnosti. Kod njega je ova tematika bitno povezana s razmatranjem emocija, osobito sa simpatijom i ljubavi – dakle s naćinom odnošnja koji implicira *uzajamnost* i *uzvratanje* – ćemu je posvetio veći broj vaćnih spisa.

H. Plessner pak u knjizi *Stupnjevi organskoga i ćovjek*<sup>17</sup> (1. izdanje 1928) pokućava ustanoviti osnovu na kojoj se uzdiće „oblikovanje i izraz solidarnog osjećaja i odnošnja“. Kao i svi bitni problemi nje-

---

<sup>16</sup> M. Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 4. Auflage. Bern 1954.

<sup>17</sup> H. Plessner. *Die Stufen des organischen und der Mensch*. Berlin–New York 1975.



gove antropologije, i solidarnost je u ovoj knjizi povezana s njegovom „čarobnom“ sintagmom *ekscentrična pozicionalnost*.

Najvažniji motivi oko kojih Plessner vodi raspravu jesu nadomjestivost i zastupivost ljudskih pojedinaca kao osoba. Osoba je u takvu kontekstu bazični pojam.

Plessner to vidi ovako: „Kao što se svijet odiže kao jedan individualitet samo od horizonta mogućnosti i drukčijeg možebitka, tako se čovjeku odiže njegov opstanak kao individualan samo spram mogućnosti da bi on mogao postati drugi. Ta mogućnost dana je čovjeku s njegovom životnom formom. On je sebi samome pozadina ljudskoga uopće, od koje on istupa kao 'ovaj i nitko drugi'. Kao čisto Ja ili Mi stoji pojedinac u susvijetu... On jest čovječanstvo, tj. on kao pojedinac jest apsolutno zastupiv i nadomjestiv. Svatko drugi mogao bi stajati na njegovom mjestu, kao što je on s njim priključen u bezmjesnost ekscentrične pozicije, u jednu *iskonsku zajednicu* s Mi karakterom“ (str. 343).

Ljudski pojedinac nadomjestiv je zato što ima ja, subjekt je i jer je kadar objektivirati, sebe, drugo i drugoga. To mu je zajedničko sa svakim drugim ljudskim pojedincem. Kasnije će Plessner reći da se nadomjestivost temelji na tome što subjekt sebe razumije kao „izvorište inicijativa i gledište perspektiva“.

I tu sada slijedi daljnje preciziranje: „Oblikovanju i izrazu solidarnog osjećaja i odnošenja, konkretnoj zajednici predmetnuta *zastupljenost i nadomještenost* svakog pojedinca svakim drugim u obliku Mi tvori pozadinu od koje se odiže pojedinac kao individuum. Ta on je u osnovi isti kao drugi, on stoji gdje stoji drugi i drugi zauzima njegovo mjesto. Stoga može drugi u vansvjetskoj i unutarstvetskoj zbiljnosti zauzimati poziciju koju svaki čovjek zauzima u svojem apsolutnom Ovdje, ili – 'on bi mogao postati i drugi'. Na svojoj zbiljskoj nadomjestivosti i zastupivosti ima pojedini čovjek jamstvo i izvjesnost slučajnosti svoga bitka ili svoje individualnosti“ (str. 344). Dakle, zastupljenost i nadomještenost ljudskog pojedinca *tvori pozadinu* „oblikovanja i izraza solidarnog osjećaja i odnošenja“!

Iz ovih teza proizlazi da je čovjek takoreći apriori socijaliziran, a u zajednici on se individualizira. Nadomjestivost i zastupivost ljudskog pojedinca osnova je bitnoj upućenosti ljudskog pojedinca na drugog, što

ga – zajedno s njegovim Ja – čini osobom, a sve zajedno tvori susvijet ili iskonsku zajednicu.

Zbog moje nadomjestivosti i zastupivosti mogao bih biti bilo tko drugi (kraljević postaje prosjak, a prosjak kraljević u poznatom romanu M. Twaina, a u literaturi bi se moglo naći mnogo takvih primjera) – a to iznuđuje odnos u kojemu ja uzimam u obzir situaciju drugoga, njegov položaj, njegovu perspektivu, što iznuđuje da *budem solidaran!* I to ne samo na razini osjećajnosti – simpatije, empatije i sl. – nego na socijalnoj, egzistencijalnoj razini, na razini postupanja, djelovanja.

U kasnijem tekstu „Nedruževna druževnost“ (1966)<sup>18</sup>, gdje sintagma ekscentrična pozicionalnost više nije prisutna i zamjenjuje ju jednostavna misao o bitnoj distanciranosti čovjeka kao takvoga od svijeta i od drugih, Plessner toj tematici pristupa na drugi način. Ovdje on ne traži osnovu solidarnog izraza i odnošenja, nego hoće ustanoviti osnovu antagonističkoga sklopa „druževne nedruževnosti“ u ljudskoj prirodi – što je sintagma koju je uobličio I. Kant u raspravi o ljudskoj povijesti<sup>19</sup>. Pritom se Plessner služi terminologijom iz prethodnih spisa, ali uvodi i novo pojmovlje. To je prije svega sintagma *struktura uzajamnosti*. Moglo bi se reći da je prije tražio osnovu solidarnosti u ljudskom opstanku, a sada – jamačno i pod dojmom događaja iz novije povijesti – hoće ustanoviti na čemu se temelji *nedruževnost* ljudi, ako su oni bitno bića zajednice ili, u prethodnoj terminologiji, ako sačinjavaju jedno Mi kao iskonsku zajednicu. Nedruževnost zasigurno nije solidarnost, ali pripada ljudskim bićima kao i ova, pokazuje Plessner.

I u ovom tekstu Plessner najprije ističe jastveni karakter ljudskog pojedinca koji je izvorište njegovih akcija, njegovih inicijativa, gledište perspektiva i osnova mogućnosti povlačenja u „sebe“ (str. 295). Ali

---

<sup>18</sup> „Ungeessellige Geselligkeit“. U: H. Plessner. *Gesammelte Schriften* .VIII. *Conditio humana*. Frankfurt am Main 1983, str. 296. Naš prijevod B. Despota: H. Plessner. *Conditio humana*. Zagreb 1994.

<sup>19</sup> Kant govori o tome u spisu *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. 1S. 33-53, Werkausgabe I-XII. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main 9. Aufl. 1995.

u ovom tekstu riječ je i o *strukturi uzajamnosti* kao bitnoj dimenziji ljudskoga.

Tu on govori sljedeće: „Ja sam prvobitno uvijek 'tu' i to tako da se za 'tu' može primijeniti 'Ja', iako ove riječi znače različito. 'Tamo' označava područje koje zauzima drugo i drugi. Drugo i drugi mogu stajati na mojem mjestu, ako im svoje mjesto ustupim, na što kadgod druga osoba i pretendira. Prostorska, ne prostorna određenja situacije, koja su mjerljiva distancama na koju podsjeća riječ situacija, prožimaju ono uzajamno (Miteinander) i naspramno (Gegeneinander) osoba i čine sebe antagonistički važećima“ (str. 296).

Pa nastavlja: „Gdje god jest neka osoba, tj. koje god mjesto zauzima u socijalnom ustroju, tamo može biti neka druga, zato jer su one uzajamno ogledalno recipročne... Presudno je prethodno u personalnosti utemeljena struktura uzajamnosti, koja jednome strogo koordinira drugoga, bez obzira na to što on jest ili ima.“

Plessner dalje precizira: „U uzajamnosti su subjekti, ukoliko sebe razumiju kao izvorišta inicijativa i kao gledišta perspektiva, međusobno jednaki. Svaki bi mogao biti drugi. Ta strukturalna jednakovrsnost još ne znači jednakost u statusu...Svatko bi mogao biti drugi ali on to ne može. Time se otvara proturječje između strukture i faktičnosti, koje antagonizmu nagnuća, kako ga opisuje Kant, leži – ako ne izravno u osnovi, ono mu ipak predstoji, a u njemu se zrcali fenomen nedruževne druževnosti“ (str. 298).

Uz to, Plessner naglašava ovdje razliku između personalnosti i individualnosti. „U zajedničkom životu osobe su izručene rascjepu između osobnosti i individualnosti“ (str. 299). Zato je „postojanost u zajedničkom životu osoba njima samima prisna, dok je postojanost u zajedničkom životu individua bez osobnosti suprotno tome izručena anonimnoj moći instinkta. ... Ako osobnost znači otvorenost prema unutra, onda se osobe moraju u zajedničkom životu nahoditi prisno, dok individuumu ostaje instinkt.“ (str. 299).

Životinja ima individualnost ali nema osobnost. Zato: „Čovjek u ratnoj akciji ili kao izrabljivač prirode i čovjeka prekoračuje svaku životinjsku mjeru stoga što mu je ona oduzeta zbog njegove jastvenosti. On sebi sam mora dati mjeru i staviti sebe u lance koje je sam skovao.“

A ti lanci su *norme*: one su „kit koji drži kao individualnosti aktuirane osobe na okupu“ (str. 305).

Dakle, ovdje je „ogledalna recipročnost“ identična sa „strukturom uzajamnosti“ ljudskih osoba, koja jednoga strogo koordinira drugome.

Odnosima među ljudskim pojedincima bavi se H. Plessner i u raspravi „Problem nečovječnosti“<sup>20</sup>. Tu se kaže ovako: „Od davnine razumio je čovjek sebe kao međubiće, pola životinja, pola duh, neka polovičnost i prelomljenost koja je ujedno izvor njegove snage i slabosti. On sebe shvaća kao osobu, to znači, prema jednoj Kantovoj formuli, on može kao jedino biće na svijetu sebi reći ja. Ta prelomljenost prema unutra uvjetuje recipročnost prema van: on otkriva stvari, živa bića, bližnje kao samostalne centre akcije. Kompanjon s kojim se živi i sam je uronjen u sebe, zaključan i prema meni zatvoren, ogledalo ogledala, prema izreci Jean Paula.“

Plessner citira Kantov navedeni spis: „Čovjek ima nagnuće da se *socijalizira*: jer se u takvom stanju, tj. zbog razvoja svojih prirodnih sposobnosti, više osjeća kao čovjek. No on ima i veliku sklonost da se *upojedini* (izolira): jer u sebi istodobno nalazi *nedruževno* svojstvo, da sve hoće urediti samo prema svome nahođenju i otuda posvuda očekuje otpore, kao što o sebi samome zna da je sklon otporu prema drugima.“

Zahvaljujući svojoj osobnosti čovjek se može od svega i svakoga distancirati. Ali on se ujedno zrcali u drugome. *Ego* i *alter ego* jedno su s drugim ukršteni. Stoga će Plessner ovdje reći da čovjeka karakterizira dvostruki odnos: objektivirajući odnos i odnos suglasja (str. 331).

Na temelju navedenih misli Plessner trezveno, i donekle pesimistično, zaključuje: „Budući da se raspodjela između oba aspekta (razumski i nagonski – H. B.) ne može misliti po mitskom modelu Kentaura: naprijed humanum a iza le beau reste, nego tvori prožetost, stoji cijela figura u svjetlu permanentno iznevjerene autentičnosti, ljudsko je uvijek i niskost, obespravljena modifikacija sebe sama.“ (str. 331).

Otuda Plessnerov konačni zaključak: „Nečovječnost nije vezana ni za jednu epohu i ne uz povijesnu veličinu, nego je s čovjekom dana mogućnost da sebe i sebi jednake negira“ (str. 334).

---

<sup>20</sup> „Das Problem der Unmenschlichkeit“. *Isto*, str. 330-331.

Ili, mogli bismo reći i ovako: Na čuvenoj Sartreovoj izjavi: „Pakao to su drugi!“ ne bi se mogla utemeljiti ideja solidarnosti, ali ta izjava izriče nešto bazično o jednoj od čovjekovih mogućnosti: Da bude nečovjek. Ljudski pojedinac može biti i nečovječan, može odabrati neljudskost – na temelju odluke, nagnuća, resentimenta, fanatizma itd. – o tome svjedoči cjelokupna ljudska povijest. Sartreova izjava ujedno ilustrira Kantovu tezu o čovjekovoj „nedruževnoj druževnosti“. Naime to da je čovjek, s jedne strane, bitno upućen na drugoga, na 'bližnjega', s druge pak strane da druge doživljava i kao prepreke ozbiljenju vlastitih htijenja i namjera.

Dakle Plessnerova poruka s obzirom na problem solidarnosti u spisu *Stupnjevi organskoga i čovjek* je formalna: on u tom spisu konstatira – na temelju zastupivosti i nadomjestivosti ljudskih osoba – da postoji antropologijska osnova ili, točnije, pozadina solidarnosti. Ali on njene oblike i alternative ovdje ne analizira niti ih opisuje. Na navedene izričaje on u tom tekstu nastavlja analizom stida kao bitno ljudske reakcije te s tematikom razlikovanja zajednice i društva, što je u to vrijeme bila velika tema socijalne teorije u Njemačkoj.

Glavna pak poruka tekstova „Nedruževna druževnost“ i „Problem nečovječnosti“, uz uvođenje sintagme 'struktura uzajamnosti', te zamisli o zrcaljenju ljudskih osoba jednih u drugima i razlikovanju između individualnosti i osobnosti, jest da u čovjekovu opstanku postoji antagonizam nagnuća da bude druževan i da bude nedruževan, kao i to da bude čovječan i nečovječan. To ima posljedica i za očitovanje solidarnosti.

Ove Plessnerove misli navodimo zato što iz njih očito slijedi da – iako postoji osnova ljudske solidarnosti u zastupivosti i nadomjestivosti ljudskih pojedinaca, u njihovu uzajamnom zrcaljenju i u strukturi uzajamnosti, takva ljudska osnova ničim ne jamči da će se solidarnost zaista i ozbiljiti: Za nju je važna *odluka za solidarnost*, i „lanci koje je čovjek sam skovao“, norme, tako da ona ne proizlazi automatizmom niti 'mehanički'. Čovjeku kao osobi ostaje i mogućnost nesolidariziranja s drugima. To proizlazi iz ljudskoj „prirodi“ inherentnoga antagonizma „nedruževne druževnosti“.

Može li se ova mogućnost donošenja odluke za solidarnost nadomjestiti pravnom obvezom ili ona ostaje u domeni moralnosti, etike, ono

je što ostaje u diskusiji. Iz prethodnih analiza vidljivo je da J. Habermas misli da je to stvar univerzalističke etike, kao bitne mogućnosti ljudskoga pojedinca, i komunikativnoga djelovanja. Brunkhorst pak misli da je to stvar „globalne pravne zajednice“ i njezinih izgleda da ozbilji istinsku demokraciju, a s njom i solidarnost.

No Brunkhorstovo razmatranje solidarnosti na velikoj je kušnji kad je u pitanju ekonomska sfera suvremenih društava. Baš u toj sferi na djelu je najdrastičnije „isključivanje“ pojedinaca, cijelih klasa, staleža i regija suvremenoga svijeta: eksploatacija, ponižavanje itd., koje i on opisuje. Brunkhorst je toga svjestan te nagovještava i problem „demokratizacije ekonomije“ (str. 17) kad kaže: „Ekonomiju, međutim, nije moguće demokratizirati u istom smislu kao državu i politiku. Njezina sloboda je sloboda privatnog ugovora, a ne sloboda javne konstitucionalizacije.“ Ali on ni ne pokušava pokazati putove rješenja te poteškoće. On tek konstatira da novi ustavni režimi „integriraju društvo s minimumom solidarnosti *negativno*, dok im za pozitivnu integraciju nedostaje *politički uključiva* demokratska solidarnost“. Ti režimi postižu tek „istodobno razdvajanje i povezivanje politike i prava, prava i ekonomije“. S time da se težište u transnacionalnim ustavnim režimima premješta sa strukturnog povezivanja politike i prava prema strukturnom povezivanju prava i ekonomije. U suvremenom svijetu na djelu je, kako Brunkhorst ipak kaže, „regresija kapitalizma prema predatorskom kapitalizmu“ (str. 16) (termin M. Webera), pa su izgledi za demokratizaciju ekonomije, a time i za solidarnost, još skromniji.

Može se postaviti pitanje je li uopće moguće demokratizirati ekonomiju ili je treba „solidarizirati“, ako je solidarnost „demokratsko ozbiljenje individualne slobode“, a demokracija „identitet vladajućih i vladanih“. Ako je *funkcionalna socijalizacija* igdje na djelu onda to jest u ekonomiji. U ekonomiji nema vladajućih i vladanih, nego se uvijek radi o funkcionalno podređenima i nadređenima, budući da je temelj odnosa *privatni* ugovor. Dakako, u taj se odnos vrlo često uvlači i koješta drugo, no pravno gledano to drugo je osporivo.

I Durkheimova organska solidarnost, na koju se i Brunkhorst poziva, nije drugo do funkcionalna socijalizacija. To je zapravo *funkcionalna* solidarnost, „podivljali funkcionalni um“, kako kaže Habermas. Zato

Durkheim u navedenom spisu veliku pažnju posvećuje baš pojmu funkcije. A takva solidarnost za Durkheima je organska zato što proizlazi iz razmjene, dakle ponovno se radi o nekom uzvraćanju, ali ovdje ne na emocionalnom i individualnom planu.<sup>21</sup>

Moglo bi se, nadalje, tvrditi da solidarnost u ekonomiji nije moguća, ako je solidarnost „demokratsko ozbiljenje individualne slobode“. Ako se naime, ponovno treba reći, „ekonomija temelji na ugovoru“ i privatna je. Ako se pak ekonomija pravno demokratizira, onda prestaje biti privatna. Stoga bi pravo pitanje trebalo glasiti: kako se ekonomija može „solidarizirati“, a ne demokratizirati? Do takva pitanja Brunkhorst ne dolazi zato što govori o solidarnosti kao o *pravno-političkom sistemu*, a da ne tematizira ekonomski sistem.

Jesu li tendencije ustavno-pravnog reguliranja ekonomije, ili „strukturnog povezivanja prava i ekonomije“, o kojima govori Brunkhorst, uobličene u političko ekonomskim formama kakve su državni kapitalizam ili – u boljem slučaju – socijalna država? To je država koja nastoji umanjiti nepravde i nejednakosti koje proizvodi tržišna privreda tako da garantira egzistencijalni minimum svojih građana, zdravstveno i socijalno osiguranje, obrazovanje itd. U tom pravcu smjera i u novije vrijeme diskutirana ideja o „socijalnoj tržišnoj privredi“ (o čemu je pisao, među ostalima, K.-O. Apel u sklopu svoje zamisli „svjetske etike“), a u obratnom pravcu – od „čisto socijalističke ekonomije“ prema tržišnoj ekonomiji – smjerala je reformistička koncepcija „socijalističke robne proizvodnje“ u Jugoslaviji od 1965. godine nadalje, kojom se htjelo prevladati neefikasnost socijalističke ekonomije i njezinu nekonkurentnost u međunarodnoj ekonomiji.

Nema dvojbe da je najcjelovitije i najtemeljitije o solidarnoj ekonomiji razmišljao Karl Marx.

O tome kako je on gledao na fenomen i pojam solidarnosti u literaturi se ne navode jednoznačna stajališta. Tako A. Wildt<sup>22</sup> tvrdi da se taj pojam u Marxa javlja tek sa spisom „Građanski rat u Francuskoj“. To je možda doslovno gledano točno, no nema dvojbe da je Marxa ta

---

<sup>21</sup> Razmjena je inače velika tema socijalne i političke teorije 19. stoljeća u Francuskoj, od Saint-Simona do Comtea pa dalje.

<sup>22</sup> Pisac natuknice „Solidarität“ u *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

tema zaokupljala od samoga početka njegovoga teorijskog i praktičkog djelovanja, iako ne pod tim nazivom. Pojmu solidarnosti širi ali bliski pojam jest *humanizam*, koji je iscrpno razrađivao u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* i drugdje.<sup>23</sup>

Jedan od ranih Marxovih tekstova koji smjera prema solidarnom društvu i solidarno shvaćenoj ekonomiji su njegove „Bilješke uz *Éléments d'économie politique* Jamesa Milla“. Tu on već produbljeno opisuje otuđenje koje je na djelu u kapitalističkoj proizvodnji, a onda, pomalo romantičarski, pokušava naznačiti „novu pretpostavku života“ kao stanje u „kojemu bismo proizvodili kao ljudi“ i pokazuje implikacije takvoga stanja: „Svatko bi od nas u svojoj proizvodnji sebe i drugoga *dvostruko potvrđivao*. Ja bih 1. u mojoj *proizvodnji* opredmetio svoju *individualnost*, njenu osebnost i stoga bi za vrijeme djelatnosti postigao kako individualno izražavanje života, u opažanju predmeta (imao) individualno veselje i znao svoju osobu kao *predmetnu, osjetilno opažljivu* te kao *iznad svake sumnje uzvišenu moć*. 2. U tvojem užitku ili u tvojoj upotrebi mojega proizvoda imao bih neposredni užitak i užitak svijesti da sam u svome radu zadovoljio *ljudsku* potrebu, dakle, opredmetio ljudsku bit i time potrebi drugog ljudskog bića pribavio njemu odgovarajući predmet; 3. da sam za tebe bio posrednik između tebe i roda, dakle bio sam od tebe doživljen i znan kao dopuna tvog vlastitog bića i kao nužni dio tebe samog...“.

Tu je važna poanta ovih izvođenja: „Naše bi proizvodnje bile bezbrojna ogledala iz kojih bi se naša bit uzajamno osvjetljavala“.<sup>24</sup>

Takav kontrafaktički naboj svojih političkih i socijalnih projekata Marx nije zadržao do kraja života. U *Kapitalu III*, kako je poznato, on mnogo trezvenije govori o radnom i slobodnom vremenu kao o „carstvu nužnosti i carstvu slobode“, ali početni zamah vlastitoj teorijskoj i praktičkoj namjeri formulirao je baš u ovim napomenama uz navedeno djelo J. Milla.

---

<sup>23</sup> Vidjeti o tome u mojoj knjizi *Ljudsko odnošenje. Studije o relacijskoj antropologiji*. Zagreb 2014. Moglo bi se reći da je s pojmom solidarnosti pojam humanizma politički i socijalno konkretiziran!

<sup>24</sup> K. Marx, „Auszüge aus James Mills *Éléments d'économie politique*“. U: K. Marx / F. Engels. *Ergänzungsband*, I. Dietz Verlag, Berlin 1968, str. 445-463.



Bez sumnje, ovdje je riječ o uzajamnosti, o uzajamnom „zrcaljenju“ (kako kasnije govori Plessner) ljudskih pojedinaca i solidarnosti u dubljem, filozofsko-socijalno-antropologijskom smislu, koje nije lako uobličiti u političke i socijalne programe. Zato će se takvim projektom Marx zaokupljati i razvijati ga u spisima posvećenim kritici političke ekonomije, od *Ekonomsko filozofskih rukopisa* i čuvenih *Grundrisse*, do *Kapitala* i *Teorija o višku vrijednosti*, a na drugi način te će ideje biti prisutne i razrađivane u njegovim političkoteorijskim spisima – za što se vrlo dobrih navoda može naći i u knjizi H. Brunkhorsta.

U pogledu ozbiljenja solidarnosti u ekonomskoj sferi neke implicitne naznake mogu se naći u odnedavna vrlo popularnoj knjizi Th. Pikettyja *Kapital u 21 stoljeću*<sup>25</sup>, iako i on više govori o demokraciji nego o solidarnosti. Na temelju velikog statističkog materijala i komparativnih analiza, koje zahvaćaju ponajprije ekonomsku povijest najrazvijenijih evropskih država i Sjedinjenih Američkih Država zadnja tri stoljeća, Piketty konstatira da je zadnjih nekoliko desetljeća ponovno na djelu snažna tendencija prema akumulaciji dobiti od kapitala i kapitala u sve manje ruku; sve je više ekstremno bogatih pojedinaca – ali oni čine tek jedan posto ukupnog stanovništva – i sve više osiromašenih i potlačenih.<sup>26</sup> Jedini lijek tome on vidi u progresivnom oporezivanju najbogatijih i u demokratskom nadzoru kapitalizma. Alternativa ta-

---

<sup>25</sup> Th. Piketty. *Kapital u dvadeset prvom stoljeću*. Prevela N. Desnica-Žerjavić. Zagreb 2014.

<sup>26</sup> To je kao tendenciju – kako je poznato – uočio već K. Marx.

Ovdje je korisno komentirati dva prigovora (str. 18) koja Piketty upućuje Marxu, na temelju kojih bi se moglo zaključiti da nije baš temeljito čitao Marxove spise. Kao prvo, prigovara mu da u svojim razmatranjima kapitalizma nije dovoljno uzeo u obzir njegov tehnološki razvoj. Marx je tehnologiju nazvao „potpuno modernom znanošću“, a 13. glavu *Kapitala I*, pod naslovom „Mašinerija i krupna industrija“ posvetio je upravo toj temi, a ona je prisutna i u drugim dijelovima toga spisa te u drugim njegovim radovima. Kao drugo, Piketty prigovara Marxu da u kontekstu svoje kritike političke ekonomije nije dovoljno koristio statistički materijal. Kada je o tome riječ, valja imati na umu da je Marx drugim bitnim aspektom svojega prikaza geneze i suvremenoga stanja kapitalizma smatrao „historijsko prikazivanje“, pored logičkog ili kategorijalnog (vidjeti o tome u mojoj knjizi *Znanost povijesti. Problem znanosti u Marxovu djelu*. Zagreb 1979). On je tu intenciju ostvario onako kako je mogao u drugoj polovini 19. st. Svakako nije raspolagao internetom pa da iz svojega kabineta pretražuje statistički materijal, nego je istraživao u British Museum i u drugim dostupnim izvorima. Bio je usto i ekonomski ugrožen pa se jednom natjecao za činovničko mjesto na londonskoj željeznici, ali „zbog nečitljiva rukopisa“ mjesto nije dobio.

kvu zahvatu jest prema njemu katastrofa – radikalni socijalni bunt ili totalitarni politički poretci.

No, s druge strane, Piketty ima i dosta jasne predodžbe o ekonomskoj demokraciji!

On predlaže „razvoj novih oblika vlasništva i demokratski nadzor nad kapitalom“. Trebalo bi pronaći „nove oblike participacije i upravljanja“ (str. 674). Pritom bi veliku važnost imala *javnost* poslovanja (nešto slično „jakoj javnosti“ u Brunkhorsta, iako Brunkhorst govori prije svega o političkoj dimenziji odnosa). Za Pikettyja, ekonomska i financijska transparentnost „jest, a pogotovo može biti, zalog demokratskog upravljanja i participacije u odlučivanju“ (str. 674). Tek na temelju dobre informiranosti zaposlenici i obični građani mogu uobličiti mišljenje o odlukama, pa i intervenirati u njih.

To je za Pikettyja osnova ekonomske demokracije, koja uključuje i pravo glasa u upravnom odboru korporacije. Tako da za nadzor demokracije nad kapitalizmom treba pronaći „konkretne oblike demokracije i kapitala“ (str. 675).<sup>27</sup>

Mišljenja smo da korjenitu, pravu solidarizaciju suvremenih društava neće ozbiljiti sami sobom niti njeni antropologijski korijeni, niti univerzalistička etika i komunikativno djelovanje J. Habermasa, niti demokratska solidarnost H. Brunkhorsta – iako sve to čini „pozadinu“ i podršku *umnogostručavanju individualnih odluka za solidarno djelovanje* te tako može pridonijeti stvaranju *solidarnih odnosa* u suvremenim društvima – a stvaranje odnosa jedna je od bitnih mogućnosti i sposobnosti čovjeka kao takvoga<sup>28</sup> – nego ona *može i, čini se, mora biti iznuđena* prijetećom socijalnom, političkom, ekološkom pa i ekonomskom katastrofom.

Iz svega proizlazi da je *solidarno društvo* deziderat i mogućnost – ali i neizostavna potreba suvremenoga čovječanstva. Ako ono tu mogućnost i taj zahtjev ne ostvari, prijeti da kao čovječanstvo koje poznajemo i kao supstancijalni element našega habitusa i identiteta prihvaćamo, više neće postojati.

---

<sup>27</sup> Pritom nije jasno što bi to bili „konkretni oblici kapitala“!

<sup>28</sup> Vidjeti o tome više u mojoj knjizi *Ljudsko odnošenje. Studije o relacijskoj antropologiji*. Zagreb 2014.

Dakle riječ je o solidarnosti koja nije utemeljena samo pravno ili moralno, nego, Piketty bi rekao, mogućom katastrofom – nezadrživom akumulacijom kapitala ili „prihoda od kapitala“ u suvremenim uvjetima – *iznuđena solidarnost* u ekonomiji, a potom i u društvu kao takvome. I to s onu stranu funkcionalizma, kako sugerira Habermas.

To, dakako, ne znači da se na taj način solidarnosti oprečni odnosi za svagda odstranjuju iz društvene zbiljnosti suvremenoga svijeta – Plessnerovi uvidi u tom pogledu ostaju važeći – nego se oni bitno umanjuju u svojem opsegu i u svojoj snazi.

Kada je riječ o Hrvatskoj, može se i bez velikih istraživanja zaključiti da je s političkim promjenama 1990-ih godina ono što je Rorty nazvao „javnom solidarnošću“ radikalno reducirano, ponajprije u ekonomskoj sferi, poznatim efektima privatizacije koja je provedena s obzirom na vlasnička prava nad proizvodnim pogonima i cijelim privrednim granama kao i „predatorskim kapitalizmom“ (M. Weber), koji je ovdje uzeo maha.

S druge strane treba reći da je uvođenjem elemenata liberalne demokracije i – bar kao nagovještaj – socijalne države, s novom, autentičnom ulogom sindikata i civilnih udruga povećana pravna dimenzija moguće „javne solidarnosti“.

Pikettyjevi uvidi u tendencije akumulacije kapitala i dobiti od kapitala u najrazvijenijim ekonomijama, nema dvojbe, pogađaju i Hrvatsku. Otuda se postavlja pitanje odnosi li se to i na alternativu o kojoj govori Piketty – revolt ili totalitarni režim. Precizan odgovor na to pitanje zahtijevao bi jamačno vrlo ekstenzivna istraživanja o faktičkom stanju hrvatskog društva – u političkom, ekonomskom, pravnom i drugom pogledu – te o političkim i drugim subjektima koji u njemu dominiraju.

## Literatura

- Brunkhorst, Hauke (2004). *Solidarnost. Od građanskog prijateljstva do globalne pravne zajednice*. Preveo T. Medak. Zagreb: Beogradski krug– Multimedijalni institut.
- Burger, Hotimir (1979). *Znanost povijesti. Problem znanosti u Marxovu djelu*. Zagreb.
- Burger, Hotimir (2014). *Ljudsko odnošenje. Studije o relacijskoj antropologiji*. Zagreb.

- Emile Durkheim (1991). *De la division du travail sociale*. Paris: PUF (Prvo izdanje: Pariz 1896.)
- Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd.1, 2. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M. S. 594.
- Habermas, J. (1988). *Filozofski diskurs moderne*. Preveo I. Bošnjak. Zagreb. Str. 324 i 340.
- Habermas, J. (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1991). *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main.
- Historisches Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hrg. J. Ritter u. .a., Schwabe & Co AG Verlag. Basel. Bd. 9.
- Kant, Immanuel (1995). „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. U: I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. I, S. 33-53. Werkausgabe I-XII. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main 9. Aufl. 1995.
- Klaić, Bratoljub (1978). *Rječnik stranih riječi*, Zagreb.
- Marx, Karl (1968). „Auszüge aus James Mills Buch *Éléments d'économie politique*“. U: K. Marx / F. Engels. *Ergänzungsband*, I. Berlin: Dietz Verlag, str. 445-463.
- Plessner, Helmuth (1975). *Die Stufen des organischen und der Mensch*. Berlin–New York.
- Plessner, H. (1983). „Ungesellige Geselligkeit“. U: H. Plessner. *Gesammelte Schriften*. VIII. *Conditio humana*. Frankfurt am Main. Str. 296. Naš prijevod B. Despota: H. Plessner (1994). *Conditio humana*. Zagreb.
- Scheler, M. (1954). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 4. Auflage. Bern.
- Rorty, Richard (1995). *Kontingencija, ironija i solidarnost*. Preveo G. Flego. Zagreb.
- Piketty, Thomas (2014). *Kapital u dvadeset prvom stoljeću*. Prevela N. Desnica-Žerjavić. Zagreb.
- Žepić, Milan (1942). *Rječnik latinskoga i hrvatskoga jezika*. Zagreb.

*Elvio Baccarini*

## **VRIJEDNOSTI JAVNOGA DIJALOGA I HRVATSKA AKTUALNOST**

Vrijednosna su pitanja, vjerojatno, najvažnija pitanja u Hrvatskoj u sadašnjem trenutku. Vrijednosti su u središtu rasprava, te, nažalost, izazivaju oštre podjele u društvu, sve do otvorenoga građanskog neprijateljstva. Javna je retorika iznimno napeta. U nekim iščitavanjima, ovakvo snažno angažiranje za vrijednosna opredjeljenja je odraz iracionalnosti. Vrijednosne bi razlike, u skladu s tim stavom, trebalo zanemariti, te bi građani i organizirane političke skupine (poput političkih stranaka) svoju pozornost i energiju trebali usmjeravati temama za koje se drži da su uistinu važne kao, na primjer, ekonomski oporavak. Ipak, teško je odrediti koji su uistinu važni ciljevi, ako se zanemare vrijednosna opredjeljenja. To vrijedi čak i ako se govori samo o ekonomskim ciljevima. Je li ekonomski vrijedan cilj rast proizvodnje? Rast ukupnog bogatstva? A što je s pitanjima društvene jednakosti? Je li poželjniji veći rast bogatstva uz veće društvene nejednakosti, ili manji rast bogatstva uz snažniju društvenu jednakost?

Prije nastavka, a samo radi pojašnjenja, želim otkloniti mogućnost da se moja tvrdnja interpretira vezano uz ideju da veće nejednakosti podupiru rast ukupnog bogatstva. Suprotno od toga, usvajam kao uvjerljive tvrdnje onih ekonomista koji smatraju da veće društvene nejednakosti oštećuju privredni rast (Stiglitz, 2013). Dilemu sam postavio samo kao moguću dilemu koja bi vrijedila kada bi uistinu veće nejednakosti podupirale veći ekonomski rast. Pored toga, bitno je suočiti se s dilemom, jer njezino rješenje može voditi okončanju

nekih rasprava u području ekonomije, ako je postignuto opredjeljenje društvene jednakosti, s obzirom da bi se isključila ona rješenja koja povećavaju nejednakost, a postala bi nebitna rasprava o tome podupiru ili ne ekonomski rast.

Nastavljam raspravu koju sam pokrenuo na početku teksta, o važnosti rasprava o vrijednostima. Kao što sam rekao, često se misli da je središnjost vrijednosnih rasprava vezana isključivo uz iracionalnost građana. Tome se dodaje i oportunitizam političkih stranaka. One bi se, u skladu s tom interpretacijom, bavile vrijednosnim pitanjima zbog njihove jednostavne mobilizacijske snage i zbog nesposobnosti stranaka da se nose s ekonomskim izazovima.

Priklanjam se autorima koji, oslanjajući se na primjere u svojim sredinama, negiraju takvo čitanje (Talissee, 2009:31-35). Ako su za građane neka vrijednosna pitanja važna, tada im treba posvetiti dužnu pozornost. U protivnom, negira se ideja suvereniteta građana. Ali, ako ozbiljno shvaćamo sukobe oko vrijednosti, pojavljuje se problem o tome kako javno raspravljati o vrijednostima. Očigledno, nalazimo se u složenoj situaciji. Što više rasprava o vrijednostima ima, čini se da smo udaljeniji od javnoga konsenzusa, te da se građansko neprijateljstvo povećava. Što činiti?

Moj je prijedlog, u skladu s prijedlozima koje su formulirali već drugi autori, da je potrebno najprije odrediti pravila javne rasprave. Ne mislim samo na tehnička pravila kako voditi rasprave, nego na pravila koja određuju vrijednosti i sustav pravednosti u procesu vođenja javne rasprave. Nadajmo se da kada se odrede takva pravila, napredovat će rasprave pa i rezultati rasprava o vrijednostima.

Osnovna namjera teksta je baviti se raspravama o vrijednostima općenito. Ipak, u zadnjem dijelu teksta razmatram i poseban oblik rasprave u društvu, to jest o socijalnom dijalogu.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Na razmišljanje o važnosti pravila i ciljeva u socijalnom dijalogu potaknuo me poziv gradske uprave Grada Koprivnice, koji je organizirao seminar o socijalnom dijalogu. Smatram da je inicijativa bila iznimno vrjedna i tema primarno važna. U Hrvatskoj, kao i u mnogim državama, društvene nejednakosti rastu i postoji pritisak za smanjenje radničkih prava. Stoga je važno postaviti kvalitetan okvir i sustav pravila za socijalni dijalog. Ujedno, u raspravi o socijalnom dijalogu dodatno razvijam raspravu o vrijed-

U raspravama o vrijednosti koje su prisutne u Hrvatskoj, najčešće se govori o vrijednostima koje ću označiti izrazom „sadržajne“. To su vrijednosti koje, za one koje ih zastupaju, daju oblik poželjnom načinu življenja. One mogu biti raznolike, te uključiti toleranciju, jednakost, autonomiju, tradiciju, solidarnost, patriotizam, vjeru i druge. Oko tih vrijednosti postoje veliki sporovi, koji dostižu razinu građanskog neprijateljstva. Čak i kada se pojedinci slažu oko toga da svi pojmovi koje sam naveo u prethodnoj rečenici predstavljaju vrijednosti, ostaje problem afirmiranja primata. Netko, na primjer, može prihvatiti vrijednosti autonomije pojedinaca, ali iznad toga afirmirati patriotizam. Ili obrnuto. Pored toga, postoji i problem interpretacije vrijednosti. One su apstraktne i nepotpuno određene, pa, prema tome, ovisno o svjetonazoru, različiti će ih pojedinci drugačije interpretirati. Poučnu mogućnost za razumijevanje složenosti vrijednosti, na primjeru patriotizma, predstavlja film *Rođen 4. srpnja*. Glavni lik filma, Ron Kovic, u svom razvoju utjelovljuje dva sukobljena shvaćanja patriotizma. U početnom dijelu filma, prigrlio je i promiče viđenje prema kojemu patriotizam znači slijediti naciju (koja je u filmu poistovjećena s državom), ma u kom smjeru nacija išla. Tako je Ron Kovic dragovoljac rata u Vijetnamu. Kasnije doživljava preobražaj i postaje uvjereni pacifist. Za njega, tada, patriotizam znači samo promicanje etičnosti vlastite nacije. U konkretnom slučaju, to znači odupiranje državnim vlastima i onim dijelovima nacije koji podupiru nepravedan rat. Takav se stav može označiti izrazom etički patriotizam, u skladu s prijedlogom Igora Primorca (Primorac, 2006:89-109). Kao što film prikazuje, sukobljene strane, s naglašenim uvjerenjem, zastupaju patriotizam, ali su istodobno žestoko sukobljene, s obzirom da svaka od njih zastupa snažno sukobljeno shvaćanje patriotizma. Sukob poprima čak oblike građanskog neprijateljstva.

U okolnostima tako naglašenih vrijednosnih sukoba, približiti se sporazumu, pa i primirju, je teško. Često rasprave produbljuju građansko neprijateljstvo. Glavna teza ovog teksta jest da u takvim okolnosti-

---

nostima u našem društvu. Za sudjelovanje na seminaru posebno sam zahvalan gospođama Ivi Svirčić Borštnar i Maji Ferlindeš.

ma treba prije svega težiti postizanju konsenzusa oko vrijednosti koje upravljaju sukobima, to jest oko proceduralnih, a ne oko sadržajnih vrijednosti. Moj je stav da treba težiti, kao krajnjem cilju, afirmiranju dviju vrsta vrijednosti, kao onih koje će omogućavati raspravu koja će barem ograničavati građansko neprijateljstvo u raspravama, a, poželjno je, u konačnici i postići građansko prijateljstvo. Takvo se prijateljstvo postiže kada su pojedinci duboko odvojeni u vrijednosnim stavovima, ali uvažavaju se međusobno kao slobodni i jednaki, prihvaćaju legitimitet svake strane i nastoje ustanoviti i ostvariti pravično rješenje vrijednosnih sukoba.

2. Krenut ću od manje ambiciozne, ali ponekad nužne strategije. U raspravi slijedim teoriju koju je razvila Emanuela Ceva za upravljanje sukobima (Ceva, 2012a; Ceva, 2012b). Središnja ideja jest da je u situaciji kada je neslaganje oko sadržajnih vrijednosti duboko i izaziva neprijateljstvo, potrebno osmisliti proceduralne vrijednosti i načela proceduralne pravednosti radi upravljanja sukobom. Riječ je o vrijednostima i načelima koja će odrediti pravedne odnose u procedurama rasprave o sadržajnim vrijednostima. Temeljno je načelo pritom egalitarno: sve stranke u raspravi trebaju imati jednaku mogućnost izražavanja vlastitih stavova. Pored toga, potrebno je da se utvrdi dužnost svake strane da savjesno posluša drugu stranu, te da se potruži razumjeti drugu stranu.

Kako je takav sustav proceduralne pravednosti uspostavljen, odnosno na kojim osnovama možemo očekivati da će se vrijednosno duboko sukobljene strane usuglasiti oko takva shvaćanja proceduralne pravednosti? Potrebna je pretpostavka, a to je da sukobljene strane ipak žele sustav upravljanja sukobom, to jest žele da sukob ne bude nekontroliran. Ako to žele, neizbježno trebaju željeti i egalitarni proceduralni sustav. Naime, nevjerodostojno je očekivati da će ijedna strana prihvatiti manje nego jednaku poziciju u proceduri, što, preciznije, znači da ima manje mogućnosti za izražavanje svojih stavova, te da ju se čuje i razumije.

Prihvaćam Cevin prijedlog, utoliko što smatram da proceduralna jednakost predstavlja minimalnu vrijednost u svakoj ljudskoj interakciji, pa i interakciji među skupinama. Često je retorika u vrijednosnim



raspravama u Hrvatskoj toliko neprijateljska da može izgledati kako bi i takav minimalan cilj bio važan napredak. Vjerujem da su potrebne empirijske analize za potvrdu ove tvrdnje, ali bojim se da nije daleko od realnosti označiti formu rasprava o vrijednostima kod nas kao jako daleku od proceduralističkog ideala koji predlaže Ceva. Prije svega, mislim da bi ozbiljne empirijske provjere potvrdile ozbiljne deficite u nastojanjima da se strane međusobno slušaju i nastoje razumjeti.

3. Ipak, mislim da, kao krajnjem cilju, treba težiti i ambicioznijem projektu od upravljanja sukobom kakav predlaže Ceva. S jedne je strane to nužno. Upravljanje sukobom ne može dovesti do trajne ravnoteže ako ne vodi do stabilnog ograničavanja, pa, u konačnici, do rješavanja sukoba. Mislim da je realan cilj postizanje konsenzusa oko suživota u građanskom prijateljstvu čak i kada postoje duboke razlike u vrijednostima. Mislim da je kod nas realno težiti takvu ambicioznijem projektu, unatoč javne naglašeno neprijateljske retorike u trenutačnim raspravama o vrijednostima.

Projekt stabilnog oblika ograničavanja sukoba, pa čak i rješavanja sukoba, mora krenuti od priznavanja svačijeg statusa u društvu kao slobodnog i jednakog. Ovakav projekt, unatoč razlikama u vrijednostima (a realno je očekivati da će vrijednosni pluralizam opstati), opravdan je argumentom koji je analogan onome koji koristi Ceva za opravdanje egalitarnoga shvaćanja proceduralne pravednosti u upravljanju sukobima. Nitko u društvu neće biti spreman prihvatiti status koji je manji nego jednak, te nitko neće biti spreman prihvatiti manje slobode od onih koje drugi imaju. Dakle, ako strane žele ograničavanje sukoba, ili, ambicioznije, rješenje sukoba, trebaju usvojiti status slobodnog i jednakog za svakog građanina (uz dodatne vrijednosti koje pojašnjavaju i vode konkretizaciji tih vrijednosti). Opravdanje za te vrijednosti kao zajednički afirmirane vrijednosti je, dakle, u tome što je njihovo usvajanje nužno za stabilno ograničavanje ili rješenje sukoba. Društvo u kojemu su sloboda i jednakost temeljne vrijednosti je društvo koje omogućava građansko prijateljstvo. Je li takav projekt kod nas realan? Postoje razlozi za skepticizam, s obzirom na naglašeno neprijateljsku javnu retoriku koja je danas prisutna.

Kao glavni temelj za optimizam valja uzeti u obzir postojanje ustavnoga konsenzusa kod nas, kao osnovu za uobličenje javnih rasprava. Mislim da se može ustanoviti da su sve relevantne strane voljne prihvatiti zapadnjačku tradiciju ustavne demokracije (makar bi valjalo provesti empirijsko istraživanje o tome). Takav ustavni konsenzus uključuje prihvaćanje upravo statusa slobodnog i jednakog građanina kao temeljnu vrijednost. Pritom ne mislim samo na status slobodnih i jednakih u procedurama, to jest na proceduralnu slobodu i jednakost, već na status slobodnih i jednakih sa stajališta građanskih prava, na sadržajni smisao slobode i jednakosti.

Dosljedno prihvaćanje temeljnih vrijednosti slobode i jednakosti zapadnjačke ustavne demokratske tradicije povlači, uz ostalo, svakom pojedincu priznavanje temeljnih prava i sloboda. Pored toga, nužno je svakom pojedincu zajamčiti i sredstva kako bi mogao koristiti temeljna prava i slobode. Potrebno je svakom pojedincu jamčiti razložno jednake mogućnosti u životu. U konačnici, valja naglasiti važnost jamstva pravične jednake vrijednosti političkih sloboda za svakoga – političke slobode ne smiju biti samo formalno zajamčene, odnosno jednostavno za svakoga zaštićene od vanjskih ograničenja, već je potrebno realizirati stanje u kojemu u razložnoj mjeri političke slobode imaju jednaku vrijednost za sve građane. To je pozicija koju zastupa John Rawls (Rawls, 1993/2005:5-6), a moje je viđenje pod snažnim utjecajem interpretacije Rawlsianskog shvaćanja pravednosti koju nudi Jonathan Quong (Quong, 2011).

Na taj smo način došli do važnoga okvira za rasprave o vrijednostima u Hrvatskoj. Ako se ozbiljno prihvaćaju ustavne vrijednosti slobode i jednakosti svih građana, tada se u svakoj javnoj raspravi temeljna prava i slobode, razložna jednakost u životnim mogućnostima, razložna jednakost vrijednosti političkih sloboda i sredstva za korištenje temeljnih prava i sloboda trebaju prihvatiti kao razlozi koji daju konačno opravdanje za zakone i javne politike. Pored tih vrijednosti i prava, valja prihvatiti i druge vrijednosti koje su u vezi s tim temeljnim vrijednostima, poput pravičnosti (koja, na primjer, kaže da ne smijemo permanentno javnim politikama poticati jedan svjetonazor, a sustavno zanemarivati drugi).

Temelj ovoga prijedloga je Rawlsova teorija javnoga uma (Rawls, 1993/2005:212-254). Teorija javnoga uma upravo određuje da se javne rasprave trebaju odvijati tako da temeljne vrijednosti u ustavno/demokratskoj tradiciji postavljaju konačno opravdanje zakona i javnih politika. To su one vrijednosti koje sam upravo opisao. Riječ je o razlozima za koje možemo razložno očekivati da će ih prihvatiti svi građani kao slobodni i jednaki. Valja, ovdje, spomenuti razliku koja postoji između zastupnika teorije javnoga uma. Sam je Rawls smatrao da ograničenja javnoga uma trebaju vrijediti isključivo za opravdanje temelja ustava (Rawls, 1993/2005:214). Drugi autori, a među njima s najjačom teorijskom podlogom Jonathan Quong (Quong, 2011:273-289), tvrde da ograničenja javnoga uma trebaju vrijediti za donošenje odluka o svim zakonima i o svim javnim politikama koje su u nekoj mjeri vezane uz svjetonazorska opredjeljenja. Smatram da je Quong u pravu.

Naime, sve odluke o zakonima i javnim politikama koje su u nekoj mjeri vezane uz svjetonazorska opredjeljenja bitno određuju poziciju pojedinaca i grupa u političkom društvu. Tako, na primjer, kada se donosi odluka o raspodjeli zajedničkih financijskih resursa za promicanje kulturnih djelatnosti, valja voditi računa o pravičnosti, na način da se ne favorizira neproporcionalno neka skupina, a u potpunosti zanemari druga. Isto vrijedi i za odluke o urbanističkim planovima, tako da se ne podupiru samo neka životna opredjeljenja (na primjer ona koja su vezana uz određeni svjetonazor, na štetu nekih drugih načina života, uključno ona koja su vezana uz druge svjetonazore).

Ovakav je prijedlog doživio raznovrsne kritike. Smatram da su glavne dvije grupe kritika. Jedna vrsta kritika prigovara Rawlsovcima da diskriminiraju na štetu onih građana koji prihvaćaju kao podjednako relevantne i druge vrijednosti, pored onih za koje možemo razložno očekivati da će ih prihvatiti svi građani kao slobodni i jednaki. Na primjer, netko može prigrliti vrijednost tradicije, ili vrijednost patriotizma koja se razlikuje od etičkog patriotizma kakva sam definirao. Podsjetimo se, etički se patriotizam sastoji od patriotizma koji postavlja dužnost da unaprijedimo etičku vrijednost naše države. Pritom sam kao etničke vrijednosti odredio one koje trebaju promovirati temeljne ustavno/demokratske vrijednosti. Ipak, netko može smatrati (i smatra)

da treba promicati, na primjer, i neke vrijednosti iz nacionalne tradicije, ili neke religijske vrijednosti, ili nekakav poseban svjetonazor, ili, općenito, neke vrijednosti za koje, zbog pluralizma, ne možemo razložno očekivati da će ih svi građani prihvatiti kao slobodni i jednaki (Christiano, 2008:203-230; Chambers, 2010; Gaus, 2012).

U drugoj vrsti kritike prigovara se da teorija javnoga uma diskriminira one skupine i one pojedince koji nedovoljno spretno barataju pojmovima i argumentacijama koji su vezani uz temeljne vrijednosti ustavnih demokracija. Takvi pojedinci i takve skupine nalaze se u otežanim pozicijama kada trebaju javno opravdavati svoje zahtjeve.

U skladu s takvim kritikama, tvrdi se da je potrebno dopustiti svakoj skupini da neometano koristi sve razloge i argumentacije koje su vezane uz njihov svjetonazor. Temeljne vrijednosti iz ustavne demokratske tradicije ne smiju biti jedini razlozi i temelji opravdanja javnih politika i zakona.

Mislim da su kritike krivo usmjerene. Prije svega, valja pojasniti da teorija javnoga uma ne zastupa strategiju privatizacije na način da postavlja zahtjev (pa čak ni u obliku samo moralne, a ne zakonske preskripcije) građanima da se suzdrže od javnog iznošenja vlastitih posebnih svjetonazora radi opravdanja, na primjer, zakonskih prijedloga. Tako, na primjer, vezano uz raspravu u Sjedinjenim Američkim Državama, Rawls kaže da je bilo potpuno legitimno od Martina Luthera Kinga što se u otporu protiv segregacijskih zakona koristio i vjerskim argumentima (Rawls, 1999:152-155). Zahtjevi javnoga uma pojavljuju se korak kasnije. Nakon što su sve strane iscrpile sve razloge vezane uz njihov poseban svjetonazor, a za koje smatraju da su relevantni, potrebno je naći konačno opravdanje za zakon ili javnu politiku na temelju vrijednosti koje su tipične za ustavne demokratske tradicije. Dakle, prisjetimo se, zakon ili javnu politiku treba opravdati pozivanjem na vrijednosti poput slobode i jednakosti, temeljnih prava i sloboda, razložno jednake vrijednosti političkih sloboda, razložno jednakih mogućnosti i prava na sredstva koja su potrebna radi korištenja temeljnih prava i sloboda (Rawls, 1993/2005, 5-6).

Ovakvo je ograničenje potrebno kako bi se uistinu zaštitile sve osobe kao slobodne i jednake. A takva je zaštita potrebna, uz ostalo,

kako bi se izbjeglo poticanje nekih skupina da budu nelojalne društvenom uređenju, što onemogućava društvenu stabilnost i održava stanje neograničenih sukoba. Podsjetit ću na argument koji sam ponudio. Analogno situaciji koju sam opisao kada sam govorio o proceduralnoj pravednosti u situaciji upravljanja sukobima, valja naglasiti da nitko neće biti spreman prihvatiti situaciju u kojoj ima manje nego jednak status. Posljedično, možemo očekivati stabilnost iz ispravnih razloga (lojalnost pojedinaca, umjesto represije), te ograničavanje ili rješenje sukoba, samo kada svima jamčimo status slobodnih i jednakih.

Koje su praktične posljedice takvoga opredjeljenja? Prva jasna praktična posljedica jest primat spomenutih vrijednosti u odnosu na ostale vrijednosti.

Pojasnit ću ovu ideju povratkom na primjer kojega sam ranije spomenuo, a to je opredjeljenje prema vrijednosti patriotizma. U poretku u kojemu se provode temeljne ustavne vrijednosti o kojima govorim, svatko ima pravo provoditi svoje shvaćanje vrijednosti u nekom zajamčenom prostoru ne-javnosti (pojasnit ću pojam u sljedećem dijelu teksta). Međutim, javno su opravdane samo one vrijednosti i one interpretacije vrijednosti koje su usklađene s temeljnim ustavnim vrijednostima slobode i jednakosti. Posljedično, javno može biti opravdano samo etičko shvaćanje patriotizma, prema definiciji koju je ponudio Igor Primorac. Prema mojemu mišljenju, sadržaj etičkog patriotizma trebaju činiti isključivo temeljne ustavne vrijednosti i vrijednosti koje su uz njih vezane. Drugim riječima, javno je opravdano samo ono shvaćanje vrijednosti patriotizma koje afirmira nadjačavajuću vrijednost slobode i jednakosti građana, te temeljnih prava i sloboda, te drugih vrijednosti koje su vezane uz te vrijednosti. I to je shvaćanje patriotizma koje trebaju provoditi javne ustanove. Svaki građanin ima pravo provoditi u nejavnom životu drugo shvaćanje patriotizma, ako ne ugrožava temeljne ustavne vrijednosti.

Svakom pojedincu, međutim, treba omogućiti prostor ne-javnosti, u kojemu može živjeti u skladu sa svojim posebnim sustavom vrijednosti. Takvu strategiju možemo nazvati 'privatizacija različitosti' (Barry, 2001:19-32; vidi i: Gaus, 2011:370-386). Potrebno je pojasniti tehnički smisao pojma 'ne-javnost', za razliku od pojma 'privatnost'. Kao što je

očito, koristim izraz 'privatizacija', ali to činim samo radi ujednačenosti terminologije s drugim autorima koje spominjem, na primjer u izrazu 'privatizacija različitosti'. Međutim, mislim da je korisno, pored 'privatizacije', uvesti i dodatni pojam, kako bi se pojasnilo dodatno razlikovanje. Kada se koristi izraz 'privatnost' najčešće se želi izraziti da se nešto ne događa u prostoru koji je dostupan svima. Na primjer, označava se da netko nešto ne radi na nekoj površini koja je dostupna svima (poput javnoga trga, ili kina), već, na primjer, u svom stanu. Relevantna razlika za mene (a u tome slijedim Rawlsa) jest ona između onoga što se događa u ustanovama koje u ime svih građana provode javne politike ili donose zakone (kao, na primjer, zakonodavna tijela) i onoga što se događa izvan takvih ustanova. To može obuhvatiti prostor koji nije dostupan svima, kao na primjer privatni stan. Ali može označiti i prostor ili ustanove koje jesu dostupne svima, poput kazališta ili sveučilišta. Bitno je da to nisu ustanove koje donose javne politike koje određuju živote svih građana, ili zakone. Izrazom 'javne ustanove' označavam one ustanove koje donose javne politike koje određuju živote svih građana, ili zakone.

Dakle, izrazom 'privatizacija različitosti' i povezanim izrazima neću opisivati izražavanje i prakticiranje različitosti samo u prostoru koji nije dostupan svima, već to da različitosti ne smiju prigrliti one ustanove koje donose odluke o javnim politikama koje imaju utjecaj na živote svih, i zakone. Drugim riječima, ustanove poput kazališta, pa i sveučilišta, smiju potpuno legitimno prigrliti neke od različitosti, pa biti pristrano usmjerene nekoj vjeri, svjetonazoru, shvaćanju patriotizma itd. One su ne-javne ustanove, u tehničkom smislu terminologije koju koristim. Ali takva pristranost ne smije postojati u ustanovama koje donose odluke o javnim politikama i zakonima. Takve se ustanove trebaju pridržavati ideje javnoga uma.

Temeljna ideja privatizacije različitosti jest da u stanju pluralizma koje određuje sva zapadnjačka politička društva, pa i naše, provođenje bilo kojeg posebnog svjetonazora kroz javne ustanove (u smislu kako sam ih ranije definirao) povlači represiju u odnosu na neke skupine, ili barem njihovu diskriminaciju.

Sljedeća posljedica, prema konkretizaciji temeljnih ideja ustavne demokratske tradicije, jest da se svakoj osobi treba dopustiti političko

djelovanje koje je potpuno slobodno i zajamčeno sve dok to djelovanje ne ugrožava temeljne ustavne vrijednosti slobode i jednakosti građana i povezane vrijednosti. To ne znači da je samim time dopušteno ograničavanje djelovanja skupina koje su usmjerene negiranju temeljnih ustavnih vrijednosti. Može biti razborito dopuštati takvo djelovanje, sve dok ono ne ugrožava nečija prava i slobode, odnosno ustavni poredak. Takva tolerancija može biti opravdana, na primjer, namjerom da određeni postojeći svjetonazori budu poznati javnosti, kako ih javnost ne bi zanemarivala. Moguće je tolerancijom pokušati takvim skupinama pokazivati prednosti ustavnog demokratskoga poretka. Moguće je pokušavati zadržati dijalog s takvim skupinama, s namjerom da ih se preobrati na prihvaćanje ustavno/demokratskoga političkog svjetonazora.

U tako uređenoj javnoj raspravi, možemo očekivati afirmaciju građanskog prijateljstva. To je stanje koje se postiže kada su pojedinci duboko odvojeni na temelju vlastitih posebnih svjetonazora, ali uvažavaju se kao slobodni i jednaki, te si priznaju temeljna prava i slobode i sve vrijednosti ustavne demokracije.

4. Posvetit ću se sada posebnoj temi koja je vezana uz javni dijalog, a to je socijalni dijalog. Smatram da je potrebno razviti teorijski okvir socijalnog dijaloga, budući da mislim da će on biti sve važniji, u svijetu u kojemu i dalje rastu društvene nejednakosti (što uzrokuje nejednakosti i po pitanju političke jednakosti), a postoji pritisak za smanjenje radničkih prava. Socijalni dijalog, dakle, vezan je uz vrijednost jednakosti, te, vidjet ćemo, uz vrijednost razložno jednakih političkih sloboda.

Pojam socijalni dijalog, u uobičajenoj upotrebi, označava prije svega raspravu između poslodavaca i zaposlenika o uzajamnim pravima i obvezama. Takvo shvaćanje možemo vidjeti i na službenim stranicama Europskog parlamenta, gdje se kaže: „Socijalni dijalog temeljna je sastavnica europskog socijalnog modela koji je u potpunosti priznat u Ugovorima nakon amsterdamske reforme. Socijalni partneri (predstavnicima poslodavaca i radnika) njime mogu aktivno doprinijeti izradi europske socijalne politike.“

[http://www.europarl.europa.eu/atyourservice/hr/displayFtu.html?ftu-Id=FTU\\_5.10.7.html](http://www.europarl.europa.eu/atyourservice/hr/displayFtu.html?ftu-Id=FTU_5.10.7.html)

Dalje se navodi da „Prema članku 151. Ugovora o funkcioniranju Europske unije promicanje dijaloga između poslodavaca i radnika prepoznato je kao zajednički cilj EU-a i država članica. Cilj je socijalnog dijaloga poboljšati europsko upravljanje uključivanjem socijalnih partnera u postupak donošenja odluka i njihove provedbe.“

[http://www.europarl.europa.eu/atyourservice/hr/displayFtu.html?ftu-Id=FTU\\_5.10.7.html](http://www.europarl.europa.eu/atyourservice/hr/displayFtu.html?ftu-Id=FTU_5.10.7.html)

Smisao socijalnog dijaloga definira se i na stranicama Ministarstva rada i mirovinskoga sustava te se kaže: „Činjenica da socijalni partneri kroz pregovore mogu obvezati svoje članstvo na određene akcije, definira socijalni dijalog, širi proces kolektivnog pregovaranja i konzultacija – i izdvaja ga od šireg građanskog dijaloga s drugim zainteresiranim organizacijama. Socijalni dijalog može biti snažan instrument za zajedničko rješavanje problema; bilo putem tripartitnih konzultacija oba socijalna partnera s vladom, bilo kroz bipartitni dijalog između socijalnih partnera kako bi se razriješili potencijalni konflikti u svijetu rada prije no što postanu konfrontacijski.“

<http://socijalno-partnerstvo.hr/europski-socijalni-fond-esf/esf-i-socijalni-partneri/>

Na istom mjestu, definira se i tko su socijalni partneri: „Socijalni partneri su predstavnici poslodavaca i radništva (organizacije poslodavaca i sindikalne organizacije). Socijalni partneri imaju jedinstvenu ulogu u socijalnom i ekonomskom upravljanju: oni predstavljaju brojne važne aspekte svijeta rada, počevši od radnih uvjeta do razvoja kontinuiranih treninga i definiranja standarda plaća. Osim toga, oni su ovlaštene da vode dijalog u korist svojih članova – poslodavaca i zaposlenika – i pregovaraju o kolektivnim sporazumima.“

<http://socijalno-partnerstvo.hr/europski-socijalni-fond-esf/esf-i-socijalni-partneri/>

Rasprava koju ću predstaviti ima općenitu narav i može se primijeniti i izvan konteksta socijalnog dijaloga u striktnom smislu. Ono što ću reći odnosi se na međusobna prava i dužnosti svih sastavnica društva. Ipak, zbog toga što su zaključci općenite naravi, primjenjivi su i u slučaju socijalnog dijaloga u užem smislu, to jest kada je riječ o dijalogu između poslodavaca i zaposlenika. Socijalni dijalog, kao



i bilo koja rasprava o raspodjeli pogodnosti u društvenim odnosima, može se pojaviti u nekoliko oblika.

U prvom obliku, strane su potaknute isključivo posebnim (može se reći i egoističnim) interesima. U drugom obliku, postoji uvažavanje prava sugovornika da u ravnopravnom položaju zastupaju svoje interese. U trećem slučaju, temeljni je cilj postizanje društvene pravednosti.

U prvom obliku strane ne brinu o interesima drugih skupina, kao ni o pregovaračkoj pravičnosti. Koriste se raznolika sredstva kako bi se postigla pregovaračka prednost i time realizirali vlastiti posebni interesi. Sredstva mogu uključiti sposobnost pritiska na parlamentarne stranke, što može izazvati razne oblike kljentizma. Organizirane društvene skupine, na primjer u sindikalnom organiziranju, trguju sa strankama i rezultati rasprava su jednostavno preslika sposobnosti trgovanja. Postoje i razni oblici prosvjeda ili čak građanskog neposluha. Ovi resursi (koji se u modelu kojeg sada analiziramo koriste uglavnom ucjenjivački) mogu voditi do željenog cilja zaštite posebnih interesa, ali je cijena visoka: društvena podvojenost, teškoće u uspostavljanju pravednog društva, narušavanje racionalne organizacije privrede.

Ne treba zanemariti sredstva ucjene u socijalnom dijalogu koja su na raspolaganju poslodavcima, što predstavlja jedan od većih problema za suvremene ustavne demokracije. Poslodavci, naime, pogotovo u uvjetima globalizacije, posjeduju veliku ucjenjivačku moć. Pored toga, posjeduju i značajnu lobističku moć kroz utjecaj na medije, financiranje stranaka, korupcije političara itd. To su relevantni problemi koje su teoretičari karakterizirali kao oblike ugrožavanja političke jednakosti građana. U krajnjem obliku, ta se nejednakost manifestira kao sposobnost poslodavaca da izbjegavaju zakone preseljenjem svojih aktivnosti u drugu državu, ako su nezadovoljni nekim zakonskim rješenjima (Christiano, 2010).

Prvi model vođenja socijalnog dijaloga treba odbaciti u bilo kojem obliku imalo naprednijeg društva. Nažalost, takva je okolnost daleka u odnosu na većinu sadašnjih društava. Štoviše, ponekad je model koji uključuje ucjenjivački i kljentelarni pristup, model od kojega je nemoguće pobjeći. Ako se većina tako ponaša, potrebno je prilagoditi se takvu standardu ponašanja. U protivnom, strana koja teži poštenijim oblicima rasprave, suočit će se sa zanemarivanjem svojih interesa. Ipak,

društvo koje je određeno takvim modelom ponašanja, u socijalnom dijalogu ne može postići ni pravednost, niti napredak. Vjerojatno, niti ekonomsku stabilnost. Vrijedi uložiti napore kako bi se postigao viši model socijalnog dijaloga.

U trećem obliku socijalnog dijaloga, sve su strane inspirirane općim dobrom, cilj im je ukupna pravednost, a tuđe opravdane interese uvažavaju koliko i vlastite. Teško je pretpostaviti da ovakav okvir može predstavljati projekt čije se ostvarivanje može neposredno očekivati. Pristupanje socijalnom dijalogu na ovaj način, u trenutačnim okolnostima, predstavlja iracionalnu strategiju. Naime, iracionalno je slijediti namjeru uspostavljanja pravednog društva protivno egoističnim interesima, ako ona nije prisutna kod većine. Strana koja bi se zalagala za takvu namjeru za razliku od drugih ne bi mogla štititi svoje interese. Prednost bi imale strane koje se čvrsto bore za vlastite egoistične interese. Riječ je o zaključku koji je dosljedan s općim zaključcima teorije racionalnog ponašanja, kakve proučava posebna disciplina. Ponekad bi se optimalni ishodi za sve postigli kada bi svi sudionici bili pošteno kooperativni (spremni na poštenu suradnju). Ali je nemoguće uspostaviti poštenu suradnju, ako nemaju svi jamstvo da će svi drugi pošteno surađivati.

Naravno, dosljedno s onime što sam pisao u ranijim dijelovima, mislim da je ovakav ambiciozan model moguće postići, ali ne mislim da ga se može preporučiti kao prijedlog za trenutačne okolnosti.

Postavlja se sada pitanje kako izaći iz krajnosti sukoba egoizama s jedne strane i nerealnog očekivanja u neposrednom razdoblju da će građani u socijalnom dijalogu biti inspirirani općim dobrom i pravednošću? Model koji predstavlja razložnu ravnotežu između zaštite vlastitih interesa i promicanja opće pravednog društva je onaj model koji omogućava svim stranama da u okolnostima ravnopravnosti ravnopravno promiču svoja stajališta i interese. To je model koji odgovara proceduralnoj jednakosti o kojoj govori Emanuela Ceva, o čemu sam pisao na početku teksta.

Prije samoga kraja, naglasio bih još ono što vidim kao najveću opasnost za socijalni dijalog u trenutačnim okolnostima, a o čemu sam ranije pisao: ucjenjivačku moć poslodavaca. Vezano uz tu opasnost jest reduciranje socijalnih prava na osnovi globalizacije, koja

favorizira ucjenjivačku moć poslodavaca (Miller, 1999:251-254). Nerazmjer pregovaračkih pozicija izaziva nepravdu, ne samo zbog reduciranja socijalnih prava, već zbog ugrožavanja demokratske jednakosti. Vjerojatno nam taj problem govori o tome da pravednost ne možemo uspostaviti lokalno, ili ju teško možemo uspostaviti lokalno. Suočavanje s tim problemom je ključno pitanje socijalnoga dijaloga u globaliziranom svijetu i teško rješivo od strane malih država. Ipak, potrebno je odmah, bez odgode, uočiti problem koji je možda umjetno stvoren, te služi kao osnova za dvojbenu argument, a koji se predstavlja kako bi se uvjetovao socijalni dijalog u smjeru nejednakosti.

Često je prisutna teza prema kojoj je reduciranje radničkih i socijalnih prava nužno radi povećanja zaposlenosti. Teza je posve sigurno istinita, ako se govori o privilegijama, ali je dvojbena ako govori o pravima. Valja istaknuti da reduciranje radničkih prava nije jedina moguća strategija za unapređenje zapošljavanja, a neki autori smatraju da nije niti najpouzdanija. Ostale su mogućnosti, na primjer, stabilnost koju omogućavaju sustavi regulacije, kvaliteta komunikacije između zaposlenika i kvalitetno obrazovanje koje stvara kvalitetnu radnu snagu. Ukratko, uspješni poslodavci ne donose svoje odluke isključivo na temelju neposrednih pogodnosti, već uzimajući u obzir društvene kontekste u širem smislu (Miller, 1999: 255).

U svakom slučaju, kao okvir socijalnog dijaloga valja uspostaviti standard visokoga socijalnog minimuma. To ne uključuje samo sredstva nužna za preživljavanje, već i sredstva koja su potrebna za potpunu društvenu uključenost. Drugim riječima, to su sredstva kojima si osobe mogu priuštiti adekvatnu odjeću, mogućnost kretanja, posjećivanje dragih osoba, informiranost, obrazovanje itd. (Wolff, 2014; 2015a; 2015b).

Zatim, važan okvir socijalnog dijaloga čine temeljne ustavne vrijednosti koje sam ranije spomenuo, a ovdje mislim na razložno jednaku vrijednost političkih sloboda i jednakost mogućnosti. Takve su vrijednosti vezane uz potrebu da razlike u bogatstvu ne budu previše naglašene. Ipak, vjerojatno je to pitanje koje se ne rješava socijalnim dijalogom, već širom društvenom politikom.

Na kraju valja istaknuti da niti jedan institucionalni okvir, sam po sebi, ne može jamčiti višu razinu socijalnog dijaloga. Potreban je i

određeni moralni stav sudionika, barem moralni stav o tome da valja svakome dati ravnopravnu priliku da se izjasni, te o obvezi svakoga da druge savjesno sluša.

## Literatura

- Barry, B. (2001). *Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity.
- Ceva, E. (2012a). „Just Interactions in Value Conflicts: The Adversary Argumentation Principle”. *Politics, Philosophy & Economics*, 11, 2, 149-70.
- Ceva, E. (2012b). „Beyond Legitimacy. Can Proceduralism Say Anything Relevant about Justice?”. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15, 2, 183-200.
- Chambers, S. (2010). „Secularism Minus Exclusion: Developing a Religious Friendly Idea of Public Reason“. *The Good Polity*, 10, 2, 16-21.
- Christiano, Th. (2008). *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- Christiano, Th. (2010). „The Uneasy Relationship between Democracy and Capital“. *Social Philosophy and Policy*, 27, 1, 195-217.
- Gaus, G. (2011). *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaus, G. (2012). „Sectarianism without Perfection? Quong’s Political Liberalism“. *Philosophy and Public Issues*, 2, 1, 7-15.
- Miller, D. (1999). *Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Primorac, I. (2006). *Etika na djelu: ogledi iz primijenjene etike*. Zagreb: KruZak.
- Quong, J. (2011). *Liberalism without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1993./2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *The Idea of Public Reason Revisited*, in *The Law of People with the Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 129-180.
- Stiglitz, J. (2013). *The Price of Inequality: How Today’s Divided Society Endangers Our Future*. New York: W. W. Norton & Company.
- Talisse, R. (2009). *Democracy and Moral Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolff, J. (2014). „Social Equality and Social Inequality“. U: Fourie, C., Schupper, F. i Wallimann-Helmer, I. (ur.). *Social Equality: Essays on What It Means to be Equals*. Oxford: Oxford University Press, 209-226.
- Wolff, J. (2015a). „Political Philosophy and the Real World of the Welfare State“. *Journal of Applied Philosophy*, 32, 4, 360-372.
- Wolff, J. (2015b). „Social Equality, Relative Poverty, and Marginalised Groups“. U: Hull, G. (ur.). *The Equal Society*. London: Lexington Books, 21-42.

*Mirjana Krizmanić*

## **ZNAČI LI EROZIJA VRIJEDNOSTI NJIHOV NESTANAK ILI SAMO NJIHOVU PROMJENU?**

Moram odmah reći da se ja nikada nisam bavila ispitivanjem vrijednosti, osim nešto malo u vezi s ispitivanjima tolerancije kao vrijednosti. To znači da jedino što mogu ovdje ponuditi je pogled psihologa na današnje vrijednosti u hrvatskom društvu.

U našem se društvu već godinama govori o **nestajanju tradicionalnoga** vrijednosnog sustava ili o urušavanju sustava vrijednosti, pri čemu se najčešće uopće ne spominje što to **konkretno znači**. Kada se neki tradicionalni sustav vrijednosti uruši, ostaje li praznina ili u taj „oslobođeni“ prostor ulijeću vrijednosti koje se u društvu taj čas „nose“ ili se izgrađuje neki drugi, novi sustav vrijednosti?

Neovisno o definicijama vrijednosti, koje se najčešće različito ili donekle različito definiraju u filozofiji, sociologiji i psihologiji, očito je da je u Hrvatskoj došlo do određene **promjene vrijednosne orijentacije**.

S jedne se strane sustav vrijednosti počeo **deklarativno mnogo više oslanjati na kršćanske vrijednosti**, a s druge strane stvarno ponašanje brojnih poznatih javnih osoba, političara, privrednika, kao i mnoštva drugih ljudi slijedi načelo koje je u Saboru tako sažeto proklamirao general Rojs: „**ko je jamio je jamio**“. U skladu s tim načelom odvijaju se ili, točnije rečeno, završavaju i sudski procesi, pa se još nitko nije bio prisiljen odreći nelegalno stečene imovine (podsjećam samo na slučaj Kutle, da se ne zadržavamo na brojnim ostalima).

Iako se **vrijednosti, kao skup općih uvjerenja, mišljenja i stavova o tome što je ispravno, dobro ili poželjno**, ne mogu neposredno

opažati, već o njima zaključujemo ili na temelju onog što nam ljudi o svojim vrijednostima **kažu** ili na temelju njihovih **djela**, obično između deklarativnih izjava o vlastitim vrijednostima i ponašanja postoji **određeni nesklad**.

Drugim riječima, ljudi su oduvijek bili u određenoj mjeri **licemjerni**, pa su kao svoje vrijednosti navodili one koje je društvo cijeno i očekivalo, a ponašali se u skladu s vrijednostima koje su imali „za po doma“, dakle često drugačije od deklariranih vrijednosti.

Osim toga, većina se ljudi nastojala, **barem prividno**, ponašati u skladu s deklariranim vrijednostima, na primjer pošteno, domoljubno, odgovorno itd. U skladu s tim, društvo je sa **zgražanjem i osudom reagiralo na kršenje** općeprihvaćenih vrijednosti, pa je za većinu ljudi sama pomisao da bi ih drugi mogli smatrati lopovima ili korumpiranima bila nešto strašno, a da se o boravku u zatvoru i ne govori. Usto je svaka eventualna sudska presuda ili boravak u zatvoru izazivao kod **osuđenih osjećaj srama, a u društvu i određenu izolaciju** takvih ljudi iz matice društva.

Meni se čini da je u prevladavajućem sustavu vrijednosti došlo u posljednjih 20 ili nešto više godina do **nekoliko velikih promjena**. Kao prvo, nije bilo uobičajene **spore promjene** vrijednosnog sustava, koji bi se tijekom niza godina mijenjao i prilagođavao modernom društvu, već je do promjene tog sustava došlo zahvaljujući **nasrtaju novih vrijednosti, nekim „ubrzanim postupkom“**.

Drugo, danas se više ne radi samo o neskladu između deklariranih vrijednosti i stvarnog ponašanja, već izgleda kao da je većina ljudi izgradila **novi sustav vrijednosti** koji se sastoji od najmanje tri modula:

Prvi je modul je „**za po doma**“, pa sadrži privatni sustav vrijednosti koji vrijedi unutar **obitelji i užega kruga prijatelja**. **Sadržaj tog modula smatra se u široj društvenoj zajednici – zastarjelim**.

Drugi modul sadrži vrijednosti koje se koriste **izvan obitelji, na primjer na poslu, u odnosima s kolegama i znancima**.

Treći je modul za **javnu upotrebu u društvu općenito**.

U svakom od tih modula mogu se nalaziti **iste vrijednosti**, na primjer poštenje, pa se pojedinac ponaša prema članovima obitelji i nekim bliskim prijateljima u skladu s tradicionalnim ili katoličkim sustavom

vrijednosti, dok je u ostala dva modula ta vrijednost ili hibernirana ili se poštenim smatra ponašanje koje pojedincu, **neovisno o načinu stjecanja, donosi neku dobit**. Takva organizacija vrijednosti dopušta nepošteno ponašanje u odnosima i transakcijama izvan obitelji i u društvu općenito, koje nije **praćeno nikakvim osjećajem krivnje**.

Treća je bitna promjena **pomanjkanje društvene osude** za ponašanja koja bi nekada bila javno osuđivana, poput krađe, pronevjere, korupcije i sličnih. Pomanjkanje javne osude dovodi i do **pomanjkanja bilo kakve neugode ili osjećaja srama** kojeg bi ljudi ulovljeni, primjerice, u krađi ili primanju mita nekada osjećali. U skladu s tim, u našem je današnjem društvu sasvim normalno da ljudi optuženi za velike, milijunske pronevjere i dalje obavljaju **važne društvene funkcije** i cijelo društvo to u najmanju ruku šutke prihvaća. **Niti se oni srame što su uhvaćeni na djelu, niti ih društvo kao optužene ili čak i osuđene lopove izbjegava, već su oni i dalje uglednici ovog društva**. Treba se samo sjetiti nekih uzvanika na inauguraciji naše Predsjednice.

Drugim riječima, modul b) i c) ne uključuju više osjećaj srama zbog neprimjerenog ili nemoralnog ponašanja, već eventualno samo ljutnju što su u tome bili uhvaćeni. Bojim se da se načelo „**ko je jamio je jamio**“ **smatra mjerilom osobnog i društvenog uspjeha, kod mnogo većeg broja ljudi** nego što bismo to na prvi pogled mogli pomisliti. Kad bi, naime, većina ljudi, u skladu s tradicionalnim sustavom vrijednosti koji smo nekad imali, smatrala da one koji krše zakon na svim razinama društva treba kazniti i izolirati iz društva, tada neki od spomenutih oblika ponašanja i funkcioniranja **ne bi bili mogući**. Međutim, budući da većina ljudi na sve to šuti, pa čak i **ponovno bira** na različite funkcije (od gradonačelnika nadalje) ljude protiv kojih su pokrenuti sudski procesi, očito je da se sve veći broj ljudi prilagodio tom novom sustavu vrijednosti...

Čini mi se da sustav vrijednosti koji se sastoji od tri modula, ili tri ladice, ili 3 sloja, na neki način **prikladno tumači današnji sustav vrijednosti u Hrvatskoj**. Naime, tako organiziran sustav je što se pojedinca tiče mnogo fleksibilniji i omogućava veću prilagodbu načelu „ko je jamio je jamio“ od **pukog licemjerja**, kojim se nekada samo

prikrivalo neke oblike ponašanja. Moduli omogućuju pojedincu da kad jednom dođe u svoja četiri zida ili u krilo svoje obitelji živi smireno kao i svaki drugi pošten čovjek. Kad je u funkciji drugi ili treći modul opet je sve u redu, jer se u tim okolinama ponašanje u skladu s temeljnim Rojsovim načelom smatra potpuno normalnim i urednim ponašanjem.

**Tragedija za društvo u cjelini** nije samo što su se mnogi ilegalno obogatili preko svake mjere, već što su generacije djece odrasle u takvom **etički nevrijednom sustavu vrijednosti**. To je sustav koji za svaku okolinu, svaku priliku ili dio društva ima u **određenoj mjeri drugačije vrijednosti**, a općenito šutke i bez ikakve javne osude promatra primjenu načela „ko je jamio je jamio“. To, među ostalim, znači da ćemo kao društvo imati mnogo problema da izađemo iz tog sustava vrijednosti, koji se, dakako, ne odnosi samo na stjecanje materijalnih dobara, **već i na cjelokupne odnose u društvu**.



**VRIJEDNOSTI U SUVREMENOME  
HRVATSKOM DRUŠTVU  
– EMPIRIJSKE ANALIZE**



Vjeran Katunarić

## VIŠESTRUKA MODERNOST ILI RETRADICIONALIZACIJA HRVATSKOG DRUŠTVA?

### Uvod

Modernizacijski procesi ne zahvaćaju sva društva ni sve njihove dijelove ili se pak pojavljuju u novim oblicima. Potonje se najviše odnosi na modernizacijske procese u društvima izvan Zapada. Tako u razvojno uspješnim azijskim zemljama, poput Japana ili Malezije, modernizacija u zapadnjačkom stilu ograničena je uglavnom na način poslovanja njihovih vodećih kompanija na svjetskim tržištima te masovnu potrošnju, odnosno velike trgovačke centre. Dočim se parlamentarna demokracija, i politički život općenito, temelje na pripadnosti političkim strankama ili frakcijama i iznošenju njihovih stavova i dogovorenih odluka. Slično je obiteljski život više prožet tradicionalnim obrascima ponašanja, nego partnerstvom i individualizmom.

Takva odstupanja iziskivala su preinake pretpostavki klasične sociološke teorije modernizacije, prije svega pravocrtni razvoj prema zapadnom uzoru modernosti (usp. So, 1990). Unatoč novim teorijskim odmacima, termin *modernost* ostaje zajednički nazivnik s barem dva nepromijenjena značenja, a to su *novo* i *promjenjivo*. Ta značenja, međutim, ne potječu iz teorije društva u užem smislu, nego teorije kulture i umjetnosti, konkretno djela Charlesa Baudelairea, Georga Simmela, Siegfrieda Kracauera i Waltera Benjamina (usp. Frisby, 2015), u kojima politička modernost ili demokracija ne predstavlja bitnu značajku (kulture) modernosti.

O tome valja voditi računa i kada je riječ o nekim revizijama klasične teorije modernizacije, koje su tom osnovnom pojmu dodale attribute *refleksivna, visoka, paralelna, globalna, druga, pluralna modernost* i, napokon, sve popularnija *višestruka modernost*, koji se koncept kritički razmatra u nastavku, posebno na primjeru hrvatskog društva.

## Višestruka modernost

Koncept *višestruka modernost*, čiji je autor izraelski sociolog Shmuel N. Eisenstadt, najznačajniji je pokušaj osporavanja shvaćanja da je modernizacija i pozapadnjačenje društva jedne te ista stvar. Međutim, odmah valja naglasiti da u ovom alternativnom konceptu nema čvrstih teorijskih propozicija ni empirijskih dokaza da bi se moglo govoriti o cjelovitoj teoriji ili, štoviše, „novoju paradigmi“, kao što smatraju neki autori (vidi: Preyer, 2011). Pa ipak, taj koncept vješto koristi nedostatke klasične teorije modernizacije. Stoga je njegova heurističnost neupitna<sup>1</sup>, budući da potiče na nova istraživanja, kao i nove rasprave o tome kakve su ili kolike razlike u odnosu na zapadnu modernost da bi se takve varijacije još uvijek mogle smatrati nekim oblikom modernosti, a da ne dođe do nedopustivog širenja značenja modernosti do neprepoznatljivosti. Valja odmah priznati da taj problem Eisenstadt nije riješio, ali nisu ni drugi koncepti modernizacije. U svakom slučaju, *falibilnost* (pogrešivost) je, što pokazuje i ovaj koncept, i dalje glavna značajka „postmetafizičkog“ diskursa moderne znanosti (usp. Habermas, 1981).

Eisenstadtova polazna tvrdnja da modernizacija i pozapadnjavanje (vesternizacija) nisu identični jedina je, uvjetno rečeno, *nepogrešiva* točka u njegovu konceptu višestruke modernizacije. To se u konačnici svodi na samorazumljivu pretpostavku da sve što se pojavljuje u kronološki modernoj epohi ima obilježja novog i u biti nepodudarnog sa

---

<sup>1</sup> Heuristični okvir otvara pitanja i pruža mogućnost empirijske analize, u ovom slučaju modernizacijskih procesa, ali ne vodi teoriji u smislu velike općenitosti (usp. Mouzelis, 1999; Wysienska i Szmata, 2002), nego prije tipologiji (modernizacijskih procesa), iako je Eisenstadt nerado pristajao na empirijske provjere svojega koncepta, opravdavajući to heraklitovskim izrazom „neprestano mijenjajući obrasce“ (u ovom slučaju tipovi modernosti). ([http://www.academia.edu/348048/Interview\\_with\\_Prof.\\_S.\\_N.\\_Eisenstadt](http://www.academia.edu/348048/Interview_with_Prof._S._N._Eisenstadt))

starim, predmodernim značenjima, bilo da se radi o vjerskim pokretima ili oblicima vlasti. Ostale, izvedene tvrdnje, koje Eisenstadt više ilustrativno nego analitički primjenjuje na razna društva, diskutabilne su. No i u tom slučaju ne bi se moglo reći da tvrdnje nisu zanimljive pa i poticajne za daljnja istraživanja i teorijske rasprave. Svakako najvažnija je u tom smislu tvrdnja da vjerski fundamentalistički pokreti, od islamskih do kršćanskih, nisu predmoderni ni antimoderni, nego su upravo proizvod modernog doba (Eisenstadt, 2007:2010).

Premda je opna jezgre različitih značenja modernosti prenapeta i prijeto pucanjem i, poput kanceroznog tkiva, nekontroliranim prelijevanjem u druga područja, Eisenstadt sam ne snosi krivnju za upadljive nedorečenosti značenja modernosti u klasičnom modelu. Na primjer, danas aktualno postavljanje žilet-žica na granicama nekih EU-zemalja u cilju zaustavljanja protoka migranata s Juga, koje podsjećaju na nacističke konclogore, predstavlja moderan fenomen samo u smislu promjene ili varijacije, kao povijest koja se nikada ne ponavlja. I doista, takva ograđivanja teritorijalne vlasti nije bilo u predmodernu doba i stoga ono ne pripada tradiciji. S druge strane, pak, pripada tradiciji druge vrste, a to je obrambeni ili agresivni refleks neke skupine ili društva, bez obzira na razinu njihove tehnološke razvijenosti i načine zaštite vlastitih resursa.

U čemu je, dakle, spoznajna vrijednost Eisenstadtova koncepta? Po mom mišljenju, on ima dvije prednosti u odnosu na druge koncepte („jednostruke“) modernosti. Prva se prednost očituje u primjerenoj složenosti koncepta, koji eklektički pomiruje modernističke i postmodernističke interpretacije, ograničavajući domet zapadnjačkoga koncepta i njegovih ambicija da asimilira razvoj u drugim područjima svijeta. Druga je prednost u tome što nastavlja „misiju“ koncepta pluralističkog društva i demokracije, prije svega koncept pluralnog društva Arendta Lijpharta. Time je autor pokušao ukloniti nedostatke klasične teorije demokracije zasnovane na „westminsterskom“ modelu, prema kojem se demokracija određuje kao vladavina većine nad manjinom, koja se uspostavlja na osnovi rezultata višestranačkih izbora. Štoviše, prema mišljenju Johna Stuarta Milla, demokracija može uspijevati samo u jednonacionalnim društvima (usp. Urbinati, 2002). Uz taj imperijalni, koji važi za zapadna

društva, nastao je odgovarajući kolonijalni model za periferna nezapadna društva, prema kojem su kulturno heterogena ili pluralna društva osuđena na raspad (Furnivall, 1939). Nasuprot tome, Lijphart je predložio model *konsocijacijske* (Lijphart, 1992), odnosno *konsenzusne demokracije* (Lijphart, 1999). Eisenstadt također smatra da su suvremena pluralna društva održiva na demokratski način<sup>2</sup> te se ne slaže s Huntingtonovim konceptom *sukoba civilizacija* (Eisenstadt, 2007).

S druge strane, Eisenstadtov je *menu* značenjâ *višestruke modernosti* prevelik, a još je nepregledniji niz implikacija tih značenja. Sve ih nije moguće apsolvirati u okviru logički jedinstvenoga koncepta. Uzmimo kao primjer njegov opis teritorijalnog širenja višestruke modernosti. Prema njemu, Sjeverna i Južna Amerika prve su višestruke modernosti, iza kojih slijede društva u Istočnoj Europi, a potom Bliskoj, Srednjoj i Dalekoistočnoj Aziji kao i Africi i Oceaniji, praktički cijeli naseljeni svijet osim ostataka primitivnih društava, premda Eisenstadt, koliko je poznato, ne iznosi pojedinosti ili primjere (nep primitivnih) društava ili zemalja koji se eventualno ne uklapaju u koncept (Eisenstadt, 2000, 2002). Ali tako jasnih kriterija, sudeći po autorovim obrazloženjima, ne može ni biti zbog neprestanih procesa promjene (v. bilješku 1).

Što se tiče židovske civilizacije, ona ima, prema Eisenstadtovu mišljenju, osovinsko značenje koje se kristaliziralo osnutkom stare izraelske države, kao i kroz iskustva židovske dijaspore unutar kršćanskih i islamskih društava (Eisenstadt, 1985). Moderna izraelska država, pak, osnovana je zahvaljujući cionističkom pokretu koji je integrirao ne samo židovsku političku desnicu i ljevicu, nego i mnoge, kulturno raznolike židovske manjine koje su dolazile i još dolaze u Izrael s raznih strana svijeta, od ruskih i indijskih do etiopskih Židova, od kojih se potonji naviješe razlikuju od ostalih židovskih zajednica i po tome što ne dijele iskustvo napetosti i sukoba s palestinsko-arapskim okruženjem (Spohn, 2011).

Što se tiče političkog razvoja, zapadni program političke modernosti se udvojio, prema njegovim riječima, na „radikalni“, koji je izniknuo iz

---

<sup>2</sup> Pritom ima u vidu suvremeno izraelsko društvo koje inače smatra uzorom višestruke modernizacije.

velikih revolucija i u znaku vjerovanja u mogućnost premošćivanja jaza između transcendentalnog i svjetovnog poretka, i na „reformistički“ i „demokratski“ program, u kojemu prepoznaje politički pluralizam kao „legitimnost mnogostrukih individualnih i grupnih ciljeva i interesa“, u čijem su kontekstu moguća različita tumačenja općeg dobra. U 19. stoljeću i prvih šezdesetak godina 20. stoljeća glavnu su riječ imali revolucionarni liberalni, socijalistički i komunistički pokreti. Fašistički i nacionalsocijalistički pokreti, pak, iako internacionalni po opsegu širenja utjecaja, ukotvljeni su u naciji. Sovjetski tip komunističkog društva i države Eisenstadt ga označava kao alternativnu, „ideološku“ modernost koja proizlazi iz kritike modernoga kapitalističkog društva.<sup>3</sup> Za razliku od komunizma, međutim, nacionalistički pokreti ekstremnog tipa, nacizam i fašizam, ciljaju na preuređivanje granica modernih društava kao kolektiviteta (vidjeti opširnije u: Eisenstadt, 1999).

Na Eisenstadtovu *meniju* višestrukih modernosti očekivano se našao i proces globalizacije. On dokazuje da su zahvaljujući globalizaciji nastale nove vizije kolektivnog identiteta čiji su nosioci ženski i ekološki pokreti, ali, da paradoksa ne bi uzmanjkalo, tu uvrštava i fundamentalističke pokrete u sklopu muslimanskih, židovskih i kršćanskih zajednica, a isto tako i partikularističke etničke pokrete. Iako fundamentalistički pokreti promiču protumoderne, izrazito protuprosvjetiteljske ideje (osobito kada je riječ o pravima žena na obrazovanje), oni su, ističe Eisenstadt, djeca moderne epohe, ideološki srodni jakobinskim i komunističkim revolucionarnim pokretima, budući da im je zajednički nazivnik radikalizam zaokupljen sadašnjošću, a ne prošlošću.

Napokon, ali možda najvažnije i pomalo neočekivano, približavajući se humanističkom značenju modernosti kao dugoročnog projekta, zajedničku crtu različitih oblika višestruke modernosti Eisenstadt vidi u „neprestanoj reinterpetaciji kulturnog programa modernosti“, što uključuje „pokušaje raznih skupina i pokreta da preurede, prisvoje i redefiniraju diskurs modernosti u vlastitim novim pojmovima“ (Eisenstadt, 2003:141). Pritom se diskurs modernosti sve više „devesternizira“.

---

<sup>3</sup> U tom pogledu, Eisenstadtovo poimanje blisko je Parsonsovu (čiji je ranije bio sljedbenik).

Valja priznati da je takvo viđenje zbunjujuće. S jedne strane, tvrdnja o neprestanom redefiniranju pravila doista se ubraja u bitna obilježja modernosti. S druge strane takvo razumijevanje, koje uključuje dijalektički proces samoukidanja, u nejasnom je odnosu s tezom o rastućoj devesternizaciji modernosti.<sup>4</sup> Ista poteškoća iskrsava sa sintagmom „kulturnog programa modernosti“, koju često upotrebljava, ali je po običaju ne definira. Može se donekle pretpostaviti da je glavni razlog tome opet u suprotnim značenjima koje opisuje kao „oštra proturječja i antinomije svojstvene kulturnom programu modernosti“ (Eisenstadt, 2003:51), kojeg nadalje označava „distinktivnim“ (Eisenstadt, 2003:104), „homogenim“ i „univerzalističkim“ (Eisenstadt, 2003: 110). Iako se te oznake ne moraju međusobno (logički) isključivati, budući da ih autor iznosi u kontekstu različitih povijesnih razdoblja i različitih kultura, ono što se jedino može pouzdano zaključiti jest da je kulturni program modernosti<sup>5</sup> rođen na Zapadu i da je putujući dalje doživio mnoge preobrazbe. Ali, Eisenstadt se uporno drži svoje navike tako što ne pojašnjava pod kojim uvjetima barem dio „proturječja“ o kojima govori izlaze iz kruga značenja modernosti. Druga je mogućnost, naravno, tautološka, a to je da se sve što danas supostoji sa zapadnom modernosti smatra na neki, ali sve upitniji, način modernim.

Postavlja se pitanje čemu takvo raspršenje značenja modernosti, koje posebno empirijske istraživače dovodi u nedoumicu? Čini se da je Eisenstadt smislio jedan uistinu privlačan termin koji se čini inovativnim pa i dobrodošlim u smislu potrage za *detantom* među različitim kulturama, nekom obuhvatnom formulom multikulturalizma. Međutim, usporedo s takvom privlačnošću i porastom akademske

---

<sup>4</sup> O problemima s razumijevanjem toga kantovskog traga („samosazrijevanje čovjeka“) u Eisenstadtovu poimanju modernosti vidjeti поблиže u: Katunarić, 2012.

<sup>5</sup> Čest je prigovor Eisenstadtu da modernost svodi (samo) na kulturne programe (usp. Saveljev, 2013). No vidjeli smo da je u jednom specifičnom smislu modernost (među najranijim zapadnim tumačima moderne kulture, za Simmela i Krackauera, na primjer) proizvodnja novoga i promjenjivoga, a nikako stalnih normativnih obrazaca, pa bila to i demokratska pravila političke igre. Eisenstadta se u tom smislu može prepoznati kao nastavljača takva tumačenja, u osnovi ničeoovskog, koje je preinačio i proširio do te mjere da kod njega modernost ima značenje svega što se u novije doba mijenja, od postrevolucionarne Francuske preko kemalističke Turske do novog islamizma.



popularnosti spoznajna vrijednost koncepta nekako se prepolovljuje. Sadržaj *višestruke modernosti* postaje polovičan kako idemo od starih zapadnih demokracija prema novijim demokracijama, koje mnogi istraživači radije označavaju kao „poludemokracije“ (usp. *Democracy Index 2014 Democracy and its discontents*) zbog značajnog udjela autoritarnih oblika vladavine i bezdušne kapitalističke eksploatacije iza kulisa višestranačke demokracije, čega na suvremenom Zapadu nema ili nema u toj mjeri, iako nije isključeno da zapadna i druge demokracije konvergiraju prema modelu „post-demokracije“ (usp. Crouch, 2007).

Čini se da koncept *višestrukih modernosti* skuplja značke modernosti sa svih strana svijeta, nalik Barryjevoj karakterizaciji multikulturalista kao „intelektualnih svraka“ (Barry, 2006:303), koji, kao i neki postmodernisti, zanemaruju logički koherentno izlaganje kao prezreni zaostatak modernizma. Rezultat je te manire teorijski skroman, što je u suprotnosti s nemalim Eisenstadtovim teorijskim ambicijama. Da li je neko društvo višestruko moderno ili samo moderno, o tome kao da može presuditi samo istraživač koji pred sobom ima prilično laku zadaću birati između podjednako nejasnih značenja modernosti koje mora operacionalizirati da bi ih mogao, samo u takvom empirijski pogodnom obliku, provjeravati; istodobno ima tešku zadaću vratiti empirijski sadržaj u pojmovno-teorijski okvir koji podrazumijeva općenitost, tj. ustanovljavanje kojem mogućem *tipu* ili *klasi slučaja* pripada višestruka modernost analizirana u dotičnom slučaju (vidjeli smo da su prema Eisenstadtovu tumačenju gotovo sva društva višestruko moderna i da je već izvorna modernost zapadnih društava dvostruka). U svakom slučaju, rizik pravljenja pogreške manji je nego u istraživanjima koja primjenjuju evolucionističku teoriju modernizacije u smislu „pozapadnjivanja“. Sada bi koncept „retradicionalizacije“ (usp. Županov, 1995; Sekulić, 2014), koji je izveden iz unilinearnoga koncepta modernizacije, gdje se na razvojne procese gleda kao na pomahe uz ili niz kosinu modernosti, ustupio mjesto konceptu višestruke modernosti u kojem se modernizacijski procesi „granaju“, na sve strane, slično „stablu života“ u biologijskoj nomenklaturi.

## O mogućoj relevantnosti *višestruke modernosti* u odnosu na hrvatsko društvo

Iako ovaj prilog nije zamišljen kao pledoaje za projekt empirijskog istraživanja *višestruke modernosti* na primjeru Hrvatske, pokušat ću u nastavku preliminarno ukazati, uzimajući u obzir neke rasprave i istraživanja o procesima modernizacije hrvatskog društva, na moguće prednosti i nedostatke ovoga koncepta.

Inače, koncept *višestrukih modernosti* rijetko se upotrebljavao u sociologiji i drugim društvenim znanostima u Hrvatskoj<sup>6</sup>. Među prvima je pokušaj Slavice Jakelić da u časopisu *Revija za sociologiju* povede raspravu s obzirom na, prema njezinu mišljenju, prednost Eisenstadtova koncepta u odnosu na druge koncepte modernizacije koji prevladavaju u hrvatskoj sociologiji:

*/K/oncept „višestrukih modernosti“ analitički je otvoreniji: podrazumijeva mogućnost različitih kulturnih i političkih programa modernosti bez da unaprijed limitira njihove moguće interakcije. Taj je koncept također i normativno bogatiji od Beckove ideje o dvije modernosti. S jedne strane nudi kritiku ideje da je zapadnoeuropska modernost ideal kojeg se treba implementirati u svakom društvu (ideje koja nije nestala s krajem zapadnih kolonijalnih projekata, kao što se vidi iz prirode procesa europskih integracija). S druge strane, koncept „višestrukih modernosti“ reflektira stav kako pluralnost kulturnih i političkih programa modernosti nije problem kojeg treba riješiti, nego vrijednost koju treba njegovati. Ove analitičke i normativne odlike koncepta „višestrukih modernosti“ potencijalno su korisne za sociološke interpretacije – razumijevanje i kritiku – suvremenoga hrvatskog društva i njegova mjesta u Europi. Taj koncept, naime, ne mjeri hrvatsku situaciju standardima određenim zapadnoeuropskim iskustvom ili sociologijama, nego zagovara guste opise. Potonji pristupi dopuštaju afirmaciju demokratskih standarda, ili stabilnosti hrvatskih političkih i pravnih institucija, ali istodobno ostavljaju prostora i za*

---

<sup>6</sup> Usp. Milardović, 2011; Katunarić, 2012.

*djelovanje, za vizije i rješenja utemeljena na distinktivnosti hrvatske situacije i povijesti. (Jakelić, 2010:328-329)*

Gornji navod ukazuje na niz prednosti Eisenstadtova spram drugih pristupa modernosti, ali ne i na njegove nedostatke. Doduše, valja se složiti s autoricom kada ističe da taj koncept pruža priliku za „gusti opis“ društvene sredine, koji uključuje mnoge pojedinosti, nijansira razlike među njima i ne žuri sa zaključcima. Međutim, „gusti opis“ u ovom slučaju ima i ozbiljan nedostatak, budući da je teško, katkada i nemoguće, odrediti što se točno opisuje, ubraja li se neki društveni proces u klasični model („jednostruke“) modernosti ili se to ne može pouzdano znati, jer u sebi ima i drugih pa i suprotnih obilježja. S druge strane, Eisenstadt nerijetko upotrebljava koncept na redundantan način, zapravo onemogućuje da se išta što se zbiva u novije vrijeme ili u modernoj epohi označi kao „nemoderno“, nego samo kao varijanta (koja?) ili tip (koji?) modernosti.

Da bi se što jasnije ocrtao heuristički domet koncepta *višestruke modernosti*, valja najprije navesti zapažanja njegova najučestalijega kritičara, Volkera Schmidta<sup>7</sup>:

*Da bismo dodijelili ulogu koju im Eisenstadt pripisuje, odnosne razlike morale bi biti fundamentalne, jer ako to nisu otpada bitan razlog za pluralizaciju koncepta modernosti. Međutim, Eisenstadt nigdje ne nudi kriterije za određivanje relativne težine različitih tipova razlike, ili općenitije određivanje teorijske značajnosti promatranih pojava. Umjesto toga, on jednostavno tvrdi da su neke razlike fundamentalne. Fundamentalne u kojem smislu, prema kakvim standardima i u usporedbi s čim?... Eisenstadt ne odgovara ni na jedno od tih pitanja, a na njih ne može odgovoriti zbog toga što je njegova teorija modernosti... previše mutna da bi generirala smislene odgovore... Ukratko, paradigma višestruke modernosti dopušta da japansku (ili istočnoazijsku) modernost tretiramo kao jedinstvenu, ali samo pod cijenu trivijaliziranja samog pojma modernosti. (Schmidt, 2011:321-322)*

---

<sup>7</sup> Schmidt je profesor na singapurskome Sveučilištu.

Primjedbe na račun nedovoljne jasnoće Eisenstadtova koncepta nesumnjivo su opravdane, premda ne u potpunosti. Tako ostaje nejasno da li bi izoštrana mjerila, uključujući empirijsku operacionalizaciju koncepta putem niza varijabla, omogućila da se povuče oštra crta između različitih tipova modernosti. Drugim riječima, možda se radi o konceptu koji nije opovrgljiv, koji je nalik pitanju da li je ista čaša napola puna ili napola prazna. To se osobito odnosi na prijelazna stanja kao neizostavni dio modernizacijskih procesa, što Eisenstadt često naglašava, ali što opet služi kao izgovor za nejasnoću, koja je možda i neizbježna, budući da je „promjenjivost obrazaca“ (vrijednosti ili normi u društvu) – improvizacija? – prvorazredno obilježje modernosti.

Pokušajmo tu poteškoću razlučivanja rasvijetliti na primjeru dviju etapa razvoja hrvatskog društva od druge polovine 20. stoljeća do danas. Koncept modernosti na jedan je način važio za socijalističku Hrvatsku u sklopu druge Jugoslavije, a na drugi važi za današnju Hrvatsku. U prvom slučaju, radilo se o specifično socijalističkoj modernizaciji, koja je i prema Eisenstadtu legitimni tip (višestruke) modernosti. Također, prema Ivanu Rogiću (Rogić, 2000), socijalizam je donio drugi val modernizacije (prema autorovoj periodizaciji, prvi pokriva razdoblje između 1868. i 1945, a treći započinje 1991). On ističe da je taj proces modernizacije „paradoksalan“, budući da se odvijao u institucionalnom okviru (socijalističkog) samoupravljanja kao „vrst(e) demokracije pod totalitarnim nadzorom“ (Rogić, 2000:496), što je karakterizacija koja se može uklopiti u Eisenstadtov, prije nego Parsonsov, model značenja modernizacije. K tome, za Rogića je označavanje početka trećeg vala modernizacije u Hrvatskoj kao „tranzicije“ nedostatno, budući da se usredotočuje na dimenzije *demokracije*, *privatizacije* i *civilnosti*, a zapostavlja dimenzije industrijskog razvoja i procesa urbanizacije (Rogić, 2000: 548). Time se po tko zna koji put utvrđuju ambivalentna značenja modernizacije. Jedna ističu prioritet demokratizacije i privatizacije, druga prioritet ujednačenog ekonomskog razvoja i izgradnje (urbanog) prostora, koji se često međusobno isključuju.

Slična ambivalentnost svojstvena je konceptu *višestruke modernosti*, što je neizbježno budući da se radi o konceptu modernizacije koji nije jednoznačan, nego je apsorbirao suprotna značenja i postao „višestruk“.

Na to ukazuje odlomak iz posljednjeg Eisenstadtova intervjua, u kojem govori o višeznačnoj modernosti izraelskog društva:

*/U/ Izraelu, kao i mnogim drugim modernim društvima, velik je pluralizam životnog iskustva, kao i interpretacija pretpostavki na kojima počiva društvo. Nisu sva ta društva u potpunosti obrasci višestruke modernosti, nego radije neprestano mijenjajući obrasci. Tako nema sumnje da, s jedne strane, Izrael predstavlja jedan od možda rijetkih primjera višestruke modernosti; ali u isto vrijeme on se razlikuje od višestruke modernosti, recimo, Indije, ili pak Europe, i tako dalje...*

([http://www.academia.edu/348048/Interview\\_with\\_Prof.\\_S.\\_N.\\_Eisenstadt](http://www.academia.edu/348048/Interview_with_Prof._S._N._Eisenstadt))

Eisenstadtov portret Izraela važan je i stoga što je cionistički pokret kojem je Eisenstadt kao mladi aktivist pripadao, bez sumnje inspirirao njegov koncept višestrukih modernosti. Cionistički je pokret bio, kao i izraelsko društvo danas, sastavljen od raznih političkih opcija i Židova koji su naselili taj prostor Bliskog istoka s raznih strana svijeta (vidjeti opširnije u: Troen, 2014, i u spomenutom Eisenstadtovu intervjuu).

U tom bi se smislu mogla povući i paralela s Hrvatskom. Na primjer, sličnost između cionističkog pokreta koji je stvorio državu Izrael i Tuđmanova integralnog nacionalizma / općehrvatskog pokreta za osamostaljenjem koji se konačno ostvario s Vladom nacionalnog jedinstva. I kontekst ratova između Izraela i dijela susjednih arapskih država, te sudbina Palestinaca koji se nalaze s ovu i onu stranu granica izraelske države ima sličnosti s hrvatskim kontekstom, ali prije svega u odnosu prema Srbima iz Hrvatske, koji danas žive s ovu i onu stranu granica Republike Hrvatske (u BiH i Republici Srbiji) i koji se povremeno, ali uglavnom kao starije domicilno stanovništvo, vraćaju na svoja ognjišta u Hrvatskoj. No, tu se može uočiti i jedna bitna razlika u odnosu na izraelsko-palestinski odnos. Procesi izgradnje mira i reintegracije mješovitih područja u Hrvatskoj tekao je mnogo brže i djelotvornije. Da li zbog rezonantne blizine EU-a i stratezijske zainteresiranosti zapadne koalicije da pacificira balkansko radije nego bliskoistočno područje, budući da je potonje udaljenije i riskantnije što se tiče za-

padnih interesa i procijenjene kulturne bliskosti ili udaljenosti? Na to pitanje, naravno, ovdje ne možemo odgovoriti, nego samo ustvrditi da je koncept višestruke modernosti mnogo dinamičniji i složeniji, deskriptivno „gušći“, od evolucionističkih koncepata modernosti, ali je i podjednako upitan u smislu generalizacije.

Napokon, može se postaviti i sljedeće pitanje. Da li se pristupi analizi društvenih promjena i vrijednosti u hrvatskom društvu – jedan modernistički, kakav je Sekulićev ili Županovljevi, i alternativni, plurimodernistički, kakav bi mogao biti primijenjeni Eisenstadtov (donekle i Rogićev) koncept – međusobno više isključuju ili dopunjuju. Pokušat ćemo odgovor na to pitanje artikulirati uzimajući u obzir neke istraživačke rezultate Duška Sekulića:

*/U/ čitavom postsocijalističkom razdoblju uočavamo kontradiktornu pojavu a to je „otvaranje škara“ u prihvaćanju religioznosti i rodnog konzervativizma. Zdravorazumsko očekivanje je da ako raste religioznost, zbog shvaćanja uloge žene u crkvenoj teoriji i praksi, raste i rodni konzervativizam. No, događa se upravo obratno, religioznost je naglo narasla i ostala na visokom nivou, a rodni konzervativizam opada u svakoj točki promatranja. Ta je pojava nešto što se i može vidjeti samo iz longitudinalnih podataka. Gledamo li transversalni presjek u svakoj pojedinoj promatranoj točki, onda je korelacija između tih dviju vrijednosti, religioznosti i rodnog konzervativizma, vrlo visoka i ona takvom ostaje bez obzira što prihvaćanje religioznosti ostaje visoko, a ono rodnoga konzervativizma opada. (Sekulić, 2012:255)*

Zapažanje o kontradiktornosti povlačenja jednog u odnosu na porast drugih konzervativizama svakako narušava koncept „jednostruke“, progresističke modernosti, budući da podrazumijeva izvjesnu kompaktnost modernizacijskih procesa. Međutim, kontradiktornost u ovom slučaju narušava i koncept višestruke modernosti, budući da je nelogično da se baš svi procesi, bez obzira na njihov sadržaj (konzervativni, liberalni, socijalistički/egalitaristički, antisekularni itd.), trpaju u isti koš samo zato što pokazuju da je u odnosu na prethodne oblike (tih svjetonazora) došlo do nekih promjena. Taj su paradoks bolje ili barem konzistent-

nije opisali neki suvremeni evolucionistički sociolozi, kao na primjer Walter G. Runciman koji je društvenu evoluciju definirao kao kretanje od nečega, a ne kretanje prema nečemu... „Nije sporno da društva devetnaestog i dvadesetog stoljeća iskazuju jednu heterogenost... i kompleksnost organizacije koje uvelike nadmašuju ista u lovačkim i sakupljačkim hordama... Ali to je teleološki slijed određen svojstvima završnog stanja“ (Runciman, 1989:297). Uklanjanjući tako ideju o svrhovitosti evolucionističkog procesa,<sup>8</sup> Runciman je replicirao Darwinovu shemu evolucije kao prirodnog odabira neobzirnog prema nebrojenim jedinkama i vrstama. Međutim i u tom slučaju nedostaje potpunije objašnjenje razvojnih procesa u modernoj epohi koji na Zapadu traju već niz stoljeća i njihovi pobornici ili zagovornici ne pripadaju biološkim *altruistima* (toliko omiljenim među biosociolozima) i moralnim altruistima, koji doduše postoje, ali nisu isto što i borci za ljudska prava, uključujući prava žena. Kako objasniti, uostalom, da su te borbe u različitim zemljama ipak došle ne dnevni red? Pukom slučajnošću zacijelo ne. Kao „uvoz“ sa Zapada, kako ističu antizapadni ekstremisti, ili izraz općeljudske težnje za slobodom, koja je toliko puta suzbijana u ime lažnih viših načela, kako misle skoro svi drugi?

### **Kako objasniti povlačenje rodnog i uspon ostalih konzervativizama u Hrvatskoj?**

Koncept višestruke modernosti u optimalnom bi smislu mogao označavati integrativnu sposobnost pluralnog društva i njegovu otpornost spram potencijalnih vodoravnih ili kulturnih i okomitih ili klasnih rascjepa i sukoba. Općenito se može zapaziti da u mnogim takvim društvima, uključujući hrvatsko i izraelsko (koje je poslužilo kao Eisenstadtov uzor za tipično društvo višestruke modernizacije), variraju razine tolerancije prema različitim skupinama, od one koju smatraju „svojom“ ili „bliskom“ pa sve do onih, prema Bogardusovoj skali socijalne distance, kojima se, prema stavu većine, obično pripad-

---

<sup>8</sup> Što Eisenstadt nije učinio u svom pluralističkom evolucionizmu, ističući da je svaka vrsta modernog procesa podložna redefiniranju od strane sudionika, ali ne obrazlažući u kojem smislu.

nika većinske etnonacionalne ili vjerske skupine u takvu društvu, ne bi smjelo dopustiti ulazak u zemlju.

Dakako, ne smijemo zanemariti činjenicu da je integrativna sposobnost društva zasnovana prije svega na prijemčivosti tržišta rada koja se (povremeno) otvaraju ili zatvaraju spram domaćih i novodošlih ljudi. No ekonomski mehanizmi integracije su nužni, ali ne i dovoljni, uvjeti društvene integracije. To se pogotovo vidi u vrijeme ekonomskih kriza, kada se pojavljuju reaktivne tendencije u društvu i na scenu se vraćaju ekstremisti koji su ili njihovi preci, prema službenoj verziji poslijeratne povijesti, pripadali poraženim političkim snagama. Njih je u međuvremenu demokracija potisnula na rub političke sfere, ali svojim metodama očito ih nije uspjela preoblikovati u demokratske agoniste. Ali su ostali suvremenicima demokracije koji vrebaju svoju priliku. Eisenstadt je opravdano upozorio da te reaktivne snage nisu kopija svojih prethodnika u nedavnoj ili daljoj, preddemokratskoj prošlosti, nego neka mješavina starog i novog. Pa ipak, tim općim mjestom nije moguće razriješiti središnju dilemu modernizacije, uključujući višestruku modernizaciju. Naime, imaju li različiti procesi modernizacije išta zajedničkog osim *novog* ili *promjenjivog*, što je Nietzsche, zajedno s cijelom idejom moderne, nazvao „novinarskom konstrukcijom“ (usp. Reschke, 1995)? Tu moramo zastati, budući da glavni koncepti modernosti o kojima je ovdje riječ (jednostruka i višestruka) ne vode u pitanje osnovni pojam ili barem ne na takav samorefleksivni (metateorijski) način.

U takvoj situaciji važnije je utvrditi specifična obilježja koncepta višestruke modernosti u odnosu na prethodne koncepte. Prvo je specifično obilježje da se radi o izazovnom konceptu u heurističkom smislu koji, međutim, autor koncepta nije metodološki artikulirao. Iz toga se može izvesti zaključak da metodološki dio posla trebaju obaviti empirijski istraživači. No oni će se neizbježno morati pozabaviti i teorijsko-konceptualnim okvirom, kao na primjer Schmidt, u svojoj studiji društva u južnoj Aziji – (Schmidt, 2011), budući da Eisenstadt nije utvrdio, kako ističe Schmidt, pouzdane kriterije za razlučivanje različitih oblika modernosti. Međutim, ni drugi koncepti ne nude bolju mogućnost, iako nas podsjećaju na modernost kao ponajprije



razvojni projekt čija je zadaća podjednako povezati i povezano tumačiti pluralizam modernog svijeta, nego što je to pošlo za rukom kozmologijama povijesnih carstava (što je Eisenstadt analizirao u ranijim djelima).

Drugo specifično obilježje koncepta višestruke modernosti jest da na neki način koristi nedostatke starijih koncepata modernosti, premda ih ne uspijeva nadomjestiti pluralističkom vizijom modernosti u kojoj bi, na primjer Kina, Indija, Brazil ili Rusija, da spomenemo samo neke od ekonomskih sila u usponu, podjednako vukle prema nekoj točki konvergencije, dakle bliskosti, ali još uvijek (iako manje) različito.

U svakom slučaju, koncept višestruke modernosti omogućio je širenje rasprava i daljnju problematizaciju različitih poimanja modernosti, uključujući i poimanje modernosti kao nedovršenog projekta (ljudske emancipacije) (Habermas, 2009). Dakako, problematizaciji podliježe i Eisenstadtova napomena da svaka vrst modernosti ima sposobnost samoispravljanja.

Na kraju, koncept višestrukih modernosti ne pruža objašnjenje pojave koju je ustanovio Sekulić u svojim (longitudinalnim) istraživanjima, a to je **zbog čega u vrijeme porasta etnocentrizma, nacionalizma, religioznosti i konzervativizma opada seksizam u hrvatskom društvu**. Sekulić objašnjava da se radi o modernizacijskim procesima, odnosno procesima retradicionalizacije, na koje politički prostor selektivno utječe:

*/R/odni konzervativizam, koji... predstavlja ...tradicionalističko opredjeljenje, u očiglednom je padu pa kad bismo promatrali samo njega, mogli bismo govoriti o jasnom modernizacijskom trendu u hrvatskome društvu. Drugim riječima, retradicionalizacija nastupa u onim dimenzijama koje su izravno pod utjecajem političkih redefiniranja ideološkog prostora. U onim dimenzijama koje su nešto udaljenije od tog ideološkog centra imamo u stvari jasan trend prema modernijim stavovima“ (Sekulić, 2012:256).*

Pored pretpostavke o nejednakom utjecaju i cikličkom karakteru političkih procesa, moguća je i sljedeća pretpostavka, koja se nužno ne isključuje s prethodnom, a to je da se postepeno izjednačavanje

društvenog položaja žena i muškaraca, koje danas prepoznajemo kao modernizacijski proces, odvija mnogo duže vrijeme od epohe modernizacije, približno značenju Braudelova „dugog trajanja“. Prema tome i proces emancipacije može imati svoje uspone i padove, ali je središnja tendencija, dugoročno gledano, progresivna. Gledajući u dužoj retrospektivi, žene ipak žive u sve boljim uvjetima u odnosu na svoje prethodnice, ali su ti pomaci prema boljem životu spori i koncentriraju se u društvenim mikrosferama, primarno obiteljima – dok ne izađu u makrosferu masovnim zapošljavanjem žena i pojavom valova ženskih pokreta koje Eisenstadt, prisjetimo se, smatra posljedicom globalizacije (kao da emancipacijskim pokretima ostvarenje ciljeva nije imanentno, nego samo onima koji osvajaju vlast i pretvaraju se u stranke pa bi samo borba za moć bila imanentna i dugotrajna u svim zahtjevima za društvenim promjenama, ali ne nužno promjenama na bolje za društvenu većinu).

U biti, ni ostali procesi modernizacije, i općenito težnje prema slobodi, nisu nastali odjednom, nego imaju svoje izvore i putanje, premda teže dostupne oku povjesničara i historijskih sociologa, u daljoj prošlosti, kao i u temeljnoj strukturi ljudskih bioloških potreba, uključujući potrebe za slobodom, sigurnosti i pripadnosti. Doduše, neki od dugoročnih procesa mogu varirati, potpadati pod cikličke ili srednjoročne promjene, političke ili ekonomske. Naravno, ne može sve što se danas zbiva i u raznim društvenim oblicima ići na ruku ženama. Tako, na primjer, produbljivanje društvenih sukoba, osobito širenje građanskih ratova s porastom anomije i nasilja, kao što je danas slučaj na Bliskom i Srednjem istoku i nekim zemljama Afrike, bez daljnje unazađuje položaj žena u društvu. Općenito nepobitna je povezanost između propadanja društva, jačanja vjerskog fundamentalizma i potiskivanja žena u kućni prostor, kao sferu nevidljivosti i patnje u šutnji. Takva povezanost sukladno potvrđuje stajališta Fouriera, Marxa i mnogih suvremenih autora da se civilizacijski napredak može mjeriti pomacima u procesu emancipacije žena. Takva pravilnost ne ide na ruku konceptu višestruke modernosti. Bilo bi, na primjer, nepromišljeno tvrditi da je fanatično kažnjavanje žena zbog nepriličnog ponašanja specifično moderna pojava, a ne recidiva jedne duge tradicije nasilja nad ženama

i kulture nasilja općenito. Pa ipak, nijedan koncept ne nudi objašnjenje uzroka nazadovanja ili napredovanja s obzirom na položaj žena, odnosno koji je od tih procesa privremen ili pak dugoročniji. U osnovi to nije samo analitičko pitanje, nego i moralno-praktičko. Subjektivnost istraživačica ili istraživača tog fenomena u pravilu je na strani žena i svih potlačenih, iako takav subjektivni stav mora svoju potvrdu ipak tražiti i u činjenicama koje i idu i ne idu u prilog moralno-praktičkom optimizmu.

### **Umjesto zaključka**

Iz potonje propozicije proizlazi da „samo“ empirijska istraživanja provedena u nekoj sadašnjosti, pa i onda kada se uzastopce ponavljaju (longitudinalno), ne ukazuju na dugoročne tendencije. Još manje ukazuju na to da li je modernizacija, gledana u razmjerima cjelokupne povijesti, samo privremeni otklon od dugih i bitno drugačijih tradicija, a da se ne govori o nepreglednom nizu ratova koji su ne samo odnosili živote ljudi nego i snižavali dostignutu razinu civilizacijskog života društvene većine, prije svega žena. Ili se možda radi o procesu koji će prije ili kasnije sobom povući većinu društava u posve drukčijem smjeru, povoljnijem za većinu ljudi? Na to pitanje odgovor ne može dati nijedan od dva temeljna koncepta modernosti, „jednostruke“ i višestruke modernosti.

Vjerojatno su oba koncepta, jednostruke i višestruke modernosti, korisnija na kraću stazu. I možda bi, što se tiče spomenutih procesa od kraja 1980-ih do 2010. u hrvatskom društvu, valjalo kombinirati oba koncepta, gdje prvi ukazuje na modernizacijske procese koji se eventualno razvijaju pravocrtno i progresivno u nekoj društvenoj sredini, a drugi koncept inzistira na varijacijama na istu temu, slikovito rečeno, „mutacijama“ modernosti kao generičkog ishodišta promjena u suvremenim društvima. U svakom slučaju, tamo gdje zastane empirija, koja poštuje metodološka ograničenja koja nužno obuzdavaju teorijske ambicije za uopćavanjem, mora nastaviti teorijska spoznaja koja oprezno, bez krajnosti pesimizma ili optimizma, ali i bez vrijednosne neutralnosti, sagledava put koji predstoji duhu nade da od početka živi

s modernom političkom epohom i ne gasi se ni s fašizmom (kao ni s *Dijalektikom prosvjetiteljstva*, tom biblijom modernoga kulturnog pesimizma).

Valja svemu tome dodati da razvoj na kraću i dužu stazu neizostavno preobražava i elemente (projicirane, poželjne slike) prošlosti i (projicirane) budućnosti i stvara relativno nove oblike. Da li ili koliko oni odgovaraju koncipiranom tipu modernosti, prozapadnom ili pak pluralističkom, stvar je prvenstveno prihvaćanja ili odbacivanja teleološke dimenzije modernosti, procjene (interpretatora) o tome da li je razvoj društva politički usmjerljiv prema višim standardima ljudskih prava i kvalitete života ili pak razvojni procesi u društvu predstavljaju nastavak prirodnih procesa, što približno odgovara Darwinovu opisu evolucije<sup>9</sup>. Tako, na primjer, približavanje suvremenog (neo)liberalizma gotovo svim konzervativnim ideologijama, od spoja neoliberalizma i nacionalizma (kao današnja sprega predstavnika krupnog biznisa i Domoljubne koalicije u Hrvatskoj) do islamskog fundamentalizma (na primjer saudijskog), doista stvara različite oblike modernosti. Oni, međutim, dovode u pitanje izvorne zasade liberalizma kao slobodarske ideologije jednako kao što se to zbilo s bivšim socijalizmom koji je napustio egalitarističke zasade u korist nejednakosti kao korisnijeg načela s gledišta društvene oligarhije (odabira najpodobnijih). Takav je mehanizam upravljanja društvom u modernoj epohi smješten u simbolički okvir, koji je privlačniji od golog socijaldarvinizma ili rasizma, a to je identitet nacije predstavljene kao bratska zajednica koja bi, u ime obrane „nacionalnog interesa“, trebala podjednako rado prihvaćati selektivne zakone tržišta, kao i pogibeljnost ratne mobilizacije.

## Literatura

Barry, Brian (2006). *Kultura i jednakost. Egalitarna kritika multikulturalizma*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

---

<sup>9</sup> I Eisenstadt na svoj način replicira Darwinovu varijacijsku shemu, prema kojoj različite vrste evoluiraju svaka u svom smjeru, a ne Spencerovu ili Marxovu transformacijsku shemu evolucije, koja je pravocrtna i progresivna (usp. Katunarić, 2014). U tom smislu, Eisenstadt je bliži spomenutoj Runcimanovoj interpretaciji razvoja ljudskog društva (kao kretanja od poznatog prema nepoznatom).

- Crouch, Colin (2007). *Postdemokracija. Političke i poslovne elite u 21. stoljeću*. Zagreb: Izvori.
- Democracy Index 2014. *Democracy and its discontents*. A report from The Economist Intelligence Unit. <http://www.sudestada.com.uy/Content/Articles/421a313ad58f-462e-9b24-2504a37f6b56/Democracy-index-2014.pdf>
- Eisenstadt, Shmuel Noah (1985). *The Transformation of Israeli Society: An Essay in Interpretation*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Eisenstadt, S. N. (1999). *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution – The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (2000). „Multiple Modernities“. *Daedalus*. Journal of the American Academy of Arts and Sciences, 129 (1): 1-30.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (2002). The First Multiple Modernities: Collective Identity, Public Spheres and Political Order in the Americas. U: Roniger, Luis i Carlos H. Waisman (eds.). *Globality and Multiple Modernities*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2003). *Comparative civilizations and multiple modernities*. Leiden – Boston: Brill.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2007). Multiple Modernities – A Paradigm of Cultural and Social Evolution. *ProtoSociology An International Journal of Interdisciplinary Research*, Volume 24.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (2010). The New Religious Constellation in the Framework of Contemporary Globalization and Civilizational Transformation. U: Ben Rafael, Eliezer i Yitzhak, Sternberg (eds.). *World Religions and Multiculturalism*, Boston–Leiden: Brill.
- Frisby, David (2015). *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*. London: Routledge.
- Furnivall, John S. (1939). *Netherlands India: a study of plural economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2009). Moderna – nedovršen projekt. *Politička misao*, 46 (2): 96-111. [http://www.academia.edu/348048/Interview\\_with\\_Prof.\\_S.\\_N.\\_Eisenstadt](http://www.academia.edu/348048/Interview_with_Prof._S._N._Eisenstadt)
- Jakelić, Slavica (2010). Komentar na Predsjednički govor Inge Tomić-Koludrović na kongresu Hrvatskoga sociološkog društva 2009. *Revija za sociologiju*, 40 (3): 325-329.
- Katunarić, Vjeran (2012). *Putovi modernih društava. Izazov historijske sociologije*. Zagreb–Zadar: Izdanja Antibarbarus–Sveučilište u Zadru.
- Katunarić, Vjeran (2014). Dancing and Calculating: Culturally sustainable development and globalization in light of two paradigms of socio-cultural evolution. *Croatian Review for International Development*, XX (70): 5-29.
- Lijphart, Arendt (1992). *Demokracija u pluralnim društvima*. Zagreb: Globus–Školska knjiga.

- Lijphart, Arendt (1999). *Patterns of Democracy. Government Forms and Performances in Thirty-Six Countries*. New Haven–London: Yale University Press.
- Milardović, Anđelko (2011). *Druga moderna (Fragmenti o kulturi Zapada)*. Zagreb: Centar za politološka istraživanja.
- Mouzelis, Nicos (1999). *Sociologijska teorija: što je pošlo krivo?*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Preyer, Gerhard (2011). *Zur Aktualität von Shmuel N. Eisenstad. Einleitung in sein Werk*. VS Verlag.
- Reschke, Renate (1995). Die Asymmetrie des Ästhetischen. Asymmetrie als Denkfigur historisch-ästhetischer Dimension. Öffentliche Vorlesung 25. Mai 1995 <https://www.google.hr/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=renate+reschke+Umriss+einer+Kulturkritik+der+Moderne>
- Rogić, Ivan (2000). *Tehnika i samostalnost. Okvir za sliku treće hrvatske modernizacije*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naknada.
- Runciman, W. G. (1989). *Treatise to Social Theory. Volume Two. Substantive Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Savelyev, Yuriy B. (2013). Multidimensional Modernity: Essential Features of Modern Society in Sociological Discourse. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2 (6): 1673-1691.
- Sekulić, Duško (2012). Društveni okvir i vrijednosni sustav. *Revija za sociologiju*, 42 (3): 231-275.
- Sekulić, Duško (2014). *Identitet i vrijednosti*. Zagreb: Politička kultura.
- Schmidt, Volker H. (2011). How Unique is East Asian Modernity? *Asian Journal of Social Science*, 39, 304-331.
- So, Alvin Y. (1990). *Social Change and Development Modernization, Dependency and World-System Theories*. London: Sage.
- Spohn, Wilfried (2011). An appraisal of Shmuel Eisenstadt's global historical sociology. *Journal of Classical Sociology*, 1 (3): 281-301.
- Troen, Ilan (2014). Multiple Modernities: A View from Jerusalem. *Society*, 51 (2): 145-151.
- Urbinati, Nadia (2002). *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*. Chicago: Chicago University Press.
- Wysienska, Kinga i Jacek Szmacka (2002). Positivism and Theory Construction in Group Processes. U: J. Szmacka, Jacek, Michael Lovaglia, and Kinga Wysienska (edited by). *The Growth of Social Knowledge. Theory, Simulation, and Empirical Research in Group Processes*. Prager.
- Županov, Josip (1995). *Poslije potopa*. Zagreb: Globus.

*Danijela Dolenc*

## **NAKON DEVIJANTNE MODERNIZACIJE, DIVLJI KAPITALIZAM? GENEALOGIJA TEZE I NEKE KRITIČKE OPASKE**

### **Uvod**

Domaće društvene znanosti proces modernizacije u Hrvatskoj dominantno tumače kao devijantan. Teza se prvo pojavljuje vezano uz proces socijalističke modernizacije u Jugoslaviji, kojeg se opisuje kao svojevrsno skretanje s pravog puta. Kasnije se pak ta metafora seli na karakterizaciju kapitalizma u Hrvatskoj, uz koji se vežu epiteti poput „divljeg“ i „predatorskog“. Drugim riječima, ponavlja se interpretacija prema kojoj postoji ispravna verzija kapitalizma, a u odnosu na koju ovo čemu svjedočimo u Hrvatskoj predstavlja devijaciju. Ovaj rad skromno nastoji prikazati diskurzivne formulacije ove teze u domaćim društvenim znanostima, te naznačiti neke slabosti takva viđenja razvoja vlastitog društva.

### **Teza i njezine varijacije**

Prema jednoj od ranih formulacija teze o devijantnoj modernizaciji, onoj Josipa Županova, inače neupitno konvergentan proces modernizacije u Jugoslaviji doveden je u pitanje. U njegovoj izvedenici teze, aktivni otpor modernizaciji u Jugoslaviji pružao je tzv. klasni kompromis (1987). Radilo se o „koaliciji nejednakih“ između političke elite i radništva, u kojoj su radnici prihvatili službenu ideologiju, a elita je prihvatila vrijednosni kôd radikalnog egalitarizma. Zauzvrat su radnici

dobili sigurnost, a elita politički legitimitet i kontrolu (1983, 1987). „Ta koalicija leži u osnovi stabilnosti društvenog sistema, ona cementira status quo koji je toliko karakterističan za naše društvo” (1987:141), a koji stvara trajnu prepreku razvoju. Drugim riječima, inače neupitno konvergentan proces modernizacije u Jugoslaviji doveden je u pitanje zbog službene ideologije egalitarizma. S takvim pak vrijednosnim kôdom socijalistička se modernizacija pokazala kao „tek polumodernizacija“ (Županov, 1995:10). Stvorena je kultura koja „onemogućuje priključak modernom svijetu, stvoren je socio-kulturni sustav koji je inkompatibilan s modernim ekonomskim razvojem“ (ibid.:64). Prema Županovu, u komunističkoj je Hrvatskoj postignuta svojevrsna „materijalna“ modernizacija: urbanizacija, nova podjela rada, rast obrazovanosti, industrijska stratifikacija, rast životnog standarda (Županov, 1995:168), ali je „politička kultura bila i ostala mješavina seljačkog egalitarizma i plemenskog autoritarizma“ (ibid.:57). S takvim vrijednosnim sustavom „cjelokupni se socijalistički projekt može shvatiti kao velika povijesna aberacija na putu modernizacije“ (ibid.:171). Za kovanicu polumodernosti Županov tvrdi da je inspirirana tekstovima beogradske povjesničarke Latinke Perović o polovičnoj recepciji modernih vrijednosti koje su u sukobu s tradicionalnim (2001). Jugoslavenski socijalistički režim je tako stvorio institucije koje „nisu dopuštale da se u procesu modernizacije dosegne demokratski Zapad – oni su dopuštali samo ograničenu polumodernizaciju“ (2001:22).

U Hrvatskoj su brojni domaći sociolozi razvijali tezu o modernizaciji jugoslavenskog društva kao da je na neki način „kriva modernizacija“, uz različite naglaske i interpretacije. Kod Kalanja (1998:11) riječ je o „jedностранoj, osujećenoj i nedovršenoj modernizaciji“, odnosno „modernizaciji odozgo“. Budući da socijalistička Jugoslavija nije uspješno provela modernizaciju u smislu povezanih dimenzija „od ekonomskog razvoja, građanske i političke slobode, tržišne utakmice do sloboda udruživanja, autonomije moralne, kulturne i religijske sfere”<sup>1</sup>, izgubila je legitimnost i zamijenjena je kapitalističkim tipom modernizacije. Režimi zemalja Istočne Europe desetljećima su provodili „modernizaciju

---

<sup>1</sup> Kalanj se ovdje oslanja na Smelsera (1973), teoretičara rane verzije modernizacijske teorije.



odozgo“, kojom su društvo uvodili u industrijsko razdoblje. „Ono što je iz toga proizašlo daleko je od prave modernosti razvijenih liberalnih demokracija, s kojima se ‘realni socijalizam’ natjecao i simboličko-ideološki dokazivao svoje prednosti (...) Dosezanje ‘prave modernosti’ nije se moglo realizirati ni reformama ni konvergencijskim mijenama, nego potpunom razgradnjom društvene baštine socijalističkog poretka.“ (Kalanj, 1998:13). U kasnijem tekstu Kalanj objašnjava da je modernizacija odozgo proizvod državno-dirizističke racionalnosti (2001:208) koja je te režime dovela do ekonomskoga kraha.

Cifrić (1998) opisuje pak „negativnu“ modernizaciju, koja je, vođena državom, tehnički uspjela, ali su „potiskivane sociokulturne vrijednosti“ (1998:73). Šundalić (2001:65) govori o izlaženju postsocijalističkih društava iz „neuspjelog eskperimenta koji je ideološki bio vrlo glasan, toliko da pokrije političke, gospodarske i kulturne slabosti i izdrži sedamdeset godina kao antipod kapitalizmu“, a Strpić (2001:124) o „denormalizaciji“ u odnosu na maticu. Najbliže prateći originalnu Županovljevu tezu, Štulhofer (1997, 2000) smatra da norme usvojene u realsocijalističkom razdoblju oblikuju matricu koja figurira kao prepreka društvenoj transformaciji. Na drugom mjestu eksplicira kako „kulturni sustav određene zajednice može biti skup prepreka razvoju i stabilnosti, koje smanjuju djelotvornost tržišta i temeljnih društvenih institucija, ili pak potporanj društvenog napretka i blagostanja“ (2001:219). U istraživanju iz 2001. Štulhofer se fokusirao na izostanak sociokulturnoga kapitala kao „nepovoljne kulturne matrice“ koja uzrokuje „kronično gospodarsko, političko i društveno zaostajanje“. Ivan Rogić (2000, 2001) modernizaciju u socijalističkoj Jugoslaviji naziva „paradoksalnom“. Slično raspravlja i Zrinščak (2002), rabeći pojam devijantne modernizacije. Tomić-Koludrović i Petrić (2007) tvrde da se u Hrvatskoj paralelno odvijaju prva i druga modernizacija, odnosno elementi uspostave industrijskog i postindustrijskog društva istovremeno. Čengić (2008:5), u uvodniku zbornika koji su zajedno objavili Institut Ivo Pilar i Zaklada Konrad Adenauer, navodi kako se „razvoj kapitalizma u jednom tradicionalnom društvu kao što je hrvatsko (uza sve dodatno naslijeđe socijalističke ‘polumodernizacije’) susreće s brojnim zaprekama političke, ekonomske ali i vrijednosne naravi“.

Teza je vrlo popularna i u Srbiji. U različitim inačicama, uvijek polazi od pretpostavljenih društvenih procesa modernizacije, koji se ne odvijaju po planu, jer nailaze na kulturološke obrasce koji im pružaju otpor – neki prepreke vide u atavizmima tradicionalnog društva, drugi u „komunističkom iskustvu“. Već spomenuta Latinka Perović (1996, 2006) preuzima od Dahrendorfa<sup>2</sup> (1990) sintagmu modernizacije bez modernosti<sup>3</sup>, opisujući proces u kojem su se dogodili industrijalizacija, urbanizacija i širenje obrazovanja, ali materijalni razvoj nije donio prateće individualne vrijednosne orijentacije kakve nalazimo u zapadnim demokracijama. Mladen Lazić (2005) razvija tezu o blokiranoj modernizaciji, gdje su izvor blokade „opšte karakteristike ljudi na ovim prostorima – u dominantnim kulturnim i socijalno-psihološkim obrascima“. Ono što se provlači kroz razne inačice ove teze jest razumijevanje prema kojem politička kultura priječi daljnji društveni razvoj, odnosno, kako kaže Županov, „onemogućuje priključak modernom svijetu” (1995:64).

Od 1990-ih nadalje teza o devijantnosti modernizacijske putanje u Hrvatskoj je za domaće društvene znanosti važan, nekad i presudan čimbenik kojim objašnjavaju poteškoće i patologije „tranzicije“ u tržišnu ekonomiju. Od sredine devedesetih, kada se pojavljuju radovi koji tematiziraju privatizacijsku korupciju i druge dimenzije transformacije u kapitalistički poredak, nastaje naime potreba detaljnije karakterizacije novonastalog društveno-ekonomskog poretka. Pritom domaće društvene znanosti relativno rijetko posežu za terminom kapitalizam i puno se češće odlučuju za „tržišnu ekonomiju“. No kada se pojam kapitalizma pojavljuje, on uz sebe nosi epitete poput „divlji“ ili „politički“, čime domaći istraživači pokušavaju zahvatiti specifičnosti kapitalizma u Hrvatskoj kako ga oni vide.

---

<sup>2</sup> Originalni tekst pod naslovom „The Strange Death of Socialism“, izišao 1990. u *Studies: An Irish Quarterly Review* (Vol. 79, No. 313, str. 7-17), zapravo je Dahrendorfovo predavanje održano 25. 05. 1989. na Gresham College u Londonu. Zanimljivo je da je tekst odmah preveden i iste godine objavljen u *Književnim novinama*, pod naslovom „Čudan kraj socijalizma“, *Književne novine*, 01. 10. 1989 (predavanje koje je održao 1989, „Gresham Lecture“).

<sup>3</sup> Bitna je razlika u tome što Perović uzroke devijantnosti pripisuje političkoj kulturi, dok Dahrendorf naglasak stavlja na karakteristike režima koje su priječile razvoj građanskih i poduzetničkih orijentacija.

Direktna usporedba tih tvrdnji s ranije izloženom tezom o devijantnoj modernizaciji pokazuje upadljivu sličnost, budući da se u oba slučaja implicira kako je hrvatsko društvo „zastranilo“, odnosno tobože implementiralo „krivu“ vrst kapitalizma. Među različitim negativnim epitetima, „divlji“ se možda najsnažnije primio u domaćoj publicistici, na čemu opet možemo zahvaliti Josipu Županovu. Naslov je njegove knjige sabranih eseja iz 2002<sup>4</sup>, *Od „komunističkog pakla“ do „divljeg kapitalizma“*<sup>5</sup>. Iako se u naslovu odlučio za epitet divlji, u samoj knjizi Županov zapravo obrazlaže pojam „političkog“ kapitalizma, koji preuzima od Kena Jowitta (1992), kao i autorovu glavnu tezu prema kojoj je politički kapitalizam nastao u socijalizmu, zahvaljujući lenjinističkoj kulturi. Dok se normativno poželjna inačica kapitalizma temelji na poduzetništvu, politički kapitalizam se temelji na klijentelizmu i korupciji (1996, 2001). Iako Jowitt svoju tipologiju izvodi iz analize SSSR-a i Mađarske, Županov tvrdi da je „najviši stupanj razvoja politički kapitalizam doživio [je] u Titovoj Jugoslaviji“ (2001:62). Na početku devedesetih, tvrdi Županov, uvedene su ekonomske reforme koje otvaraju prostor poduzetničkom kapitalizmu, ali onaj politički i dalje dominira, i sasvim je neizvjesno koji će prevagnuti<sup>6</sup>. U zaključku Županov ustvrđuje kako postoje važni sociokulturni kontinuiteti koji nastavljaju oblikovati hrvatsko društvo (i kapitalizam). Po njemu, u hrvatskom društvu u posljednja dva desetljeća vjerojatno najvažniji sociokulturni kontinuitet predstavlja „negativan stav prema robno-novčanoj privredi i bogaćenju pojedinca, kakav je iz tradicionalnog društva prenesen u socijalističko društvo, [i] ponovno je prenesen u postsocijalističko društvo“ (2002:297). Taj negativan stav „prema svakom bogaćenju“ dio je pak radikalnog egalitarizma, skupa vrijednosti za koje Županov od 1969. tvrdi da su ključna prepreka razvoju hrvatskog društva<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Sabrani tekstovi napisani između 1995–2001, kako Županov navodi u zaključku, str. 293.

<sup>5</sup> Lalić (2005) prenosi informaciju iz jednog intervjua s Josipom Županovom iz časopisa *Hrvatsko slovo*, iz 2003, gdje Županov spominje da je sintagmu divlji kapitalizam preuzeo od pape Ivana Pavla II.

<sup>6</sup> Iako citiram esej u knjizi iz 2001, radi se o ponovno objavljenom, donekle doradenom tekstu iz 1996.

<sup>7</sup> Za kritički osvrt na tu tezu vidi Dolenc, 2015.

Županovljeva zbirka eseja je pojmu „divljeg kapitalizma“ dala veću vidljivost i uvela ga u šire korištenje, no sintagma se koristila i ranije. Najraniji spomen koji sam pronašla je rad Radovana Grgeca (1994) u *Političkoj misli*, s tim da on sintagmu koristi kako bi označio stanje u kojem kapitalizam ima tendenciju prerasti ukoliko izostane društvena intervencija<sup>8</sup>. Puno bliže Županovljevoj interpretaciji, prije njega sintagmu koriste Dragomir Vojnić (1999), Josip Kregar (1999) te Stjepan Bratko (2000). Kasnije se sintagma pojavljuje i kod drugih autora (Vojnić, 2003, 2013; Baletić, 2004; Bogdanović, 2005; Katunarić, 2006; Malenica, 2007; Jurčić i Vojnić, 2010)<sup>9</sup>, s tim da je bitno naznačiti kako neki autori, poput Baletića i Katunarića, o divljaštvu kapitalizma raspravljaju kao o posljedici provođenja neoliberalnih reformi, dok ostali uzroke tog divljaštva vide u naslijeđu socijalističkog mentaliteta. U jednoj utjecajnoj suvremenoj formulaciji (Ivanković i Šonje, 2011), koja hrvatski kapitalizam naziva nedemokratskim, ishodište se ponovno pronalazi u „dubini socio-kulturne matrice društva“ (2011:12)<sup>10</sup>.

Ako za dominantno značenje divljega kapitalizma u nas uzmemo interpretaciju iznesenu kod Županova i Vojnića, u kojoj on predstavlja „tajkunsku privatizaciju, mafiokraciju i degradaciju moralnih vrijednosti“ (Vojnić, 2013:178), pa tom fenomenu pridružimo srodne epitete poput politički, tajkunski, predatorski itd., popis bibliografskih jedinica i izvedenica teze u domaćim društvenim znanostima i publicistici mogao bi potpuno saturirati rad. Vjerujem stoga da nije kontroverzno tvrditi kako je teza prema kojoj je kapitalizam u Hrvatskoj devijantan u odnosu na očekivanja široko prisutan u društvenim znanostima, kao i u domaćoj javnoj sferi. Kao indikator može nam poslužiti činjenica da je u *Strategiju* Vlade RH 2001. ušla teza prema kojoj su glavne sociokulturne prepreke razvoju Hrvatske sklonost egalitarizmu i državnom paternalizmu, te niska razina civilnosti praćena visokom razinom oportunitizma (Lovrinčević, 2001, citiran u Katunarić, 2004).

---

<sup>8</sup> U istom smislu sintagmu koristi i Katunarić, 2006.

<sup>9</sup> Kao i kod teze o devijantnoj modernizaciji, sintagma se pojavljuje i u Srbiji, no navođenje tih radova i permutacija teze odvele bi nas predaleko od teme ovoga rada.

<sup>10</sup> Šonje (2001) ponavlja svoj ranije izneseni argument prema kojem norme stvaraju zapreke liberalizaciji hrvatskog društva.

Sumirajući, možemo reći da značajan dio domaćih društvenih znanosti podupire tezu prema kojoj socijalistička Jugoslavija predstavlja povijesno krivo skretanje, devijaciju koju se od 1990-ih pokušava ispraviti „povratkom u Europu“, no čemu trajan otpor pruža socijalistička društvena matrica. U drugom dijelu rada kritički se osvrćem na tu tezu. Prvo je pokušavam situirati s obzirom na postojeće teorije društvenog razvoja i posebno modernizacijsku teoriju. Nakon toga tvrdim da teza o devijantnosti modernizacije i kapitalizma u Hrvatskoj predstavlja orijentalistički diskurs, te umjesto takva normativnog okvira zagovaram proučavanje inačica kapitalizma kroz komparativni okvir suvremene političke ekonomije.

### **Modernizacijska teorija i devijantne putanje**

Ukoliko nastavimo čitati domaće autore na temu modernizacije, brzo ćemo ustanoviti da su dobro upoznati s karakteristikama i dosezima modernizacijske teorije. Prema Šporer (2001), modernizacijska teorija je u osnovi razvijena kako bi se opisali procesi putem kojih su se „zemlje trećeg svijeta“, koje su zaostajale u procesu promjena, industrijalizirale i modernizirale. Još konkretnije, razvijena je kroz istraživanje američkih društvenih znanstvenika nakon Drugoga svjetskog rata, „čija se glavna zadaća sastojala u tome da objasne brze i dramatične promjene kroz koje su prolazila društva u Africi, Aziji i Latinskoj Americi te da se, na podlozi tih spoznaja, dotičnim društvima ponude prihvatljivi, realno primjenjivi razvojni modeli“ (Zeman, 1998:19). Kao što kaže Šporer (2001), cilj je bio analizirati nerazvijena društva s fokusom na „zapreke“ zbog kojih ona ne mogu „dostići“ razvijeni svijet (navodnici originalno u citatu, op.a.), dok je važan podtekst znanstvenih istraživanja predstavljao politički cilj osujećivanja utjecaja SSSR-a (Zeman, 1998).

Promotrimo stoga pažljivije glavne teorije društvenog razvoja, s posebnim fokusom na modernizacijsku teoriju. Prema Harrisonu (1988), modernizacijska teorija je „nikla na parsonijanskoj sociologiji, a uzgajana je u političkoj klimi Hladnog rata“ (1988:8). Budući da su parsonijanske pretpostavke tako značajno oblikovale modernizacijsku

teoriju, bitno je ovdje osvrnuti se na samog Talcotta Parsonsa kao dominantnu figuru sociološke discipline u razdoblju nakon Drugoga svjetskog rata. Ključna je osobina njegove teorije evolucionistička perspektiva društvenog razvoja, koja sva ljudska društva postavlja na razvojni kontinuum prema razvojnem modelu Zapada. Na ostalim je društvima da pokušaju slijediti primjer zapadnih zemalja, u nadi da će doseći istu razinu razvoja. U ovoj perspektivi za napredak nerazvijenih zemalja ključne su domaće elite koje se obrazuju na Zapadu, te koje potom preuzimaju zadatak izvući svoj narod iz tradicionalnih obrazaca i vrijednosti. Parsons je u tom smislu neuvijeno smatrao SAD normativno superiornim modelom razvoja, a za širenje modernizacije izvan europskoga kruga smatrao je da je moguće jedino procesom kolonijalizacije (1971:2, citiran u Harrison, 1988:35). Nadalje, Parsons je iznimno važnu ulogu u svojoj teoriji dodijelio društvenim vrijednostima. Prema njemu, vrijednost univerzalizma i njezine manifestacije u pravnim i političkim sustavima nastalim iz judeo-kršćanske tradicije temelj su modernosti koji je potrebno sa Zapada proširiti na zemlje Trećega svijeta. Napredak se kod njega nedvosmisleno sastoji u postojanju „više poput“ Zapadne Europe i SAD-a. Ostala društva mogu ili pristupiti tom općem trendu, posebno kroz napore vlastitih elita, ili ostati u nekakvim nišama, svojevrsnim „vremenskim crnim rupama“ kako navodi Harrison (1988).

Drugim riječima, rana verzija modernizacijske teorije počiva na eksplicitno prenesenoj darwinijanskoj ideji evolucije u sferu društvenog razvoja. S obzirom na to, modernizacijska teorija smatra da kulturne vrijednosti blokiraju razvoj, te stoga naglasak stavlja na to kako te barijere ukloniti, odnosno minimalizirati kako bi se oslobodio poduzetnički duh u društvu. Iako nedvosmisleno proizišla iz konteksta Hladnog rata, u svojoj ranoj verziji modernizacijska teorija gotovo isključiv naglasak stavlja na unutarnje društvene faktore (Harrison, 1988), ne uzimajući u obzir međunarodne faktore poput kolonijalizma ili natjecanje između socijalističke i kapitalističke koncepcije modernizacije. Marion Levy (1952a) bio je jedan od prvih znanstvenika koji je Parsonsovu teoriju primijenio na istraživanje zemalja Trećega svijeta, polazeći od pretpostavke da postoji podudarnost između vrijednosnih

orijentacija i ekonomskog rasta. U razvijenim društvima dominantni su racionalnost, univerzalizam i funkcionalna specifičnost, a upravo te karakteristike nedostaju u nerazvijenim društvima. Kao što upozorava Harrison (1988:11), odavde je kratak put do tvrdnje da, ukoliko bi temeljne orijentacije ljudi u tim društvima bile više „poput nas“, nastupio bi i ekonomski rast.

Inkeles i Smith (1974) proveli su anketno istraživanje vrijednosnih orijentacija u šest zemalja<sup>11</sup>, pokušavajući zahvatiti dominantne vrijednosti na kontinuumu između tradicionalnosti i modernosti. Prema autorima, postoji nešto što oni zovu *sindrom opće modernosti*. U jednoj od utjecajnijih formulacija koja je oblikovala pretpostavke o linearnosti i evolucijskoj neumitnosti modernizacije, Rostow (1960) je postulirao pet razvojnih faza koje vrijede za sva društva na putu od tradicionalnih prema modernima. Na tom putu, društva mogu pokazivati znakove „dualnosti“, gdje elementi tradicionalnog društva supostojе uz elemente modernih. U metafori dualnosti mogu se prepoznati radovi L. Perović i M. Lazića, u vezi s poznatom sintagmom Druge Srbije, ali isto tako i diskurzivnom figurom o supostojanju elemenata modernističkog i postmodernističkog društva u Hrvatskoj (Tomić-Koludrović i Petrić, 2007).

Već ovaj kratak uvid u značajke modernizacijske teorije jasno upućuje na njezin snažan utjecaj u formulaciji teze o devijantnoj modernizaciji u društvenim znanostima u Hrvatskoj. Čini se da su domaći autori većim dijelom prenosili teze američkih znanstvenika i u tom smislu im se ne može prigovoriti zbog originalne formulacije te orijentalističke teze. No mogu im se zato uputiti dvije kritike. Prvo, iako pišu u zemlji u kojoj je provedena u najmanju ruku međunarodno važna društveno-ekonomska inovacija tijekom socijalističke Jugoslavije, domaći autori nekritički su na vlastito društvo prenosili ideje svojih američkih suvremenika. Drugo, da i stavimo na stranu nekritičko prenošenje teza, veća je poteškoća u tome što domaći autori teze rane modernizacijske teorije iz 1960-ih i 1970-ih godina prenose i na njima grade sudove četrdesetak godina kasnije. U međuvremenu su

---

<sup>11</sup> Argentini, Čileu, Istočnom Pakistanu, Indiji, Izraelu i Nigeriji.

se ne samo razvili konkurentski pristupi i teorije društvenog razvoja (u kojima je marksizam imao važnu ulogu), nego je i modernizacijska teorija znatno revidirana.

Uostalom, sve je to domaćim znanstvenicima poznato. Kako navodi Zeman (1998:19), „tijekom 60-ih i 70-ih modernizacijska teorija dobiva konkurenciju i kritičku protupoziciju u teoriji zavisnosti (teoriji podrazvijenosti) i teoriji svjetskog sustava, da bi se koncem 70-ih godina oporavila zahvaljujući (i) integriranju niza motiva svojih kritičara u vlastite teorijsko-koncepcijske okvire“. Slično tome, Šporer (2001:5-6) navodi da „dok [je] teorija modernizacije analizirala nerazvijena društva i usredotočila se na ‘zapreke’ zbog kojih oni ne mogu ‘dostići’ razvijeni svijet, teorija imperijalizma duboko je sumnjičava prema tom procesu i globalizaciju smatra inherentno eksploatacijskom. Teorija ‘ovisnosti’ (*dependency theory*) u svojoj modernoj verziji drži da kapitalistički razvoj tako ‘iskrivljuje’ ekonomske strukture svijeta, da periferna gospodarstva u svojem razvoju postaju ovisna o razvijenim gospodarstvima“.

Iako se nama danas može činiti logičnim da bi možda bilo produktivnije početkom devedesetih posegnuti upravo za teorijama ovisnosti ili barem perspektivama globalne političke ekonomije koja uzima u obzir determinante razvoja zemalja jezgre i periferije, akademsko polje u Hrvatskoj je u svom većem dijelu „zajahalo“ val tranzitološke perspektive koja komunističko razdoblje u Istočnoj Europi tretira gotovo isključivo kao izvor patologija (Blokker, 2005), odnosno u kojoj se naslijeđe socijalizma promatra kao disfunkcionalna razvojna putanja, koja proizvodi mentalitete koji nisu prilagođeni tržišnom funkcioniranju (Arnason, 2000). Nakon pada Berlinskog zida 1989. snažan trend konvergencije prema jednom modelu društvenog i ekonomskog razvoja, epitomiziran Fukuyaminim „krajem povijesti“, privremeno je rasplinio ideje o alternativnim putanjama razvoja i na neki način ponovno udahnuo život linearnim i ujednačavajućim premisama modernizacijske teorije. Hipoteza o globalnoj konvergenciji prema jedinstvenom i univerzalnom zapadnom modelu moderniteta (Arnason, 2000) tijekom devedesetih godina došla je u priliku da bude iznova testirana brojnim „tranzicijama“ u kapitalizam u Istočnoj Europi, čime su rehabilitirane



stare premise modernizacijske teorije (Blokker, 2005). Uklopivši se u taj opći trend, domaći su autori većim dijelom nekritički prenosili analize zapadnih autora, generirajući orijentalistički diskurs o vlastitom društvu, svojevrsnu samonametnutu inferiornost prema kojoj sebe vidimo kao neuspješne kopije zapadnog modela razvoja.

## **Orijentalizam u društvenim znanostima**

Da smo kao društvo skloni orijentalističkom tumačenju vlastitog razvoja, te da tome aktivno pridonose društvene znanosti, svjesni su i sami znanstvenici. Prema Kalanju (1998), „simbolička racionalnost tranzicijskog razdoblja bitno je usmjerena na preuzimanje, oponašanje i uzdizanje zapadnog kulturnog obrasca“ (1998:39), a europeizam i okcidentalizam poprimaju gotovo neupitnu vrijednost. „Slijediti ih, znači uspjeti, doseći razinu simboličkog obilja i hedonizma, integritati se s obećanim univerzumom slobodne cirkulacije ideja, dobara i ljudi“ (ibid.). Fokusirajući se na simboliku pada Berlinskog zida, Kalanj tvrdi da je tim događajem preko noći „preokrenut smjer utopijske imaginacije“, koja je dugo vremena svoje uporište imala upravo u komunističkim poretcima u Istočnoj Europi. Naglo je devedesetih godina zaboravljeno da se „komunizam veoma dugo smatrao izglednom alternativom“ (Šporer, 1998:6), i to, čini se, puno dublje među elitama u Istočnoj Europi, čije ponašanje Stubbs (2001) označuje kao *Amnesia International*. Nasuprot metafori o devijantnosti socijalističke putanje, Ray (1997) podsjeća također da se tijekom značajnog dijela 20. stoljeća komunizam razmatrao kao epitet modernosti. Prema Baumanu, komunizam je predstavljao modernitet u svojoj „najodlučnijoj“ inačici, „očišćen od elemenata kaotičnog, iracionalnog, spontanog i nepredvidivog“ (1992:166-7, citirano u Ray, 1997).

Kako god sudili o komunističkom razdoblju u europskoj povijesti, pad tih poredaka neminovno je ponovno otvorio teren borbe oko definicije modernosti, odnosno otvorio apetite globalnom širenju kapitalizma. Nadovezujući se na temu gubitka utopije, Cifrić (1998) navodi kako je od 1990-ih u zemljama „tranzicije“ odbačena „svaka utopija revolucije u smislu sna o ostvarenju jedinog modela novog dobrog društva“, a

prihvaćena je ideologija „priključka“ Europi, u kojoj on vidi opasnost nastanka nove vrste predziđa, odnosno periferije. Na sličnom tragu raspravlja i Heršak (2001:90), koji smatra da orijentalistička samopercepcija može dovesti do toga da se zadovoljimo položajem provincije, a da osnovna „strategija razvitka postane neka vrsta šlepanja uz navodno jače vanjske čimbenike“.

Kao što je prvi dio ovog rada pokušao pokazati, domaće akademsko polje aktivno sudjeluje u reproduciranju kolonijalnog pogleda prema kojem se društvo u kojem živimo poima kao neuspješna kopija zapadnog modela razvoja, aktivirajući simplificiranu dihotomiju orijentalističkog diskursa u kojem Europa predstavlja civilizaciju, racionalnost i napredak, a Balkan zaostalost, nasilje i otpor modernizaciji (Todorova, 1997). No bitno je znati da u razvoju i reprodukciji orijentalističkog diskursa hrvatsko akademsko polje nije nekakav poseban fenomen. Istaknuti znanstvenici iz Istočne Europe koji su se afirmirali na Zapadu, poput Andrew C. Janosa (1991) ili Piotra Sztompke (1993), komunizam su tumačili kao neuspjelu modernost, odnosno njezinu lošu kopiju (citirani u Ray, 1997). Konrad i Szelenyi (1979) su na primjeru Mađarske opisali dinamiku akademskog polja u kojem djeluje važna liberalna struja, kojoj je cilj modernizacija zapadnog tipa i koja razvija kritiku vlastitog društva kao u najmanju ruku suboptimalnog u odnosu na zapadni model. Kako navode Gagy i Eber (2015), u slučaju Mađarske, ta trajno prisutna gesta „dvostrukosti“ proizlazi iz promatranja mađarskog društva kroz zapadnjački obrazac, u odnosu na koji se mnoge karakteristike društva percipiraju kao zaostalost ili im se pridaje inferioran status. Jedno vrijeme tijekom 20. stoljeća afirmirala se perspektiva o natjecanju između različitih modernizacija, kapitalističke i socijalističke, ali od devedesetih godina je ponovno dominantna kognitivna struktura hijerarhijskog vrednovanja između zapadnog i istočnog (ibid.).

Razvijajući tezu na primjeru Poljske, Warczok i Zarycki (2014) također bilježe prisutnost retorike „sustizanja Zapada“, kao posebno prisutnog u akademskom polju, s jasnim normativnim polazištima u kojima je Zapad superioran. Pripadnike akademskog polja koji s druge strane kritički pristupaju dominantnom diskursu moderni-

zacije karakterizira se kao antimoderne ili konzervativne. Drugim riječima, Warczok i Zarycki (2014) tvrde da akademsko (a i političko) polje na europskoj poluperiferiji analitički bolje zahvaćamo ukoliko uzmemo u obzir da se ono u velikoj mjeri strukturira kroz svoj odnos prema Zapadu. Pripadnici akademske zajednice koji vlastita društva vrednuju s obzirom na njihovu sličnost „Zapadu“ razvijaju ili tezu o imitaciji zapadnog modela, koristeći se metaforom „loše kopije“, ili tezu o divergenciji od predloška, priklonivši se metafori devijantnosti. Također promatrajući zemlje Istočne Europe, kulturni antropolog David Kideckel (1996) sugerira kako je ovdje riječ o „kategoričkom“ orijentalizmu, koji se ponešto razikuje od onog Saidovog. Kod Edwarda Saída, orijentalistički diskurs potpuno devaluira subjekte u odnosu na Zapad, uskraćuje im glas i ne vrednuje njihovu perspektivu. Kod kategoričkog orijentalizma kojeg Kideckel vidi u odnosu na Istočnu Europu, subjekti zadržavaju pravo glasa, ali se onim glasovima koji devaluiraju vlastito životno iskustvo pridaje najveća vjerodostojnost. Dok orijentalizam pretpostavlja nepomirljivu razliku između Zapada i Orijenta, kategorički orijentalizam „nudi mogućnost iskupljivanja posrnulih kroz kapitalizam, demokraciju, civilno društvo, privatizaciju i tome slično“ (1996)<sup>12</sup>.

### *Inačice kapitalizma*

Iz ove je analize jasno da ne smatram kako je orijentalistička perspektiva produktivna za domaće društvene znanosti, kako za analizu kapitalizma tako ni za koncepcije društvenog razvoja u budućnosti. No ovdje je važno napomenuti da ova kritika ne osporava da je kapitalizam u Hrvatskoj drugačiji od onog u SAD-u, Francuskoj ili Rusiji. Dapače, polazim od premise da se kapitalizam nužno pojavljuje u povijesno specifičnim konfiguracijama institucija, odnosno da ga je potrebno analizirati kao društveni poredak u najširem smislu (Streeck, 2010). Ključna razlika na koju bih htjela upozoriti je u pristupu objašnjenju ra-

---

<sup>12</sup> Tekst je objavljen na mađarskom internetskom portalu *C3 Skripta*, bez paginacije. Tekst je dostupan na poveznici: <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/honlap/english/01/03ckid.htm> (Posljednji put pristupljeno 15.02.2016.)

zličitosti i specifičnosti stvarnih kapitalističkih poredaka. Najdinamičnija suvremena grana koja pokušava zahvatiti empirijsku raznolikost stvarnih kapitalističkih poredaka je komparativna politička ekonomija, čiji nalazi rezolutno razbijaju mit o pravom kapitalizmu i njegovim devijacijama. Suvremene komparativne analize kapitalističkih sustava proizvele su plodonosna istraživanja tzv. inačica kapitalizma. Temelje ovoj raspravi postavio je 2001. harvardsko-oxfordski tim Petera Halla i Davida Soskicea sa svojom tipologijom zapadnih inačica kapitalizma (Hall i Soskice, 2001; Hancké, Rhodes i Thatcher, 2007; Hancké, 2009), nakon čega su uslijedile nebrojene analize i empirijska istraživanja. Unutar takva pristupa kapitalizam se analizira kao društveni poredak sa specifičnim institucijskim konfiguracijama, snagama i slabostima. Razvijajući ovaj pristup, analitičari već neko vrijeme teže odrediti inačice kapitalizma koje su nastale raspadom socijalističkih ekonomija Istočne Europe, ističući kao njihove zajedničke karakteristike deindustrijalizaciju i visoku nezaposlenost, visoku izloženost investicijskim strategijama multinacionalnih kompanija i ulagačkim odlukama stranih banaka, pad ukupne razine javnog ulaganja u socijalnu zaštitu, pad rashoda za mirovine i obrazovanje, rast nejednakosti prihoda te rastući rizik siromaštva (vidi npr. King, 2007; Nölke i Vliegenthart, 2009; Feldmann, 2013; Bohle i Greskovits, 2013). Drugim riječima, analitički pristup inačica kapitalizma napušta evolucionističku perspektivu koja društva promatra kao devijacije od zadanog modela, te umjesto toga usmjerava analizu na učinke različitih inačica kapitalizma s obzirom na, s jedne strane međunarodnu konkurentnost te pitanja efikasnosti i produktivnosti, te s druge strane na učinke u postizanju društvenog prosperiteta.

Komparativnim istraživanjima koja počivaju na takvim postavkama čini mi se da možemo nešto suvislo reći o karakteru poretka u kojem živimo, dok premisu prema kojoj smo krivo implementirali zamišljeni zapadni model trebamo što prije napustiti. Kao što kaže Katunarić (2004), tvrdnja prema kojoj postoji ispravan ekonomski model koji se ne može uspješno primijeniti zbog naslijeđenih loših društvenih navika zapravo je kvazisociološka, jer se temelji „na pogrešnom suprotstavljanju idealnoga tipa ekonomskoga djelovanja i realnoga tipa

društvenoga djelovanja“ (2004:161). Nasuprot tome, zauzeti sociološku perspektivu znači poći od pretpostavke da je ekonomsko djelovanje različitih društvenih aktera odraz njihova položaja u društvu i s time vezanog ekonomskog interesa. Iz takve perspektive prilično je razvidno da je ekonomska liberalizacija u interesu elita, dok ekonomski paternalizam razumljivo odražava interese većine. Iz perspektive ovog rada, problem je u tome što akademsko polje u Hrvatskoj svojim većim dijelom, zastupajući teze o nepovoljnoj društvenoj matrici koja se ispriječila tobože objektivnoj superiornosti ekonomski liberalnog uređenja društva, aktivno pridonosi ionako nesrazmjernim razlikama u moći između tih skupina.

## Literatura

- Arnason, Johann P. (2000). Designs and Destinies: Making Sense of Post-Communism. *Thesis Eleven*, 63, str. 89-97.
- Baletić, Zvonko (2004). Sjećanje na prof. dr. Branka Horvata. *Ekonomski pregled*, 55 (1-2), str. 193-194.
- Blokker, Paul (2005). Post-Communist Modernization, Transition Studies, and Diversity in Europe. *European Journal of Social Theory*, 8 (4), str. 503-525.
- Bogdanović, Mario (2005). Ekonomska demokracija hrvatskog gospodarstva. *Ekonomski pregled*, 56 (1- 2), str. 79-92.
- Bohle, D. i Greskovits, B. (2013). *Capitalist Diversity on Europe's Periphery*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bratko, Stjepan (ur., 2000). *Tržišna demokracija u Hrvatskoj, stanje i perspektive*. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog simpozija HAZU, Zagreb.
- Cifrić, Ivan (1998). Tranzicija i transformacija. U: I. Cifrić, O. Čaldarović, R. Kalanj i K. Kufrin (ur.). *Društveni razvoj i ekološka modernizacija*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo (Biblioteka časopisa Socijalna ekologija).
- Čengić, Drago (2008). Uvodna napomena. U: D. Čengić (ur.). *Kapitalizam i socijalna integracija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Dahrendorf, Ralf (1990). The Strange Death of Socialism. *Studies: An Irish Quarterly Review*, 79, 313, str. 7-17.
- Feldmann, GMA (2013). Coalitions and Corporatism: The Slovenian Political Economy and the Crisis. *Government and Opposition*, 49, str. 70-91.
- Gagyí, Ágnes i Éber, Márk Áron (2015). Class and Social Structure in Hungarian Sociology. *East European Politics & Societies*, 29, 3, str. 598-609.
- Grgec, Radovan (1994). Kršćansko shvaćanje politike i ekonomije između kapitalizma i socijalizma. *Politička misao*, 31, 4, str. 50-56.
- Hall, Peter A. i Soskice, David (2001). *Varieties of Capitalism: The industrial foundations of comparative advantage*. Oxford: Oxford University Press.

- Hancké, B., Rhodes, M. i Thatcher, Mark (2007). *Beyond varieties of capitalism: Conflict, contradictions, and complementarities in the European economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Hancké, Bob (2009). *Debating Varieties of Capitalism: A Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Harrison, David (1988). *The Sociology of Modernization and Development*. London: Routledge.
- Heršak, Emil (2001). Globalizacija i hrvatski kod. U: M. Meštrović (ur.). *Globalizacija i njezine refleksije u Hrvatskoj*. Zagreb: Ekonomski institut.
- Inkeles, Alex i Smith, David, H. (1974). *Becoming Modern: Individual Changes in Six Developing Countries*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ivanković, Željko i Šonje, Velimir (2011). *Nedemokratski kapitalizam i nova tranzicija*. Zagreb: Zagrebački ekonomski forum– Friedrich Ebert Stiftung.
- Janos, Andrew C. (1991). *The Politics of Backwardness in Hungary, 1825–1945*. Princeton: Princeton University Press.
- Jowitt, Ken (1992). *New World Disorder: The Leninist Extinction*. University of California Press.
- Jurčić, Ljubo i Vojnić, Dragomir (2010). Quo vadis CROATIA? Tridesetogodišnja stagnacija u svjetlu naše novije ekonomske povijesti. *Ekonomski pregled*, 61 (12), str. 793-851.
- Kalanj, Rade (1998). Tranzicija, konsolidacija demokracije i pitanje kulture. U: I. Cifrić, O. Čaldarović, R. Kalanj i K. Kufrin (ur.). *Društveni razvoj i ekološka modernizacija*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo (Biblioteka časopisa Socijalna ekologija).
- Kalanj, Rade (2001). Tri stajališta o globalizaciji. U: M. Meštrović (ur.). *Globalizacija i njezine refleksije u Hrvatskoj*. Zagreb: Ekonomski institut.
- Katunarić, Vjeran (2004). Vrijediti i koštati: sociokulturne pretpostavke tranzicije u novijim radovima hrvatskih ekonomista. *Društvena istraživanja*, 13 (1-2), str. 69-70.
- Katunarić, Vjeran (2006). Kolonizirana misao: periferija bez razvojne perspektive? *Socijalna ekologija*, 15 (1-2), str. 1-22.
- Kideckel, David (1996). What's In A Name? The Persistence of East Europe as Conceptual Category, dostupno na: <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/honlap/english/01/03ckid.htm>; zadnji put pristupljeno 19.03.2016.
- King, Lawrence, P. (2007). Central European Capitalism in Comparative Perspective. U: B. Hancké, M. Rhodes i M. Thatcher (eds.), *Beyond varieties of capitalism: conflict, contradictions, and complementarities in the European economy*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Konrad, George i Szeleny, Ivan (1979). *The Intellectuals on the Road to Class Power: A sociological study of the role of the intelligentsia in socialism*. New York: Harvester Press Limited.
- Kregar, Josip (1999). *Nastanak predatorskog kapitalizma i korupcija*. Zagreb: Rifin.
- Lalić, Dražen (2005). Osobit potpis Josipa Županova kao istraživača suvremenoga hrvatskog društva. *Revija za sociologiju*, 36 (3-4), str. 141-148.

- Lazić, Mladen (2005). *Promene i otpori: Srbija u transformacijskim procesima*. Beograd: Filip Višnjić.
- Levy, Marion (1952). Some sources of the vulnerability of the structures of relatively non-industrialized societies to those of highly industrialized societies. U: Roselitz, B. F. (ed.). *The Progress of Underdeveloped Areas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lovrinčević, Željko (2001). *Hrvatska u 21. stoljeću – Makroekonomija*. Zagreb: Ured za strategiju razvitka Republike Hrvatske.
- Malenica, Zoran (2007). *Ogledi o hrvatskom društvu: prilog sociologiji hrvatskog društva*. Zagreb: Golden-marketing – Tehnička knjiga.
- Nölke, Andreas i Vliegenthart, Arjan (2009). Enlarging the varieties of capitalism: The emergence of dependent market economies in East Central Europe. *World Politics*, 61(4), str. 670-702.
- Perović, Latinka (1996). The Flight from Modernization. U: Popov, Nebojša (ur.). *The Road To War in Serbia*. Budapest: CEU Press.
- Perović, Latinka (2006). *Srbija u modernizacijskim procesima XIX i XX veka*. Beograd: Biblioteka Helsinške sveske.
- Ray, Larry (1997). Post-Communism: Postmodernity or Modernity Revisited?. *The British Journal of Sociology*, 48 (4), str. 543-560.
- Rogić, Ivan (2000). *Tehnika i samostalnost. Okvir za sliku treće hrvatske modernizacije*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Rogić, Ivan (2001). Tri hrvatske modernizacije i uloga elita. U: Čengić, Drago i Rogić, Ivan (ur.). *Upravljačke elite i modernizacija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Rostow, W. W. (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. London: Cambridge University Press.
- Smelser, Neil (1973). *The Sociology of Economic Life*. 2nd ed., Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- Streeck, Wolfgang (2010). Taking Capitalism Seriously: Toward an Institutional Approach to Contemporary Political Economy, MPIfG Discussion Paper 10/15. Köln: Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung.
- Strpić, Dag (2001). Hrvatska suvišnih ljudi?. U: M. Meštrović (ur.). *Globalizacija i njezine refleksije u Hrvatskoj*. Zagreb: Ekonomski institut.
- Stubbs, Paul (2001). Politička ekonomija civilnog društva. U: M. Meštrović (ur.). *Globalizacija i njezine refleksije u Hrvatskoj*. Zagreb: Ekonomski institut.
- Sztompka, Piotr (1993). *The Sociology of Social Change*. London: Wiley-Blackwell.
- Šporer, Željka (2001). Protuslovlja globalizacije. U: M. Meštrović (ur.). *Globalizacija i njezine refleksije u Hrvatskoj*. Zagreb: Ekonomski institut.
- Štulhofer, Aleksandar (1997). Kulturna inercija i razvoj gospodarstva. *Erasmus*, 19, str. 64-70.
- Šundalić, Antun (2001). Sustav vrijednosti u vrijeme politike zaborava. U: M. Meštrović (ur.). *Globalizacija i njezine refleksije u Hrvatskoj*. Zagreb: Ekonomski institut.

- Štulhofer, Aleksandar (2000). *Nevidljiva ruka tranzicije: ogledi iz ekonomske sociologije*. Zagreb: HSD (Biblioteka Razvoj i okoliš).
- Štulhofer, Aleksandar (2001). Dinamika sociokulturnog kapitala u Hrvatskoj: 1995–1999. U: M. Meštrović (ur.). *Globalizacija i njezine refleksije u Hrvatskoj*. Zagreb, Ekonomski institut.
- Todorova, Marija (1997). *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX. vek.
- Tomić-Koludrović, Inga i Petrić, Mirko (2007). Hrvatsko društvo – prije i tijekom tranzicije. *Društvena istraživanja*, 16 (4-5), str. 867-889.
- Vojnić, Dragomir (1999). Zemlje u tranziciji – Konceptijski propusti i strateške zablude. *Privredna kretanja i ekonomska politika*, 9 (74), str. 73-97.
- Vojnić, Dragomir (2003). Ekonomija i politika tranzicije u praksi – Gdje je Hrvatska?. *Ekonomski pregled*, 54 (7-8), str. 621-650.
- Vojnić, Dragomir (2013). Ekonomija i politika tranzicije. Pola stoljeća povijesti reforme socijalizma i tranzicije 1962.–2012. *Rad HAZU*, Razred za društvene znanosti, 50, str. 153-186.
- Warczok, Tomasz i Zarycki, Tomasz (2014). Bourdieu recontextualized: Redefinitions of western critical thought in the periphery. *Current Sociology*, 62 (3), str. 334-351.
- Zeman, Zdenko (1998). Antinomije moderne: filozofijske i sociologijske refleksije. U: I. Rogić i Z. Zeman (ur.). *Privatizacija i modernizacija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Zrinščak, Siniša (2002). Društveni razvoj u vrijednosnoj zamci. Sociologijski pogled na vrednote u hrvatskom društvu. *Bogoslovska smotra*, 71 (2-3), str. 291-318.
- Županov, Josip (1983). Znanje, društveni sistem i klasni interes. *Naše teme*, 7-8, str. 1048-1054.
- Županov, Josip (1987). Radnička klasa i društvena stabilnost. U: *Sociologija i samoupravljanje*. Zagreb: Školska knjiga.
- Županov, Josip (1995). *Poslije potopa*. Zagreb: Globus.
- Županov, Josip (2001). Industrijalizirajuća i deindustrijalizirajuća elita u Hrvatskoj u drugoj polovici 20. stoljeća. U: D. Čengić i I. Rogić (ur.). *Upravljačke elite i modernizacija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Županov, Josip (2002). *Od „komunističkog pakla“ do „divljeg kapitalizma“*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.



*Ivan Rimac*

## **VRIJEDNOSTI U HRVATSKOM DRUŠTVU I MOGUĆNOST POLITIČKOGA KONSENZUSA**

Problem konsenzusa u društvu, a posebno u politici, najčešće se vezuje za društvene vrijednosti, kao temeljni, cjeloviti sustav odnosa prema društvu i načinima njegova funkcioniranja. Weber određuje sociologiju kao znanost o ljudskim društvenim akcijama: akcijama koje su podijeljene u tradicionalne, afektivne, vrijednosno-racionalne i instrumentalne (Ferrante-Wallace, 2006, p. 21). Kako razvoj društva odgovara nizu racionalnih promjena, to je proučavanje dominantnih društvenih vrijednosti temelj spoznaje racionalnosti društvenih akcija. No Weber se u proučavanju društvenih vrijednosti opredjeljuje za antipozitivizam, što je razumljiva reakcija na koncepciju znanosti kao potpuno empirijski determiniranu i ateorijsku spoznaju kako ju je prezentirao A. Comte (Comte, 1867). Tek znatno kasnije proučavanja vrijednosti dobivaju empirijske indikatore nastale na redefiniciji shvaćanja društvenih znanosti koju je filozofsko-epistemološkim postavkama definirao K. Wittgenstein, te tako proširio domenu znanosti na simboličke produkte ljudskog uma (Wittgenstein, 2013). Stoga iako se vrijednosti u sociologiji koriste kao temeljni koncept za objašnjenje društvenih akcija i promjena, povijesno gledano empirijski uvidi nastaju mnogo kasnije kroz mjerenje pojedinačnih, a posredno i kolektivnih društvenih vrijednosti. Prije toga, mnogi teoretičari ocrtali su sustave društvenih vrijednosti, ideologija i vrijednosnih sustava kao opise i objašnjenja društvenih formi i dinamike odnosa u društvu.

## Teorije vrijednosti

Proces empirijskih uvida u sferu ljudskih vrijednosti otvara Milton Rokeach u djelu *The Nature of Human Values* (Rokeach, 1973). Rokeach uklapa definiciju vrijednosti u sustav vjerovanja koje pojedinac razvija od najranijih razdoblja svojega života. Vjerovanja se mogu razlikovati kao deskriptivna ili egzistencijalna vjerovanja (koja su karakterizirana istinitošću ili neistinitošću), evaluativna vjerovanja (koja su karakterizirana evaluacijom objekta kao dobrog ili lošeg) i proskriptivna vjerovanja (za koja je karakteristično da se objekt ocjenjuje kao poželjan ili nepoželjan). Prema Rokeachu vrijednosti predstavljaju proskriptivna vjerovanja, a kao i sva druga vjerovanja imaju kognitivnu, afektivnu i ponašajnu komponentu (Rokeach, 1972). Kao teorijski okvir za objašnjenje vrijednosti Rokeach koristi sustav vjerovanja koji je razvio za objašnjenje dogmatizma (Rokeach, 2015), ali je kasniji rad na istraživanju vrijednosti pokazao da je glavni motiv uvođenja vrijednosti u empirijska istraživanja potreba za istraživanjem stalnosti i dosljednosti u djelovanju pojedinaca. Prethodna istraživanja uglavnom su se bavila istraživanjem i mjerenjem stavova, što Rokeach navodi da definira vrijednosti kao odrednice ponašanja koje imaju univerzalniji karakter te nisu vezane za neposredni objekt stava. Kako bi se odmaknuo od dominantnog smjera u istraživanju društvenih stavova, Rokeach uvodi sociologiji i politologiji znatno bliži, ali znatno slabije definiran pojam vrijednosti. Vrijednosti su, prema Rokeachu, trajna vjerovanja da su određeni načini ponašanja ili krajnja stanja postojanja, osobno ili socijalno poželjniji od opozitnih ili suprotnih načina ponašanja ili stanja. Vrijednosni sustav predstavlja trajnu organizaciju vjerovanja o poželjnim oblicima ponašanja ili stanjima po kontinuumu važnosti.

Rokeach postulira sljedeće pretpostavke o vrijednostima:

- da je ukupni broj vrijednosti koje osoba ima relativno malen,
- da svi ljudi barem u nekom stupnju posjeduju vrijednosti,
- da su vrijednosti organizirane u vrijednosne sustave pojedinaca,
- da vrijednosti imaju dva izvorišta – osobu i društvo sa svojom kulturom i socijalizacijskim institucijama,

- te da će se posljedice postojanja vrijednosnog sustava pojedinca manifestirati u većini njegovih socijalnih i psiholoških akcija i stanja.

Po tipu, Rokeach dijeli vrijednosti na **terminalne** (one koje se odnose na poželjna krajnja stanja) i **instrumentalne** (poželjna ili idealizirana ponašanja).

**Terminalne** vrijednosti Rokeach razmatra kao idealna stanja zadovoljenosti određenih potreba, te stoga pretpostavlja da terminalnih vrijednosti nema više od ljudskih potreba, a za procjenu broja terminalnih vrijednosti služi mu hijerarhijska teorija motivacije (Maslow, 1943).

Među **instrumentalnim** vrijednostima, koje pridonose postignuću terminalnih vrijednosti te ih može biti više za isti tip terminalne vrijednosti, po principu porijekla mogu se razlikovati **društveno i kulturno potaknute moralne vrijednosti**, čije neispunjavanje dovodi do osjećaja krivnje ili pogrešnosti onoga što se radi i vrijednosti kompetencije i **samoaktualizacije vrijednosti** koje zbog svog intrapersonalnoga karaktera dovode do osjećaja osobne neadekvatnosti u osoba koje ih ne uspijevaju ispuniti.

Vrijednosti imaju funkciju da služe kao standardi ponašanja, tj. kao generalni plan za razrješavanje socijalnih konflikata i donošenje odluka. Kao standardi ponašanja vrijednosti djeluju na više načina: vode u zauzimanju stajališta o društvenim pitanjima, služe kao predispozicije za preferenciju određenih ideologija ili religijskih opredjeljenja, usmjeruju način prezentacije sebe i drugih, služe kao osnovica prosudbe, nagrađivanja i kažnjavanja vlastitog i tuđeg ponašanja; vrijednosti su standardi prosudbe, te stoga predstavljaju centralni oslonac procesa komparacije, vrijednosti su standardi koji se upotrebljavaju u uvjeravanju i mijenjanju stavova i uvjerenja drugih ljudi, vrijednosti su standardi za racionaliziranje vlastitog ponašanja.

U odnosu na socijalne norme vrijednosti predstavljaju internalizirane strukture nastale procesom socijalizacije, te su odraz kako društvenih vrijednosnih normi tako i moralnih zabrana kojima su modulirana iskazivanja nekih potreba.

Rokeachov pristup mjerenju vrijednosti pokazuje znatniji odmak od vladajuće paradigme mjerenja socijalnih stavova, te bi se za razliku od

teorijskog razlaganja, mogao uzeti kao stvarna distinkcija psihologije vrijednosti od psihologije stavova. Za razliku od dotadašnje koncepcije traženja univerzalnog seta društvenih stavova, koji je zbog negiranja društvenih specifičnosti nužno u svojoj univerzalnosti za sve društvene uvjete i sva povijesna razdoblja završavao kao mjera individualnih razlika u temperamentu, a ne kao mjera razlika u društvenim stavovima, Rokeach mjerenje vrijednosti organizira kao rangiranje po važnosti unaprijed zadanih vrijednosti. Do liste terminalnih vrijednosti Rokeach dolazi induktivno, iz teorijskih rasprava koje se bave socijalnom filozofijom, te nakon nekoliko revizija u predtestiranjima utvrđuje listu koju čini osamnaest vrijednosti: udoban život (bogat život), uzbudljiv život (poticajan, aktivan život), osjećaj ispunjenosti (trajno usavršavanje), mir u svijetu (svijet bez rata i sukoba), svijet ljepote (ljepota prirode i umjetnosti), jednakost (bratstvo, jednakost šansi za sve), sigurnost obitelji (briga o voljenim osobama), sloboda (nezavisnost, sloboda izbora), sreća (zadovoljstvo), nutarnji sklad (oslobođenost nutarnjih konflikata), zrela ljubav (spolna i duhovna bliskost), nacionalna sigurnost (zaštita od napada), zadovoljstvo (lagodan život pun užitaka), spas duše (spas od grijeha, vječni život), samopoštovanje (dobro mišljenje o sebi), društveno priznanje (poštovanje, odobravanje drugih), istinsko prijateljstvo (blisko druženje) i mudrost (zrelo razumijevanje života).

Kao osnovica za izbor osamnaest instrumentalnih vrijednosti Rokeachu je poslužila lista od 555 crta ličnosti koji je Anderson dobio redukcijom Allport-Odbert liste od 18.000 imena crta ličnosti (Anderson, 1968), (Allport & Odbert, 1936). Lista se sastoji od sljedećih opisa ličnosti: ambiciozan (marljiv, željan uspjeha), širokih pogleda (otvorena uma, bez predrasuda), vješt (kompetentan, kvalificiran, učinkovit), dobra duha (meka srca, čini ljudima dobro), čist (uredan), hrabar (hrabro se bori za svoja uvjerenja), opraštajući (osoba sklona oprostiti drugima), sklon pomoći drugima (radi na dobrobit drugima), pošten (istinoljubiv, iskren, čestit), maštovit (kreativan, nekonvencionalan), nezavisan (samodovoljan, samopouzdan), intelektualan (inteligentan, pametan), logičan (dosljedan, razuman), pun ljubavi (osjećajan, nježan), poslušan (pokoran, poštuje obveze), pristojan (učtiv, uglađen), odgo-

voran (pouzdan, osoba na koju se može osloniti) i samokontroliran (samodiscipliniran, umjeren).

Izbor vrijednosti i za listu terminalnih vrijednosti i za listu instrumentalnih vrijednosti vođen je nakanom da se napravi lista što raznorodnijih vrijednosti koje daju pozitivna, svima prihvatljiva određenja.

Pored određivanja važnosti za pojedinca, moguća je atribucija drugih osoba, grupa ili institucija, te analiza sadržaja koja kao matricu analize koristi navedene vrijednosti. Postupak mjerenja hijerarhije vrijednosti pokazao se dovoljno jednostavnim za ispitivanje opće populacije, u kojoj samo pet posto ispitanika nije uspijevalo udovoljiti postavljenom zadatku koji se sastojao u stvaranju rang-liste terminalnih i rang-liste instrumentalnih vrijednosti. Dugovječnost Rokeachova modela vrijednosti osigurale su primjene postupka mjerenja vrijednosti u sklopu istraživanja javnog mnijenja koje je proveo National Opinion Research Center na reprezentativnom uzorku od 1409 ispitanika. Rezultati prvog istraživanja dugo su predstavljali referentni okvir za usporedbe promjena u vrijednostima američkog društva. Sam Rokeach iz prvih rezultata nacionalnog ispitivanja vrijednosti zaključuje da su terminalne vrijednosti diskriminativnije od instrumentalnih, te da one mogu poslužiti u objašnjenju ponašanja i orijentacija pojedinaca.

Rokeachovu modelu upućeni su mnogi prigovori, uglavnom koncepcijsko teorijske naravi. Model nije usklađen s teorijom hijerarhije potreba (Maslow, 1943) jer nema dinamički karakter kojim opisuje prijelaz na druge motive, kad su jedni zadovoljeni na adekvatnom nivou. Istraživanja u drugim zemljama pokazala su gotovo identičnu strukturu hijerarhije, bez obzira na drugačije društvene okolnosti, ekonomsko stanje ili politički sustav, što je ukazivalo na slabu osjetljivost mjerenja vrijednosti. Naknadna mjerenja unutar Sjedinjenih Država pokazivala su neznatne promjene u redoslijedu vrijednosti bez obzira na krupne društvene promjene. Stoga se model mjerenja vrijednosti koristio tek povremeno u duljim vremenskim intervalima.

Shalom Schwartz, od 1990, definira alternativu Rokeachovu modelu vrijednosti (Schwartz i Bilsky, 1990). Schwartzov model postulira deset vrijednosti koje također izvodi iz analize tekstova koji se bave socijalnim koncepcijama. To su:

- **Moć:** autoritet; vodstvo; dominacija
- **Postignuće:** uspjeh; spretnost; ambicija; utjecaj; inteligencija; samopoštovanje
- **Hedonizam:** zadovoljstvo; uživanje života
- **Uzbudljiv život:** odvažnost; raznolik život; uzbudljiv život
- **Samousmjerivost:** kreativnost; sloboda; neovisnost; znatiželja; izbor vlastitih životnih ciljeva
- **Univerzalizam:** slobodoumnost; mudrost; društvena pravednost; jednakost; svijet mira; svijet ljepote; jedinstvo s prirodom; zaštita okoliša; unutrašnja harmonija
- **Dobrohotnost:** sklonost pomaganju; iskrenost; praštanje; odanost; odgovornost; prijateljstvo
- **Tradicionalnost:** prihvaćanje svoje uloge u životu; poniznost; pobožnost; poštovanje tradicije; umjerenost
- **Konformizam:** samodisciplina; poslušnost
- **Sigurnost:** izvjesnost; obiteljska sigurnost; nacionalna sigurnost; socijalna stabilnost; recipročnost usluga; zdravlje; osjećaj pripadanja.

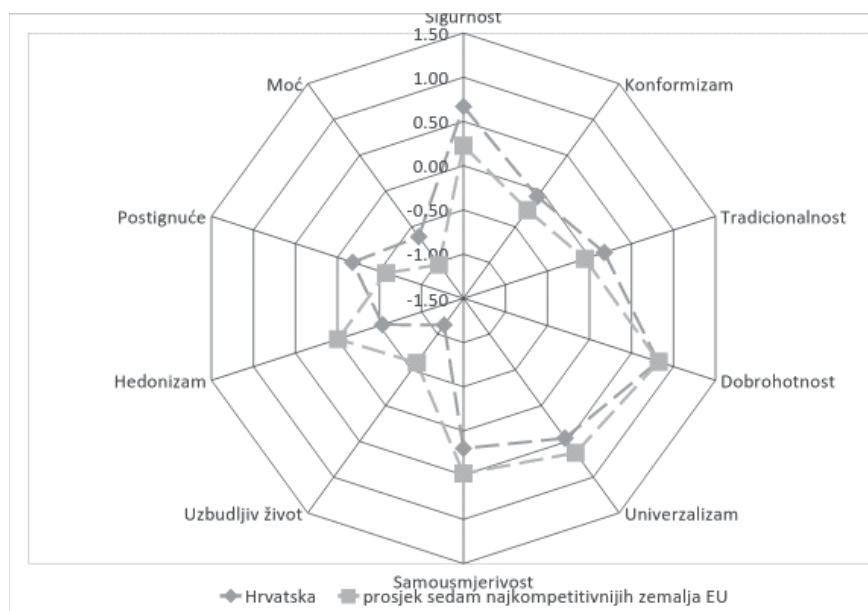
Schwartz je testirao još dvije moguće vrijednosti: ‘spiritualnost’ i ‘ulogu nalaženja smisla života’, ali ih nije prihvatio zbog toga što se čini da nisu prepoznate u svim kulturama. Od definiranja modela, Schwartzov model se koristio u više međunarodnih istraživanja koja se bave društvenim promjenama i komparacijama različitih država. Pokazalo se da je znatno osjetljiviji od Rokeachova pristupa, a u mnogo situacija prati promjene koje su prisutne u različitim društvima.

No pored relativne uspješnosti Schwartzova modela u odnosu na Rokeachov, oba modela dijele zajednički pristup kojem se mogu uputiti neke načelne primjedbe. Modeli su uglavnom usmjereni na etiku i aksiologiju, postulirajući vrijednosti iz okvira kulturnog naslijeđa, te zbog toga ne mogu pratiti suvremene promjene. Oba sustava mjere prihvaćanje idealnih vrijednosti, i ne prate trenutačne preokupacije pojedinaca. Takvim pristupom ne reflektiraju trenutačno stanje potreba pojedinca. I u konačnici, modeli nemaju posve jasna teorijska predviđanja pa je njihova znanstvena provjera usmjerena na upotrebljivost rezultata mjerenja u dodirnim područjima kao što su politika ili ekonomija.

Pored toga na oba modela vrijednosti mogu se primijeniti već spomenuti prigovori Rokeachovu modelu: modeli mjere pojedinca i ne mogu se primijeniti na proklamirane društvene vrijednosti i vrijednosti u pojedinim sektorima. Pored toga modeli ne prate dinamiku zadovoljenja potreba i promjene fokusa na nezadovoljene vrijednosti što je glavna prednost teorija motivacije, s kojima bi modeli vrijednosti trebali biti konceptualno usklađeni.

Kao ilustraciju razlika u vrijednostima usporedit ćemo prosječne rezultate građana Hrvatske na mjerama Schwartzova modela, s prosjecima građana sedam najrazvijenijih starih članica EU-a (Slika 1) i šest tranzicijskih zemalja koje su postale članice EU-a prije Hrvatske, a nalaze se u neposrednom geografskom okruženju (Slika 2). Podaci su prikupljeni u okviru projekta European Social Survey 2010.

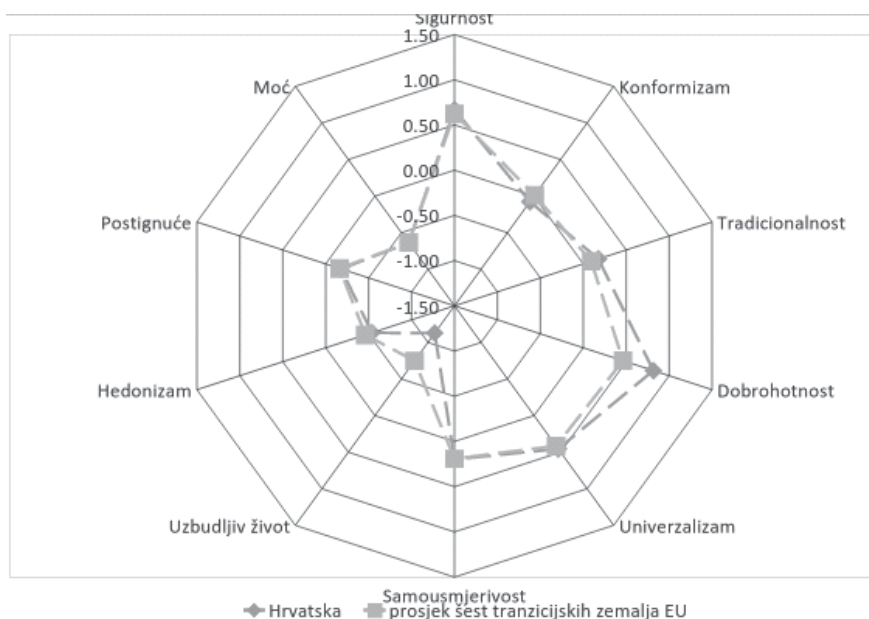
*Slika 1. Usporedba sustava vrijednosti hrvatskih građana u odnosu na prosječne vrijednosti 7 najkonkurentnijih zemalja članica EU-a*



Usporedba vrijednosti skaliranih na prosjek (nula na skali) pokazuje da su građani Hrvatske u odnosu na sedam najrazvijenijih zemalja

EU-a veću važnost dali vrijednostima sigurnosti, konformizma, tradicionalnosti, postignuća i moći. Dok su manju važnost pripisali samousmjerivosti, uzbudljivom životu i hedonizmu. Kako ne bismo prerano donosili zaključke, usporedit ćemo hrvatsku populaciju s građanima drugih tranzicijskih zemalja.

*Slika 2. Usporedba sustava vrijednosti hrvatskih građana u odnosu na prosječne vrijednosti 6 tranzicijskih zemalja članica EU iz regije*



Usporedba s tranzicijskim zemljama pokazuje gotovo identične rezultate na većini vrijednosti, osim nešto veće važnosti dobrohotnosti i manje važnosti vrijednosti uzbudljivog života. Podudaranje u većem broju vrijednosti s tranzicijskim zemljama je u svakom slučaju očekivano, manja važnost pridana samousmjerivosti te veća konformizmu i tradicionalnosti imaju očekivani smjer u odnosu na razvijene zapadne zemlje. Dobrohotnost veća od drugih tranzicijskih i razvijenih zemalja mogla bi se podudarati s vrlo izraženom željom za pomaganjem izbjeglicama u aktualnoj izbjegličkoj krizi na Balkanskoj ruti, znatno



izraženijom nego kod ostalih zemalja regije. No status nekih vrijednosti je teško objašnjiv jer ne postoje jasna očekivanja. Tako je manjak hedonizma i manja važnost uzbudljivog života u odnosu na razvijene zemlje, pa i na tranzicijske, pokazala rezultate koji se ne mogu lako povezati ni sa jednom znanom karakteristikom života u Hrvatskoj.

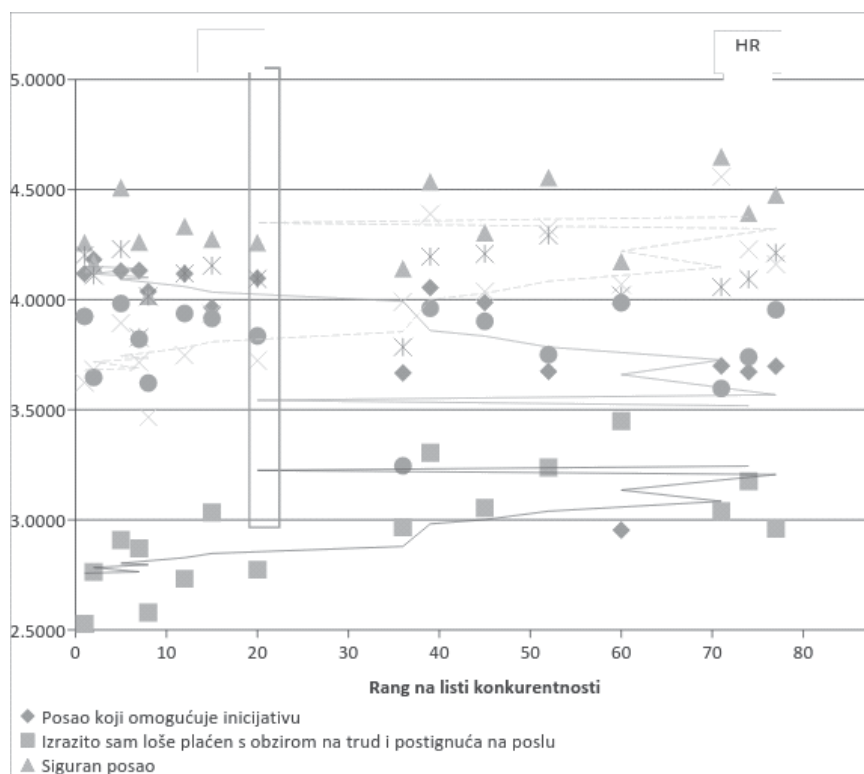
## **Teorija hijerarhije potreba**

Već spomenuti A. Maslow razvio je hijerarhijsku teoriju motivacije koja se često naziva teorijom hijerarhije potreba (Maslow, 1943). Teorija koju je Maslow formulirao izvedena je pretežno iz biografskih podataka povijesno važnih ličnosti i nikada nije podvrgnuta empirijskoj provjeri. Ipak, bila je osnovica za izvođenje drugih, specifičnijih teorija koje su bile podvrgnute empirijskoj provjeri. Teorija definira pet razina potreba: fiziološke potrebe, potrebu sigurnosti, potrebu ljubavi i pripadanja, potrebu za poštovanjem i potrebu za samoaktualizacijom. Prema Maslowu, potrebe nižega ranga dominiraju ponašanjem ljudi sve dok nisu zadovoljene barem u nekoj mjeri, a tada se osoba usmjerava na zadovoljenje viših potreba. U teoriji nije jasno navedeno očekivanje koliko je dovoljno zadovoljenje niže potrebe da bi se prešlo na zadovoljenje viših, ali je jasno naglašeno da je odustajanje od viših potreba izrazito prisutno u slučaju narušavanja nižih razina potreba. Slijedom provjera Maslowljeve teorije, razvijene su teorije radne motivacije (vrijednosti), ali i testiran niz hipoteza o očekivanim orijentacijama ljudi sukladno deprivaciji hijerarhijski nižih potreba.

U sklopu promatranja razlika među zemljama uspoređene su iskazane radne vrijednosti u više zemalja Europske unije prema pet vrijednosti koje slijede hijerarhiju potreba A. Maslowa. Radi ilustracije razlika izdvojeni prosječni podaci za sedam najrazvijenijih starih članica EU-a i Hrvatsku, u sklopu ostalih zemalja (Slika 3). Više od samih pozicija pojedinih pokazatelja stanje opisuju krivulje trenda. Pokazatelj nezadovoljstva plaćom za obavljeni posao (logaritamska krivulja) i važnosti motiva postizanja visoke plaće (crtkani rastući linearni trend), te izraziti padajući trend potrebe za poslom koji omogućuje inicijativu (padajući linearni trend) pokazuju da su mjerenja radnih vrijednosti koje slijede

teoriju hijerarhije potreba u vrlo visokom skladu s očekivanjima koja se mogu postaviti na osnovi procjene ekonomskog napretka cijele zemlje. Stoga je prisutno znanstveno mišljenje da su specifične teorije vrijednosti u pojedinim domenama života bolji prediktori društvenih kretanja od generalnih teorija vrijednosti.

Slika 3. Usporedba pet radnih vrijednosti za više zemalja EU-a poredanih prema rang-listi konkurentnosti



Pored toga nameće se zaključak koji je samo implicitno bio prisutan u promatranju rezultata mjerenja generalnih vrijednosti, da je istaknutost pojedine vrijednosti i njezin prioritet u životu pojedinca vezan za stupanj deprivacije i razinu potreba kako ju je definirao Maslow.

## **Tri modernizacijske tranzicije**

Praktički svi klasici sociološke teorije u fokus svog interesa stavljaju razmatranje o društvenoj promjeni. Marx promjenu vezuje za promjenu proizvodnih odnosa, Weber za promjene u vrijednosnim strukturama, Inglehart za kulturne promjene, itd (Ferrante-Wallace, 2006). Pri tome većina opisuje modernizacijske promjene nastale prije utemeljenja znanstvene sociologije. Pored toga se u tumačenjima društva ne koriste znanstvenim empirijskim metodama, jer je većina mislilaca djelovala prije filozofsko-epistemološkog utemeljenja društvenih znanosti.

Cilj proučavanja modernizacijskih procesa je izdvojiti koji ključni element pokreće modernizacijski proces koji će promijeniti većinu sfera društvenog i ekonomskog života: način proizvodnje (industrijalizacija), razbijanje obitelji i individualizacija, urbanizacija, organizacijsko interesno udruživanje, demokratsko političko odlučivanje, sekularizacija i uspostava vladavine prava.

Kako povijesne analize ne daju jasan odgovor koji od niza paralelnih procesa djeluje kao uzrok, a koji se događa kao posljedica, različiti autori dolaze od različitih zaključaka. Marx ističe promjenu ekonomskih odnosa, Weber racionalno ponašanje birokracije, a kasniji autori naglašavaju u tumačenju kasnijih postmodernizacijskih promjena ulogu promjene kulturnog obrasca (Inglehart, 1990) ili povećanje povjerenja i kohezije u društvu (Putnam, Leonardi i Nanetti, 1994). Iako sva tumačenja nalaze adekvatne podudarnosti definiranih čimbenika s nastalim promjenama, tek proučavanje parcijalnih modernizacija nastalih u zemljama koje nisu spontano ušle u taj proces može pokazati kako se odvijaju modernizacijski procesi bez pojedinih komponenti. Pojam lažne ili forsirane modernizacije čest je u raspravama sociologa tranzicijskih zemalja koji opisuju učinke tzv. socijalističke tranzicije i probleme postsocijalističke tranzicije. U preglednom zborniku sa skupa Upravljačke elite i modernizacija (Čengić i Rogić Nehajev, 2001) više autora (Županov, Rogić, Katunarić) razdvaja tri faze hrvatske modernizacije: industrijsku revoluciju od polovine 19. stoljeća do 1945, socijalističku modernizaciju i modernizaciju nakon 1990. godine.

Županov u svom razmatranju druge i treće faze modernizacije ističe ubrzanu socijalističku industrijalizaciju kao glavnu karakteristiku socijalističkog razdoblja. Kao efekte navodi dvije bitne društvene posljedice: najveći dio društvene proizvodnje stvara se u industrijskom ili sekundarnom sektoru; te da je proces urbanizacije stanovništva vrlo brz (udio gradskog stanovništva u tom razdoblju narastao je s 20 na oko 60 posto). S obzirom da se proces industrijalizacije i modernizacije odvijao na specifičan način (korištenjem nekih institucija koje nisu bile tipične za tržišnu proizvodnju), Županov predlaže naziv „polumoderna“ kao oznaku za društvene posljedice koje je proizvela socijalistička industrijalizacija.

Treću fazu, koja nastupa nakon političkih promjena 1990. godine, Županov naziva fazom deindustrijalizacije. Pod tim pojmom podrazumijeva „zatvaranje postojećih industrijskih (odnosno na industrijskim načelima organiziranih) poduzeća bez njihove zamjene nekim novim, profitabilnim djelatnostima“ (Čengić i Rogić Nehajev, 2001, p.22). Nove upravljačke i poslovne elite bitno su rentijerski umjesto tržišno orijentirane, što je uvjetovalo gospodarsku stagnaciju (Županov, 2000).

Rogić u svom radu *Tri hrvatske modernizacije i uloga elita* razlikuje tri modela modernizacije kroz koje je prošlo hrvatsko društvo u razdoblju od 1868. do 2000. godine i četiri tipa elita koje su se u tom razdoblju stvorile. Naglašavajući ulogu elita, Rogić se više priklanja weberijanskom pristupu te u elitama odvaja elitu nositelja „plemenitih“ etiketa, elitu vlasti, elitu novca i profesionalnu elitu. Prvo razdoblje modernizacije počinje 1868. i traje do 1941. godine, i, prema Rogiću, ono je samo priprema za cjelovitu društvenu preobrazbu. Razdoblje je obilježio razvoj malobrojnog hrvatskog liberalnoga građanstva, a modernizacijski procesi su prepoznatljivi u kulturnom sektoru, u razvoju malih i srednjih poduzeća, te nastanku malih i srednjih gradova. Drugi model Rogić naziva „paradoksalna socijalistička modernizacija“ (Čengić i Rogić Nehajev, 2001, p. 54) u razdoblju 1945–1990. godine. Paradoksalnost se očituje u tome što se građanska preobrazba želi ostvariti totalitarnim sredstvima i metodama, a modernizacija se diferencira na (paleo)industrijalizaciju, urbanizaciju i birokratizaciju. Tehničko-tehnološka preobrazba proizvodnje ostvaruje se po prin-

cipima (paleo)industrije, koja je zastarjela već u trenutku uspostave. Urbanizacija se odvija u ubrzanom i kaotičnom prelasku seoskog stanovništva u gradove, a birokratizacija se ostvaruje kao direktivno političko djelovanje. Od sva tri procesa jedino je transformacija hrvatskog društva u urbano društvo imala trajno obilježje.

Treći model modernizacije, koji je trebao nastupiti nakon 1990. godine, nije uopće oblikovan zbog ratnih teškoća. Pored toga nastavlja se predložci djelovanja iz socijalističkog razdoblja, mijenja se postmoderni „horizont“ daljnjega razvitka, te postoji snažan pritisak unutrašnje zastarjelosti. Stoga Rogić zaključuje da se u posljednjem desetljeću 20. stoljeća može govoriti o strategijskoj praznini u djelovanju hrvatskih elita.

Za razliku od prethodna dva autora, Vjeran Katunarić se u tekstu *Nove elite, razvoj i nacionalni konsenzus* usmjerava na treće razdoblje modernizacije nakon uvođenja demokracije i prati paradoks povratka tranzicijskih zemalja na definiranje nacionalnih država u vrijeme kada se Zapad okreće novim tipovima ekonomskih elita koje su sinteza klasičnih vlasnika kapitala i modernih menadžersko-profesionalnih elita koje objedinjuju i znanje i vlasništvo nad kapitalom te su odgovor na potrebe promijenjenih uloga elita čiji je „glavni operativni zadatak u održavanju mehanizama društvene integracije i nacionalnog konsenzusa u uvjetima dinamičnog tržišta, velikog uvoza strane radne snage i stvaranja novog multikulturalnog mozaika na tlu postojećih nacija-država“ (Čengić i Rogić Nehajev, 2001, p. 131). S druge strane bivše socijalističke zemlje, umjesto usmjerenja na izgradnju države blagostanja i društvenoga konsenzusa, usmjeravaju se na polje političkog uspostavljanja nacionalnih država, kao što su to radile zemlje prvog vala modernizacije na kraju 18. stoljeća. Stoga su te zemlje imale traumatičnu ekonomsku tranziciju iz planske socijalističke ekonomije u tržište koje nije više definirano nacionalnim granicama, već se integracijom i globalizacijom proširilo izvan dosega nacionalnih političkih elita.

Rezimirajući ovaj uski pregled tranzicijskih tumačenja hrvatskih autora, moguće je zaključiti da je socijalističko razdoblje donijelo parcijalnu modernizaciju koja je jedino u preseljenju stanovništva u gradove ostavila trajnije posljedice na tranzicijsko društvo; ostale

odrednice socijalističke tranzicije: industrijalizacija, uspostava elita i orijentacija na vođenje procesa daljnjih promjena pokazuju regresiju na početke modernizacijskog razdoblja.

Stoga će trebati jasnije ocrtati više procesa u vrijeme socijalističke tranzicijske politike kako bi se mogle ocrtati posljedice tog razdoblja i uzroci kasnijeg neuspjeha tranzicije.

## **Drugo tranzicijsko razdoblje Hrvatske – izgubljena tranzicija**

Moglo bi se reći da je vrijeme socijalizma za sve zemlje bivšega društvenog uređenja izgubljeno vrijeme tranzicije. Ta tranzicija nije dovela do očekivane modernizacije i konačno se slomila u ekonomskoj sferi u koju su socijalistički modernizatori polagali najveće nade. Osnovna ideja socijalističke tranzicije polazila je od ideje da će promjenom načina proizvodnje biti pokrenuti i drugi modernizacijski procesi koji će ubrzano modernizirati socijalističke države. No kako se modernizacija provodi političkim pritiskom vladajućih elita, cijeli niz modernizacijskih procesa, osobito u „duhovnoj“ sferi, je nametnut i kontroliran od vladajućih elita.

Kod zemalja koje su spontano ušle u modernizacijski proces, gdje je razvoj novih ekonomskih elita proizašlih iz industrijske revolucije definirao potrebe za promjenama u drugim sferama, ostali modernizacijski procesi predstavljaju logičan slijed prilagodbi novijem i efikasnijem načinu proizvodnje. Potrebe za reformom političkog sustava i uvođenja demokracije posljedica su potrebe za radnom snagom u industrijskim središtima, te je osvajanje političke vlasti u prvom redu potreba da se oslobađanjem kmetova ubrza proces industrijskog rasta. Definiranje slobode pojedinca je temelj uspostave tržišta rada i pospešuje mogućnosti ekonomskog razvoja. Ostali politički ciljevi, demonarhizacija i uspostava nacionalne države su možda usputne faze u demontiranju dotadašnjeg načina uspostave političke moći.

Uspostava pravne države, te unutar pravnog sustava uspostava osobne pravne odgovornosti slijed je promjena u normativnoj sferi koje slijede osnovnu ideju oslobađanja radne snage prethodnih ograničenja starog sustava. Tek kasnije pravo postaje i arbitar na oslobođenom tržištu.

Drugu razinu oslobađanja i individualizacije predstavlja proces sekularizacije, koji se odvija u dvije razine – odmicanjem religioznosti u privatnu sferu rješava se odnos s drugim velikim „neprijateljem“ industrijskog razvoja – Crkvom. Obrazovanju i znanosti, znanju kao odabranom modelu napretka, u prvom redu u funkciji rasta industrijske proizvodnje, daje se centralna uloga. Za tu centralnu ulogu znanosti kao motora napretka trebalo je s trona centralne istine skinuti religijski pogled na svijet, a kasnije i filozofski pristup spoznaji. Znanost kao izvor spoznaje stoga prvo ima ulogu zamjene religije da bi kasnije i filozofiju podvrgnula utiliziranju znanja kao primarnom cilju.

Racionalna administracija predstavlja prvi cilj modernizacije, racionalnost u oslobađanju od prepreka ubrzavanju industrijske proizvodnje i ekonomskog rasta. Ekonomske i upravljačke (političke) elite imaju podudarne ciljeve u dugoročnom razvoju društva prema gomilanju bogatstva kroz veću proizvodnju. Stoga društveni konsenzus biva uspostavljen na temelju simboličkog ujedinjavanja sa zajedničkim ciljem – rasta ekonomske moći nacionalnih ekonomskih elita. Kohezivni elementi društva ne djeluju samo na razini proklamiranoga društvenog cilja, već se ostvaruju i djelomičnom redistribucijom ekonomskog prihoda, što postaje glavni zadatak političkih elita. Pritom se redistribucija nacionalnog dohotka na sve ili samo ciljane skupine stanovništva odmjerava u okvirima racionalnog održavanja balansa koncentracije kapitala i potrošnje stanovništva koje kao radna snaga pridonosi svojim radom rastu kapitala. Stoga politički programi u najrazvijenijim zemljama u prvom redu razvijaju modele društvene redistribucije unutar balansa održavanja kapitala i rasta proizvodnje, te upravljanja simboličkim elementima kohezije nacionalne države. Pritom se odluke o najefikasnijim modelima redistribucije dijela nacionalnog dohotka vezuju za procjene stanja nacionalne ekonomije i efektivne modele redistribucije kojima se osigurava tržišna potražnja koje su, iako u domeni demokratskog odlučivanja, zasnovane na znanstvenim pogledima na stanje ekonomije.

Kasniji razvoj modela države blagostanja pokazao je da modeli redistribucije mogu ići u znatno socijalno darežljivije modele koji su otvorili mogućnost oblikovanje slobodnog vremena, te iskazivanje

viših motivacijsko vrijednosnih ciljeva većih skupina stanovništva te time stvorili osnovu za rast tercijarnog sektora. Stoga politički modeli mijenjaju pogled na politiku iz djelatnosti usmjerene na ispunjavanje nacionalnih ciljeva na djelatnost osiguravanja boljeg života stanovništva i ostvarivanja prava na pojedinačne slobode i razvoj individualnih samoaktualizacijskih obrazaca (Inglehart, 1990).

S druge strane, opis različitog uspjeha ekonomske modernizacije u Italiji nametnuo je pitanje socijalne kohezije kao ključni element neuspjeha modernizacijskog procesa u nekim razvijenim zemljama (Putnam i dr., 1994). Pritom je teorija socijalnoga kapitala uzeta u razmatranje kao objašnjenje po kojem je jedna od ključnih determinanti uspjeha modernizacije uspostava društvenih relacija među članovima društva, tj. kohezije zajednice. Pritom se u analizama empirijskih činjenica korelacija socijalnoga kapitala i ekonomske produkcije uzimala kao kauzalno objašnjenje za uspjeh makroekonomskih cjelina, zaboravljajući pritom da je model rastakanja primarnih obiteljskih zajednica, sekularizacije kao procesa dezintegracije pripadanja u participaciju u religijskim obredima i konačno pravno oslobađanje seljaka od ovisnosti o zemljoposjedniku-feudalcu kroz proces individualizacije promovirao pravo na slobodno udruživanje i participaciju zasnovanu na interesnom principu. Sloboda izbora u participaciji i mogućnost da se u slobodi participacije sudjeluje, te povećani broj organizacija koje ispunjavaju neke parcijalne interesne ciljeve pojedinaca posljedica su ekonomske razvijenosti i prihodovne neovisnosti u izboru aktivnosti izvan procesa rada. Pri tome će rast sektora usluga ujedno značiti i uspostavljanje veće premreženosti društva.

S druge strane, iskazani primjeri zajednica ili regija s niskim socijalnim kapitalom pokazuju da su stare modele pripadanja, a ne participacije, zamijenili novi modeli u kojima postoje ograničenja slobode udruživanja nametnuta od primarnih participativnih struktura; pri tome ulogu primarnih zajednica mogu preuzeti ne samo tradicionalne primarne zajednice kao što je obitelj, već i nove organizacije koje pravilima socijalne kohezije kontroliraju druge participativne procese i time umanjuju participativni potencijal pojedinca. To mogu biti u literaturi spominjane kriminalne organizacije kao što je mafija, ali i



jače socijalne skupine, religijske grupe, interesno povezani pojedinci ili nacionalne skupine u snažno nacionalno podijeljenim zajednicama, religijske sekte, terorističke organizacije, ali i druge skupine čiji kodeks ponašanja ima primarni značaj za pojedinca nadvisujući moralne norme ili zakonske propise kontrolom pripadanja koja se najčešće postiže ugrožavanjem ekonomske ili fizičke sigurnosti pojedinaca, ili socijalnom izolacijom u slučaju kršenja grupnih normi.

Socijalističko je razdoblje u slabije razvijenim zemljama nametnulo model po kojem je parcijalnom modernizacijom proizvodnje (a ne cijeloga društva) moguće postići pune efekte modernizacijskog procesa, a upravo je u sferi individualizacije i participativne slobode koja čini osnovu premreženosti društva uvelo niz ograničenja koja su rezultirala blokadom vrijednosne tranzicije ili uspostavom više modela pripadajuće participacije.

Razvoj industrije i urbanizacija u kojoj je u prvoj fazi u nekim zemljama sovjetskog bloka prisilno sudjelovalo seosko stanovništvo (SSSR), a u drugima se seosko stanovništvo privlačilo socijalnim beneficijama (Jugoslavija), stvarno su povećali opseg industrijske proizvodnje. Ali industrijska proizvodnja nije imala svojstvene motive rasta i racionalizacije efikasnosti jer ne postoji tržište i zainteresirane ekonomske elite čiji je motiv uvećavanje kapitala. Razina kohezije nacionalne ekonomije nije utemeljena na rastu gospodarstva, već na simboličkoj ili stvarnoj hladnoratovskoj prijetnji izvana kojom se opravdava i zahtjev za povećanjem proizvodnje i izolacija nacionalnog tržišta od svjetske ekonomije. S druge strane, zatvorenost „tržišta“ roba na kojem se ne ostvaruje dohodak sukladno ekonomskoj logici ponude i potražnje, ograničena robna razmjena sa socijalističkim zemljama i nedovoljna izloženost konkurenciji iz razvijenih kapitalističkih zemalja ne stvaraju povoljnu klimu za razvoj tržišnog natjecanja. Tržišni eksperimenti u bivšoj Jugoslaviji kroz ograničene i strogo kontrolirane oblike tržišnog natjecanja, dopuštanje poduzetničkih inicijativa s ograničenjem rasta kroz obrtništvo ili individualna potrošnja i rad u kapitalističkim zemljama nisu potaknuli rast ekonomije već stvorili paralelni sustav trgovine uvoznih proizvoda izvan službenih kanala.

Kontrola ekonomskih elita provodila se na dva načina. Veliki proizvodni pogoni su pod direktnim kadrovskim utjecajem političkih struktura, koje u te organizacije delegiraju svoje kadrove kojima ekonomska efikasnost nije primarni cilj, već su primarni ciljevi kontrola profita u korist političkih struktura i očuvanje socijalnog mira distribucijom socijalnih transfera koje organizira država (stambena prava, sindikalna opskrba nedostajućim robama, ...). Malo poduzetništvo koje je prepušteno privatnom sektoru kontrolirano je restriktivnim i netransparentnim oporezivanjem, u kojem je jedini cilj bio dati do znanja poduzetnicima da nisu sastavni dio privilegiranih političkih skupina, te da im se privilegirana pozicija ekonomskog poduzetništva može oduzeti.

Ovaj model razvio je niz ekonomskih anomalija koje su u postsocijalističkom tranzicijskom razdoblju rezultirale deindustrijalizacijom i padom ekonomskog potencijala sekundarnog sektora ekonomije.

Najizrazitiji primjer je inverzija odnosa ekonomskih i političkih elita. Dok u zemljama spontane modernizacije ekonomske elite upravljaju politikom kroz zahtjeve za racionalnom upravom u pogledu uspostave uvjeta na tržištu i oslobađanje ekonomije od administrativnih i zakonskih barijera te posrednim utjecajem na sustav redistribucije kroz upravljanje priljevom u državni budžet i ustezanje od investiranja, u socijalističkome forsiranom modernizacijskom procesu ekonomske elite su ili dio političkih elita te se u svijetu ekonomije pojavljuju radi kontrole ekonomije ili postizanja ekonomskih ciljeva za političke elite ili su kao slobodni poduzetnici stavljeni u ulogu nadziranih „društvenih neprijatelja“ kojima se rast ograničava kontrolom profita, ograničavanjem rasta i broja zaposlenih, te poreznim davanjima koja ovise o diskrecijskim odlukama poreznika, a ne objavljenim pravilima oporezivanja. S druge strane, političke elite u svom djelovanju nisu ograničene niti vođene kriterijima ekonomske efikasnosti. Njihova je odgovornost za ekonomiju samo implicitna kroz distribuciju socijalnih beneficija, kojima se održava socijalni mir i tako odtirećuje represivni sustav države. Socijalne beneficije nisu zasnovane na realnom prihodu države, već se zasnivaju na budžetskim deficitima ili prisilnoj redistribuciji proizvedenih roba.

Drugi važan element je stvaranje paralelne ekonomije. Robna razmjena male poljoprivredne proizvodnje, trgovina socijalnim beneficijama, crno tržište roba uvezenih sa Zapada te siva ekonomija sitnih usluga predstavljaju paralelni svijet ekonomije u kojoj se korigiraju nedostaci službene tržišne ponude, ali i iskazuju ekonomske potrebe stanovništva.

Treći element je nepovjerenje u financijski sustav koje je posljedica intervencije političkih elita. Generiranje novca bez pokrića potaknuto potrebom da se intervenira u distribuciju socijalnih beneficija generira inflaciju. Ako inflacije nema, to se odražava na vrlo slabu opskrbu stanovništva osnovnim robama i represivno stišavanje iskazivanja nezadovoljstva. Odnos prema bankovnom poslovanju specifičan je utoliko što se banke ne ravnaju financijskom logikom, nego im financijskim plasmanima upravlja politička elita. Stoga je u sferi proizvodnje uobičajena logika da se po financijske injekcije odlazi u političke strukture, a ne u financijske ustanove.

Svi, ali i neki drugi odnosi u ekonomiji, dokidaju razliku između političkih, financijskih i poduzetničkih elita koje čine jedinstvenu skupinu vođenu političkim ciljevima.

Individualizacija kao stožerni proces modernizacije u neekonomskoj sferi, trpi također defekte koji su bliski neuspjesima modernizacije u tradicionalnim zajednicama razvijenih zemalja. Iako se uglavnom kao ključni razlog spominje jednopartijski politički sustav, što jest operativni problem modernizacijskog procesa, suvremeni razvoj Kine i njezin ekonomski rast pokazuju da oblik konfiguracije političkih institucija ima samo djelomičan utjecaj na neuspjeh i kratkotrajnost političke i vrijednosne tranzicije. Korijene problema treba tražiti u nametanju modernizacijske tranzicije od političkih elita kroz osvajanje političke vlasti i upotrebu represivnog aparata države. Umjesto da sve sfere „duhovne tranzicije“, i pravo i vrijednosti i religija i znanost, budu potaknute ekonomskih razlozima i motivima rasta ekonomije, u socijalističkim zemljama promjene su prisilne i dozirane sukladno motivima socijalističkih političkih elita da se održe na vlasti. U nekim procesima kao što je sukob sa starim elitama procesi se odvijaju u istom smjeru kao i u razvijenim zemljama Zapada koje su modernizaciju prošle ranije.

Za razliku od feudalnih elita koje su dokinute znatno prije u općem europskom modernizacijskom valu sredinom devetnaestog stoljeća, sukob s Crkvom i religijom kao elementima struktura koje se „ne uklapaju“ u strukturu modernizacije barem u elementima vrijednosne obrane obitelji i pripadanja tradicionalnoj zajednici znatno je burniji. U većini zemalja sukob se razrješava potpunom zabranom religijskih obreda i djelovanja religijskih zajednica, dok se u drugima odvija marginalizacijom vjerskih zajednica uz stalni pritisak na pojedince za napuštanjem religijskih obreda i izuzimanjem iz vjerskih zajednica. U zemljama u kojima je djelovanje vjerskih zajednica dopušteno, pritisak na vjernike se vrši uskraćivanjem socijalnih transfera kojima upravlja politička elita.

Drugi modernizacijski procesi su također usporeni, djelomično ili potpuno zaustavljeni. Razvoj iskazivanja pluralizma političkih interesa je u potpunosti zaustavljen s ciljem očuvanja političke moći vladajuće elite. Zaustavljanje tog procesa dovodi do zaustavljanja normalnog protoka i konkurencije političkih ideja, ali što je mnogo važnije, ne dopušta uspostavu procesa evaluacije efikasnosti rada administracije i političkog upravljanja. Sve institucije političkog sustava su integralni instrument uspostavljanja moći samo jedne političke elite, te je svako propitivanje efikasnosti upravljanja shvaćeno kao kritika političkih elita i iskazivanje političkih uvjerenja suprotnih proklamiranoj politici.

Pravni sustav, iako normativno nasljeđuje formu moderniziranih pravnih sustava, u svom funkcioniranju, ali i u formuliranju političkih propisa, vodi modelu dvostrukih kriterija u slučajevima pravnog sankcioniranja kršenja pravila u sferi politike, ekonomije i javnosti. Stoga su propisi formulacijski nedorađeni, a praksa sudova neustaljena.

Kao poseban sektor važan za tranziciju vrijednosti pojavljuje se političko djelovanje. Kroz opsežne aktivnosti političke socijalizacije sustav kod mlađih naraštaja razvija vrijednosti usmjerene na očuvanje političkog sustava i ideologijskog utemeljenja pozicije vlasti. I dok u sferi regrutacije za niže funkcije političkog sustava postoje, pogotovo kod mladih, kriteriji uspjeha u socijalizaciji, u kriterijima za preuzimanje pozicija u ekonomskim i političkim strukturama postoje identični kriteriji provjere političke prihvatljivosti kandidata. Pored toga, za

potrebe osjetljivijih dijelova političke hijerarhije i represivnog aparata postoje dodatni kriteriji koji se ne vode samo individualnim karakteristikama već i rodbinskim pripadanjem i karakteristikama rodbinskih srodnika, čime sustav pokazuje da ni zagovaratelji individualizacije ne prihvaćaju ideju slobodne volje pojedinca, već ideju pripadnosti primarnoj zajednici.

I konačno, u Poljskoj i Hrvatskoj, Crkva kojoj je dopušteno djelovanje preuzima nekoliko funkcija koje ju pozicioniraju u specifičnu ulogu koju nemaju crkve u razvijenim demokracijama, koje su proces tranzicije prolazile kroz spontane promjene nastale zbog društvenih potreba. Crkva preuzima nekoliko immanentno političkih uloga, koje joj daju modernije značenje. Pored čuvanja tradicije, morala i religioznosti kao temeljnih vrijednosti Crkve, u ove dvije zemlje Crkva preuzima funkciju čuvanja nacionalnog identiteta u multinacionalnim državama, zagovaranja desnih političkih uvjerenja (uz oprezno ustezanje od političkog angažiranja) i okupljanja i povezivanja osoba koje su u političkom sustavu nedovoljno prihvatljive. Sve tri funkcije rezultirale su uspostavom latentne protusnage političkog obilježja, koja se kao i Partija koristi istim metodama kolektivne identifikacije, ali bez prisilnih mehanizama koji su u rukama države. Obje strane latentnoga političkog sukoba razvijaju i krajnje nepovjerenje i isključivost prema suprotnoj opciji. Stoga se sukob u društvu događa na ideološkom polju koje je obilježeno dimenzijom religioznost–nereligioznost, a u osnovi formira politički rascjep koji će kasnije determinirati mogućnosti postizanja društvenoga konsenzusa.

### **Konzekvence promašene modernizacije**

Forsirana modernizacija socijalističkog sustava raspada se iz više razloga. Ekonomski je ona neodrživa jer zaostaje u razvoju ekonomije zbog nedostatka motiva ekonomskog postignuća. Sustav socijalnih transfera ne počiva na realnoj ekonomiji, što dovodi do povećanih očekivanja korisnika, bez realne mogućnosti da sustav prizna da ekonomski takve transfere ne može izdržati zbog obrane legitimacije političke pozicije. U trenutku prestanka hladnoratovske napetosti ne-

staje i posljednji motiv homogenizacije i ekonomske kohezije jer nema natjecanja s vanjskim „neprijateljima“.

Stoga je ulaz u razdoblje treće tranzicije bio neizbježan, ali on bolno pokazuje sve promašaje prethodnog razdoblja, ostavljajući na životu nove modele pseudomodernosti koji nastavljaju egzistirati i u demokratskom društvu.

U ekonomiji dolazi do deindustrijalizacije kroz propadanje ekonomskih subjekata koji se ne uspijevaju transformirati i modernizirati u naglom srazu s razvijenim sustavima naviklim na konkurenciju globalne ekonomije. Propasti sekundarnog sektora pridonijela je činjenica da su ekonomske elite uglavnom slabe, a većim dijelom su pripadale političkim elitama koje nisu imale znanja za racionalno upravljanje ekonomijom. Stoga se većina dotadašnjih „ekonomskih elita“ povlači u sferu politike iz koje su u ekonomiju i delegirane, kreirajući političke programe koji su što se tiče ekonomije uglavnom vezani za neadekvatno oporezivanje slično socijalističkom modelu oporezivanja obrtnika, te političke programe u kojima su planirana redistribucija nacionalnog proizvoda i socijalni transferi znatno iznad mogućnosti ekonomije. S druge strane ekonomska sfera ostaje bez elita i tek u malom broju slučajeva preživljava na interesu stranih ulagača za prirodne resurse, a ne za znanje i organizacijsku strukturu prethodnih proizvodnih kapaciteta.

Politička sfera, iako preuzima demokratski ustroj, opterećena je oblikom upravljanja koji je preuzet od starih političkih struktura, politički programi bez reference na potrebe rasta gospodarstva, upravljanje socijalnim transferima kao oblikom socijalne gratifikacije za pripadanje pojedinoj političkoj opciji, korištenje ekonomskih elita kao primarnog izvora za financiranje osvajanja političke vlasti i uspostava klijentelističkih odnosa u kojima se u poslovnim odnosima gospodarstva i države razvija politička ovisnost gospodarstva. Tako gospodarstvo i ekonomske elite i dalje ne traže ekonomsku efikasnost, već pomoć političkih elita u prevladavanju neefikasnih modela upravljanja. Jedina promjena je u tome što su sada zbog većeg broja političkih opcija veze zasnovane na logici pripadanja jednoj političkoj opciji i stoga mogu biti neproduktivne u vrijeme kada politička opcija nije na vlasti.

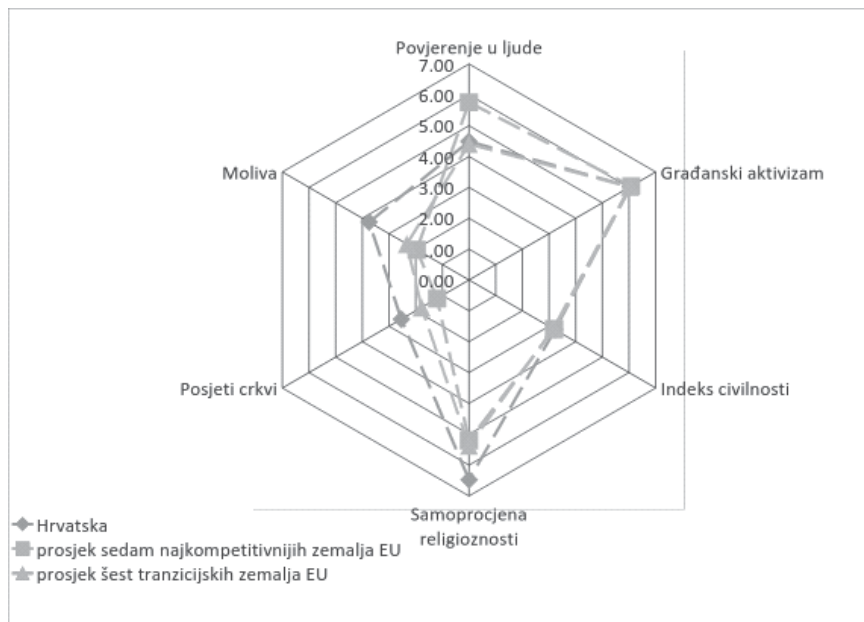
Stoga se u politici razvija najčešće krnji oblik političke borbe, koji se ne zasniva i nije u sprezi s ekonomijom i potrebama za njezinim rastom, već na ideološkim prijedorima koji su svjetonazorskog karaktera i koji su generirani pripadanjem pojedinim grupacijama još u doba socijalizma.

Stoga politički rascjep ideološkog tipa zauzima centralno mjesto u političkom diskursu, a razrješenje tog sukoba nema racionalnu osnovicu (Rimac, 1999). Javna sfera se desekularizira, a istovremeno ekonomija ne pokazuje rast kakav bismo očekivali na osnovi povećanih ulaganja i integracije u europsko tržište.

Racionalno upravljanje društvom kao imperativ nameće, i u 19. stoljeću isto kao i danas, korištenje svih dostupnih ljudskih resursa. Zbog toga se i danas politika inkluzije zasniva na ideji povećanja kapaciteta društva da iskoristi sve svoje ljudske potencijale. S druge strane politika u većini tranzicijskih zemalja naglašava važnost ideoloških rascjepa i stavlja ih ispred i iznad ekonomske efikasnosti. Isto tako upotreba znanja i znanosti, kao motora za ubrzavanje ekonomskog rasta, biva uvučena i uvjetovana političko-ideološkim podjelama. Model društvene participacije slobodnih pojedinaca i dalje je blokiran političkom kontrolom ekonomskih resursa i modelom isključivanja iz društvene raspodjele na osnovi ideološkog pripadanja jednoj od političkih opcija.

Pregled konzekvenci sustava ideoloških rascjepa početak ćemo analizom premošćujućeg i okupljajućeg socijalnog kapitala (Slika 4). Kao što je iz grafikona vidljivo, hrvatsku populaciju karakterizira znatno učestalija religijska praksa i znatno manje generalno povjerenje u ljude koje je mjera povezujućega socijalnog kapitala. S druge strane tipični oblici povezujućih društvenih aktivnosti ne pokazuju manje aktivnosti. Treba naglasiti da se često mjere socijalnoga kapitala pokazuju neosjetljivima na promjene tipa društvenih veza, te se povezujući i okupljajući socijalni kapital mogu u različitim zemljama pojaviti kao generatori iste količine ukupnoga socijalnog kapitala, a da pritom u jednom slučaju imamo podijeljeno društvo, a u drugom participativnu slobodu.

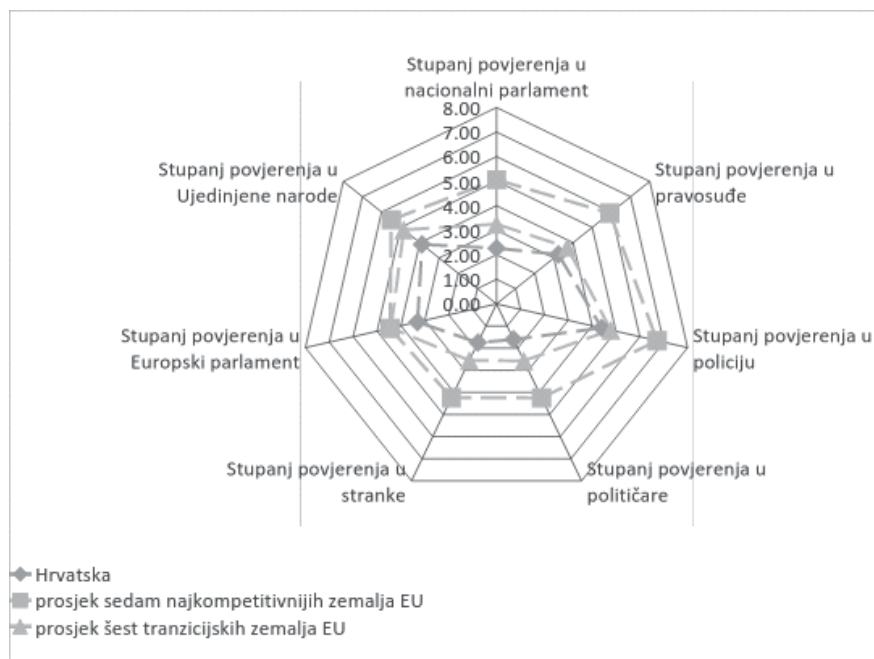
Slika 4. Socijalni kapital i religioznost



Pored opće kohezije koja je u elementima povjerenja u ljude pokazala negativne aspekte pripadajućeg modela organizacijske participacije, efekte ideologiziranih političkih rascjepa je mnogo lakše pratiti u sferi povjerenja u organizaciji upravljanja kao što su društvene institucije (Slika 5). Prevladavanje okupljajućeg socijalnog kapitala, karakterističnog za pripadajuće participacije, iznimno se snažno odražava na povjerenje u institucije političkog sustava, te je hrvatskim građanima povjerenje u institucije političkog sustava znatno niže od povjerenja koje imaju ostale tranzicijske zemlje iz regije koje su članice EU-a, a obje skupine zaostaju za razvijenim zemljama zapada EU-a.

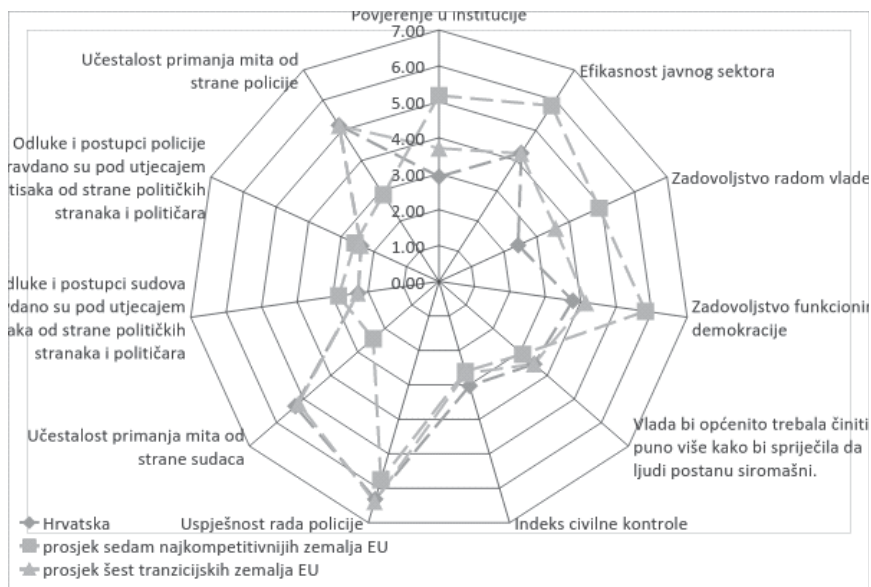


Slika 5. Povjerenje u institucije



Stoga se obično u takvim situacijama govori o nedostatku političke kulture, a u osnovi, po tipizaciji Almonda i Verbe, radi se o parohijalnom modelu političke kulture (Almond i Verba, 1989). A s velikim nepovjerenjem u druge i njihovo upravljanje institucijama generalno pada povjerenje u politički sustav (Slika 6). Svi parametri efikasnosti sustava u Hrvatskoj su ispod razine drugih EU zemalja, bilo da se radi o tranzicijskim, bilo da je riječ o razvijenim demokracijama Zapada. Jedina svijetla točka je efikasnost policije, koja ne proizlazi iz standardnih modela ekonomske efikasnosti i usklađivanja interesa više interesnih skupina. S druge strane, percepcija korupcije ima istaknuto mjesto upravo u hrvatskom društvu.

Slika 6. Zadovoljstvo političkim sustavom



## Zaključak

U ukupnosti svih uvida te interpretaciji modernizacijskih obrazaca stanje u Hrvatskoj obilježeno je nizom anomalija koje društvo i pojedine elite nasljeđuju iz prethodnog razdoblja modernizacije. Neke od tih anomalija iščezavat će postupno, kao npr. nedostatak ekonomskih elita i nedovoljna orijentiranost na ekonomsku efikasnost. Dok će za druge trebati više angažmana i djelovanja da se one prevladaju ili promijene.

Ključnim se čini prevladavanje političkih rascjepa zasnovanih na ideološkoj suprotstavljenosti religiozno–sekularno, koja je bila osnovica sukoba u prethodnom razdoblju, u vrijeme ekonomske modernizacije. Zauzimanje pozicija političke moći, od političkih aktera, stvara političke elite koje mogu funkcionirati bez potrebe da se referiraju na ekonomsku efikasnost kao ključni element provjere svrsishodnosti političkog upravljanja. Stoga će vrijednosni konsenzus zavisiti u prvom redu od napuštanja podjele na ideološke svjetonazorske perspektive i pristajanje na ideju ekonomske efikasnosti. Nametanjem ekonomske

efikasnosti kao modela upravljačke racionalnosti, problem podjele društva počet će iščezavati kroz inkluziju pojedinaca, korištenje znanja i participaciju u različitim interesnim sferama oslobođenu podjele na ideološke skupine i bez korištenja pripadanja kao modela ucjene pojedinca.

## Literatura

- Allport, G. W. i Odbert, H. S. (1936). Trait-names: A psycho-lexical study. *Psychological Monographs*, 47 (1), i-171. <http://doi.org/10.1037/h0093360>
- Almond, G. A. i Verba, S. (1989). *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. SAGE Publications.
- Anderson, H. N. (1968). Likableness Ratings of 555 Personality-Traits Words. *Journal of Personality and Social Psychology*, 9 (3), 272-279. <http://doi.org/10.1037/h0025907>
- Comte, A. (1867). *An Outline of the Positive Religion of Humanity*. E. Truelove.
- Čengić, D. i Rogić Nehajev, I. (2001). *Upravljačke elite i modernizacija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Ferrante-Wallace, J. (2006). *Sociology: A Global Perspective*. Thomson/Wadsworth.
- Inglehart, R. (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton University Press.
- Maslow, (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50 (4), 370-396. <http://doi.org/10.1037/h0054346>
- Putnam, R. D., Leonardi, R. i Nanetti, R. Y. (1994). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press.
- Rimac, I. (1999). Strukturiranost ideoloških opredjeljenja građana. *Bogoslovska smotra*, 68 (4), 655-662.
- Rokeach, M. (1972). *Beliefs, Attitudes, and Values: A Theory of Organization and Change*. Jossey-Bass.
- Rokeach, M. (2015). *The Open and Closed Mind: Investigations Into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*. Martino Fine Books.
- Schlick, M. (1974). *General Theory of Knowledge*. Open Court Publishing.
- Schwartz, S. H. i Bilsky, W. (1990). Toward a theory of the universal content and structure of values: Extensions and cross-cultural replications. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58 (5), 878-891. <http://doi.org/10.1037/0022-3514.58.5.878>
- Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge.
- Županov, J. (2000). Industrialization and disindustrialization in Croatia and the role of Post-World War II elites. Presented at the Znanstveno-stručni skup Annales Pilar 2000. Sociološki susreti: Upravljačke elite i modernizacija. Retrieved from <http://bib.irb.hr/prikazi-rad?lang=en&rad=62438>



## LJEVICA I DESNICA U HRVATSKOJ

### 1. Koncepti lijevo i desno

Koncept lijevog i desnog je u širokoj upotrebi, kako u političkom životu tako i u znanosti koja taj život opisuje. Osnovna funkcija tih pojmova je „... pojednostaviti složenu stvarnost i olakšati odabir bilo onaj izborni, ili onaj znanstveni“ (Čular, 1999:153). U literaturi postoje različita mišljenja o tome koliko se pouzdano građani mogu smjestiti na političkom spektru od lijevog do desnog. Prema jednoj školi mišljenja ljudima nedostaje političkog znanja da se jasno smjeste na takvoj ljestvici. Tako Converse (1964) u klasičnoj studiji smatra da ljudi nemaju dovoljno koherentan sustav stavova da bi se on logično mogao smjestiti na pouzdanu točku ideološkog spektra. Za njega samo politički obrazovani ljudi mogu smisljeno praviti takvu distinkciju. No dok Converseova konceptualizacija vrijedi za Ameriku, u Evropi je niz istraživanja pokazao da se Evropljani mnogo lakše smještaju na takvoj ljestvici i da to za njih ima mnogo više smisla nego u Americi. Naime u evropskoj političkoj kulturi svrstavanje na desno i lijevo je jasnije izraženo nego u američkoj. U Evropi su dihotomne relacije kao fašizam–antifašizam, komunizam–kapitalizam, nacionalizam–kozmpolizizam, tržište–država sveprisutne i sveprožimajuće. U Americi je za mnoge autore adekvatnija dihotomija liberalizam-konzervativizam. Ipak se u starijoj literaturi pravi razlika između dihotomija lijevo–desno i liberalizam–konzervativizam, jer dok je u prvoj riječ o jasnoj suprotstavljenosti, u drugoj liberalizam ne mora biti nužno suprotstavljen konzervativnom polu, već se samo od njega razlikuje. (Conover i Feldman, 1981)

Nastanak podjele na lijevo i desno vezan je ponajprije uz rascjep i prijepore oko uloge države i tržišta u ekonomskoj regulaciji. Za razliku od tradicionalne evropsko liberalne pozicije (desne), ekonomija je najefikasnija s minimalnom državnom intervencijom i slobodnim djelovanjem tržišta u okviru privatnog vlasništva kao temeljnoga društvenog odnosa. Nasuprot tome socijalistička ideologija zagovara podržavljenje, državnu intervenciju, minimizaciju ili ukidanje tržišta (lijeva pozicija). Od 1960-ih godina događaju se bitne promjene na kulturnoj mapi i identifikacija lijevo–desno prestaje biti prvenstvena identifikacija s ekonomskim politikama i ekonomskim principima. Taj rascjep se sve više pomiče prema „čistoj“ vrijednosnoj sferi, gdje prvenstveno shvaćanje sloboda, ljudskih prava, prava manjina, ekoloških principa postaju glavne razdjelnice lijevog i desnog. Dodatno smanjenje razlika u ekonomskim principima nastupilo je s propašću socijalizma kao alternativnoga političko-ekonomskog sistema. Ta propast je definitivno eliminirala nacionalizaciju, državno vlasništvo i centralno planiranje kao ozbiljnu alternativu tržišnoj ekonomiji. Iako podjela postoji u obliku više ili manje države blagostanja, više ili manje tržišta, radikalna alternativa centralno planske ekonomije naspram tržišnoj je jednostavno potisnuta na marginu. Suprotnost lijevo–desno se tada seli u kulturnu sferu, od prava manjina kao što su homoseksualci, prava žena, sekularizma naspram dominantne uloge religije i slično. U skladu s tim promjenama javlja se niz interpretacija da tradicionalna podjela na lijevo i desno više ne opisuje dobro dominantne ideološke rascjepe. Ti autori smatraju da ekonomska ali i religijska dimenzija sve manje objašnjavaju podjelu na lijevo i desno, a novoformirana dimenzija postmaterijalizma (Inglehart, 2007) također ne objašnjava lijevo–desnu polarizaciju. No neka istraživanja pokazuju da postmaterijalistička dimenzija ne da poništava, nego povećava objašnjenu varijancu lijevo–desne polarizacije. (Knutsen, 1995a,b, 1998.)

### *1.1. Lijevo–desno u postsocijalizmu i zapadnim demokracijama*

Mnogi autori i istraživanja pokazuju da odnos lijevog i desnog u postsocijalističkim zemljama nije identičan onome u Zapadnoj Evropi.

Iako prihvaćanje pojmova nije u pitanju jer građani bivših socijalističkih zemalja razumiju značenje lijevog i desnog, sasvim drugačiji politički kontekst u velikoj mjeri može unijeti zabunu u lijevo–desno razvrstavanje. Na primjer dok je u zapadnoevropskim zemljama desni konzervativizam jasno određen kao podržavanje tradicije i želje za povratak na staro, u postsocijalističkim zemljama povratak na „staro“ može značiti povratak na socijalistički poredak koji je ideološki „lijevo“, ali i povratak na predsocijalistički poredak koji je u tim režimima bio „desni“. Tako pojam konzervativnih desničara u postkomunizmu može biti vezan uz ostatke komunističkih stranaka koje žele povratak na „staro“ ili oživljene nacionalističke stranke, ili pak koalicije između tih dviju struja. S druge strane lijevo liberalni reformatori u postsocijalističkim zemljama koji zagovaraju tržišne reforme (dakle tradicionalno desne ekonomske politike) protivnici su staroga planskog socijalističkog poretka i državnog vlasništva (dakle starih „lijevih“ ekonomskih principa), ali istodobno zagovaraju radikalnu demokraciju, ljudska prava i prava manjina, dakle radikalno lijeva politička usmjerenja. Je li onda podrška političkim i ekonomskim reformatorima u tim društvima „lijeva“ ili „desna“ orijentacija? Tako su na primjer u većini zapadnih zemalja mladi orijentirani lijevo više nego stariji, no zbog „desnije“ socijalizacije u postsocijalističkim režimima to ovdje nije slučaj. Na primjer istraživanja u Srbiji (od 1990. do 2002) konzistentno pokazuju da su stariji ljudi orijentirani lijevo više nego mlađi. (You, 2010.)

Empirijska istraživanja su ustanovila određene povezanosti lijeve i desne orijentacije i njihova su značenja u razvijenim evropskim zemljama drugačija od postkomunističkih. Aspelund, Lindeman i Verkasalo (2013) utvrđuju da u zapadnoevropskim zemljama postoji jasna korelacija između desne orijentacije i otpora promjenama, ali takve korelacije nema, tj. ona varira u pojedinim postsocijalističkim zemljama. U zapadnoevropskim zemljama postoji korelacija desne orijentacije i prihvaćanja nejednakosti, što opet nije slučaj u postsocijalističkim zemljama. U Sloveniji i Hrvatskoj može se naći „zapadni model“, gdje otpor prema promjenama korelira s desnom orijentacijom, ali u Bugarskoj, Češkoj, Estoniji i Slovačkoj je obratno, tj. otpor prema promjenama korelira s lijevom orijentacijom. U Mađarskoj, Latviji,

Litvi i Rusiji nema nikakve korelacije, a u preostalim zemljama (Poljska, Rumunjska, Ukrajina) korelacija se mijenja u raznim vremenskim točkama istraživanja (2006. i 2008). Prihvaćanje nejednakosti slično je i u Hrvatskoj, gdje postoji „zapadni model“ pozitivne korelacije desne orijentacije i prihvaćanja nejednakosti u 2006, ali ta korelacija u 2008. nestaje. Jedina zemlja u kojoj se konzistentno pojavljuje „zapadni model“ korelacije je Bugarska. U Estoniji i Rumunjskoj smjer korelacije se mijenja, a u Rumunjskoj korelacije uopće nema. U svakom slučaju koeficijenti korelacije, tj. povezanost lijeve i desne orijentacije i egalitarno-ne-egalitarnih orijentacija u postsocijalističkim zemljama su znatno manji nego u zapadnoevropskima.

Jedno rafiniranje ove hipoteze može se naći u radu Elchardusa i Spruyta (2011). Oni nalaze da su u razvijenim evropskim zemljama egalitarniji oni s nižim obrazovanjem, iako su istodobno autoritarniji i više etnocentristički orijentirani. Drugim riječima, zauzimaju lijeve pozicije što se tiče ekonomskih stavova, a desne kada je riječ o ideološkim ili kulturnim stavovima. Obrazovanje karakterizira konzistentnija lijeva ili desna orijentacija u svim područjima.

Većina autora koji su istraživali lijeve i desne orijentacije tvrdi da je korelacija desno-lijevo i ekonomskih stavova jasnije izražena u zapadnoevropskim nego u postsocijalističkim zemljama. Do sličnog zaključka došao je u jednom od ranijih istraživanja za Hrvatsku Ivan Rimac (1998), gdje kaže da „... mjera ekonomskog određenja pojmova lijevo desno nije primjerena za opise političkih opcija u Hrvatskoj u ovom trenutku“ (Rimac, 1998:659). Naime ni egalitarizam, niti stav prema privatnom vlasništvu ili ulozi države u upravljanju privredom ne diferenciraju one koji se smatraju lijevima od onih koji se smatraju desnima. Ono što nalazi kao prediktivno za razlikovanje lijevog i desnog je religioznost.

U političkoj svijesti građana Hrvatske nema velike dileme o tome što je lijevo a što desno na političkom spektru. Većini ljudi nije nikakav problem smjestiti se negdje na skali od lijevoga do desnoga i nazivati se „desničarom“, „ljevičarom“, „centristom“ i slično. No posve na temelju anegdotskog, kao i nekih provedenih istraživanja (na primjer istraživanja I. Rimca), razlozi samosvrstavanja u lijevo ili desno više



su ideološke a manje ekonomske prirode. U svakodnevnom diskursu razumljivija je i prisutnija podjela na „ustaše“ desne i „partizane“ lijeve, nego na pristalice tržišta i pristalice socijalističkog planiranja ili samoupravne ekonomije zasnovane na društvenom vlasništvu.<sup>1</sup> Istraživanja Ivana Šibera pokazala su da glasanje na izborima bitno određuje na čijoj su strani u Drugome svjetskom ratu bili članovi obitelji (Šiber, 1998). Položaj obitelji u Drugome svjetskom ratu, ali i religioznost, glavni su prediktori današnjega političkog ponašanja i glasanja na izborima. U ovome radu polazim upravo od te podjele i *pokušat ćemo empirijski utvrditi u kojim se stavovima desničari razlikuju od ljevičara, a u kojim područjima stavova možda nema razlika između jednih i drugih.*

Može se zaključiti da se u nizu zemalja, pa i u Hrvatskoj, uočava trend da se bitna razdjelnica između lijevog i desnog mijenja. Historijski bitna razdjelnica bila je u sferi klasnih podjela i konzekventno ekonomskih i socijalnih politika koje su i odražavale klasne podjele. Do koje mjere država treba biti uključena u regulaciju ekonomije (tradicionalna komunistička varijanta zasniva se na nacionalizaciji i centralnom planiranju, socijaldemokratska na *redistribuciji društvenog bogatstva* stvorenog u tržišnoj ekonomiji); nasuprot tome postoji politika *slobodnog djelovanja tržišta u ekonomskom sistemu zasnovanom na privatnom vlasništvu*. Suprotnost između ta dva pola karakterizira bitnu razdjelnicu tradicionalne podjele na lijevo i desno. Iako to ne isključuje podjele u drugim vrijednosnim sferama, one nisu bile bitna dimenzija podjele na lijevo i desno. Počinje se opažati da se bitna razdjelnica seli iz sfere ekonomskih podjela u sferu vrijednosnih podjela. Tako se bit podjela seli u kulturnu sferu: od odnosa prema naciji, religiji, manjinama i slično više i izraženije nego u sferu upravljanja ekonomijom i vlasničkih odnosa. Jedna hipoteza za objašnjenje tog fenomena mogla bi biti da te podjele slabe slabljenjem uvjerenja u vrijednost alternativnoga državnog vlasništva i centralnog planiranja kao

<sup>1</sup> To ima i svoje teorijsko utemeljenje, jer pretpostavljena korelacija desnog i protržišnog stava u političko ideološkoj povijesti Hrvatske nije postojala. Desni nacionalistički pokret, u kojem je ustaški najistaknutiji dio, nije bio prokapitalistički ili modernijim rječnikom protržišni, nego antikapitalistički anti-„plutokratski“ i etatiističko-korporativistički.

alternative. Što su centralno planske ekonomije poduzimale više reformi u pravcu tržišnog modela, to je upitnost realne valjanosti ekonomske alternative postala veća. To vrijedi i za model samoupravnog socijalizma i njegova stalnog reformiranja na tržišnom pravcu. S propašću socijalizma kao ekonomske alternative i ta podjela gubi na vjerodostojnosti i razdjelnica se seli u sferu kulturnih vrijednosti, onih koje Inglehart (2007) naziva postmodernim vrijednostima. Tako se razdjelnica lijevo–desno seli iz sfere ekonomskih odnosa u sferu vrijednosti pa kultura u širem smislu postaje polje sukobljavanja, kao što je to ekonomija bila prije. Kao da je Fukuyama (1992) imao pravo jer je nastupio „kraj povijesti“ u sferi dilema oko organizacije ekonomskog sustava. No Huntingtonov (1997) „sukob civilizacija“ zamijenio je te razdjelnice time da se sukob ne događa među kontinentima i državama kao u njegovu modelu, nego unutar svakog društva. U skladu s tim značenje lijevog i desnog poprima „civilizacijske“ karakteristike, gdje se desno zasniva na tradicionalnim, a lijevo na modernističkim vrijednostima. Pritom se zbivaju i promjene u socijalnim nosiocima ideologije, gdje je socijalna osnova tradicionalne ljevice: radnička klasa se pomiče prema podršci desnim vrijednosnim orijentacijama. U hrvatskim uvjetima HDZ je provodio redistributivnu politiku dostojnu najljepijih tradicija, makar je u vrijednosnom smislu bio izrazito desno orijentirana stranka. Nominalno lijeva socijaldemokratska stranka provodila je politiku stabilizacije, koja je desna politika. No to nije specifično samo za Hrvatsku, jer na primjer otvaranje prema tržišnoj i otvorenoj ekonomiji u Australiji provela je Australaska laburistička stranka, dakle provela je desnu ekonomsku politiku, ista ona koja je prije toga u Australiji učinila jak zaokret prema državi blagostanja, dakle lijevu socijalnu politiku. U Njemačkoj su radikalne reforme prema „fleksibilizaciji“ tržišta učinjene pod socijaldemokratskom vladom a ne demokršćanskom.

## **2. Rezultati istraživanja distribucije lijevo–desno.**

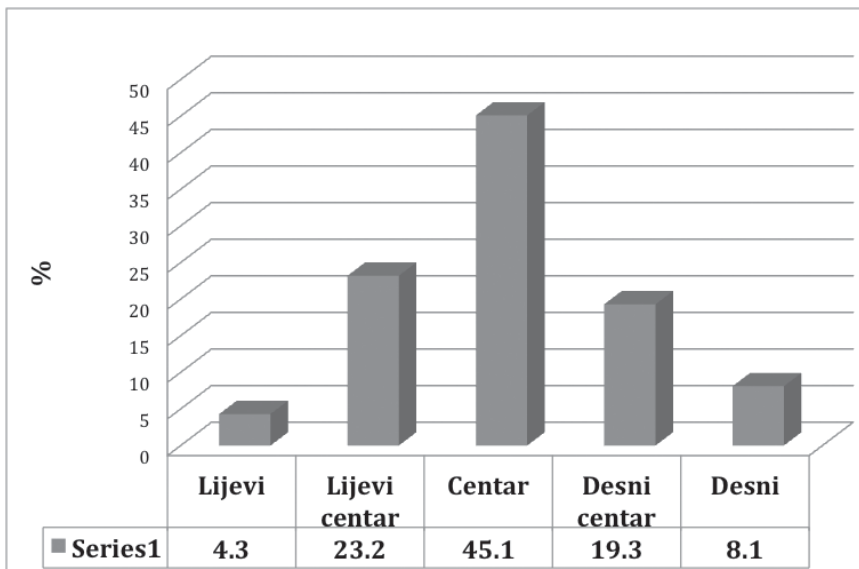
Ako su prethodna opažanja točna, može se očekivati da će razdjelnica lijevo–desno biti vidljivija u području vrijednosti koje se odnose na naciju, religiju ili odnos spolova nego u području stavova prema

ekonomskim institucijama ili područjima preraspodjele. To smo provjerili na reprezentativnom uzorku građana Hrvatske (1000 ispitanika) u istraživanju koje je provedeno u ljeto 2014.

Na koji se način ispitanici svrstavaju na lijevu ili desnu stranu političkog spektra provjerili smo tako da im je ponuđeno svrstati se na ljestvici od 0 do 10, gdje je 0 značilo ekstremno lijevu poziciju a 10 ekstremno desnu. Položaj 5 je točna sredina skale, „centar“. Ispitanici nisu imali nikakvih poteškoća s tim pitanjem i nije zabilježen niti jedan slučaj odbijanja ili nerazumijevanja pitanja.

Radi jednostavnosti i preglednije analize saželi smo jedanaest stupnjeva ljestvice u pet osnovnih i intuitivno lako razumljivih kategorija koje odgovaraju svakodnevnom diskursu. Krajnja dva stupnja (0 i 1 kao i 9 i 10) saželi smo u kategorije koje smo nazvali lijevo i desno. Tri stupnja od centra s jedne i s druge strane (s jedne strane 2, 3, 4 i s druge 6, 7 i 8) nazvali smo lijevi i desni centar. Kategoriju 5 nazvali smo centar. Koristeći se tom tehnikom, distribucija naših ispitanika na toj skali prikazana je u Tabeli 1.

*Tabela 1. i Grafikon 1. Distribucija ispitanika na političkom spektru od lijevog do desnog*



Vidimo da se većina ispitanika svrstala strogo u centar ljestvice. Nešto više od polovice ispitanika (54.9%) svrstalo se na lijevu ili desnu stranu političkog spektra, s tim da su gotovo identično podijeljeni na ta dva pola (27.5% lijevo, a 27.4% desno). Razlika između desne i lijeve strane je u tome što na desnici ima više „ekstremnih desničara“ (8.1%) nego što na ljevici ima „ekstremnih ljevičara“ (4.3%). Konzekventno je lijevi centar brojniji od desnog centra (23.2% naspram 19.3%).<sup>2</sup>

### 2.1. Grupacije stavova

U istraživanju smo imali ukupno 88 čestica-stavova o fenomenima iz najrazličitijih područja. Stavovi su formulirani kao Lickertove skale s pet stupnjeva prihvaćanja ili odbijanja nekog stava. Jedino pitanja o religiji imaju tri stupnja. (Vidi prilog.) Jednostavno inspekcijom stavova iz različitih područja tražili smo stavove (ili eventualno one koji konzistentno pokrivaju neko područje) kako bismo vidjeli gdje se naše grupe prema samosvrstavanju na lijevo–desnu dimenziju političke skale najviše razlikuju.

---

<sup>2</sup> Čini se da je ovakva dominacija centra dugotrajnija karakteristika distribucije političkog položaja hrvatskih građana. Potpuno istom metodologijom smo 2010. dobili također dominaciju centra. Godine 2010. distribucija je izgledala: Lijevo = 9.9%, Lijevi centar=26.4%, Centar=40.0%, Desni centar=17.1%, Desni=7.7%, N=1002. Dakle u distribuciji je dominirao centar, iako je ona više nagnuta na lijevu stranu, tj. ima daleko više „ljevičara“ nego „desničara“ (36.3% naspram 24.8%). U ovom času ne bavim se analizom eventualnih promjena samoprocjene političkog položaja, nego činjenicom da imamo dominaciju centra. Dominacija centra postoji i 2006, no podaci nisu sasvim usporedivi jer je uz istu skalu od 0 do 10 postojala i alternativa „ne znam“, koju je izabralo 22.0%. To je naravno bitno utjecalo na frekvencije u drugim kategorijama. Razumno je pretpostaviti da se ovi „ne znam“ svrstavaju na centar kada alternativa „ne znam“ ne postoji, ali se to ne može sa sigurnošću tvrditi. Raspodjela je bila Lijevo = 4.5%, Lijevi centar = 16.9%, Centar = 26.7%, Desni centar = 20.2%, Desno = 9.7%. Vjerojatno objašnjenje ovih preorijentacija zavisi u velikoj mjeri od političkih konstelacija. Prevaga desne strane bila je 2006, prije početka krize i relativno uspješnog ekonomskog rasta pod Sanaderovom vladom, koja je deklarativno desna. Godina 2010. je razdoblje ekonomske krize i nagovještaj pada HDZ-ove vlade i dolaska SDP-a na vlast. Godina 2014. je razdoblje krize i gubljenja povjerenja u „lijevi“ SDP, ali kao što se pokazalo to nije urodilo bitnom prevagom desne orijentacije nad lijevom, no izbori 2015. dovode desnicu na vlast.

Stavove smo prema sadržaju podijelili u nekoliko osnovnih grupa, gdje smo i faktorskom analizom (metodom glavnih komponenti) provjerili do koje mjere određeni stavovi pripadaju istoj grupi i da li naše pretpostavljene grupe stavova zaista mogu zajedno onako kako smo predvidjeli. Jasno je da su neki od stavova pogodni za formiranje skala, no u ovom eksplorativnom istraživanju ostajemo na posve deskriptivnom nivou i radimo s pojedinačnim stavovima. Osnovna metoda kojom se koristimo je korelacija između pojedinih stavova i orijentacije lijevo–desno. U prikazivanju rezultata počeo ćemo od grupacija stavova u kojima postoji najizrazitija korelacija, zatim prema onima gdje je ta korelacija manja ili gdje uopće ne postoji.

## *2.2. Religiozna vjerovanja*

Područje u kojem se lijevi najviše razlikuju od desnih je područje religioznih vjerovanja. Stavovi koji označavaju religiozna vjerovanja čine prvi dobiveni faktor rotirane matrice obrasca Oblimin rotacije 10 osnovnih pitanja koja se odnose na religiozna vjerovanja i religijsku praksu. Taj prvi faktor sastoji se od slaganja sa stavkama „Postoji sudbina“, „Postoji život poslije smrti“, „Bog je stvorio svijet i čovjeka“, „Događaju se ukazanja i čuda“, „Postoji Bog“, „Koliko Vam je vjera važna“ (kao skala). Odnos prema religiji u obliku skale „Religijska praksa“ sastoji se od Pohađanja crkvenih obreda, Molitve (koja ima podjednaku količinu i na prvom faktoru) i pohađanje ispovijedi. Kao najilustrativnije odabrali smo tri stava koja imaju najveću količinu na prvom faktoru, a prikazana su u tabeli koja slijedi. Informacije koje tabela daje, uz sadržaj stava su postotak ispitanika koji se slaže sa stavom, korelacija s lijevim–desnim (gdje zbog smjera skale pozitivni predznak znači korelaciju s desnom orijentacijom, a negativni s lijevom) i važnost korelacije.

Tabela 2. Korelacija religioznih vjerovanja i položaja na skali lijevo–desno<sup>3</sup>

Stav	Vjeruje	Korelacija	Značajnost
<b>Postoji Bog</b>	81.3%	.266	.000
<b>Postoji život poslije smrti</b>	57.0%	.200	.000
<b>Bog je stvorio svijet i čovjeka</b>	68.3%	.282	.000
<b>Događaju se ukazanja i čuda</b>	57.7%	.211	.000

Ovdje se vidi da su to religiozna vjerovanja, gdje su ispitanici u velikoj većini izrazili svoja vjerovanja; od 81.3% koji vjeruju u Boga, do 57.0% koji vjeruju u život poslije smrti. No iako većina ispitanika prihvaća ta vjerovanja, ona predstavljaju najveću razdjelnicu po kojoj se mogu razlikovati oni koji se smatraju lijevima od onih desnih, što pokazuju visoki koeficijenti korelacije stavova s desnom orijentacijom.<sup>4</sup>

Naravno, rezultat se ne smije interpretirati na taj način da su desno orijentirani religiozni, za razliku od lijevo orijentiranih. I većina lijevo orijentiranih na primjer vjeruje da postoji Bog (njih 66.9%), no desno orijentirani vjeruju u postojanje Boga (93.4%, pa otuda visoka korelacija između desne orijentacije i vjere u Boga).

### 2.3. Nacionalizam

Četrnaest stavova koji odražavaju nacionalizam u najširem smislu riječi svrstali smo u tri osnovna faktora. Prvi koji smo nazvali *nacionalizam* sastoji se od triju tvrdnji. Prva je da „Službenu upotrebu ćirilice trebalo bi zabraniti bez obzira na nacionalni sastav lokalnog stanovništva“. Druga tvrdnja je izdvojena iz jednog od temeljnih načela Ustaškog pokreta a glasi: „U Hrvatskoj bi samo ljudi hrvatske nacionalnosti trebali biti ministri u vladi“; treća, općenitija tvrdnja je:

<sup>3</sup> Skala lijevo–desno je okrenuta tako da viši brojevi označavaju desniju orijentaciju. Isto tako je okrenuto prihvaćanje religijskih stavova, tj. veći broj znači slaganje. To znači da pozitivna korelacija označava da stav prihvaćaju više oni koji se smještaju desno na skali.

<sup>4</sup> Ako se konstruira skala od pet osnovnih religijskih vjerovanja, a koja ima visok Cronbach Alpha od .88, korelacija skale s desnom orijentacijom još je viša nego za svaki pojedinačni stav i iznosi .295.

„Među nacijama se može ostvariti suradnja ali ne i potpuno povjerenje“. Najveća korelacija s desnom orijentacijom je u tvrdnjama koje čine treći faktor – nacionalizam.

Drugi faktor koji smo nazvali *nacionalni ekskluzivizam* sastoji se od dviju tvrdnji: „Čovjek se može osjećati sigurnim samo kada živi okružen pripadnicima vlastite nacije“ i „Nacionalno mješoviti brakovi moraju biti manje uspješni od drugih“.

Treći faktor može se nazvati *patriotizam*, a sastoji se od sljedećih tvrdnji: „Svaki narod mora imati svoju državu“, „Prošlost našeg naroda mora za sve nas biti svetinja“, „Naš narod, kao i svaki drugi, ima neke svoje specifičnosti, koje drugi ne razumiju“, „Bez vođe je svaki narod kao čovjek bez glave“, „Svaki pedalj naše zemlje mora za nas biti svetinja“, „Narod koji ne njeguje tradiciju zaslužuje da nestane“, „Boreći se za svoju državu sačuvali smo dostojanstvo“, „Ljudi trebaju podržavati vlastitu zemlju pa makar je u krivu“, „Zajedničko porijeklo našeg naroda garant je našeg uspjeha“.

Tabela 3. Korelacija tvrdnji koje čine faktor *nacionalizam* i lijevo–desne orijentacije

Stav	% koji se slaže	Korelacija	Značajnost
U Hrvatskoj bi samo ljudi hrvatske nacionalnosti trebali biti ministri u vladi	44.8%	.227	.000
Službenu upotrebu ćirilice treba zabraniti bez obzira na nacionalni sastav lokalnog stanovništva	49.8%	.237	.000
Među nacijama može se ostvariti suradnja ali ne i potpuno povjerenje	56.0%	.189	.000

Vidi se da u ovoj grupi tvrdnji postoji visoka korelacija između desne orijentacije i prihvaćanja tvrdnji. Drugim riječima, najveća razdjelnica između lijevoga i desnoga su područja religioznih vjerovanja i nacionalizma.

Tabela 4. Korelacija tvrdnji iz faktora *nacionalnog ekskluzivizma i lijevo–desne orijentacije*

<i>Stav</i>	<i>% koji se slaže</i>	<i>Korelacija</i>	<i>Značajnost</i>
Čovjek se može osjećati potpuno sigurnim samo kada živi okružen pripadnicima svoje nacije	41.5%	.176	.000
Nacionalno mješoviti brakovi moraju biti nestabilniji od drugih	18.9%	.165	.000

Kada je riječ o tvrdnjama koje čine drugi faktor, nacionalni ekskluzivizam, postoji jasna korelacija između desne orijentacije i nacionalno ekskluzivističkih stavova, iako za nijansu niža od prethodnih dviju grupa – religioznih vjerovanja i nacionalizma. Ovdje je vidljivo da se stav o nacionalno mješovitim brakovima prihvaća relativno malo; s njim se slaže samo 18.9% ispitanika. No kao i kod stavova u kojima postoji suglasnost, kao u onom da se među nacijama može ostvariti suradnja ali ne i povjerenje, korelacija s desnom orijentacijom je visoka (.165).

Tabela 5. Tvrdnje iz faktora *patriotizam i lijevo–desna orijentacija*

<i>Stav</i>	<i>% slaganja</i>	<i>Korelacija</i>	<i>Značajnost</i>
Svaki narod mora imati svoju državu	72.8%	.112	.000
Prošlost našeg naroda mora za sve nas biti svetinja	71.4%	.242	.000
Naš narod, kao i drugi, ima neke svoje posebnosti koje drugi ne mogu razumjeti	71.3%	.070	.027
Bez vođe svaki je narod kao čovjek bez glave	74.9%	.086	.006
Svaki pedalj naše zemlje mora biti za nas svetinja	79.2%	.206	.000
Zajedničko porijeklo našeg naroda temelj je našeg povjerenja	56.7%	.166	.000



Treći faktor koji smo nazvali patriotizam također je sastavljen od stavki koje diferenciraju one koji se izjašnjavaju lijevima od onih koji su se izjasnili desnima. Taj faktor čini veći broj stavki i korelacije s desnim variraju od visokih do manjih, ali bitno je da su sve statistički značajne. Drugim riječima, bez obzira na jačinu (ali i prihvaćenost tvrdnji koja varira), postoji jasna tendencija da se desni s njima više slažu nego lijevi.

Ovi stavovi pokazuju da je stupanj njihova prihvaćanja viši nego u stavovima nacionalnog ekskluzivizma i nacionalizma. U većini je stupanj slaganja veći od 70%, dakle prihvaćanje je čak veće nego u slučaju religioznih vjerovanja (osim u tvrdnji o postojanju Boga). No unatoč visokom stupnju prihvaćanja, sve su korelacije s desnom orijentacijom statistički značajne i u nekim tvrdnjama i dosta visoke.

#### 2.4. Rodni konzervativizam

Tvrdnje o odnosu među spolovima grupiraju se u tri osnovna faktora. Ovdje ćemo uzeti neke reprezentativne tvrdnje iz prvog faktora, koji nazivamo *rodni konzervativizam* i drugog faktora koji nazivamo *bračni modernizam*. Treći faktor daje tvrdnje koje nazivamo *tradicionalnim*, a to je zapravo grupa stavova prema *homoseksualcima*.

Tvrdnje koje ulaze u faktor rodnog konzervativizma su: „Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen prirodno je da to bude muškarac“, „Većina poslova u domaćinstvu po svojoj prirodi pripada ženama“, „Dobro je da u braku postoji jednakost ali je bolje da muž ima posljednju riječ“, „Muškarcima su bliskije javne a ženama privatne aktivnosti“, „Odgoj djece je prije svega majčina dužnost“, „Sve u svemu obiteljski život pati ako majka radi“, „Što se tiče moralnih pravila normalno je da ona nisu ista za muškarce i žene“, „Kad žena zarađuje više od muškarca to je nužno izvor smutnje u braku“.

Drugi faktor bračnog modernizma sastoji se od tvrdnji: „Bolje je biti u lošem braku nego ostati sam“ (ova tvrdnja ima negativan naboj zbog svoje usmjerenosti), „U redu je da par živi zajedno a da nema namjeru se vjenčati“, „Razvod je najbolje rješenje kada par ne može riješiti bračne probleme“, „Dani kada su žene slušale ostali su davno za nama“.

Treća grupa stavova je indikator faktora tradicionalizma i sastoji se od tvrdnji: „Homoseksualci nisu bolji od kriminalaca i treba ih najstrože kažnjavati“, „Homoseksualcima koji su u dugotrajnoj vezi treba omogućiti sklapanje braka“ i „Pobačaj treba zakonom zabraniti“.

Izbor tvrdnji prvog faktora i njihovih korelacija s lijevo–desnom orijentacijom je u sljedećoj tabeli.

*Tabela 6. Korelacije tvrdnji iz faktora rodnoa konzervativizma i lijevo–desne orijentacije*

<i>Stav</i>	<i>% prihvaćanja</i>	<i>Korelacija</i>	<i>Značajnost</i>
Ako je u braku samo jedan zaposlen prirodno je da to bude muškarac	53.0%	.135	.000
Dobro je da u braku postoji jednakost ali je bolje da muž ima posljednju riječ	31.7%	.142	.000
Većina poslova u domaćinstvu po prirodi više odgovara ženama	59.5%	.117	.000
Obiteljski život pati kad žena radi puno radno vrijeme	53.2%	.122	.000
Normalno je da različita pravila seksualnog ponašanja vrijede za žene u odnosu na muškarce	34.1%	.055	.083

Kao prvo vidimo da je slaganje sa svim stavovima puno niže i da postoje stavovi s kojima se većina ispitanika ne slaže (to je stav da muškarci moraju imati posljednju riječ i da različita pravila seksualnog ponašanja trebaju vrijediti za muškarce i žene). No i ovdje je slučaj da u svim stavovima (osim u stavu o različitosti pravila seksualnog ponašanja za muškarce i žene) postoji jasno izražena korelacija s desnom orijentacijom. Objašnjenje nepostojanja korelacije s desnom orijentacijom u stavu o seksualnim pravilima ne može biti da je taj stav relativno malo prihvaćen, jer i stav da muškarac treba imati posljednju

riječ je također malo prihvaćen ali je korelacija s desnom orijentacijom izrazita. Drugim riječima, i u većini stavova rodnoga konzervativizma (osim jednog) postoji jasna korelacija s desnom orijentacijom. S druge strane stav da ne trebaju postojati različita pravila seksualnog ponašanja za muškarce i žene je već toliko ušao u društvenu svijest da ne razdvaja desne i lijeve. To prihvaćanje nije kvantitativne (jer imamo stavove gdje je stupanj slaganja isti i manji), nego kvalitativne prirode, jer je neprihvaćanje tog stava neovisno o lijevo–desnim podjelama. Pogledamo li neke stavove iz drugog faktora „bračnog modernizma“, imamo sljedeću sliku:

*Tabela 7. Stavovi iz faktora **bračnog modernizma** i lijevo–desna orijentacija*

<b>Stav</b>	<b>% slaganja</b>	<b>Korelacija</b>	<b>Značajnost</b>
U redu je da par živi zajedno bez da se namjerava vjenčati	67.8%	-.158	.000
Razvod je najbolje rješenje kada par ne može riješiti bračne probleme	62.8%	-.088	.006

Vidimo visoku prihvaćenost „modernih“ stavova. Zbog njihove formulacije imamo negativne predznake, tj. njihovu korelaciju s lijevom orijentacijom. Dakle unatoč visokoj prihvaćenosti modernističkih stavova u odnosu na brak, postoji jasna tendencija da lijevo orijentirani više prihvaćaju modernističke stavove nego desno orijentirani.

Na kraju ćemo prikazati tri stava, od kojih dva pokazuju odnos prema homoseksualcima, a jedan prema pobačaju. Ti stavovi također jasno razlikuju ljevicu od desnice.

Tabela 8. Stavovi prema homoseksualcima i pobačaju i lijevo–desno orijentacija

Stav	% koji se slaže	Korelacija	Značajnost
Homoseksualci nisu bolji od kriminalaca i treba ih najstrože kažnjavati	15.5%	.133	.000
Homoseksualcima koji su u dugotrajnoj vezi treba omogućiti sklapanje braka	29.5%	-.231	.000
Pobačaj treba zakonom zabraniti	35.3%	.218	.000

Sva tri stava imaju općenito nizak nivo prihvaćenosti. No unatoč niskom nivou prihvaćenosti, korelacija s lijevo–desnom orijentacijom je izrazita. Tako prvi stav koji izjednačuje homoseksualno ponašanje s kriminalnim djelovanjem prihvaća samo 15.5% ispitanika. No istodobno je jasno izražena korelacija prihvaćanja tog stava i desne orijentacije.<sup>5</sup> Obrnuto, kada je stav da homoseksualcima u dugotrajnoj vezi treba omogućiti brak okrenut u pozitivnom smjeru u odnosu na homoseksualce, koeficijent korelacije ima negativan predznak, tj. označava da ga znatno više prihvaćaju oni koji se svrstavaju lijevo od onih koji su desno. Taj stav također prihvaća manjina (29.5% ispitanika), ali ima visoku korelaciju s lijevom orijentacijom.<sup>6</sup>

Da pobačaj treba zabraniti također prihvaća manjina (35.3% ispitanika), ali je i tu korelacija s desnom orijentacijom jasno izražena. Ovim smo ustanovili vrijednosne stavove u kojima postoji jasno razlikovanje između lijevih i desnih. Pogledajmo sada područja gdje se desni i lijevi NE razlikuju!

<sup>5</sup> Izraženo u postotcima to znači da se s tim slaže 22.3% onih koji se određuju desnim naspram 10.9% onih koji su lijevo na političkome spektru. Obrnuto se s tim stavom eksplicitno ne slaže 61.3% desnih i 76.3% lijevih. Dakle i desni i lijevi odbacuju taj stav, ali lijevi više nego desni, i obrnuto, desni ga relativno više prihvaćaju nego lijevi.

<sup>6</sup> U postotcima to znači da velika većina onih koji se određuju desnim odbacuje taj stav – 64.2% naspram samo 17.9% koji ga prihvaćaju. Nasuprot njima, lijevi su podijeljeni, tj. 41.8% prihvaća, a 43.6% odbija taj stav.

### 3. Stavovi prema ekonomskom poretku

Nekoliko stavova koji određuju odnos prema nekim ključnim institucijama ekonomskog poretka kao što su stavovi prema privatnom vlasništvu i ulozi države u upravljanju privredom su područja gdje bi prema klasičnoj podjeli na lijevo i desno trebali očekivati velike razlike. S jedne strane oni lijevo su sumnjičavi prema privatnom vlasništvu i zagovaraju državnu intervenciju, a oni desno obrnuto: zagovaraju privatno vlasništvo i protiv su državne intervencije u ekonomiju.

Tabela 9. Stavovi prema *ekonomskom uređenju* i položaj na skali lijevo–desno

<i>Stav</i>	<i>% prihvaćanja</i>	<i>Korelacija</i>	<i>Značajnost</i>
Društveni će napredak uvijek počivati na privatnom vlasništvu	45.5%	.024	.450
Samo privatna poljoprivredna proizvodnja omogućava bolju snabdjevenost	52.5%	-.015	.626
Država danas mora imati veću ulogu u upravljanju privredom	47.8%	-.013	.692
Što se država manje miješa u privredu privreda će biti uspješnija	52.3%	.041	.197

Vidi se iz ovih rezultata da u području stavova prema osnovnim ekonomskim institucijama, privatnom vlasništvu i ulozi države **NEMA razlike** između onih koji se svrstavaju lijevo i onih koji se svrstavaju desno niti u jednom promatranom stavu.

### 4. Stavovi prema redistribuciji – egalitarizam

Još jedno područje fundamentalnih društveno-ekonomskih odnosa je područje raspodjele. O dominantnoj vrijednosti egalitarizma kod nas

pisao je dosta rano J. Županov u svojim radovima. Njegovo objašnjenje norme egalitarizma bilo je vezano uz tradicionalnu kulturu koju suprotstavljaju modernizaciji i imperativima tada formalno institucionalno dominantne samoupravne tržišne ekonomije. Ovdje nas ne zanima nastaviti tu njegovu analizu, nego vidjeti mogu li se egalitarne vrijednosti raspodjele vezati uz lijevo–desne političke podjele. Opet se može pretpostaviti na temelju tradicionalnog shvaćanja lijevog i desnog da će lijevo orijentirani biti više egalitarno orijentirani i zagovarati manje razlike u dohotcima, dok će desno orijentirani više odobravati razlike u dohotcima i opirati se državnoj intervenciji u smjeru preraspodjele.

Kao prvo, pet stavova koji se odnose na raspodjelu podvrgnuli smo faktorskoj analizi i ustanovili da se grupiraju u dva osnovna faktora. Prvi faktor nazvali smo razlike u dohotcima i obuhvaća tri stava: „Velike razlike u plaćama su neophodne za brzi rast i razvoj Hrvatske“, „Razlike u plaćama su u Hrvatskoj prevelike“ i „Na vladi je odgovornost da smanji razlike u plaćama“. Drugi faktor se odnosi na shvaćanje ljudske prirode i pravednost raspodjele s obzirom na ljudsku prirodu. Sastoji se od dva stava: „Osnovne ljudske potrebe su jednake te bi bilo pošteno da su i plaće jednake“ i „Izjednačavanje plaća je nepravedno jer ljudi nisu jednako sposobni niti se jednako zalažu na poslu“.

Pogledajmo rezultate za stavove prema razlikama u dohotcima (egalitarizam)!

*Tabela 10. Stavovi prema razlikama u dohotcima (egalitarizam) i položaj na skali lijevo–desno*

<b>Stav</b>	<b>% slaganja</b>	<b>Korelacija</b>	<b>Značajnost</b>
Velike razlike u plaćama neophodne su za brzi rast i razvoj Hrvatske	19.6%	.039	.216
Razlike u plaćama su u Hrvatskoj prevelike	84.7%	-.043	.171
Na vladi je odgovornost da smanji razlike u plaćama	77.1%	-.030	.343

Iz ovih rezultata mogu se zaključiti dvije stvari. U prvom redu to je, u skladu sa Županovljevom (Županov, 1969) hipotezom, dominacija egalitarizma. Distribucija odgovora je jasno nagnuta u egalitarnom smjeru. Građani smatraju da su razlike velike, da ih treba smanjiti i da one ne pridonose ekonomskom razvoju. Drugi je zaključak da je dominacija takva da ne razdvaja ljevicu od desnice. Egalitarizam prevladava i kod lijevo i kod desno orijentiranih, pa pretpostavka da su lijevo orijentirani više egalitarni jednostavno nije točna.

Nešto je drugačija situacija kod stavova iz drugog faktora koji govore o ljudskoj prirodi. Dakle dok se prva grupa stavova odnosila na praktični nivo, u prvom redu prema postojećoj raspodjeli i eventualnoj državnoj intervenciji, druga grupa stavova više je povezana s procjenama ljudske prirode i djelovanja.

*Tabela 11. Ljudska priroda i primjerena raspodjela i položaj na skali lijevo–desno*

<i>Stav</i>	<i>% prihvaćanja</i>	<i>Korelacija</i>	<i>Značajnost</i>
Osnovne ljudske potrebe su jednake i pošteno bi bilo da su i plaće jednake	46.4%	-.053	.062
Izjednačavanje plaća je nepravedno jer ljudi nisu jednako sposobni niti se jednako zalažu na poslu	63.8%	.150	.000

Dok prvi stav, koji bismo mogli nazvati radikalnim egalitarizmom, prihvaća nešto manje od pola uzorka (46.4%), razlika između ljevice i desnice ne postoji na statistički značajnom nivou. Iako je predznak negativan, što je u skladu s očekivanjima da oni lijevo orijentirani više prihvaćaju taj stav radikalnog egalitarizma, ta razlika ne doseže razinu statističke značajnosti.

No drugi stav koji zadire u shvaćanje ljudske prirode jedini korelira s desnom političkom orijentacijom. Poznato je da je desnica uvijek povezana s većim pesimizmom u odnosu na ljudsku prirodu, a ljevica s optimizmom. Dok za desnicu čovjeka treba obuzdavati, za ljevicu

ga treba osloboditi društvenih stega i tada će njegova dobra priroda doći do izražaja. (Sowell, 1987) Za desnicu obratno, bez obuzdavanja loša svojstva ljudske prirode postat će dominantna. No s druge strane ljevica vjeruje u jednakost, a desnica u nejednakost. Iako se ta razlika u egalitarizmu ne vidi, u našim nalazima u pogledu stavova prema postojećim razlikama u plaćama ona se ipak pojavljuje u generalnom stavu o ljudskim sposobnostima i zalaganju. Za desno orijentirane činjenica je da su ljudi nejednako sposobni i da se nejednako zalažu i opravdavaju se nejednakosti. Prema tome desnica je „po svojoj prirodi“ sklona funkcionalističkim objašnjenju potrebe nejednakosti koja proizlazi iz inherentne ljudske nejednakosti i potrebe društva da nagrađuje sposobnije da bi svima bilo bolje.

Prema tome i ovdje se može zaključiti da je egalitarizam dominantan u hrvatskom društvu, i u tome se ljevica i desnica ne razlikuju kada se ocjenjuju postojeće razlike. One su prevelike za sve. Netko bi mogao zaključiti da između seta pitanja o postojećim razlikama u Hrvatskoj gdje su dominantni odgovori egalitarni, i generalnog stava da bi plaće trebale biti jednake gdje se većina slaže, postoji suprotnost. No to nije slučaj. Po našem mišljenju pravilna interpretacija ovog nalaza je da ljudi smatraju kako su postojeće razlike prevelike, ali to ne znači da sve razlike treba uništiti i da svi trebaju biti jednaki. Postojeće razlike treba smanjiti a ne dokinuti. Dok u dijagnozi stanja da su postojeće razlike u Hrvatskoj prevelike nema razlike između lijevih i desnih. U teoretskom stavu o opravdanosti nejednakosti postoji korelacija s desnom orijentacijom, dakle oni desnije orijentirani više zastupaju stav o inherentnoj ljudskoj nejednakosti koju ne opravdava apsolutni egalitarizam. No unatoč tom stavu i desnije orijentirani smatraju da su postojeće razlike u Hrvatskoj prevelike.

## **5. Zaključci o razlikama između onih lijevo i onih desno orijentiranih**

Zaključci koje možemo izvući iz ove analize zasnovani su na stavovima u kojima postoje razlike između lijevih i desnih, kao i onih stavova u kojima te razlike nema.



Prvi i osnovni zaključak koji se može izvući je da su razlike lijevih i desnih po svojoj prirodi u području kulture i vrijednosti. Ljevi i desni se razlikuju po religioznosti, nacionalizmu i patriotizmu. Isto tako se razlikuju u stavovima koji se odnose na brak i homoseksualizam. Ali bitno je da se lijevi i desni NE razlikuju u ekonomskim stavovima, dakle u stavovima prema tržištu, ulozi države u upravljanju privredom ili u stavovima prema raspodjeli u Hrvatskoj. Dok su podjele u sferi vrijednosti u skladu s očekivanjima, tj. u skladu s tradicionalnim pogledima na sadržaj lijevoga i desnoga gdje su oni desniji religiozniji, više nacionalisti i patrioti, više skloni rodnom konzervatizmu i imaju negativniji odnos prema homoseksualcima, takve očekivane razlike u sferi ekonomskih stavova se ne pokazuju. Desno orijentirani ne prihvaćaju više privatno vlasništvo od lijevih, lijevi ne zagovaraju više državnu intervenciju od desnih i lijevi nisu više egalitarno nastrojeni od desnih.

Može se dakle zaključiti da se lijevo–desna razlika u Hrvatskoj iz sfere ekonomskih stavova, gdje je historijski nastala, potpuno preselila u kulturnu sferu. Ustvari je pitanje da li se ta razlika „preselila“ ili je zapravo nikada nije ni bilo. Dok nije sporno da je na primjer nacionalizam – internacionalizam jasna razdjelnica lijevog i desnog, to nije slučaj s razdjelnicom kapitalizam – etatizam. I ljevica i desnica imaju etatističku i korporativističku prošlost, a niti jedna nema duboku liberalnu viziju ni ljudskih individualnih prava niti ekonomskih sloboda. Borba za slobodu u Hrvatskoj uvijek je bila borba za nacionalnu ili klasnu slobodu, dakle za slobodu nekog kolektiva, a ne za slobodu pojedinca pa potom konzekventno i za slobodu manjina, drukčijih i slično. U ekonomskoj sferi borba za slobodu bila je borba protiv ugnjetavanja njihove države, ali zato da naša država može ekonomski razvoj usmjeriti na „našu“ korist.

Socijalizam kao alternativni ekonomski model postojećem tržišno-kapitalističkom modelu nije više bitna dimenzija rascjepa između lijevog i desnog. On je više-manje poražen i danas su glavne teme razni oblici tranzicije, a ne alternativne forme socijalizma. U modelima tranzicije cilj je dan, samo se traže najefikasniji ciljevi realizacije unaprijed zadanog cilja. U ovoj analizi ne zanima nas toliko kakvo

je mišljenje o pojedinim dimenzijama ekonomskog uređenja koliko činjenica da nema razlike između lijevih i desnih u tim stavovima. Može se konstatirati kako se relativna većina slaže sa stavom da će društveni napredak uvijek počivati na privatnom vlasništvu (45.5%). Nasuprot njima jedna četvrtina (25.8%) se ne slaže. No ta distribucija je potpuno jednaka i među lijevima i desnim. Tako taj stav prihvaća 47.1% desnih, ali i 49.1% lijevih. Odbacuje ga 25.5% desnih i 25.8% lijevih. Prema tome može se govoriti o većinskom prihvaćanju uloge privatnog vlasništva. Kada je riječ o ulozi države, tu su stavovi podijeljeni jer polovica ispitanika smatra da država mora imati veću ulogu u upravljanju privredom (47.8%), a 52.3% smatra da je bolje što se država manje miješa u privredu. No ta raspolovljenost ne korelira s lijevim i desnim samoodređenjem. Iako razlika postoji u očekivanom smjeru, ona je ispod razine statističke značajnosti. Tako 50.9% lijevih misli da država mora imati veću ulogu, ali isto misli i 47.8% desnih. Obrnuto, da je bolje da se država manje miješa u privredu misli 54.0% desnih, ali i 49.6% lijevih. Dakle ne može se reći ni da su desnije orijentirani veći pobornici kapitalizma i tržišta a da su lijevi etatisti, jer je ta očita dihotomija iščezla. Iščezavanju je očito „pomogla“ i činjenica da socijalistička ekonomija u Hrvatskoj nije bila centralno-planska nego samoupravna, tj. zasnovana na socijalističkoj robnoj (tržišnoj) proizvodnji. Prihvaćanje tržišta je dakle bilo dominantna ideologija već u socijalizmu, samo s ograničenjem privatnog vlasništva. Prelazak na kapitalizam u Hrvatskoj značio je samo tržišnu proizvodnju, ali ne na društvenom nego na privatnom vlasništvu. No i privatno vlasništvo kao nešto pozitivno je prihvaćeno od relativne većine i tu nema razlike između lijevih i desnih.

Prema tome današnje razlikovanje lijevog i desnog odnosi se isključivo na sferu vrijednosti a ne na sferu ekonomije. Iz te perspektive postaje razumljivije da se političke kampanje vode na području gdje podjele postoje, a ne na onom gdje zapravo razlika među glasačima ljevice i desnice nema. Ideološke podjele izazivaju strasti, a ekonomske ideje guraju većinu u smjeru koji zapravo nije u skladu s njihovim vrijednostima, makar je možda u skladu sa spoznatom nužnošću da drugih alternativa postojećem kapitalističkom poretku nema.

## 6. Da li su stavovi polarizirani?

U javnom diskursu dosta često se može čuti da se zemlja sve jasnije polarizira te o nekim bitnim pitanjima postoji izrazito neslaganje. Vidjeli smo da područja u kojima se desnica razlikuje od ljevice nisu pitanja ekonomskog sustava i raspodjele, nego ona vezana uz kulturnu sferu. Produbit ćemo ovo razlikovanje i vidjeti do koje mjere su stavovi o određenim pitanjima polarizirani u hrvatskoj javnosti i koji su to stavovi. Mi naravno možemo imati polarizirane stavove, a da se polarizacija ne poklapa s lijevo–desnom orijentacijom, iako je ta lijevo–desna podjela vjerojatno objašnjenje eventualne polarizacije.

### 6.1. Model polarizacije

Prvo se mora odrediti što podrazumijevamo pod polarizacijom stavova. Polarizirani stavovi značili bi da imamo jasnu podjelu na one koji prihvaćaju neki stav i one koji ga odbijaju s relativno malom grupom neodlučnih između. Ovdje postuliramo idealni model polarizacije koji znači da neki stav prihvaća 45%, a odbacuje ga također 45% s 10% neodlučnih između. Ovdje smo se odlučili da je arbitrarna točka na kojoj smatramo distribuciju prihvaćanja nekog stava kao polariziranog razlika u postotcima prihvaćanja i odbijanja nekog stava manja od 5% i da onih neodlučnih mora biti manje od 20%. U našem gore navedenom modelskom primjeru razlika između prihvaćanja i odbijanja je 0 (45%–45%), a neodlučnih je 10%. Ako je razlika veća, prihvaćanje tog stava ne smatramo polariziranim nego jasno nagnutim na jednu stranu. Na primjer ako neki stav prihvaća 50% a odbija 35% i neodlučnih je 15%, onda to više ne smatramo polarizacijom nego prihvaćanjem tog stava i raspodjela ne odgovara modelu polarizacije.

### 6.2. Pregled stavova

Pregledom osamdeset osnovnih stavova u našem istraživanju dolazi se do zaključka da prema gore definiranim kriterijima postoji polarizacija stavova u samo malom broju. Kod većine stavova je situacija da su oni prihvaćeni ili odbijeni, a ne da se oko njihova prihvaćanja

ili odbijanja odvija polarizacija. Jasna polarizacija može se detektirati u samo pet stavova.

Ovdje kao ilustraciju navodimo stavove kod kojih nema polarizacije, nego su prihvaćeni ili odbijeni.

*Tabela 12. Primjeri nepolariziranih stavova*

<b>Stav</b>	<b>Slaže se</b>	<b>Neodlučan</b>	<b>Ne slaže se</b>	<b>Razlika</b>
Ako je u braku samo jedan zaposlen, bolje je da to bude muškarac	53.0%	13.6%	33.4%	19.6%
Postoji Bog	81.3%	11.6%	7.1%	74.2%
Nacionalno mješoviti brakovi su nestabilniji od ostalih	18.8%	13.1%	68.1%	-49.2%

Ovo su dakle ilustracije stavova u prihvaćanju kojih se većina građana slaže. Tako na primjer velika većina hrvatskih građana vjeruje u postojanje Boga. Činjenica da je 11.6% neodlučno, a da 7.1% ne vjeruje u Boga ne može se nikako nazvati polarizacijom, jer oni koji sumnjaju ili ne vjeruju su manjina. Isto tako većina (68.1%) odbacuje stav da su nacionalno mješoviti brakovi nestabilniji od nacionalno nemiješanih. Činjenica da to prihvaća 18.8% i da je još neodlučno 13.1% je daleko od bilo kakve polarizacije stavova. Dakle i taj stav smatramo odbačenim a ne polariziranim.

Stav da ako je u braku samo jedan zaposlen, prirodno je da to bude muškarac ima relativno manju prihvaćenost (53.0%), a odbacuje ga 33.45. No i taj stav ne smatramo polariziranim, iako je razlika između prihvaćanja i odbijanja manja nego u prva dva stava. Ipak 19.3% više prihvaća taj stav nego što ga odbija (53.0%-33.4%) pa i on ne zadovoljava naprijed postavljene kriterije polarizacije stavova. Takvi odnosi više ili manje dominantnog prihvaćanja ili odbijanja stavova vrijedi i za više od sedamdeset pregledanih stavova. No kao što smo rekli, samo u pet slučajeva može se detektirati jasna polarizacija stavova.

Tabela 13. Pet detektiranih stavova kod kojih postoji polarizacija

<b>Stav</b>	<b>Slaže se</b>	<b>Neodlučan</b>	<b>Ne slaže se</b>	<b>Razlika</b>
Muškarcima su bliskije javne a ženama privatne aktivnosti	35.5%	26.8%	37.7%	-2.2%
Čovjek se može osjećati sigurnim samo kada živi okružen pripadnicima svoje nacije	41.5%	16.2%	42.3%	-0.8%
Pretpostavljene treba slušati i kada nisu u pravu	40.9%	16.2%	42.9%	-2.9%
Ljudi trebaju podupirati svoju zemlju i kada je u krivu	42.5%	16.4%	41.1%	1.4%
U Hrvatskoj bi samo ljudi hrvatske nacionalnosti trebali biti ministri u vladi	44.8%	14.7%	40.4%	4.3%

Odmah se vidi da je to pet stavova oko kojih postoji polarizacija iz različitih područja. Dominiraju stavovi iz područja nacionalnih odnosa u koja se ubrajaju tri stava. Iako u smislu provedene faktorske analize ta tri stava (da se čovjek može osjećati sigurnim samo kada živi okružen pripadnicima svoje nacije, da bi u Hrvatskoj ministri trebali biti samo Hrvati i da svoju zemlju treba podupirati i kada nije u pravu) ne pripadaju istom faktoru, oni pokrivaju šire područje nacionalizma i međunacionalnih odnosa. Jedan stav je iz područja autoritarnosti (da pretpostavljene treba slušati i kada nisu u pravu), a drugi iz rodnih odnosa (da su muškarcima bliskije javne a ženama privatne aktivnosti).<sup>7</sup>

Iz ovoga se može zaključiti da polarizacija nije karakteristična za većinu stavova koje smo ispitali. Te stavove više karakterizira relativno slaganje nego polarizacija. Stavovi koji su polarizirani dis-

<sup>7</sup> Ovaj stav u smislu naprijed postavljenih kriterija ruši jedan od njih, jer ima čak 26.8% neodlučnih. No odlučili smo ga ipak uvrstiti zbog izjednačenog broja onih koji ga prihvaćaju i onih koji ga odbacuju.

tribuirani su po različitim područjima, iako ih je relativno najviše iz područja nacionalizma. No u tom području ima i najviše stavova pa je logično da ih ima i najviše među polariziranim stavovima. Postoji 19 stavova o međunacionalnim odnosima. No isto tako i 15 stavova o rodnim odnosima. Sve u svemu polarizirani stavovi se pokazuju u nekim sferama gdje smo utvrdili da postoji neslaganje između ljevice i desnice, ali isto tako polariziranih stavova nema u ekonomskoj sferi ni u vrijednosnim područjima kao na primjer u religiji, gdje postoji razlika lijevo–desno, ali je generalno prihvaćenost religije vrlo visoka pa se o religioznim stavovima može reći samo da ih desnica relativno više prihvaća nego ljevica.

Preliminarni zaključak iz te analize je da zapravo ima vrlo malo polarizacije u konkretnim stavovima prema različitim fenomenima. Nepostojanje polarizacije (onako kako smo je definirali) naravno ne znači slaganje. To znači da većinu stavova prihvaća ili odbacuje većina. To znači također da uvijek postoji manjina koja može biti više ili manje brojna, koja ima drukčije mišljenje od većine. No ta situacija ne označava polarizaciju, nego odnos većine i manjine. Samo kada postoji podjednaka podjela na prihvaćanje i odbijanje nekog stava, uz relativno malu sredinu neodlučnih, može se govoriti o polarizaciji. A taj slučaj ustanovili smo samo kod malog broja analiziranih stavova.

Zaključak o relativno rijetkoj polarizaciji stavova u Hrvatskoj ne odnosi se na čitavu populaciju. Do tog zaključka dolazi se nakon analize lijevih i desnih te onih koji se vide u centru. Vidjeli smo u Tabeli 1. da onih koji se smještaju u centar ima 45.1%. Ako je samosmještanje na kontinuumu lijevo–desno neki indikator distribucije stavova, tada i nismo trebali očekivati veliku polarizaciju upravo zbog velike „sredine“. Ako se većina građana vidi u političkom centru, pretpostavljamo da imaju umjerene a ne ekstremne stavove. To je analiza i potvrdila. Naša javnost nije duboko podijeljena, iako se mala većina smješta na lijevu ili desnu stranu političkog spektra. Ali i ovdje se, kao što se vidi iz Tabele 1, samo mali broj ispitanika smješta na ekstreme (4.3% na lijevi, a 8.1% na desni ekstrem). U sljedećem koraku analize usredotočit ćemo se na one koji se smještaju na lijevu ili desnu stranu spektra

i vidjeti do koje se mjere ljevica i desnica, ignorirajući centar, jasno razlikuju u stavovima.

Pritom ćemo obratiti pozornost na stavove kod kojih smo ustanovili opću polarizaciju pa želimo vidjeti u kojoj mjeri se ona reflektira u podjeli na lijeve i desne, tj. do koje mjere podjela na lijevo i desno može biti objašnjenje opće polarizacije.

*Tabela 14. Stav „U Hrvatskoj bi samo Hrvati po nacionalnosti trebali biti ministri u vladi“ i pozicija na kontinuumu lijevo–desno*

<b>Pozicija na lijevo–desno kontinuumu</b>	<b>Slaže se</b>	<b>Neodlučan</b>	<b>Ne slaže se</b>
Čitav uzorak	44.8%	14.7%	40.5%
Desni	56.9%	12.0%	31.0%
Lijevi	36.0%	12.7%	51.0%

U prvom redu tabele imamo opću distribuciju za koju smo već vidjeli da odražava jasnu polarizaciju stavova kod građana Hrvatske. Međutim ako iz opće polariziranog uzorka izdvojimo samo lijeve i samo desne, vidimo da unutar tih grupa polarizacija nestaje i da prihvaćanje tog stava dominira kod desnih (slažu se 56.9%), a odbacivanje stava kod lijevih (ne slažu se 51.0%). Isto tako treba imati na umu da i u svakoj grupi nešto više od 30% misli drugačije nego većina grupe. Tako se 31.0% desnih ne slaže sa stavom, a 36.0% lijevih se slaže. Ali želimo istaknuti da opća polarizacija koja vrijedi za taj stav nestaje kada promatramo zasebno lijeve i desne i da većina u lijevoj grupi ima drugačiji stav od većine u desnoj grupi.

Ta razlika se jasnije vidi ako usporedimo one koji se svrstavaju u ekstremnu desnicu i one koji se svrstavaju u ekstremnu ljevicu. (Naravno, moramo imati na umu da ovdje imamo vrlo male brojke.)

Tabela 15. *Prihvatanje stava „U Hrvatskoj bi samo ljudi hrvatske nacionalnosti trebali biti ministri u vladi“ kod ekstremne desnice i ekstremne ljevice*

<b>Pozicija na kontinuumu</b>	<b>Slaže se</b>	<b>Neodlučan</b>	<b>Ne slaže se</b>	<b>N</b>
Čitav uzorak	44.8%	14.7%	40.5%	1000
Ekstremno desni	76.6%	13.6%	9.9%	81
Ekstremno lijevi	30.2%	14.0%	55.8%	43

Kada promatramo samo ekstremno desne, svi se oni slažu s tim stavom u 76.6% slučajeva, a samo ih se 9.9% ne slaže. Obratno, ekstremno lijevi se u 55.8% ne slažu s tim stavom, ali 30.2% ih se slaže. Drugim riječima, jasna je razlika između ekstremno lijevih i ekstremno desnih. Premda je u relativnom smislu ipak više ekstremno lijevih koji se slažu s tim stavom nego ekstremno desnih koji se ne slažu. Dakle može se reći da desnica izrazitije prihvaća taj stav nego što ga ekstremna ljevica odbija.

Takav je slučaj i s ostalim polariziranim stavovima, iako u manjoj mjeri. Dakle polarizirani stavovi u ukupnoj populaciji nisu polarizirani kada promatramo one koji se opredjeljuju kao lijevi ili desni, nego se ne prihvaćaju ili odbijaju u manjoj ili većoj mjeri. Na primjer stav koji je polariziran u ukupnom uzorku „Čovjek se može osjećati sigurnim samo kada živi među pripadnicima svoje nacije“ (vidjeli smo da se s njim slaže 42.3% ispitanika, a ne slaže se 41.5%) gubi polariziranost među onima koji se određuju desnim, gdje se s njim slaže 52.9%, a ne slaže 35.0%. Obrnuto, kod onih koji se određuju lijevim ne slaže se 49.8%, a slaže se 38.2%. Drugim riječima, stav koji je u cijelom uzorku polariziran, kod desnice je natpolovično prihvaćen a kod ljevice relativnom većinom odbačen.

Drugačija je konfiguracija opće polariziranog stava da ljudi trebaju podupirati svoju zemlju i kada je u krivu. Vidjeli smo da se s time slaže 42.5% ispitanika, a ne slaže se 41.1%. Ta polariziranost ostaje kada analiziramo samo lijeve, s malim pomakom prema neslaganju. Naime kod lijevih taj stav prihvaća 41.4%, a ne slaže se 43.6%. No kod desno orijentiranih odnos prema stavu prestaje biti polariziran i



relativna ga većina prihvaća. S tim stavom se u desnoj grupaciji slaže 48.2%, a ne slaže se 38.3%.

No kada se analiza proširi na stavove koji u ukupnoj populaciji nisu polarizirani, lijevo–desna podjela daje bitno drugačiju sliku od one u ukupnoj populaciji.

*Tabela 16. Pozicija lijevih i desnih prema stavu „Homoseksualcima koji su u dugotrajnoj vezi treba omogućiti sklapanje braka“*

<i>Položaj na kontinuumu</i>	<b>Slaže se</b>	<b>Neodlučan</b>	<b>Ne slaže se</b>
Čitav uzorak	29.5%	18.9%	51.6%
Desni	17.9%	17.8%	64.2%
Lijevi	43.6%	14.5%	41.8%

Stav opće populacije prema dopuštanju braka homoseksualcima je da je natpolovična većina protiv. No ako pogledamo samo lijevo opredijeljene, stav među njima je polariziran jer se s tim slaže 43.6%, a ne slaže se 41.8%. Dakle kod lijevih imamo promjenu od općeg odbacivanje na polarizaciju. Kod desnih imamo obrnuti proces, gdje blaga većina opće populacije koja je protiv braka među homoseksualcima od 51.6% postaje jasna većina od 64.2%. Tu je razlika između lijevih i desnih jasna; relativna većina lijevih bi takav brak dopustila, a apsolutna većina desnih je protiv.

Još je izrazitija razlika kod stava o ćirilici.

*Tabela 17. Stav lijevih i desnih prema tvrdnji „Službenu upotrebu ćirilice u Hrvatskoj treba zabraniti bez obzira na nacionalni sastav lokalnog stanovništva“*

<i>Položaj na kontinuumu</i>	<b>Slaže se</b>	<b>Neodlučan</b>	<b>Ne slaže se</b>
Čitav uzorak	49.8%	18.9%	31.3%
Desni	65.0%	14.6%	20.4%
Lijevi	37.1%	18.9%	44.0%

Vidimo da se gotovo polovica ukupnog uzorka slaže da se upotreba ćirilice ne bi trebala dopustiti u Hrvatskoj. Tako tvrdi 49.8%, a ne slaže

se s tim 31.3% ispitanika. No kada pogledamo distribuciju odgovora lijevih i desnih, vidimo trendove u obrnutom smjeru. Relativna većina u cijelom uzorku postaje apsolutnom većinom kod desno orijentiranih, među kojima se 65.0% slaže u neprihvatanju upotrebe ćirilice. Obrnuto, kod lijevo orijentiranih postoji relativna većina (44.0%) koja se s tim stavom ne slaže. Dakle desni više prihvaćaju taj stav od prosjeka, a lijevi ga više odbacuju. No moramo istaknuti da je prihvaćanje kod desnih izrazitije nego odbacivanje kod lijevih.

## 7. Opći zaključci

Distribucija na lijevo i desno u Hrvatskoj ima zvonast oblik. Relativno najveći broj ispitanika svrstava se u centar (45.1%), a potpuno jednak broj na lijevu stranu političkog spektra (27.5%) i na desnu stranu (27.4%). Malo je ekstrema, s tim da je desni ekstrem (8.1%) dvostruko veći od lijevoga (4.3%).

Istražujući što razlikuje lijevo orijentirane od desnoorijentiranih, dolazi se do zaključka da se najviše razlikuju u „svjetonazorskim“ pitanjima. Desni su religiozniji, nacionalističkiji i konzervativniji u pogledu rodni odnosa. No zanimljivo je da u području ekonomskih institucija kao što su stavovi prema privatnom vlasništvu, ulozi države u upravljanju privredom ili raspodjeli u Hrvatskoj razlike između desnice i ljevice nema. Dakle razlike su svjetonazorske, a ne ekonomske.

Kada je riječ o polarizaciji stavova može se konstatirati da većinu stavova ne karakterizira polarizacija, nego prihvaćanje ili odbacivanje. To naravno ne znači slaganje u stavovima, nego samo da postoji većina građana (često samo relativna ali ipak većina) koja određeni stav prihvaća ili odbija. Ima vrlo mali broj stavova u kojima se može detektirati jasna polariziranost. To su stavovi većinom iz područja nacionalnih odnosa, ali i jedan stav iz područja rodni odnosa i iz generalnog autoritarizma.

U nizu stavova postoji razlika između desnih i lijevih, pa kada promatramo samo desne i samo lijeve, mogu se vidjeti jasne razlike. No one su maskirane u cijelom uzorku, jer se većina ispitanika nalazi

u političkom centru. Prema tome može se zaključiti da postoje jasne razlike koje tendiraju polarizaciji kada gledamo ljude koji sami sebe označavaju lijevima i desnima. No ne može se reći da je polarizacija karakteristika ukupne hrvatske populacije, jer se relativna većina ljudi smješta u politički centar gdje razlike nisu jasno izražene.

## Literatura

- Aspelund, Anna, Lindeman, Marjaana i Verkasalo, Markku (2013). Political Conservatism and Left-Right orientation in 28 Eastern and Western European Countries. *Political Psychology*, Vol. 34, No. 3, 409-427.
- Conover, Pamela J. i Feldman, Stanley (1981). The Origin and Meaning of Liberal/Conservative Self-Identification. *American Journal of Political Science*, Vol. 25, No. 3, 617-645.
- Converse, Philip (1964). The Nature of Belief Systems in Mass Public. U: David E. Apter (ur.). *Ideology and Discontent*. New York: The Free Press.
- Čular, Goran (1999). Koncept *lijevog i desnog* u empirijskoj političkoj znanosti: značenje, razumijevanje, struktura, sadržaj. *Politička misao*, Vol. 36, No. 1, 153-168.
- Elchardus, Mark i Spruyt, Bram (2012). The Contemporary contradictions of egalitarianism: an empirical analysis of the relationship between the old and new left/right alignments. *European Political Science Review*, 4:2, 217-239.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Huntington, S. (1997). *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*. Zagreb: Izvori.
- Iglehart, Ronald i Welzel, Christian (2007/2005). *Modernizacija, kulturna promjena i demokracija*. Zagreb: Politička kultura.
- Knutsen, Oddbjorn (1995a). Left-Right Materialist Value Orientation. U: Deth, J. i Scarbough, E. (ur.). *The Impact of Values*. (Vol. 4 – *Beliefs in Government*). Oxford: Oxford University Press.
- Knutsen, Oddbjorn (1995b). Value Orientations, Political Conflicts and Left-Right Identification. A Comparative Study. *European Journal of Political Research*, Vol. 28, No. 1, 63-93.
- Knutsen, Oddborn (1997). The Partisan and the Value Based Component of Left-Right Self-placement. A Comparative Study. *International Political Science Review*, Vol. 8, No. 2, 191-225.
- Rimac, Ivan (1998). Strukturiranost ideoloških opredjeljenja građana. *Bogoslovna smotra*, Vol. 68, No. 4, 655-662.
- Sowell, Thomas (1987). *A Conflict of Visions*. New York: William Morrow Inc.
- Šiber, Ivan (1998). Povijesni i etnički rascjepi u hrvatskom društvu. U: M. Kasapović, I. Šiber i N. Zakošek (ur.). *Birači i demokracija*. Zagreb: Alineja.

You, Willy (2010). Political Cleavages in Serbia: changes and continuities in structuring left-right orientations. *Southeast European and Black Sea Studies*, Vol. 10, No. 2, 187-206.

Županov, Josip (1969). Egalitarizam i ekonomske aspiracije u jugoslavenskom društvu. U: *Samoupravljanje i društvena moć*. Zagreb: Naše teme.

*Vlasta Ilišin i  
Anja Gvozdanović*

## **STRUKTURA I DINAMIKA VRIJEDNOSTI MLADIH U HRVATSKOJ**

### **1. Uvod**

Vrijednosti se u društvenim istraživanjima ispituju na individualnoj razini, kako bi se dobili podaci i spoznaje o određenom društvu i društvenim grupama koje u njemu žive. U ovom su radu u fokusu analitičkog interesa vrijednosti mladih u hrvatskom društvu u posljednja dva do tri desetljeća.

Znanstvena literatura nudi brojna određenja vrijednosti, a ovdje se polazi od dviju klasičnih definicija. Prva je ona C. Kluckhohna (1962:395), koja glasi da su vrijednosti „eksplicitno ili implicitno shvaćanje, svojstveno pojedincu i karakteristično za grupu, nečeg poželjnog što utječe na selekciju prikladnih načina, sredstava i ciljeva akcije“, a druga M. Rokeacha (1973:5), u kojoj se kaže kako je vrijednost „trajno vjerovanje da je specifičan način ponašanja ili egzistencije osobno ili društveno poželjniji od suprotnog ili obratnog načina ponašanja ili egzistencije“. Te definicije, kao i brojne druge koje su analizirali K. Lindh i V. Kerhonen (2010), sadrže nekoliko zajedničkih elemenata na osnovi kojih se sažeto može reći da su vrijednosti uvjerenja koja se tiču poželjnih statusa i modela ponašanja koja upravljaju selekcijom ili evaluacijom ponašanja, ljudi i događaja te da su određene relativnom važnošću drugih vrijednosti koje formiraju sustav vrijednosnih prioriteta.

Na osnovi naznačenoga, valja apostrofirati dimenzije značajne za analizu vrijednosti. Prvo, to je poželjnost koja upućuje na aspirativnu komponentu (ciljeve kojima se teži), ali i na važnost koja se pridaje već ostvarenim ciljevima. Drugi je moment hijerarhijska organiziranost vrijednosti, što proizlazi iz različite važnosti koja se pridaje pojedinim vrijednostima. Pritom naglasak nije na razlikovanju vrijednosti nižeg i višeg reda, nego na stupnjevima poželjnosti koji se pripisuju promatranim vrijednostima. Treća je značajna dimenzija stabilnost vrijednosti kao relativno trajne komponente ljudske svijesti, a što osigurava nužan kontinuitet u razvoju pojedinca i društva, kao i održavanje stabilnosti ponašanja u različitim situacijama. No vrijednosti nisu nepromjenjive i mogu se razlikovati i u vremenu i u prostoru. Drugim riječima, tijekom vremena u kojem dolazi do promjena društvenih okolnosti može doći i do promjena važnosti pojedinih vrijednosti u sustavu vrijednosti, kao što u različitim društvima mogu egzistirati različiti sustavi vrijednosti. Četvrto, očekuje se da vrijednosti djeluju na ponašanje pojedinaca i grupa, jer uz kognitivnu i afektivnu, sadrže i bihevioralnu komponentu. Dakako, to ne znači da se iz sustava vrijednosti potpuno pouzdano može predvidjeti ponašanje u određenim situacijama, niti se iz ponašanja može pouzdano zaključivati o vrijednostima pojedinaca i grupa.

Iz navedenoga je očito da se ovdje po strani ostavlja utjecaj individualnih značajki (osobina ličnosti) na formiranje vrijednosti i da se pozornost usmjerava na društvene faktore, odnosno na sociopovijesne uvjetovanosti i promjene koje se događaju na društvenom planu. U tom kontekstu odgovarajući interpretativni okvir postavlja teorija modernizacije, koja počiva na tezi da ekonomski razvoj rezultira dalekosežnim promjenama na socijalnom i kulturnom planu. Kada je riječ o vrijednostima, utjecajni teoretičari modernizacije (Inglehart, 1977, 1997, 1999; Giddens, Beck, Lash, 1994; Inglehart, Baker, 2000; Beck, Beck-Gernsheim, 2002) govore o tome kako je socioekonomski razvoj tzv. zapadnih društava posljednjih nekoliko desetljeća potaknuo slabljenje tradicionalnih vrijednosti (obitelj, religija) i snaženje, prvo materijalističkih (socijalni standard i sigurnost), a potom i postmaterijalističkih vrijednosti (na primjer, samoaktualizacija i individualizacija). Osim toga, postmaterijalističke vrijednosti sadrže dvije glavne socio-

kulturne dimenzije koje opisuju prirodu odnosa prema autoritetima (Inglehart, 1999). Prva dimenzija opisuje zaokret od religijskih odnosno tradicionalnih prema sekularnim odnosno racionalnim vrijednostima, a druga obuhvaća zaokret od vrijednosti preživljavanja ili egzistencijalnih vrijednosti prema samoizražavajućem ili emancipacijskom setu vrijednosti. Inglehart govori da ekonomski razvoj, pristup višim razinama obrazovanja i odsutnost opće nesigurnosti (koje, primjerice, donose ratna zbivanja) određuju povećan osjećaj sigurnosti, što promovira postmaterijalističke vrijednosti koje su po svojoj prirodi emancipacijske ponajprije s obzirom na autoritete. Postmaterijalističke vrijednosti tako obuhvaćaju individualnu autonomiju, smanjenje socijalnoga konformizma i povećanu kritičnost prema hijerarhijskim institucijama – i crkvenim i političkim. Nesigurnost ili osjećaj prijetnje s druge strane potiče „autoritarni refleks“, koji nameće interese bilo nacionalnog ili vjerskog kolektiva iznad pojedinca. Taj refleks stvara potrebu za jakim vođom, dok s druge strane postmaterijalističke vrijednosti donose nove standarde u evaluaciji političkog života i konfrontiraju vođe s aktivnim, artikuliranim građanima (Inglehart, 1999:250). Drugim riječima, postmaterijalističke vrijednosti su one „više“ vrijednosti koje se nalaze na vrhu piramide odnosno hijerarhije potreba u Maslovljevoj teoriji (Sekulić, 2014).

Takva globalna slika sugerirala bi linearno kretanje u društvenom razvoju i tome primjeren smjer promjena vrijednosti da u model nisu ugrađene i pretpostavke o mogućnosti promjena socijalnih okolnosti (primjerice, regresija blagostanja prema materijalnoj oskudici ili sigurnosnoj ugroženosti) i, posljedično, revitalizaciji vrijednosti koje se smatralo oslabljenim ili napuštenim. Naime, ako se društvene okolnosti promijene, tj. životna se sigurnost smanji, onda dolazi do obrata u vrijednosnim prioritetima, do pomaka prema „natrag“ od postmaterijalizma prema „materijalističkim“ vrijednostima. Jednako tako, u društvima u kojima nema pomaka prema povećanju standarda i sigurnosti, nema niti pomaka u smjeru postmaterijalističkih vrijednosti (Inglehart, 1999; Sekulić, 2014). Treba imati na umu kako unutar tako naznačenih socioekonomskih i povijesno-kulturnih okvira u formiranju vrijednosti sudjeluje još niz faktora koji doprinose više

ili manje izraženom vrijednosnom pluralizmu, kao i varijacijama vrijednosti kroz vrijeme ili po društvenim skupinama. U tom kontekstu treba podsjetiti kako se u istraživanjima najčešće ispituje utjecaj dobi, spola, obrazovanja, socioekonomskog statusa, socijalnog porijekla te političkih preferencija i religioznosti (Rokeach, 1973; Čulig i dr., 1982; Ilišin, 1988, 2002a, 2007, 2011; Radin, 1988, 2002, 2007; Ashford, Timms, 1992; Eisenstadt, 1992; Bromwick, Swallow, 2001; Schwartz, Rubel, 2005; Ferić, 2009; Sekulić, 2014).

Vrijednosti mladih intrigantan su predmet istraživanja jer omogućuju stjecanje uvida u (dis)kontinuitet novih generacija, a time i suvremenih društava. Riječ je o tome da su mladi, kod kojih proces socijalizacije još nije dovršen, više izloženi različitim utjecajima iz društvene okoline nego starija populacija, pa se i eventualne promjene kod njih ranije registriraju. Otuda se „proučavanjem mladih istodobno dobiva uvid u postojeće procese i odnose u danom društvu, ali otkrivaju i trendovi koji anticipiraju vjerojatna buduća kretanja“ (Ilišin, Radin, 2002:15). S time su u skladu i očekivanja suvremenog društva u pogledu mlade generacije – od nje se, s jedne strane, očekuje da bude nastavljatelj i čuvar postojećeg, a s druge strane nosilac novoga i drukčijega, što je nužno za adekvatnu prilagodbu svakog današnjeg društva sve dinamičnijim globalnim promjenama. Štoviše, upravo su mladi prepoznati kao glavni nositelji postmaterijalističkih, emancipacijskih vrijednosti, osobito u odnosu na političke strukture (Inglehart, 1999). Odgovoriti takvim zahtjevima nije lako, pa su mladi često prokazivani ili kao nedovoljno prilagođeni, ili kao razočaravajući konformisti, ili kao nositelji obnove retrogradnih društvenih vrijednosti.

Sazrijevanje i ulazak u svijet rada i odraslih uvijek je tegoban proces, a danas je sve dugotrajniji i suočen s rizicima kojih su nekadašnje generacije mladih bile uglavnom pošteđene. Tako su brojne studije o suvremenoj mladeži (Furlong, Cartmel, 1997; Roche, Tucker, 1997; Wyn, White, 1997; Miles, 2000; France, 2007; Kehily, 2007) u velikoj mjeri zaokupljene pitanjem stjecanja identiteta u današnjem pluralnom, globaliziranom i nesigurnom svijetu. Upravo su vrijednosti jedan od ključnih elemenata u procesu izgradnje identiteta, jer one „govore nešto o velikim pitanjima: tko smo; odakle dolazimo; kamo idemo;



kako možemo definirati svoj identitet; što želimo postati; što mislimo o drugima ili različitosti?“ (Lindh, Korhonen, 2010:138). Takva pitanja posebno muče mlade koji prolaze kroz intenzivan proces socijalizacije, iako se identitet razvija i mijenja tijekom cijeloga života. Kao što istraživači mladih sugeriraju, u promjenjivom svijetu, gdje su kolektivne i zajedničke vrijednosti fragmentirane, formiranje identiteta i integriteta na individualnoj razini je zahtjevan proces. Opadanje utjecaja tradicije i socijalnih institucija zbiva se usporedo sa snaženjem trenda individualizacije, a rastuća vjera u vlastite sposobnosti i osobni autoritet povećava i individualnu odgovornost za donošenje odluka o tome što je dobro, a što loše. Ili, kao što U. Beck (1992) primjećuje, iako pojedinci ne mogu umaći strukturalnim silama u društvu, oni mogu odlučiti koje će od tih sila uvažavati, a koje ignorirati. Ukratko, „u dinamičnom i globaliziranom svijetu ključne su sposobnosti za razumijevanje i svladavanje različitih socijalnih i kulturnih realnosti te za konstruiranje vlastitog identiteta i vrijednosno utemeljenog pogleda na svijet, osobito za mlade ljude“ (Lindh, Korhonen, 2010:137).

Sve ranije spomenute teškoće pri izgradnji vlastita identiteta i integriteta s kojima se susreću mladi u razvijenim dijelovima svijeta – u što je uključeno i formiranje sustava vrijednosti – pogađaju i mlade u tranzicijskim zemljama, pa tako i u Hrvatskoj. Međutim, mladi u tranzicijskim zemljama suočavaju se i s globalno prisutnim rizicima koji se, zbog specifičnih problema tih društava, dodatno produbljuju i proširuju (Wallace, Kovatcheva, 1998; Wyn, Dwyer, 1999; Ule i dr., 2000; Kovatcheva, 2001; Tomić-Koludrović, Leburčić, 2001; Ilišin, Radin, 2002, 2007; Roberts, 2003; Walter, 2006). Naime, njihovo odrastanje u jedinstvenom sociopovijesnom razdoblju obilježeno je dvostrukom tranzicijom: s jedne strane mladi prolaze kroz univerzalno prijelazno razdoblje iz mladosti u odraslost, a s druge strane taj se proces odvija u društvu koje se također transformira. Tako se socijalizacija mladih u tranzicijskim društvima odvija u uvjetima u kojima su društvene institucije i norme koje su usmjeravale prelazak u svijet odraslih nestale ili se i same temeljito preobražavaju. Pritom se pokazuje kako je dio nekadašnjih društvenih vrijednosti uglavnom napušten ili devalviran,

uslijed čega međugeneracijska transmisija postaje upitna, dok se nove vrijednosti razmjerno usporeno instaliraju i interioriziraju. Tako su mladi u znatnoj mjeri prepušteni inividualnoj potrazi za identitetom, integritetom i vlastitim životnim ciljevima.

U Hrvatskoj se ta potraga zbiva u društvu u kojem je u tranzicijskom razdoblju umjesto detradicionalizacije (Beck, 1992) na djelu bio proces retradicionalizacije (Županov, 1995). Retradicionalizacija je predstavljala odmak od socijalističke ideologije i prakse, pri čemu je došlo do ponovne uspostave tradicionalističkih vrijednosti (Županov, 2002) koje su podrazumijevale povećanu religioznost, a time i „duhovnu obnovu“, te nacionalizam, poglavito nacionalni ekskluzivizam koji počiva na ideji da pripadnici različitih etničkih skupina ne mogu živjeti zajedno (Sekulić, 2014). Stoga se može reći kako su novonastali prevladavajući sociokulturni uvjeti, posebice krajem devedesetih godina dvadesetog stoljeća, postali svojevrsan uteg u ostvarivanju liberalno-demokratskih načela nužnih za izgradnju demokratskog društva. Otuda su promjene u postsocijalističkom hrvatskom društvu rezultirale revitalizacijom tradicionalnih i jačanjem materijalističkih vrijednosti te usporenim rastom prihvaćanja postmaterijalističkih vrijednosti (Županov, 1995, 2002; Cifrić, 1996; Karajić, 2000; Labus, 2000; Sekulić, 2014). Tako istraživanja upućuju na zaključak da je na djelu svojevrsna pluralizacija vrijednosti, što se prepoznaje u dominaciji mješovitih tipova vrijednosnih orijentacija (Cifrić, 1996; Karajić, 2000; Sekulić, 2014), a iz čega se može zaključiti da proces retradicionalizacije nije zaustavio ali jest usporio daljnju modernizaciju hrvatskog društva. Naznačena kretanja predstavljaju kontekst unutar kojeg se u ovom radu propituju i vrijednosti mlade populacije u Hrvatskoj.

Fokusiranje na mlade u ispitivanju eventualnih promjena vrijednosti u suvremenome hrvatskom društvu proizlazi iz načelnih pretpostavki da mladi nisu samo najfleksibilniji segment populacije, nego i najmanje opterećen socijalističkim naslijeđem budući da se njihova socijalizacija odvija u novom društvenom i političkom poretku. Pritom se uvažava i spoznaja da mladi nisu homogena društvena skupina jer su međusobno raslojeni sukladno raslojenosti društva čiji su integralni dio.

### Metodološke napomene

Glavni predmet ove analize su struktura i dinamika vrijednosti mladih u Hrvatskoj u posljednja tri desetljeća. U analizi se polazi od tri temeljne hipoteze: 1) vrijednosti mladih hijerarhijski su organizirane i povezuju se u prepoznatljive vrijednosne orijentacije; 2) tijekom promatranog vremena mijenjao se stupanj poželjnosti i hijerarhija ispitivanih vrijednosti; 3) u zastupanju promatranih vrijednosti mladi se međusobno razlikuju s obzirom na različita socijalna obilježja. U skladu s tim postavljeni su i ciljevi istraživanja, a to je ustanoviti i analizirati hijerarhiju i strukturu vrijednosti suvremene generacije mladih u Hrvatskoj, opseg i smjer promjena promatranih vrijednosti tijekom kasnoga socijalističkog i tranzicijskog razdoblja te međusobno diferenciranje mladih u pogledu prihvaćanja promatranih vrijednosti.

U radu se koriste podaci iz pet empirijskih istraživanja provedenih na reprezentativnim uzorcima mladih iz cijele Hrvatske<sup>1</sup>:

- 1986. godine 1250 ispitanika u dobi od 15. do 27. godine života
- 1999. godine 1700 ispitanika u dobi od 15. do 29. godine života
- 2004. godine 2000 ispitanika u dobi od 15. do 29. godine života (uz kontrolni uzorak od 1000 ispitanika starijih od 30 godina)
- 2012. godine 1500 ispitanika u dobi od 14. do 27. godine života<sup>2</sup>
- 2013. godine 2000 ispitanika u dobi od 15. do 29. godine života.

Komparacijom distribucije odgovora u različitim vremenskim točkama ustanovljene su promjene u hijerarhiji vrijednosti mladih. Faktorskom analizom setova vrijednosti iz istraživanja provedenih 2012. i 2013. godine ustanovljeno je njihovo strukturiranje, a primjenom analize varijance i t-testa međusobno diferenciranje mladih u pogledu prihvaćanja konstruiranih vrijednosnih orijentacija. Za analizu

---

<sup>1</sup> Riječ je o istraživačkim projektima Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu: *Položaj, svijest i ponašanje mlade generacije Hrvatske* (1986), *Vrijednosni sustav mladih i društvene promjene u Hrvatskoj* (1999), *Mladi i europski integracijski procesi* (2004) i *Perceptions and attitudes of young people in Croatia towards a changing reality* (2012, u suradnji sa Zakladom Friedrich Ebert) te o istraživanju Ministarstva socijalne politike i mladih *Potrebe, problemi i potencijali mladih u Hrvatskoj* (2013).

<sup>2</sup> Za potrebe ove analize usporedba vrijednosti iz istraživanja u 2004. i 2012. godini uzima u obzir ispitanike između 15 do 27 godina života.

tog diferenciranja korišteno je sedam sociodemografskih i socijalnih obilježja mladih: spol, dobna kohorta, socioprofesionalni status, stupanj obrazovanja ispitanika i oca, rezidencijalni status i regionalna pripadnost. U obzir su uzete samo one razlike koje su statistički značajne na razini .0001 i manje.

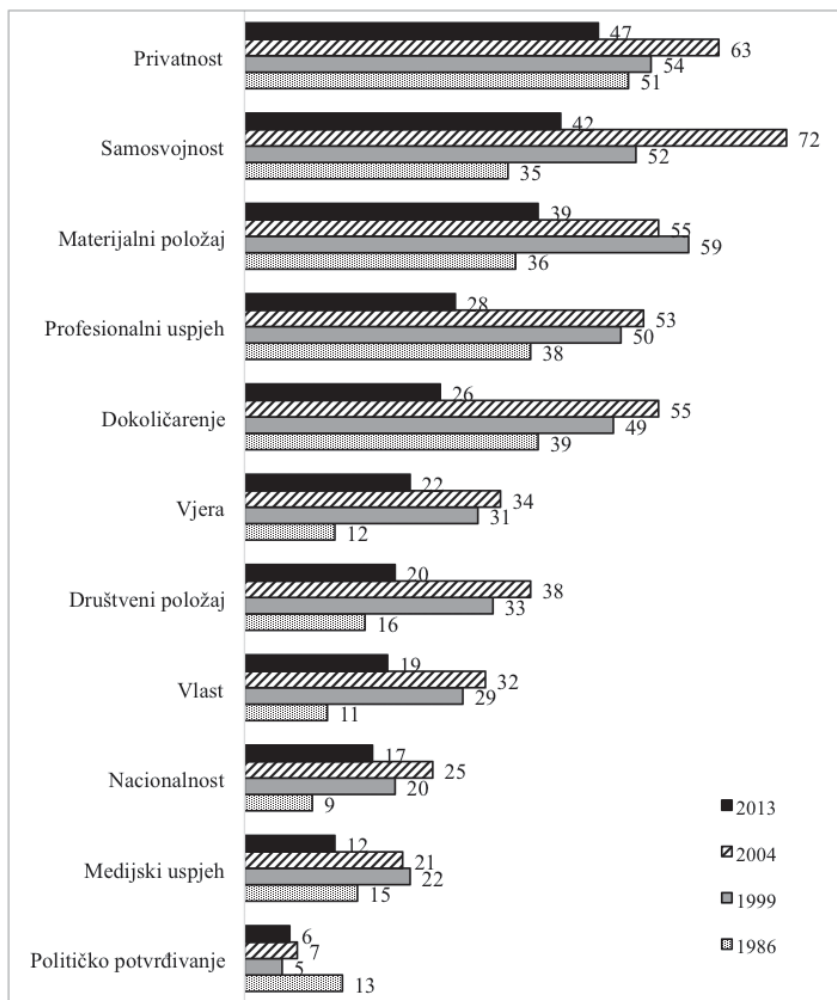
## 2. Individualne i društvene vrijednosti

Za analizu individualnih i društvenih vrijednosti koristimo dva seta varijabli: jedan sadrži određene okolnosti i situacije u osobnom i društvenom životu za koje ispitanici određuju stupanj poželjnosti, a drugi deklarirane interese, tj. samoprocjenu stupnja osobnog zanimanja za određene pojave.

Poželjni životni ciljevi su imenovani kao sljedećih 11 individualnih i društvenih vrijednosti: *materijalni položaj* („Dobar materijalni položaj, više novca, stan“); *profesionalni uspjeh* („Postati poznat u svom zanimanju po rezultatima svoga rada“); *društveni položaj* („Ugledan društveni položaj“); *vlast* („Doći na rukovodeći položaj“); *političko potvrđivanje* („Potvrditi se u radu političkih stranaka i institucija“); *medijski uspjeh* („Postati poznat u sportu, glazbi i zabavi“); *nacionalnost* („Iskazivati svoju nacionalnu pripadnost i biti vjeran nacionalnoj tradiciji“); *vjera* („Živjeti u skladu s učenjem svoje vjere“); *privatnost* („Živjeti mirno u krugu obitelji i prijatelja“); *dokoličarenje* („Razoditi se i zabavljati po volji“) i *samosvojnost* („Biti svoj gospodar i baviti se samo onim što se želi“).

Stupanj prihvaćanja svakog cilja ispitanici su označavali na četverostupanjskoj ljestvici: od „vrlo poželjno“ (4) do „potpuno nepoželjno“ (1). U Grafikonu 1 prikazani su postoci odgovora na najvišem stupnju poželjnosti u četiri vremenske točke, a podaci su hijerarhizirani prema onima prikupljenim u istraživanju iz 2013. godine.

Grafikon 1: Komparativni prikaz vrijednosti mladih 1986–2013. (%)



Komparativni podaci pokazuju da je tijekom proteklih 30-ak godina hijerarhija individualnih i društvenih vrijednosti mladih bila uglavnom stabilna – na vrhu ljestvice trajno su vrijednosti koje pripadaju sferi privatnosti, a na začelju one koje su povezane sa sferom javnosti<sup>3</sup>. No

<sup>3</sup> Korisno je znati da je 2004. godine slična hijerarhija ovdje analiziranih vrijednosti ustanovljena i kod starijih ispitanika, pri čemu su među njima bile znatno više prihvaćene vrijednosti privatnosti i vjere – štoviše, stariji su primjetno više nego mladi zastupali općenito tradicionalne vrijednosti (Radin, 2007:150).

zamjetno je da najnovija generacija mladih ispitivane vrijednosti zastupa manjim intenzitetom, pri čemu nijedna nije većinski prihvaćena kao „potpuno poželjna“. Po tome su najbližnji mladima iz 1980-ih kada je samo privatnost uživala većinsku potporu, a istodobno se primjetno više razlikuju od mladih iz prethodnih istraživanja u tranzicijskom razdoblju kada su sve ispitivane vrijednosti bile više prihvaćene. Ti najnoviji trendovi svojevrsne suzdržanosti u intenzitetu opredjeljivanja vjerojatno su uvjetovani nepovoljnim, odnosno recesijskim i kriznim društvenim okolnostima. Drugim riječima, poželjnost ispitanih vrijednosti unekoliko se relativizira, jer većina mladih nije dostatno sigurna kako će uspjeti izgraditi život u kojem će moći realizirati svoje životne ciljeve, kao što vjerojatno opada i broj onih koji su uspjeli ostvariti neke značajne ciljeve.

Zanimljivo je dodatno usporediti rezultate ispitivanja iz 1986. i 2013. godine, pri čemu je uočljivo opadanje zastupanja vrijednosti dokoličarenja, profesionalnog uspjeha i političkog potvrđivanja uz porast prihvaćanja vrijednosti vjere<sup>4</sup>, nacionalnosti, vlasti i samosvojnosti. Istodobno, na važnosti su izgubile vrijednosti usmjerene na profesionalnu i političku afirmaciju kao i na prepuštanje zabavi, iz čega je moguće pretpostaviti da su neki ranije poželjni načini individualne samorealizacije postali manje privlačni ili pristupačni. Ukupno gledajući, može se zaključiti da je tijekom promatrana tri desetljeća došlo do blagih promjena u vrijednosnoj hijerarhiji mladih, i to prije

---

<sup>4</sup> Pokazatelji o rastu prihvaćanja vrijednosti vjere i interesa za vjeru među mladima u Hrvatskoj od socijalističkog do tranzicijskog razdoblja, kao i o oscilacijama vrednovanja vjere tijekom postsocijalističkog razdoblja, komplementarni su podacima o religijskoj samoidentifikaciji mladih. Konkretno, usporedbom nalaza za 1986, 1999. i 2013. godinu ustanovljeno je da se udio religioznih ispitanika kretao od 29% preko 77% do 60%, broj neodlučnih od 23% preko 20% do 19%, a broj nereligioznih od 48% preko 13% do 22%. Kraće rečeno, od socijalističkog razdoblja do danas broj religiozne mladeži se udvostručio, a broj nereligiozne dvostruko smanjio, dok je udio neodlučnih mladih ostajao uglavnom na istoj razini (oko petine ispitanika). Može se, dakle, zaključiti da je trend koji pokazuje kako je nakon enormnog rasta broja mladih koji se identificiraju kao religiozni došlo do primjetnog opadanja njihova broja, sukladan trendu opadanja broja onih koji prihvaćaju vjeru kao vrijednost. No naznačene promjene nisu jednoznačne, jer iako je oslabilo prihvaćanje i drugih promatranih vrijednosti, vjera je istodobno napredovala na hijerarhijskoj ljestvici vrijednosti.

svega u korist, s jedne strane, individualizma, što je karakteristika postmaterijalističkih tendencija, a s druge strane materijalističkih i posebice tradicionalističkih vrijednosti, što je u suglasju s promjenama društveno-političkog poretka te procesom retradicionalizacije u suvremenome hrvatskom društvu.

Faktorskom analizom promatranih vrijednosti mladih izlučena su tri faktora (ukupne varijance 56,1%), gotovo identična onima dobivenim u ranijim istraživanjima mladih. Te se latentne dimenzije mogu promatrati kao svojevrsne vrijednosne orijentacije mladih (Tablica 1).

Tablica 1: Faktorska struktura vrijednosti mladih 2013.

Vrijednosti	Faktor 1	Faktor 2	Faktor 3
Političko potvrđivanje	<b>.734</b>		
Vlast	<b>.658</b>	.389	
Medijski uspjeh	<b>.599</b>		
Profesionalni uspjeh	<b>.560</b>	.391	
Društveni položaj	<b>.544</b>	.495	
Samosvojnost		<b>.738</b>	
Materijalni položaj		<b>.714</b>	
Dokoličarenje		<b>.683</b>	
Vjera			<b>.811</b>
Privatnost			<b>.788</b>
Nacionalnost	.530		<b>.561</b>
% zajedničke varijance	21,4	19,6	15,1

Faktor 1: društveni uspjeh; faktor 2: individualna autonomija; faktor 3: tradicionalizam

*Društveni uspjeh* je faktor koji obuhvaća različite vrijednosti – u većoj mjeri materijalističke, a manjoj postmaterijalističke – čiji je „zajednički nazivnik“ potreba za stjecanjem moći i javnom afirmacijom, odnosno smoaktualizacijom. U tom se faktoru osobito prepoznaju muškarci (t-omjer=7,84) i učenici (F-omjer=23,07), a najmanje nezaposleni i zaposleni. Uz to, prihvaćanje ovih vrijednosti opada s porastom dobi (F-omjer=46,13) i stupnjem obrazovanja mladih (F-omjer=26,45). To dijelom znači da što su mladi socijalno zreliji i profesionalno kompe-

tentniji, više odustaju od ambicija da steknu javno priznanje i utjecaj. Iz toga slijedi mogući zaključak kako mladi, suočeni s nizom teškoća u procesu integriranja u svijet odraslih i društvo općenito, svoje životne ciljeve preusmjeravaju na životna područja u kojima ih je lakše ostvariti. S druge strane, moguće je pretpostaviti da s ostvarenjem određenih ambicija – a što se zbiva zahvaljujući višim razinama obrazovanja i ulaskom u zrelije mladenačke godine – vrijednosti društvenog uspjeha postaju manje značajne.

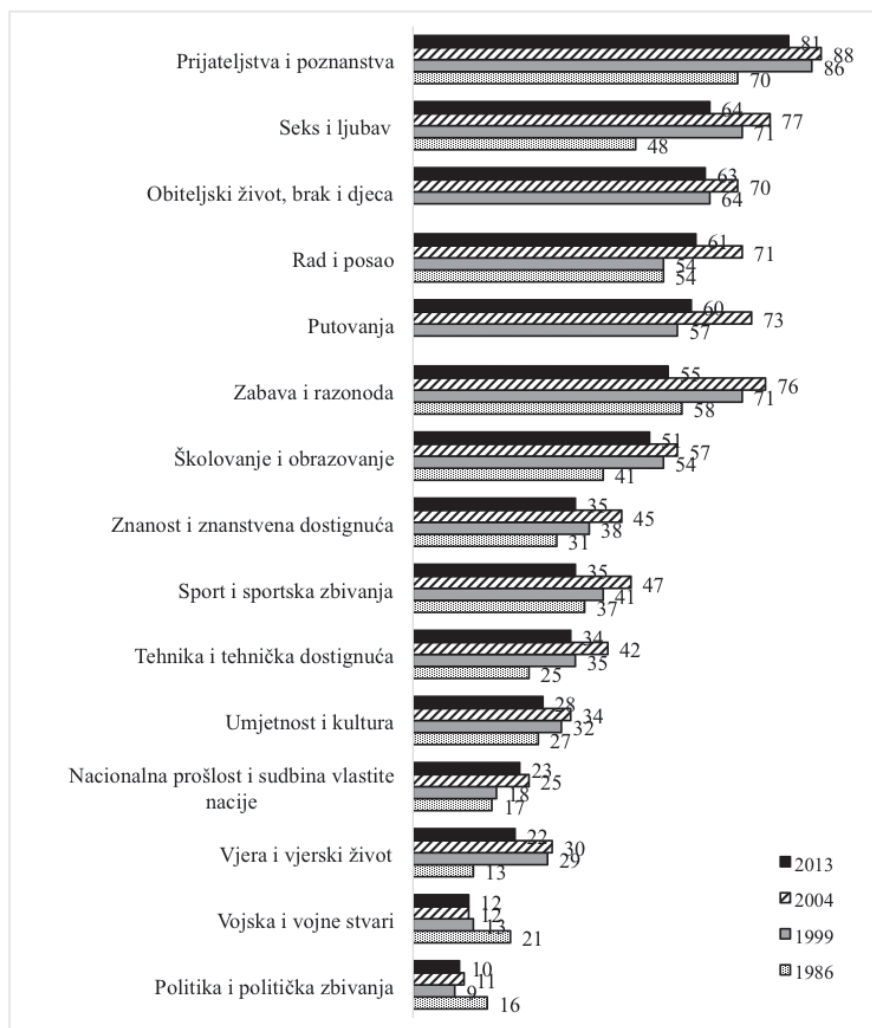
*Individualna autonomija* kao vrijednosni obrazac ponajprije govori o potrebi mladih da budu što nezavisniji u izboru onoga čime će se baviti u životu, uz dobro osigurane materijalne uvjete života i mogućnosti uživanja u zabavi i razonodi. Pritom se može reći da se također radi o amalgamu postmaterijalističkih i materijalističkih vrijednosti. Obilježja mladih koja su povezana s (ne)prihvatanjem ove latentne dimenzije uglavnom su suprotna onima koja su povezana s orijentacijom na društveni uspjeh. Konkretno, neovisnost natprosječno ističu studenti (F-omjer=6,02) nasuprot učenicima, pri čemu prihvatanje tog faktora raste s dobi (F-omjer=10,83) i stupnjem obrazovanja ispitanika (F-omjer=10,16) i njihovih očeva (F-omjer=8,99). Ovdje je uočljivo da vrednovanje neovisnosti, odnosno individualne autonomije raste paralelno s porastom socijalnih kompetencija mladih, što znači kako su te vrijednosti značajnije mladima koji imaju bolje uvjete za njihovo ostvarivanje.

*Tradicionalizam* je vrlo prepoznatljiva latentna dimenzija u kojoj su religija, obitelj i nacija međusobno povezana identitetska uporišta. Taj faktor natprosječno zastupaju mlade žene (t-omjer=5,45), nezaposleni (F-omjer=11,81), stanovnici Dalmacije i istočne Hrvatske (F-omjer=14,00) te ispitanici sa završenom osnovnom ili trogodišnjom stručnom školom (F-omjer=24,59). Istodobno, najmanje skloni tradicionalističkim vrijednostima su studenti iz Zagreba te Istre i Primorja, visokoobrazovani, kao i oni čiji je otac završio fakultet. Ovdje je vidljiva polarizacija mladih po linijama osobnih socijalnih kompetencija i porijekla, tako da tradicionalizam veću potporu uživa među mladima nižeg obrazovanja i socijalnog porijekla te onima koji odrastaju u regijama snažnije obilježenima tradicionalnim vrijednostima i odnosima.



Individualne i društvene vrijednosti ispitivane su i posredstvom interesa koje D. Pantić (1980:29) definira kao „jedan oblik (uglavnom terminalnih) vrednosti za koje je karakteristična zaokupljenost svesti omiljenim sadržajima i/ili bavljenje izabranim aktivnostima“. Interesi su mjereni na trostupanjskoj ljestvici (1=nikakav, 2=osrednji, 3=velik), a u analizi se koristi distribucija odgovora samo na najvišem stupnju.

Grafikon 2: Komparativni prikaz interesa mladih 1986–2013. (%)



Podaci za četiri vremenske točke prikazani su u Grafikonu 2, a ljestvica je ponovo konstruirana na osnovi podataka prikupljenih 2013. godine.

Hijerarhija iskazanih interesa tijekom promatranih desetljeća je oscilirala, pri čemu su rijetke drastične promjene. I u ovom se slučaju pokazuje da su trajno na vrhu ljestvice interesi koji se tiču privatnog života, a na začelju oni koji su povezani s javnim životom<sup>5</sup>. Također je vidljivo da je u posljednjem istraživanju u usporedbi s dva ranija iz tranzicijskog razdoblja registrirano smanjenje interesa za gotovo sve ispitivane pojave. U tom je kontekstu osobito intrigantno opadanje zainteresiranosti za zabavu i razonodu koja je u svim prethodnim istraživanjima permanentno bila među prva tri interesa, a u najnovijem je na sedmome mjestu. Znači li to kako se suvremena generacija mladih tako i toliko dobro zabavlja da to više ne smatra značajnim, ili da zbog kriznih okolnosti osjeća da nema mogućnosti za željenu zabavu i razonodu, ostaje otvoreno pitanje.

Za razliku od prethodno analiziranih vrijednosti kao ciljeva kojima mladi teže, promjene koje su se dogodile u iskazanim interesima od 1986. do 2013. pokazuju da je današnja generacija mladih, i pored slabljenja istih interesa tijekom tranzicijskog razdoblja, znatno više zainteresirana za svijet oko sebe negoli su to bili mladi u kasnom socijalizmu. Tako se izrazito povećao interes mladih za seks i ljubav, prijateljstva i poznanstva te školu i obrazovanje, a potom za tehnička postignuća, vjeru, posao i nacionalna pitanja, dok se smanjio interes samo za vojsku, politiku i zabavu. Gledajući te promjene integralno, može se reći da je u demokratskom sustavu ionako slab interes mladih za javni život dodatno oslabio, dok je unutar sfere privatnosti ponajviše porasla zainteresiranost za najintimnija područja svakodnevnoga života. Moglo bi se tek spekulirati da je veliki porast zainteresiranosti mladih za seks i ljubav te prijateljstva i poznanstva u posljednjih 15-ak

---

<sup>5</sup> Razlike između mladih i starijih 2004. godine u pogledu deklariranih interesa pokazale su se izraženije nego u prethodnom setu vrijednosti, što je utjecalo i na formiranje nekoliko različitih hijerarhija interesa. Očito je da su interesi znatno više uvjetovani generacijskim specifičnostima pa su tako mladi bili puno manje nego stariji zainteresirani za obiteljski život, vjeru, naciju i politiku, a znatno više za prijateljstva, seks i ljubav, zabavu i putovanja (Ilišin, 2007:193). Važno je napomenuti da su se i u ovom slučaju stariji pokazali većim tradicionalistima od mladih.

godina indikator njihove potrebe da prevladaju učestalo spominjanu otuđenost u modernim vremenima.

Faktorska analiza interesa mladih proizvela je četiri latentne dimenzije (ukupne varijance 51,8%). Dobivene interesne orijentacije prikazane su u Tablici 2.

Tablica 2: Faktorska struktura interesa mladih 2013.

Interesi	Faktor 1	Faktor 2	Faktor 3	Faktor 4
Znanost i znanstvena dostignuća	<b>.779</b>			
Umjetnost i kultura	<b>.760</b>			
Školovanje i obrazovanje	<b>.564</b>		.352	
Tehnika i tehnička dostignuća	<b>.532</b>			.436
Politika i politička zbivanja	<b>.441</b>			
Prijateljstva i poznanstva		<b>.711</b>		
Zabava i razonoda		<b>.709</b>		
Seks i ljubav		<b>.674</b>		
Putovanja	.309	<b>.601</b>		
Vjera i vjerski život			<b>.748</b>	
Obiteljski život, brak i djeca			<b>.678</b>	
Rad i posao			<b>.573</b>	
Nacionalna prošlost i sudbina vlastite nacije			.416	.405
Vojska i vojne stvari				<b>.753</b>
Sport i sportska zbivanja				<b>.673</b>
% zajedničke varijance	15,1	14,2	11,7	10,8

Faktor 1: *spoznajna orijentacija*; faktor 2: *socijabilna orijentacija*; faktor 3: *tradicionalistička orijentacija*; faktor 4: *kompeticijska orijentacija*

*Spoznajna orijentacija* jasno upućuje na potrebu mladih za prikupljanjem informacija i stjecanjem znanja iz različitih područja života. Otuda je očekivano da prihvaćanje tih interesa raste usporedo s porastom stupnja obrazovanja ispitanika (F-omjer=33,09) i njihovih očeva (F-omjer=29,44) te urbaniziranošću mjesta stanovanja (F-omjer=7,95).

Taj faktor natprosječno zastupaju još studenti, za razliku od učenika i nezaposlenih (F-omjer=21,18), kao i žitelji Istre i Primorja te Zagreba, nasuprot mladima iz Dalmacije i istočne Hrvatske (F-omjer=9,02). Iz navedenih trendova uočljivo je da razvoj spoznajne orijentacije u primjetnoj mjeri ovisi o socijalnim kompetencijama mladih i razvijenosti sredine u kojoj žive.

U prihvaćanju *socijabilne orijentacije*, koja sadrži interese koji su među anketiranom populacijom najrašireniji i koji svjedoče o „tipičnoj“ potrebi mladih za druženjima i opuštanjem, ispitanici su nešto homogeniji. No i te interese natprosječno ističu mladi iz Zagreba te Istre i Primorja – za razliku od onih iz središnje Hrvatske (F-omjer=4,76) – te najmlađi (F-omjer=7,96) i najniže obrazovani ispitanici (F-omjer=8,49). Riječ je, zapravo, o onim skupinama mladih koji su još u srednjoj školi i adolescentskoj dobi, koju karakterizira snažna orijentacija na vršnjake i zajedničku zabavu.

*Tradicionalistička orijentacija* je faktor koji je vrlo prepoznatljiv po trolistu obitelj-vjera-nacija, uz dodatak interesa za posao (kojeg se u ovom kontekstu može shvatiti ponajprije kao izvor egzistencije obitelji). U ovom su slučaju mladi znatno diferencirani: kao zastupnici tradicionalizma ističu se žene (t-omjer=8,66), stanovnici Dalmacije (F-omjer=9,58) i ruralnih naselja (F-omjer=7,05), nezaposleni (F-omjer=7,36) i djeca niže obrazovanih očeva (F-omjer=24,25). Manje skloni tradicionalizmu su studenti iz Istre i Primorja, Zagreba i središnje Hrvatske, kao i iz najurbanijih sredina. Prikazani nalazi potvrđuju kako je prihvaćanje tradicionalističkih vrijednosti uvelike uvjetovano različitim sociokulturnim uvjetima socijalizacije, pri čemu se mladi nižega socijalnog porijekla pokazuju kao najviše zainteresirani za tradicionalne vrijednosti.

Konfiguraciju *kompeticijske orijentacije* čine interesi za vojsku i sport, zbog čega se očekuje da tu orijentaciju natprosječno zastupaju muškarci (F-omjer=23,01). Njima se pridružuju nezaposleni (F-omjer=11,14), ispitanici sa završenom osnovnom školom (F-omjer=14,30) i oni koji žive u središnjoj i istočnoj Hrvatskoj (F-omjer=8,36). Na drugoj su strani studenti, ispitanici s akademskim obrazovanjem i stanovnici Istre i Primorja. Ukratko, veće zastupanje

kompeticijske interesne orijentacije ponovo je više prisutno među mladima nižih socijalnih kompetencija i statusa.

### **3. Političke vrijednosti**

Političke vrijednosti su u ovoj analizi reprezentirane ustavnim vrijednostima i prioritetima hrvatske politike. Odabrani su ovi setovi vrijednosti jer daju uvid u prihvaćenost temeljnih liberalno-demokratskih vrijednosti uz percepciju važnosti konkretnih političkih ciljeva koje bi trebali realizirati glavni nositelji izvršne vlasti u Hrvatskoj.

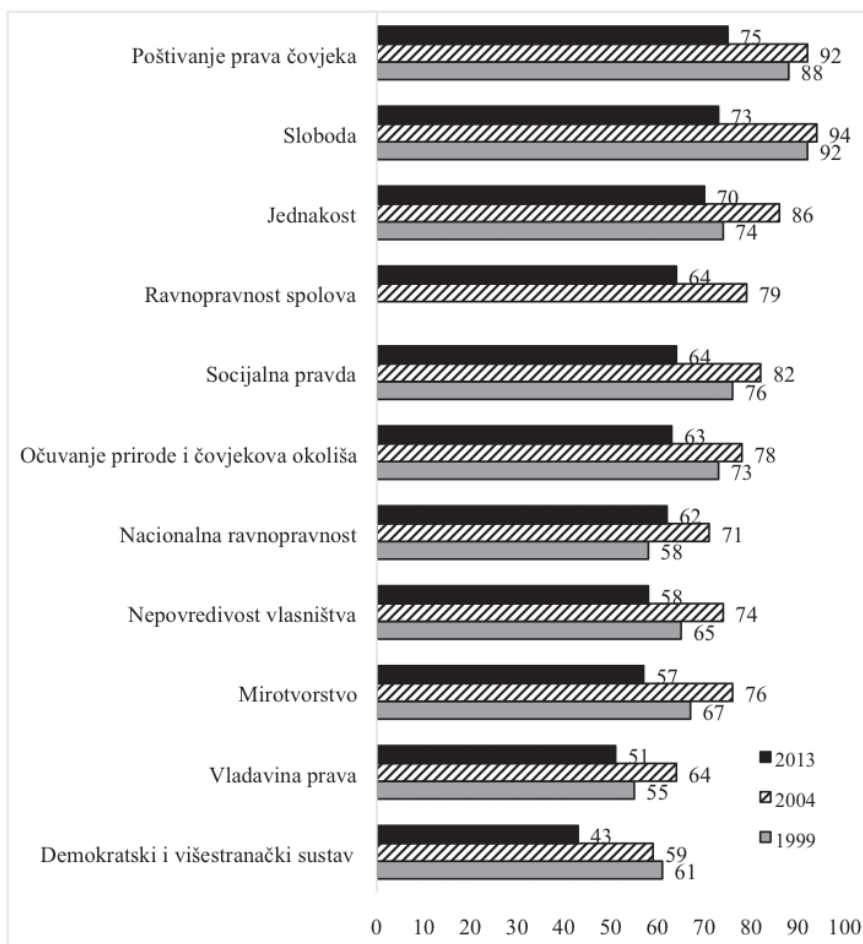
Prvo analiziramo prihvaćanje 10, odnosno 11 načela koja su u članku 3. Ustava RH navedena kao najviše vrijednosti ustavnog poretka Republike Hrvatske. Riječ je o temeljnim vrijednostima liberalno-demokratskog poretka, pri čemu ispitanicima nije rečeno kako se radi o Ustavom propisanim vrijednostima, nego su oni na četverostupanjskoj skali (od „vrlo važno“ do „potpuno nevažno“) procjenjivali „vrijednosti društvenog i političkog poretka“. U Grafikonu 3 prikazani su podaci na stupnju „vrlo važno“ iz tri istraživanja realizirana u tranzicijskom razdoblju, a hijerarhija je prikazana prema podacima istraživanja iz 2013. godine.

S ustavnim vrijednostima dogodilo se slično što i s individualnim i društvenim vrijednostima u tranzicijskom razdoblju: njihovo je prihvaćanje u posljednjem ispitivanju oslabilo – i u usporedbi s 1999, i naročito s 2004. godinom – premda gotovo sve ustavne vrijednosti i nadalje ostaju vrlo visoko prihvaćene<sup>6</sup>. Iako su rangovi ostali uglavnom isti, u 2013. godini upada u oči izrazito opadanje prihvaćanja slobode, mirotvorstva, ravnopravnosti spolova te demokratskog i višestranačkog sustava. Ustanovljeno opće smanjenje prihvaćanja ustavnih, odnosno liberalno-demokratskih vrijednosti, izrazito je znakovito jer ukazuje na polagano gubljenje demokratskog potencijala mladih. U tom je kontekstu osobito indikativan trend trajnog opadanja prihvaćanja de-

---

<sup>6</sup> Simptomatično je da su 2004. godine sve ustavne vrijednosti mladi prihvaćali manje od starijih i to osobito demokratski i višestranački sustav, vladavinu prava, nepovredivost vlasništva i socijalnu pravdu, što je rezultiralo nekim razlikama u hijerarhiji ustavnih vrijednosti mladih i starijih (Ilišin, 2005:77). Na osnovi toga konstatirano je da su stariji zbog svog iskustva življenja u totalitarnom političkom sustavu bili spremni više cijeniti vrijednosti novoga demokratskog poretka.

Grafikon 3: Komparativni prikaz prihvaćanja ustavnih vrijednosti 1999–2013. (%)



mokratskog i višestranačkog sustava kao ustavne vrijednosti: štoviše, to je jedina vrijednost čije prihvaćanje nije poraslo u 2004. godini i jedina koja u posljednjem istraživanju uživa ispodpolovičnu podršku. Te tendencije jasno upućuju na kontinuirano – unatoč smjenama različitih političkih opcija u obnašanju vlasti – kompromitiranje funkcioniranja demokratskog i višestranačkog sustava u očima mladih, a što ih bar načelno čini prijemljivijima za devijacije političkog sustava u smjeru autoritarnih rješenja.

Faktorska analiza je proizvela dva faktora (ukupne varijance 66,1%) prikazana u Tablici 3.

Tablica 3: Faktorska struktura ustavnih vrijednosti 2013.

Ustavne vrijednosti	Faktor 1	Faktor 2
Jednakost	<b>.857</b>	
Sloboda	<b>.798</b>	
Poštivanje prava čovjeka	<b>.770</b>	.335
Nacionalna ravnopravnost	<b>.721</b>	.311
Socijalna pravda	<b>.702</b>	.432
Mirotvorstvo	<b>.659</b>	.398
Demokratski i višestranački sustav		<b>.847</b>
Vladavina prava		<b>.818</b>
Očuvanje prirode i čovjekova okoliša	.451	<b>.581</b>
Nepovredivost vlasništva	.469	<b>.532</b>
Ravnopravnost spolova	.461	<b>.510</b>
% zajedničke varijance	39,7	26,4

Faktor 1: temeljne liberalno-demokratske vrijednosti; faktor 2: vrijednosti demokratskog poretka

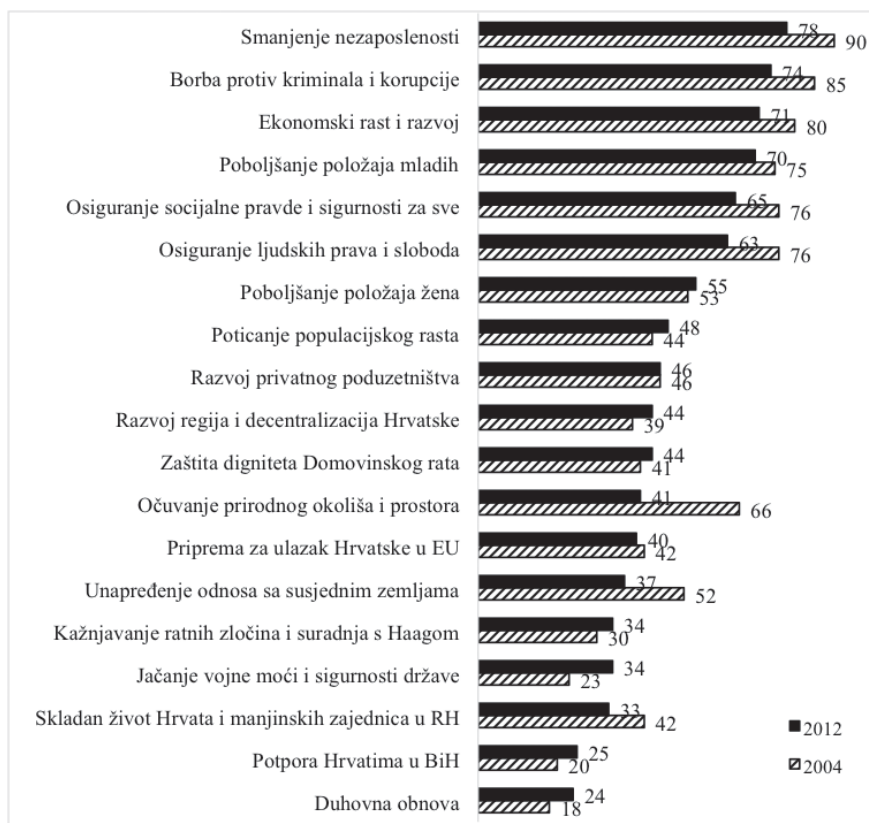
Temeljne liberalno-demokratske vrijednosti su faktor u kojem su najbolje saturirane „klasične“ liberalno-demokratske vrijednosti. Rezultati analize su ukazali na znatno međusobno suglasje ispitanika jer te vrijednosti u većoj mjeri prihvaćaju jedino žene (t-omjer=-8,18) i visokoobrazovani ispitanici (F-omjer=6,54), za razliku od onih sa završenom trogodišnjom stručnom školom. Potonja diferencijacija nedvojbeno upućuje na važnost (akademskog) obrazovanja za podizanje senzibiliziranosti i razumijevanja temeljnih vrijednosti liberalne demokracije.

Nesto više nesuglasja ustanovljeno je kod vrijednosti demokratskog poretka koje natprosječno ističu studenti (F-omjer=8,02) i ispitanici s akademskim obrazovanjem (F-omjer=19,48). Pri tome prihvaćanje tih ustavnih vrijednosti raste s dobi ispitanika (F-omjer=18,22) i stupnjem obrazovanja njihovih očeva (F-omjer=6,54), dok su na drugom polu najmlađi ispitanici, učenici i mladi nižeg obrazovanja s identično

obrazovanim očevima. Za razliku od prethodnog faktora, u ovom se slučaju prepoznaje utjecaj kombiniranih obilježja mladih – konkretnije, socijalnog sazrijevanja, edukacije i obrazovnog kapitala obitelji – za bolje identificiranje i razumijevanje vrijednosti neophodnih za valjano funkcioniranje demokratskog poretka.

Politički prioriteti ili ciljevi kao instrumentalne političke vrijednosti moguće je istodobno promatrati i kao indikator percepcije aktualnih problema hrvatskog društva. Ujedno se može pretpostaviti da se radi o vrijednostima koje uvelike korespondiraju i s konkretnim političkim opredjeljenjima ispitanika, što može biti predmet nekih drugih analiza.

Grafikon 4: Komparativni prikaz političkih prioriteta 2004–2012. (%)





U ovom su slučaju ispitanici na četverostupanjskoj ljestvici – s intervalima od „nimalo“ do „puno“ – trebali odgovoriti u kojoj se mjeri aktualna vlada treba usmjeriti na ostvarenje svakog od ponuđenih ciljeva. U Grafikonu 4 prikazani su podaci na najvišem stupnju za dvije vremenske točke, a ljestvica je načinjena na osnovi podataka prikupljenih 2012. godine<sup>7</sup>.

Usporedba distribucije odgovora pokazuje da je među mladima tijekom osam godina za veći broj prioriteta prihvaćanje više opalo nego poraslo<sup>8</sup>. To se prije svega odnosi na slabljenje potpore cilju očuvanja prirodnog okoliša i prostora, a potom prioritetima kao što su unapređenje odnosa sa susjednim zemljama, osiguranje socijalne pravde i ljudskih prava, smanjenje nezaposlenosti, borba protiv kriminala i korupcije te ekonomski rast i razvoj. Svakako je zanimljivo pitanje zašto se smanjilo isticanje onih političkih ciljeva koji su upravo početkom drugog desetljeća ovog stoljeća bili u žiži interesa javnosti i političkih aktera. Moguće je tek pretpostaviti da su zbog silne medijske eksploatacije i političke retorike u kojoj su gotovo svi isticali potrebu realizacije istih ciljeva, mladi počeli te prioritete doživljavati kao floskule. S druge strane, moguće je da je neuspjeh vladajućih garnitura da zaustave višegodišnju krizu sa svim pratećim negativnim posljedicama izazvao kod mladih defetističko raspoloženje, u kojem

---

<sup>7</sup> Percepcija političkih prioriteta ispitivala se i 1999. godine, ali tada pitanje nije bilo konstruirano kao intervalno, nego kao pitanje s višestrukim odgovorima, a sadržavalo je i manji broj ponuđenih ciljeva (primjerice ekonomski razvoj i borba protiv kriminala i korupcije tada nisu bili uključeni u instrument). Indikativno je da je te godine samo jedan politički cilj – smanjenje nezaposlenosti – istaknula većina ispitanika, pri čemu su na vrhu ljestvice prioriteta također bili osiguranje socijalne pravde i ljudska prava, a na dnu duhovna obnova i razvoj regionalnih posebnosti (Ilišin, 2002b:175).

<sup>8</sup> Kada je riječ o ispitivanju političkih prioriteta 2004. godine, ponovo se pokazalo da mladi sve političke ciljeve ističu manje nego stariji ispitanici, a osobito duhovnu obnovu, zaštitu digniteta Domovinskog rata, razvoj privatnog poduzetništva, borbu protiv kriminala i korupcije te ekonomski rast i razvoj (Ilišin, 2005:97). To je rezultiralo stanovitim razlikama u donjem dijelu ljestvice političkih ciljeva mladih i starijih, no nedvojbeno je da su obje skupine ispitanika podjednako percipirale probleme koji najviše pritišću hrvatsko društvo. Također je moguće spekulirati da općenito slabije prihvaćanje svih političkih vrijednosti među mladima u usporedbi sa starijima bar djelomice odražava njihovu trajno slabiju zainteresiranost za politiku.

se mnogi ciljevi doživljavaju nedostižnima. U prilog tome govori i to da je u onim slučajevima u kojima je zabilježen rast isticanja važnosti određenih ciljeva pomak vrlo skroman, od čega odstupa jedino malo veći porast isticanja potrebe za jačanjem vojne moći i sigurnosti države. No kada prikazane podatke promatramo integralno, može se konstatirati da većina mladih ponajprije ističe socio-ekonomske ciljeve, što je zacijelo povezano s egzistencijalnim problemima i njih i njihovih obitelji. Tim materijalističkim vrijednostima pridružuju se i postmaterijalističke, odnosno politički ciljevi čije je ostvarivanje povezano s funkcioniranjem pravne države i izgradnjom uređenog društva te ekološki odgovornim ponašanjem. Istodobno, trajno su na začelju duhovna obnova i potpora Hrvatima u Bosni i Hercegovini, premda u blagoj uzlaznoj putanji, a što koincidira s prethodno ustanovljenim osnaživanjem tradicionalizma među mladima danas.

Ispitivani politički prioriteti podvrgnuti su faktorskoj analizi koja je proizvela tri faktora (ukupne varijance 57,0%), čija je konfiguracija prikazana u Tablici 4.

Faktor *osiguranje socioekonomskog razvoja i pravde* sadrži kombinaciju socijalno-ekonomskih i emancipacijskih elemenata, odnosno objedinjuje materijalističke vrijednosti u smislu usmjeravanja politike na stvaranje okolnosti potrebnih za osiguranje egzistencije i postmaterijalističke vrijednosti okrenute potrebi zaštite ljudskih prava i okoliša. Premda ova latentna dimenzija gotovo listom uključuje najprihvaćenije političke prioritete, mladi su u pogledu njihova zastupanja prilično nehomogeni. Te ciljeve natprosječno ističu studenti i zaposleni, za razliku od učenika i nezaposlenih (F-omjer=23,91), kao i žitelji Zagreba i sjeverne Hrvatske nasuprot stanovnicima središnje Hrvatske (F-omjer=19,48). Potpora tim političkim ciljevima također raste linearno s dobi ispitanika (F-omjer=26,29), urbaniziranošću mjesta stanovanja (F-omjer=6,52) te stupnjem obrazovanja ispitanika (F-omjer=25,92) i njihovih očeva (F-omjer=14,76). Skup obilježja onih koji osobito ističu potrebu ostvarivanja socioekonomskog razvoja i pravde ponovo upućuje na socijalno kompetentnije podskupine mladih, odnosno one koji odrastaju u povoljnijim uvjetima i razvijaju veće aspiracije.

Tablica 4: Faktorska struktura političkih prioriteta 2012.

Politički ciljevi	Faktor 1	Faktor 2	Faktor 3
Smanjenje nezaposlenosti	<b>.767</b>		
Osiguranje socijalne pravde i sigurnosti za sve	<b>.755</b>		.334
Borba protiv kriminala i korupcije	<b>.753</b>		
Poboljšanje položaja mladih	<b>.741</b>		
Ekonomski rast i razvoj	<b>.724</b>		
Osiguranje ljudskih prava i sloboda	<b>.705</b>		.349
Poboljšanje položaja žena	<b>.618</b>	.343	
Očuvanje prirodnog okoliša i prostora	<b>.436</b>	.383	
Potporna Hrvatima u Bosni i Hercegovini		<b>.799</b>	
Duhovna obnova		<b>.694</b>	
Jačanje vojne moći i sigurnosti države		<b>.647</b>	
Poticanje populacijskog rasta	.388	<b>.595</b>	
Kažnjavanje ratnih zločina i suradnja s Haagom		<b>.567</b>	.317
Unapređenje odnosa sa susjednim zemljama		<b>.541</b>	.399
Zaštita digniteta Domovinskog rata	.337	<b>.516</b>	.317
Priprema za ulazak Hrvatske u Europsku uniju			<b>.775</b>
Razvoj regija i decentralizacija Hrvatske	.332		<b>.675</b>
Razvoj privatnog poduzetništva	.374		<b>.628</b>
Skladan život Hrvata i manjinskih zajednica u Hrvatskoj		.517	<b>.578</b>
<i>% zajedničke varijance</i>	<i>24,0</i>	<i>18,8</i>	<i>14,2</i>

Faktor 1: osiguranje socioekonomskog razvoja i pravde; faktor 2: jačanje nacije i države; faktor 3: poticanje integracije, decentralizacije i poduzetništva.

*Jačanje nacije i države* kao faktor inkorporira političke ciljeve koji podrazumijevaju konzervativan odnos prema naciji i državi, s primjetnom okrenutošću tradiciji. Zanimljivo je da taj korpus priori-

teta – premda osrednje do izrazito manjinski prihvaćenih u ispitanjoj populaciji mladih – nema posebno izdvojenih zagovornika. Drugačije rečeno, sve promatrane podskupine mladih u podjednako ograničenoj mjeri podupiru ciljeve usmjerene na snaženje nacije i države.

Treći faktor – *poticanje integracije, decentralizacije i poduzetništva* – dijelom je rezidualne naravi, no osnovni ton mu daju ciljevi usmjereni na integracijske procese, kako europske tako i unutar zemlje, te regionalnu decentralizaciju i razvoj poduzetništva. Za te prioritete mladi plediraju to više što je stupanj njihova obrazovanja (F-omjer=29,33) i obrazovanja njihovih očeva (F-omjer=6,32) viši. Na osnovi toga može se reći da akademski obrazovana mladež porijeklom iz obitelji višega društvenog statusa u većoj mjeri nego druge podskupine mladih prepoznaje moguće dobrobiti za razvoj hrvatskog društva koji bi se zasnivao na integraciji i suradnji na europskoj i lokalnim razinama, većoj regionalnoj autonomiji i poticanju poduzetništva.

#### 4. Zaključni osvrt

Shvaćene kao ciljevi kojima se teži i/ili poželjna vjerovanja i obrasci ponašanja, vrijednosti su povezane s potrebama pojedinaca i konkretnim društveno-političkim kontekstom. Polazeći od takve njihove kontekstualizacije u ovom je radu pozornost posvećena strukturi i dinamici individualnih, društvenih i političkih vrijednosti mladih u Hrvatskoj. U tu svrhu propitana je hijerarhija i obrasci međusobnog povezivanja vrijednosti te promjene koje su se u pogledu njihova prihvaćanja zbivale tijekom vremena. Analiza dinamike prihvaćanja ispitivanih vrijednosti mladih zasniva se na longitudinalno prikupljenim podacima iz pet istraživanja provedenih u posljednja dva do tri desetljeća.

U analizi individualnih i društvenih vrijednosti ishodišna vremenska točka je 1986. a završna 2013. godina, što je s jedne strane omogućilo usporedbu istraživačkih rezultata iz socijalističkog i postsocijalističkog razdoblja, a s druge detektiranje promjena koje su se događale tijekom tranzicijskog razdoblja u kojem se realizirala većina korištenih istraživanja. Pokazalo se da je među mladima dominantna usmjerenost na vrijednosti iz domene privatnosti i individualne afirmacije, dok su

vrijednosti iz sfere javnosti i društvenog angažmana redovito na začelju. Takva hijerarhija vrijednosti relativno je stabilna unatoč transformaciji društvenog i političkog poretka. U tranzicijskom razdoblju je, u usporedbi sa socijalističkim, raslo prihvaćanje svih vrijednosti (osim politike), no u drugoj dekadi 21. stoljeća dolazi do znatnog pada tog prihvaćanja. Tako je današnja generacija mladih po rezultatima istraživanja najviše slična mladima iz socijalističkog razdoblja, pri čemu i jedne i druge karakterizira odsutnost većinskoga snažnog prihvaćanja bilo koje – uz iznimku minimalno većinskog prihvaćanja privatnosti u socijalističkom razdoblju – od promatranih vrijednosti. Kako je u prvih 15-ak godina postsocijalističke Hrvatske prihvaćanje ispitivanih vrijednosti raslo, aktualni pad vjerojatno odražava splašnjavanje entuzijazma mladih u pogledu mogućnosti realizacije njihovih životnih ciljeva. U prilog takvu zaključku govori i činjenica da istovjetno opadanje nije zahvatilo interese mladih koji su pokazali znatno veću otpornost na utjecaj nepovoljnih društvenih okolnosti.

Mladi se međusobno znatno razlikuju u pogledu zastupanja individualnih i društvenih vrijednosti. Glavne linije diferenciranja su obrazovna postignuća, socioprofesionalni status i regionalna pripadnost mladih, nešto manje utjecaja ostvaruju spolna pripadnost i obrazovanost oca, a najmanje zrelost i tip mjesta stanovanja. To znači da na formiranje sustava analiziranih vrijednosti mladih ponajviše utječu njihove kompetencije stečene obrazovanjem, konkretne situacijske okolnosti i iskustva te uvjeti socijalizacije. Grubo sažimajući, može se reći kako je socijalno kompetentnija mladež (obrazovanija, višega socijalnog porijekla i statusa) više orijentirana na vrijednosti individualne afirmacije i samorealizacije, a mladi nižeg obrazovanja, socijalnog porijekla i statusa u znatno većoj mjeri podržavaju tradicionalnih vrijednosti. Iako unutar ustanovljenih generalnih kretanja mladi nisu potpuno suglasni, postojeća diferenciranja ne rezultiraju uspostavljanjem bitno različitih hijerarhija individualnih i društvenih vrijednosti promatranih podskupina mladih.

Ispitivanje političkih vrijednosti odvijalo se tijekom postsocijalističkog razdoblja, od 1999. do 2012. ili 2013. godine, pa je i analiza bila usmjerena isključivo na mijene tijekom tranzicijskog razdoblja. Iako

su ustavne vrijednosti bile trajno vrlo visoko prihvaćene – osobito poštivanje ljudskih prava, sloboda i jednakost – i njihovo je prihvaćanje u najnovije vrijeme primjetno oslabilo, pri čemu je naročito smanjena potpora demokratskom i višestranačkom sustavu. Takav trend zabilježen je i kod nekih političkih ciljeva kao što su očuvanje prirodnog okoliša i prostora te unapređenje odnosa sa susjednim zemljama. Na vrhu političkih prioriteta ustabilili su se smanjenje nezaposlenosti, borba protiv kriminala i korupcije te ekonomski rast i razvoj, dok se na dnu ljestvice prioriteta zadržavaju duhovna obnova i potpora Hrvatima u Bosni i Hercegovini. To pokazuje da hrvatsku mladež ponajviše zaokupljaju socioekonomski problemi, ali je ujedno zanimljivo kako je življenje u uvjetima gospodarske krize pridonijelo smanjenju isticanja tome odgovarajućih prioriteta. Ta tendencija, istovjetna ustanovljenoj u pogledu (ne)prihvaćanja individualnih i društvenih vrijednosti, ukazuje i na političku demoralizaciju i deziluzioniranost mladih u razdoblju demokratske konsolidacije i društvene krize.

U pogledu prihvaćanja ispitanih političkih vrijednosti, mladi su homogeniji nego kada je riječ o individualnim i društvenim vrijednostima. U ovom slučaju najviše diferenciranja proizvodi stupanj obrazovanja ispitanika i njihovih očeva, donekle njihov socioprofesionalni status i dob, a minimalno ostala promatrana obilježja. Drugim riječima, obrazovna postignuća važna su i za razumijevanje područja politike, potvrđujući se tako kao najvažnije socijalno obilježje u diferenciranju bilo koje ispitivane populacije, kako u pogledu njezina društvenog statusa i obrazaca ponašanja, tako i vrijednosti i stavova.

Zaključno treba ponoviti osnovne spoznaje proizašle iz prethodnih analiza. Najupečatljivije je to da je hijerarhija individualnih, društvenih i političkih vrijednosti, unatoč promjeni društveno-političkog konteksta i konkretnih događaja, ostajala razmjerno stabilna. Iz toga slijedi pretpostavka da dublje strukturne promjene vrijednosnih sustava ovise o širim, civilizacijskim promjenama koje se zbivaju postupno i zahvaćaju sve aspekte organizacije društvenog života, od tehnologije do kulturnih obrazaca. Druga važna spoznaja je da su se unutar temeljne stabilnosti u hijerarhijskom strukturiranju vrijednosti događali pomaci u njihovu pojedinačnom prihvaćanju. Tako je u tran-

zicijskom razdoblju – u usporedbi sa socijalističkim – uočljiv porast tradicionalne orijentacije mladih, a istodobno je u najnovije vrijeme registrirano smanjivanje prihvaćanja većine individualnih, društvenih i političkih vrijednosti. Ti trendovi ukazuju na utjecaj promijenjenih društveno-političkih okvira kao i konkretnih zbivanja u društvu na formiranje vrijednosnog sustava mladih. Preciznije, transformacija društveno-političkog poretka iz socijalističkog u liberalno-demokratski u hrvatskim okolnostima rezultirala je osnaživanjem tradicionalizma, dok je višegodišnja gospodarska i društvena kriza pridonijela slabljenju prihvaćanja većine promatranih vrijednosti. Otuda i slijedi zaključak da je taj trend indikator opadanja entuzijazma i aspiracija mladih u socioekonomski nepovoljnim i društveno nestabilnim okolnostima, što rezultira pojavom ne samo vrijednosnog pluralizma nego i svojevrsnoga vrijednosnog relativizma.

## Literatura

- Ashford, S. i Timms, D. (1992). *What Europe Thinks: A Study of Western European Values*. Aldershot: Dartmonth.
- Beck, U. (1992). *Risk Society. Towards the New Modernity*. London: Sage.
- Beck, U. i Beck-Gerusheim, E. (2002). *Individualization*. London: Sage.
- Brommick, R. i Swallow, B. L. (2001). Parties, Lads, Friends, Love and Newcastle United: a study of young people values. *Educational Studies*, 27, 2, 143-158.
- Cifrić, I. (1996). Tranzicija i transformacija – između norme i prakse. *Socijalna ekologija*, 5, 2, 135-153.
- Čulig, B., Fanuko, N. i Jerbić, V. (1982). *Vrijednosti i vrijednosne orijentacije mladih*. Zagreb: Centar društvenih djelatnosti SSOH.
- Eisenstadt, S. N. (1992). Youth in Europe between Modern and PostModern Society-U: Tomasi, L. (ur.). *Young People and Religions in Europe*. Trento: Reverdito Edizioni, 31-41.
- Ferić, I. (2009). *Vrijednosti i vrijednosni sustavi: psihološki pristup*. Zagreb: Alinea.
- France, A. (2007). *Understanding Youth in Late Modernity*. Berkshire: Open University Press.
- Furlong, A. i Cartmel, F. (1997). *Young People and Social Change*. Buckingham: Open University Press.
- Giddens, A., Beck, U. i Lash, S. (ur., 1994). *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press.

- Holland, J. i Thomson, R. (1999). *Youth values: identity, diversity and social change*. London: South Bank University.
- Ilišin, V. (1988). Interesi i slobodno vrijeme. U: Radin, F. (ur.). *Fragmenti omladine*. Zagreb: Centar društvenih djelatnosti SSOH–Institut za društvena istraživanja, 119-131.
- Ilišin, V. (2002a). Interesi i slobodno vrijeme mladih. U: Ilišin, V. i Radin, F. (ur.). *Mladi uoči trećeg milenija*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja–Državni zavod za zaštitu obitelji, materinstva i mladeži, 269-302.
- Ilišin, V. (2002b). Mladi i politika. U: Ilišin, V. i Radin, F. (ur.). *Mladi uoči trećeg milenija*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja–Državni zavod za zaštitu obitelji, materinstva i mladeži, 155-202.
- Ilišin, V. (2005). Političke vrijednosti, stavovi i participacija mladih: kontinuitet i promjene. U: Ilišin, V. (ur.). *Mladi Hrvatske i europska integracija*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 65-139.
- Ilišin, V. (2007). Slobodno vrijeme i interesi mladih. U: Ilišin, V. i Radin, F. (ur.). *Mladi: problem ili resurs*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 179-101.
- Ilišin, V. (2011). Vrijednosti mladih u Hrvatskoj. *Politička misao*, 48, 3, 82-122.
- Ilišin, V. i Radin, F. (ur., 2002). *Mladi uoči trećeg milenija*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Ilišin, V. i Radin, F. (ur., 2007). *Mladi: problem ili resurs*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Inglehart, R. (1977). *Silent revolution. Changing values and political styles among Western publics*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1999). Postmodernization Erodes Respect for Authority but Increases Support for Democracy. U: Norris, P. (ed.). *Critical Citizens: Global Support for Democratic Government*. Oxford: Oxford University Press, 236-256.
- Inglehart, R. i Baker, W. E. (2000). Modernization, cultural change and persistence of traditional values. *American Sociological Review*, 65, 19-51.
- Karajić, N. (2000). *Politička modernizacija. Prilozi sociologiji hrvatskog društva*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo–Filozofski fakultet.
- Kehily, M. (ed.) (2007). *Understanding youth: perspectives, identities and practices*. London: Sage.
- Kluckhohn, C. (1962). Values and Value Orientation in the Theory of Action. U: Parsons, T. i Shills, E. (eds.). *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper and Rowe, 391-436.
- Kovatcheva, S. (2001). Flexibilisation of youth transition in Central and Eastern Europe. *Young*, 9, 1, 41-60.
- Labus, M. (2000). Vrijednosne orijentacije u hrvatskom društvu. *Sociologija sela*, 38, 1-2, 169-204.



- Lindh, K. i Korhonen, V. (2010). Youth values and value changes from cultural and transnational perspectives. U: Korhonen, V. (ur.). *Cross-cultural Lifelong Learning*. Tampere: Tampere University Press, 135-166.
- Miles, S. (2000). *Youth Lifestyles in a Changing World*. Buckingham: Open University Press.
- Pantić, D. (1980). *Priroda interesovanja*. Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSOS.
- Radin, F. (1988). Hijerarhije i strukture društvenih vrijednosti. U: Radin, F. (ur.). *Fragmenti omladine*. Zagreb: Centar društvenih djelatnosti SSOH–Institut za društvena istraživanja, 99-118.
- Radin, F. (2002). Vrijednosne hijerarhije i strukture. U: Ilišin, V. i Radin, F. (ur.). *Mladi uoči trećeg milenija*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja–Državni zavod za zaštitu obitelji, materinstva i mladeži, 47-78.
- Radin, F. (2007). Vrijednosti mladih Hrvata. U: Ilišin, V. i Radin, F. (ur.). *Mladi: problem ili resurs*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 137-156.
- Roberts, K. (2003). Change and continuity in youth transitions in Eastern Europe: Lessons for Western sociology. *The Sociological Review*, 51, 4, 484-499.
- Roche, J. i Tucker, S. (eds.) (1997). *Youth in Society: contemporary Theory, Policy and Practice*. London: Sage Publications.
- Rokeach, M. (1973). *The Nature of human values*. New York: Free Press.
- Schwartz, S. H. i Rubel, T. (2005). Sex differences in value priorities: Cross-cultural and multimethod studies. *Journal of Personality and Social Psychology*, 89, 6, 1010-1028.
- Sekulić, D. (2014). *Identitet i vrijednosti: sociološka studija o hrvatskom društvu*. Zagreb: Politička kultura.
- Thomson, R. i Holland, J. (2002). Young People, Social Change and the Negotiation of Moral Authority. *Children Society*, 16, 103-115.
- Tomić-Koludrović, I. i Leburić, A. (2001). *Skeptična generacija*. Zagreb: AGM.
- Ule, M., Renner, T., Mencin Čeplak, M. i Tivadar, B. (2000). *Socialna ranljivost mladih*. Ljubljana–Šentilj: Urad Republike Slovenije za mladino–Založba Aristej.
- Ustav Republike Hrvatske (2001). *Narodne novine*, 41.
- Wallace, C. i Kovatcheva, S. (1998). *Youth in Society. The construction and deconstruction of youth in East and West Europe*. Chippenham: Rowe.
- Walter, A. (2006). Regimes of Youth Transitions. Choice, flexibility and security in young people's experiences across different European contexts. *Young*, 14, 2, 119-141.
- Wyn, J. i Dwyer, P. (1999). New directions in research on youth in transition. *Journal of Youth Studies*, 2, 1, 5-21.
- Wyn, J. i White, R. (1997). *Rethinking Youth*. London: Sage.
- Županov, J. (1995). *Poslije potopa*. Zagreb: Globus.
- Županov, J. (2002). *Od „komunističkog pakla“ do „divljeg kapitalizma“*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.



*Katarina Prpić*

## **PERCEPCIJE ZNANOSTI IZMEĐU TRADICIONALIZMA I (POST)MODERNIZMA**

### **1. Uvod**

Za cjelovitu sliku vrijednosnih sustava u hrvatskom društvu potreban je i uvid u percepcije i stavove javnosti i relevantnih (izvan) znanstvenih grupa prema znanosti. I dok su buduća istraživanja i praćenja gledišta o znanosti dostupna, a od 2005. godine u analitičke se svrhe mogu također koristiti Eurobarometar sondaže jer uključuju i Hrvatsku, očit je nedostatak posve usporedivih podataka za prethodno socijalističko razdoblje. Parcijalna empirijska „rekonstrukcija“ toga polazišnog stanja je poželjna kako bi se bolje razumjelo promjene u odnosu društva i znanosti, od kojih su neke sukladne suvremenim svjetskim trendovima, a druge tipične za postsocijalistički kontekst, dapače njegovu hrvatsku varijantu.

Tako Svjetskim istraživanjem vrijednosti (WVS) prikupljeni podaci pokazuju da su znanost, tehnologija i razvoj sredinom devedesetih godina u postsocijalističkim zemljama Srednje i Istočne Evrope, uključujući i Hrvatsku, bili pozitivnije vrednovani nego u EU članicama (Šporer, 2004). Uz vrijednosti, važne determinante oblikovanja javnih stavova prema znanosti i tehnologiji su i medijski utjecaji (Nisbet i Goidel, 2007), a ideološke utjecaje na medijsku sliku znanosti opisuju malobrojne analize novinskih napisa o znanosti u bivšim socijalističkim zemljama (Bauer i dr., 2006; Šuljok, 2011). Tadašnje visoko pozicioniranje znanosti i tehnologije u vrijednosnom sustavu i njihova ideološka važnost reflektirali su se i na veću javnu podršku znanosti

i tehnologiji u postsocijalističkom razdoblju. Cilj ovog rada je da prezentira kako se, prema istraživačkim nalazima, znanost percipira u hrvatskoj najširoj javnosti i relevantnim društvenim grupama u tranzicijskom razdoblju.

U istraživanjima odnosa znanosti i javnosti tradicionalni se pristup povlači ali i koegzistira s novijim kritičkim pristupom. Prvi je razvio tezu o nedostatno znanstveno informiranoj javnosti koja zato iskazuje i nedostatnu podršku znanosti, pa se stoga favoriziraju (kvantitativna) istraživanja znanstvene pismenosti i stavova prema znanosti i tehnologiji. Drugi pristup svoju središnju tezu prebacuje s deficita znanja na deficit javnog povjerenja koje su izgubili drugi akteri, a fokusiran je na socijalni kontekst relacije znanost–javnost te preferira kvalitativna istraživanja (Bauer i dr., 2007; Bauer, 2009). Tradicionalna (pozitivistička) perspektiva predstavlja meritokratski, elitistički pogled na odlučivanje o znanosti i tehnologiji, dok kritički pristup drži da znanost nema sve odgovore, pa zagovara participaciju javnosti u znanstvenoj i tehnološkoj politici (Hagendijk, 2004; Stilgoe i dr., 2014). Očito zaostajanje RH za evropskim strategijama znanstveno-tehnološkog razvoja sa sudjelovanjem javnosti, što je postalo i jednim od glavnih ciljeva EU u tom području (EC, 2012), jest problem evropeizacije hrvatskog modela političkog odlučivanja (i) o znanosti i tehnologiji.

Polarizirani pristupi proizvode, dakako, brojne teorijske, metodološke i empirijske implikacije. Između ostalih to su i poimanja tradicionalnih i (post)modernih pogleda na znanost koja nisu samo međusobno oprečna nego re-klasificiraju kategorije vrijednosnog tradicionalizma i modernizma, pa se, primjerice, u kritičkoj vizuri neupitno povjerenje u znanost može tretirati kao tradicionalističko. Radi pojmovne jasnoće valja istaknuti da se tradicionalizam ovdje odnosi na tradicionalistička viđenja društvene i spoznajne uloge znanosti, da modernizmu odgovara znanstveno-tehnološki optimizam s epistemološkim pozitivizmom, dok bi kritičnost prema spoznajnoj i društvenoj svemoći znanosti obilježavala postmodernizam.

## 2. Koncept i metode istraživanja

I ovo se istraživanje pridružilo traganjima za rekonceptualizacijom istraživačkih pristupa odnosu znanosti i društva (Sturgis i Allum, 2004; Pardo i Calvo, 2006; Bauer i dr., 2007; Barben, 2010). Cilj mu je bio da se ispita kako znanost percipiraju svi ključni akteri odnosa znanosti i društva, dakle ne samo javnost, nego i relevantne društvene elite u znanstvenom i izvanznanstvenim društvenim sustavima. Konceptualno ishodište istraživanja bila je poznata teorijska tipologija četiriju kultura (Elzinga i Jamison, 1995). S obzirom na glavne aktore znanstvenih i tehnoloških politika, razlikuju se birokratska, akademska, ekonomska i civilna kultura. One se temelje na različitim političkim i društvenim interesima, pa imaju i vlastita viđenja znanstvene politike, uključujući različite ideale znanosti.

*Birokratska* kultura, situirana u strukturama vlasti, teži korištenju znanosti (spoznajni autoritet) za javne politike i poznanstvljenje javnih politika. *Akademska* kultura obilježava znanstvenu zajednicu fokusiranu na (pro)znanstvenu politiku, očuvanje akademskih vrednota te kontrole nad financiranjem i organizacijom. *Ekonomska* kultura, vezana s biznisom i menadžmentom u industrijskim tvrtkama, usmjerena je na tehnološke upotrebe znanosti. Naposljetku, *civilnu* kulturu usidrenu u društvenim pokretima najviše zanimaju društvene posljedice i implikacije znanosti (Elzinga i Jamison, 1995). Važnost legitimacijske i manipulativne funkcije znanosti za upravljačke elite, političare i menadžere naglašava također i Županov (1998). Za razliku od javnih i, donekle, znanstveničkih percepcija znanosti, stavovi upravljačkih elita praktički su bili i ostali gotovo neistraženi i nepoznati (Gonçalves i dr., 1996).

Najširi konceptualni obzor istraživanja tvorile su teorije znanstvenih organizacija ili polja (Whitley, 2000; Fuchs, 1992; Bourdieu, 2004) koje ukazuju na isprepletenost društvene i spoznajne dimenzije znanosti. Velika većina empirijskih studija ograničava se na prvu, a posve ignorira drugu dimenziju znanosti, dok se tim istraživanjem, osim percepcija javnosti i elita o društvenoj ulozi znanosti, htjelo zahvatiti i gledišta o njezinim spoznajnim značajkama na kojima počiva njezin kognitivni autoritet.

Istraživanje je polazilo od postavke o utjecaju hrvatskoga društvenoga konteksta na gledišta glavnih znanstveno-tehnoloških aktera i stoga njihovu djelomičnu korespondenciju četirima kulturama opisanima teorijskom tipologijom. Naime, ovi akteri nemaju identične uloge u svim ekonomskim, političkim, sociokulturnim i povijesnim okolnostima. Kad je riječ o znanstveno-tehnološkom razvoju i istraživačkom sustavu, važne specifičnosti postsocijalističkih zemalja često se analitički prevlađaju. Unutar toga sociopovijesnog okvira manifestiraju se i osobitosti hrvatskoga konteksta (Šporer, 2004; Radošević, 2006; Prpić, 2007, 2013).

Druga se postavka temelji na teoriji modernizacije (Inglehart i Baker, 2000), na hrvatskim empirijskim studijama vrijednosti stanovništva i pojedinih društvenih grupa (Hodžić, 2002; Labus, 2005; Prpić, 2005; Sekulić i Šporer, 2006), te ne međunarodnim istraživanjima vrijednosti koja su uključivala hrvatske poduzorke (Rimac i Štulhofer, 2004; Ingelhart i Welzel, 2007). Stoga se i kod promatranih znanstveno-tehnoloških aktera moglo očekivati kombinacije tradicionalnih i (post)modernih percepcija znanosti.

Upravo zbog međunarodne usporedivosti, prvo ispitivanje percepcija znanosti u nas oslonilo se na NSF-ove i Eurobarometar sondaže, ali i na složenije britansko-bugarsko istraživanje javnih percepcija kognitivne naravi znanosti (Bauer i dr., 2000).<sup>1</sup>

Iz američkog upitnika preuzete su četiri čestice koje najbolje predstavljaju optimističko i pesimističko gledište o društvenim učincima znanosti i tehnologije (NSF, 2002:7-14):

- Znanost i tehnologija čine naše živote zdravijima, lakšima i udobnijima.
- Zahvaljujući znanosti i tehnologiji, sljedeća će generacija imati više mogućnosti.
- Suviše se oslanjamo na znanost, a nedostatno na vjeru.
- Znanost suviše brzo mijenja naš način života.

---

<sup>1</sup> Unatoč utemeljenim kritikama (Pardo i Calvo, 2002, 2004, 2006), Eurobarometar ispitivanja i dalje su dragocjen izvor međunarodno usporedivih podataka o javnim stavovima prema znanosti i tehnologiji (Durant i dr., 2000). Percepcije znanosti u hrvatskoj javnosti nisu se prethodno istraživale, s iznimkom manjeg pilot-istraživanja provedenog na prigodnom uzorku (181 ispitanik) zaposlenog stanovništva (Polšek, 1998).

Da bi se izbjegla dihotomija znanstveno-tehnološkog optimizma i pesimizma, uključena su i analitički zanemarena viđenja društvene i političke neutralnosti znanosti, a dvije čestice koje ih empirijski uspješno opisuju preuzete su iz britansko-bugarskog upitnika (Bauer i dr., 2000:48):

- Ne može se okrivljavati znanost zbog zloupotreba njezinih rezultata.
- Znanost je politički neutralna.

Ista studija (Bauer i dr., 2000:48) bila je izvor čestica koje dobro opisuju epistemološki realizam i relativizam, što ih filozofi i sociolozi znanosti drže tipičnim pogledima na spoznajne značajke znanosti (Elkana, 1978; Knorr-Cetina i Mulkay, 1983; Lelas, 1990; Sesardić, 1991; Cole, 1992; Fuchs, 1996). Dva iskaza predstavljaju epistemološki realizam:

- Znanost je objektivna i na dokazima temeljena djelatnost.
- Znanstvena istraživanja ne poznaju ograničenja.

Relativizam/skepticizam pak opisuju ove inverzijom negativno formulirane čestice:

- Nije sva znanost pouzdana.
- Znanost ne može pružiti potpunu i istinitu sliku svijeta.

Navedeni iskazi s pripadajućim četverostupanjskim skalama (od nimalo se ne slažem do potpuno se slažem) uključeni su u upitnike za odraslo hrvatsko stanovništvo, za menadžere i za političare u okviru jedinstvenoga terenskog istraživanja Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu, kao i u upitnik za znanstvenike u posebnoj (poštanskoj) anketi IDIZ-a.<sup>2</sup> Oba su empirijska istraživanja provedena 2004. godine.

Prvo je istraživanje obuhvatilo reprezentativni uzorak punoljetnoga hrvatskog stanovništva (2160 osoba). Uzorak je bio proporcionalan s obzirom na spol, dob, završenu školu i radni status ispitanika. Uzorak

---

<sup>2</sup> Nositelji zajedničkog istraživanja bili su projekti *Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj* te *Sociološki aspekti mreže naselja u kontekstu tranzicije* (voditeljica Dinke Marinović Jerolimov i Dušice Seferagić), a uključeni su bili još i projekti *Društveni status i vrijednosti hrvatske političke elite* i *Elite znanja u znanstvenom i tehnološkom razvoju* (voditeljica Vlaste Ilišin i Katarine Prpić). Poštanska anketa znanstvenika provedena je u okviru četvrtog projekta.

menadžerske elite uključio je 204 rukovodioca iz 119 tvrtki s popisa najvećih hrvatskih poduzeća<sup>3</sup>, dok je trećim uzorkom bilo obuhvaćeno 180 političara iz vrha predstavničke i izvršne vlasti na nacionalnoj, regionalnoj i gradskoj razini. Na sva tri uzorka primijenjena je metoda standardiziranih intervjua.

Poštanskoj se anketi odazvalo 915 ili 41.3% istraživača iz slučajnog uzorka izlučenog iz registra MZOS-a. Isključenjem nepotpunih upitnika, konačni uzorak brojao je 886 istraživača. Testirana reprezentativnost uzorka narušena je iznadproporcionalnim odzivom mladih, kvalificiranih i fakultetskih istraživača.

### **3. Znanost kako je vide javnost, znanstvenici, političari i menadžeri**

#### *3.1. Unutargrupne hijerarhije i međugrupne razlike*

Rezultati svih četiriju uzoraka – odraslog stanovništva, znanstvenika, menadžera i političara – na skalama prihvaćanja svakog iskaza (prosjeci, raspršenja i udio suglasnih s tvrdnjama) te rezultati provedenih jednosmjernih analiza varijanci (ANOVA) prikazani su u Tablici 1.

Već i letimičan pregled rezultata pokazuje da javne percepcije znanosti i pogledi društvenih elita pretežno postižu visoke prosjeke na četverostupanjskim skalama. Stoga i javnost i elite istodobno iskazuju različita, pa čak i suprotna viđenja društvene uloge i implikacija znanosti te njezinih spoznajnih karakteristika. Visokoprihvaćena gledišta o blagotvornoj ulozi znanosti i tehnologije u životu budućih i kvalitete života današnjih generacija, isprepleću se s čestom skepsom prema upitnoj društvenoj ulozi znanosti u prebrzim mijenama načina života. U tu mješavinu suprotnih gledišta uključena je i visoka podrška iskazima o neutralnosti znanosti, ponajprije u odnosu na njezine zloupotrebe, pa onda i relativno visokoj prihvaćenosti njezine političke neopredijeljenosti.

---

<sup>3</sup> Uzorak menadžera uključio je direktore i članove poslovnih odbora 33% najvećih hrvatskih poduzeća prema listi *400 najvećih*, koju godišnje objavljuje *Privredni vjesnik*.



Tablica 1. Percepcije znanosti u stanovništvu, znanstvenika, menadžera i političara – prosjeci (M), raspršenja (SD), % suglasnih s iskazima i rezultati ANOVA (F omjeri i značajnost)

	Stanovništvo (N = 2160)		Znanstvenici (N = 886)		Menadžeri (N = 204)		Političari (N = 180)		ANOVA rezultati							
	M	SD	suglasni %	M	SD	suglasni %	M	SD	suglasni %	F	Sig.					
Zahvaljujući znanosti i tehnologiji, sljedeća će generacija imati više mogućnosti	3,40	0,74	89,2	3,17	0,68	88,0	3,43	0,71	93,4	3,54	0,58	95,7			26,636	0,000
Znanost je objektivna i na dokazima temeljena djelatnost	3,35	0,72	90,2	3,01	0,69	80,2	3,49	0,61	95,5	3,53	0,58	96,7			65,828	0,000
Znanost suviše brzo mijenja naš način života	3,29	0,83	83,9	2,54	0,78	50,6	2,76	0,93	65,1	2,72	0,94	65,6			187,828	0,000
Znanstvena istraživanja ne poznaju ograničenja	3,20	0,84	82,4	2,73	0,90	55,2	3,22	0,77	87,5	3,32	0,77	89,6			72,728	0,000
Znanost i tehnologija čine naše živote zdravijima, lakšima i udobnijima	3,17	0,85	82,1	3,08	0,71	84,0	3,25	0,72	88,0	3,39	0,62	94,6			8,651	0,000
Ne može se okrivljavati znanost zbog zloupotreba njezinih rezultata	3,13	0,87	78,6	2,93	0,80	72,9	3,17	0,82	81,8	3,29	0,81	84,7			16,057	0,000
Nije sva znanost pouzdana	3,10	0,84	81,2	3,04	0,63	86,1	2,82	0,84	68,6	2,88	0,78	76,3			11,125	0,000
Znanost ne može pružiti potpunu i istinitu sliku svijeta	3,05	0,86	78,1	2,81	0,80	69,1	2,83	0,89	69,1	2,66	0,90	61,9			26,379	0,000
Znanost je politički neutralna	2,85	0,97	67,2	2,43	0,91	42,1	2,83	0,88	67,5	3,00	0,85	77,1			47,677	0,000
Suviše se oslanjamo na znanost, a nedostatno na vjeru	2,70	1,03	59,1	2,08	0,83	28,5	2,00	0,93	26,8	2,15	0,90	37,7			110,294	0,000

Konglomerat različitih percepcija društvene dimenzije znanosti upotpunjuje i ambivalentan odnos prema njezinim spoznajnim moćima i osobinama. Tako će se i kod najšire javnosti i promatranih elita miješati visoka potpora gledištima o objektivnosti i racionalnosti znanosti te neograničenosti istraživanja koja upućuju na epistemološki realizam i optimizam s raširenom spoznajnom skepsom, prepoznatljivom u iskazima da nije sva znanost pouzdana te da ne može pružiti potpunu i istinitu sliku svijeta.

Mješavine znanstveno-tehnološkog optimizma i skepse nađene su i u drugim istraživanjima, barem kada je riječ o gledištima javnosti. Štoviše, utvrđeno je da su razlike u percepcijama znanosti sociokulturno uvjetovane. U sjevernoameričkim zemljama je povezanost između optimizma i rezerviranosti javnosti visoka i negativna, dočim je u Evropi ta korelacija niska, što znači da brojni ispitanici s pozitivnim stavom prema znanosti iskazuju i znatnu skepsu prema njezinim društvenim učincima (Miller, 2004).

S druge strane, izvedene analize varijance utvrđuju da se promatrani znanstveno-tehnološki akteri znatno razlikuju u svim percepcijama znanosti, a najveće razlike se javljaju u dva viđenja nepoželjnih društvenih promjena što ih znanost unosi u način života i gubitak oslonca u vjeri, a potom i u dvije percepcije spoznajnih obilježja znanosti: njezinoj neograničenosti, objektivnosti i racionalnosti (Tablica 1). Sintezu međugrupnih razlika kroz glavne razlikovne dimenzije percepcija znanosti u javnosti i društvenim elitama, osigurala je diskriminativna analiza kojom su izdvojene dvije značajne diskriminativne funkcije ili dva gledišta o znanosti (Tablice 2 i 3).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Treća dobivena funkcija nije uzeta u obzir radi preniske kanoničke korelacije (0.072) te zbog iznimno visoke Wilksove lambde (0.949) koja pokazuje minimalnu količinu preostale diskriminativne informacije.

Tablica 2. Struktura kanoničkih diskriminativnih funkcija: korelacije > 0.40

Percepcije znanosti	Funkcija 1	Funkcija 2
Znanost suviše brzo mijenja naš način života	0.812	-
Suviše se oslanjamo na znanost, a nedostatno na vjeru	0.595	-0.440
Znanost je objektivna i na dokazima temeljena djelatnost	-	0.692
Znanstvena istraživanja ne poznaju ograničenja	0.453	0.528
Znanost je politički neutralna	-	0.453
Kanonička korelacija	0.443	0.214
Značajnost	< 0.001	< 0.001
Postotak objašnjene varijance (%)	19.6	4.5

Tablica 3. Grupni prosjeci za diskriminativne funkcije

Grupe	Funkcija 1	Funkcija 2
1. Hrvatska populacija (najšira javnost)	0.360	-0.052
2. Znanstvenici	-0.776	-0.138
3. Političari	-0.212	0.648
4. Menadžeri	-0.256	0.573

Prvo gledište (funkcija) objašnjava 19.6% razlika među promatranim grupama, a u najvećoj ga mjeri određuje zabrinutost ispitanika zbog društvenih učinaka znanosti, ponajprije zbog prebrzih promjena načina života, a zamjetno rjeđe zbog potiskivanja religije kao čovjekova životnog orijentira. Zato se ovaj stav može identificirati kao tradicionalističku skepsu prema znanosti, kraće *znanstveni tradicionalizam*. On je povezan i s percepcijom neograničenosti znanstvenih istraživanja, koja brine tradicionaliste. Druga funkcija tumači tek 4.5% razlika među ovim grupama, a najviše je saturirana iskazom o objektivnosti i racionalnosti znanosti, manje viđenjem njezine neograničenosti, a još manje percepcijom političke neutralnosti znanosti. Gotovo pa klasičnu pozitivističku sliku znanosti dopunjuje i negativna povezanost s gledi-

štem o prevelikom osloncu u znanosti nauštrb vjere. Riječ je o pogledu kojeg se može imenovati kao *idealiziranje znanstvene spoznaje*.

Grupne sredine otkrivaju da hrvatska najšira javnost izražava daleko veću tradicionalističku skepsu prema znanosti, prije svega od znanstvenika, pa tek onda od menadžera i političara. Političari i menadžeri pak znatno su skloniji idealiziranju znanosti od znanstvenika, a zatim i od opće populacije. Dakle, dok hrvatska javnost izražava najveću tradicionalističku skepsu prema znanosti, a elite moći iskazuju najveće neupitno povjerenje u znanstvenu spoznaju, dotle znanstvenici pokazuju najveću nesklonost tradicionalističkom stavu prema znanosti, ali su i najmanje skloni idealiziranju spoznajnih moći znanosti.

### 3.2. Tipologije gledišta javnosti i elita o znanosti

Diskriminativna analiza je pokazala najveće razlike u odnosu promatranih društvenih aktera prema znanosti, razlikovne ali ne i sve glavne dimenzije njihovih percepcija znanosti. Radi informativnijeg uvida u tipologiju pogleda javnosti i elita na znanost, SPSS analiza glavnih komponenti (PCA) primijenjena je na svaki od četiri uzorka. Korišten je Kaiser-Guttmanov kriterij izlučivanja glavnih komponenti, a potom su izvedene varimax rotacije.<sup>5</sup>

Svaka od četiri analize rezultirala je trima glavnim komponentama koje objašnjavaju više od polovine varijance u svim uzorcima: 54.3% u uzorku stanovništva, 55.1% u znanstvenika, 58.0% kod političara i 55.2% varijance u uzorku menadžera. Dobivene su solucije prikazane u Tablici 4.

*Najšira javnost* ili odraslo stanovništvo pokazuje tri tipa gledišta o znanosti. Prvo gledište najviše određuju tvrdnje koje naglašavaju doprinos znanosti i tehnologije boljem životu sadašnje i buduće generacije, a potom iskazi o objektivnosti i racionalnosti, zatim o (političkoj i društvenoj) neutralnosti znanosti te naposljetku o neograničenosti

---

<sup>5</sup> Polazišne interkorelacije izvornih varijabli (percepcija znanosti) nisu priložene zbog prostornog ograničenja. Međutim, njihova je prikladnost za primjenu PCA u sva četiri uzorka bila (relativno) visoka: KMO (Kaiser–Meyer–Olkin) = 0.929 za uzorak stanovništva, 0.719 za znanstvenike, 0.719 za političare i 0.679 za uzorak menadžera.

Tablica 4. Komponentna analiza percepcija javnosti, znanstvenika, političara i menadžera (varimax rotirane komponentne matrice s korelacijama >0.40)

	Stanovništvo/javnost			Znanstvenici			Političari			Menadžeri		
	K 1	K 2	K 3	K 1	K 2	K 3	K 1	K 2	K 3	K 1	K 2	K 3
Percepcije znanosti	0.761	-	-	0.837	-	-	0.759	-	-	-	-	0.806
Zahvaljujući znanosti i tehnologiji, sljedeća će generacija imati više mogućnosti	0.718	-	-	0.814	-	-	0.793	-	-	-	-	0.883
Znanost i tehnologija čine naše živote zdravijima, lakšima i udobnijima	0.679	-	-	0.501	-0.480	-	0.657	-	-	-	-	-
Znanost je objektivna i na dokazima temeljena djelatnost	0.604	-	-	0.460	-0.504	-	0.716	-	-	0.729	-	-
Znanost je politički neutralna	0.590	-	-	0.509	-	-	0.690	-	-	0.640	-	-
Ne može se okrivljavati znanost zbog zloupotreba njezinih rezultata	0.460	-	-	0.445	-	-	-	-	0.790	0.631	-	-
Znanstvena istraživanja ne poznaju ograničenja	-	0.834	-	-	0.699	-	-	0.597	-	-	0.702	-
Nije sva znanost pouzdana	-	0.792	-	-	0.700	-	-	0.722	-	-	0.681	-
Znanost ne može pružiti potpunu i istinitu sliku svijeta	-	-	0.791	-	-	0.754	-	0.740	-	-	0.729	-
Suviše se oslanjamo na znanost, a nedostatno na vjeru	-	-	0.709	-	-	0.791	-	0.578	0.577	0.549	0.407	-
Znanost suviše brzo mijenja naš način života	2.678	1.716	1.038	2.790	1.505	1.217	2.963	1.680	1.150	2.645	1.722	1.115
Svojestvena vrijednost	26.784	17.164	10.378	27.897	15.048	12.167	29.634	16.800	11.498	26.452	17.216	11.575
Objašnjena varijanca (%)												

znanstvenih istraživanja. Jasno se razbire stav o socijalno obećavajućoj pozitivističkoj znanosti koji se najsajetije može imenovati *scijentizmom*.<sup>6</sup> I dok druga komponenta ili gledište nedvojbeno predstavlja sumnju u spoznajnu svemoć znanosti ili kraće *znanstveni skepticizam*, treći se pogled na znanost identificira kao tradicionalistička rezerviranost prema društvenim implikacijama znanosti ili *tradicionalizam*.

*Istraživačke* se percepcije znanosti također grupiraju u tri gledišta, tipološki slična, ali nipošto identična javnima. Tako je prvu komponentu prikladnije nazvati *znanstveno-tehnološki optimizam*, zahvaljujući njezinoj vrlo visokoj povezanosti s iskazima o poželjnim društvenim efektima znanosti i tehnologije i komparativno slabije izraženim pozitivističkim konotacijama ovoga gledišta (znatno niže korelacije). Visoka povezanost druge komponente s tvrdnjama da znanost ne može pružiti potpunu i istinitu sliku svijeta, te da nije uvijek pouzdana sugerira *postmodernu spoznajnu skepsu*, osobito radi pojašnjavajuće negativne korelacije s klasičnim pozitivističkim viđenjima znanosti. Treći tip gledišta (komponentu) determiniraju iskazi po kojima znanost ugrožava tradicionalne obrasce života i vrednote, pa ga valja označiti kao *tradicionalizam*.

U *političara* je dobivena nešto drugačija slika trodimenzionalne strukture ili tipologije njihovih gledišta o znanosti. Prvu komponentu konstituiraju oba iskaza o društvenoj blagotvornosti znanstveno-tehnološkog razvoja, ali i oni o objektivnosti te političkoj i socijalnoj neutralnosti znanosti. U takvoj kompoziciji gledišta, sličnoj kao u javnosti, razaznaje se *scijentizam*. On ujedinjuje političarima sve važniju legitimacijsku ulogu znanosti (znanstveni pristup, podloge) i njezinu manipulativnu ulogu kojom se postižu konkretni politički ciljevi (Županov, 1998).

Drugu komponentu određuje spoj tradicionalističke sumnje u društvene implikacije znanosti i u znanstvenu sliku svijeta, te se može govoriti o *socio-kognitivnom tradicionalizmu*. Nasuprot tom spoju, kod

---

<sup>6</sup> Širi pojam scijentizma Elzinga (1984) definira kao shvaćanje da je cijeli svijet spoznatljiv znanstvenim metodama i također da je napredak moguć kroz znanost. Prema tome scijentizam pretpostavlja i spoznajnu svemoć i blagotvornu društvenu ulogu znanosti kao agensa društvenog napretka.

najšire javnosti i znanstvenika spoznajna skepsa i društvena problematičnost znanosti predstavljaju dva različita stava. Treću komponentu konstituira ponajprije iskaz o znanstvenoj spoznaji bez ograničenja, a u osjetno manjoj mjeri i tvrdnja o prebrzim mijenama što ih znanost unosi u suvremeni način života. Potonji iskaz ovom gledištu daje društveni smisao upućujući na *suzdržani spoznajni optimizam*. To bi mogao biti „srednji“ političarski stav, u kojem upravo spoznajna nezaustavljivost znanosti ubrzava dinamiku suvremenog života te tako relativizira njezinu društvenu dobrobit.

Napokon, i menadžerska tipologija gledišta o znanosti je trodimenziionalna. Za razliku od prethodnih triju tipologija, prvi tip menadžerskih pogleda razotkriva se kao slika *društveno neutralne znanosti*, politički neopredijeljene i abolirane od krivnje za štetne primjene njezinih spoznaja u ekonomiji i društvu. Povrh toga znanost je spoznajno svemoćna, neograničena pa možda upravo zato i menadžerska elita u njoj vidi agensa neželjenog ubrzanja tempa života. Druga komponenta ne uključuje samo sumnju u pouzdanost znanstvenih spoznaja i znanstvenu sliku svijeta, već i bojazan da znanost istiskuje vjeru kao glavni čovjekov životni oslonac. Zato se ovo gledište (kao i slično političarsko) može promatrati kao *socio-kognitivni tradicionalizam*. Treće menadžersko gledište je tipičan, spoznajnih natruha lišen *znanstveno-tehnološki optimizam*. I prvo i treće menadžersko gledište – društveno neutralne znanosti te društveno korisne i obećavajuće znanosti – čine prikladnu vrijednosnu potku i legitimacijske i manipulativne funkcije koje znanost pruža ekonomskoj eliti.

Koliko se ovakvi pogledi na znanost uklapaju u teze Elzinge i Jamisona (1995) o četirima različitim kulturama? Najsažetiji odgovor jest: djelomično. Ni javnost, ni znanstvenici, niti političari i menadžeri nisu razvili jedan koherentan pogled na intelektualnu i društvenu ulogu znanosti u skladu s postavkama spomenute tipologije, već je svaki (potencijalni) akter iskazao različite svjetonazore: znanstveno-tehnološki optimizam s pozitivističkim pogledom na znanost ili bez njega; skepsu prema znanstvenoj spoznaji i slici svijeta, tradicionalniju ili postmoderanu; te napokon tradicionalizam ili zabrinutost radi društvenih učinaka ekspanzije znanosti u kombinaciji s kognitivnom skepsom ili bez nje.

Istodobno su prepoznatljiva i neka gledišta o znanosti tipična za četiri kulture kako ih opisuje citirani autorski dvojac. Detaljnije razmatranje tih (ne)sukladnosti zahtijeva analizu društvenih okvira glavnih gledišta aktera znanstveno-tehnološkog razvoja.

#### **4. Rasprava i zaključci**

Istraživanje percepcija znanosti u (potencijalnih) protagonista znanstveno-tehnološkog razvoja i politike – hrvatske javnosti i relevantnih društvenih elita (znanstvene, menadžerske i političke) – omogućuje sintezu na deskriptivnoj razini, pa i na eksplanatornoj ravni makar u obliku hipotetičkih zaključaka.

Prvo. Javne percepcije znanosti su mješavina epistemološkog realizma i skepticizma, ali također i kombinacija scijentizma (znanstveno-tehnološkog optimizama), neutralnih viđenja društvene odgovornosti znanosti i sumnji u njezin doprinos društvenoj dobrobiti. Javna su gledišta o društvenoj ulozi znanosti znatno složenija od dihotomije pozitivnih i negativnih stavova, kao što sugeriraju i rezultati drugih studija (Da Costa, 2004; Pardo i Calvo, 2006; Vaccarezza, 2007). Hrvatska javnost vidi spoznajnu ulogu i narav znanosti proturječnijima nego britanska i bugarska javnost (Bauer i dr., 2000), što se djelomično može pripisati razlikama u metodologiji, ali društvena uvjetovanost (ne)dosljednosti stavova može također biti jedan od izvora rezultatskih razlika.

Naime, spoj različitih mišljenja hrvatske javnosti o znanosti kompatibilan je istraživačkim nalazima o mješavinama različitih tradicionalnih i modernih društvenih vrijednosti hrvatskog stanovništva (Labus, 2005; Sekulić i Šporer, 2006; Sekulić, 2011, 2014). Pritom se ne radi samo o paralelizmu tradicionalnog i modernog što ga generira hrvatski društveni kontekst, već i o vrijednosnim orijentacijama kao jednoj od determinanti općih stavova o znanosti koji su opet, kako pokazuju istraživanja, važni suoblikovatelji stavova o specifičnim znanstvenim kontroverzama i tehnologijama (Roduta Roberts i dr., 2011).

I druge tranzicijske zemlje također pokazuju kombinaciju visoke potpore znanosti i tehnologiji kao garantima boljeg života sadašnjih i



budućih generacija i prilično visoke rezerviranosti prema znanosti zbog brzih promjena koje unosi u ljudski život, te stoga što potiskuje vjeru kao čovjekov životni orijentir (EC, 2003). Socijalni korijeni povjerenja u znanost mogu se dijelom pripisati proznanstvenim stavovima tipičnim za bivše socijalističke zemlje (Bauer i dr., 2000; Šporer, 2004; Bauer i dr., 2006). Sredinom dvijetisućitih godina Hrvatska je, kao i većina postsocijalističkih zemalja, još uvijek pokazivala veći prosjek društvenog prihvaćanja znanosti i tehnologije od većine zapadnoevropskih i sjeveroevropskih zemalja.<sup>7</sup>

Drugo. Znanstvenici pokazuju znatno suzdržaniji pozitivistički optimizam od najšire javnosti i od elita moći. Tomu sličan znanstvenički stav iščitava se i iz empirijskih studija profesionalnih vrijednosti i istraživačke etike eminentnih i mladih znanstvenika (Prpić, 2005). S obzirom na teorijska gledišta, ovi nalazi ne potvrđuju postavke o neizbježnom pozitivizmu znanstvenika (Elkana, 1978; Cole, 1992). Znanstvenički skepticizam može biti sukladan i klasičnoj vrednoti mertonovskog organiziranog skepticizma, ali njihova gledišta o znanosti svjedoče također i o važnosti koju postmoderni znanstveni etos pridaje društvenoj odgovornosti i refleksivnosti znanosti.

Treće. Čini se da i menadžeri i političari vide znanost kao kognitivni autoritet koji je ujedno i sekundarni izvor njihova legitimiteta, kao društveno korisnu i neutralnu djelatnost koja im omogućuje manipulaciju – prvima tehnološku i komercijalnu eksploataciju, a drugima tzv. znanstvene podloge javnih politika i političkih odluka (Elzinga i Jamison, 1995; Županov, 1998). Zato i hrvatski i portugalski političari iskazuju slična viđenja velike važnosti i društvene korisnosti znanosti (Gonçalves i dr., 1996). No relativno je visoka i proporcija menadžera i političara koji su skeptični prema socijalnim učincima znanosti. Mješavina različitih viđenja znanosti objašnjiva je u kontekstu vrijednosnih orijentacija hrvatske poslovne i političke elite. Empirijski gledano, one uključuju korporativizam i radikalni nacionalizam, ali i liberalizam (Hodžić, 2002).

---

<sup>7</sup> Radi se o novijoj analizi podataka Eurobarometra iz 2005. godine za 34 evropske zemlje (Kim i dr., 2014).

Četvrto. Usprkos činjenici da su percepcije znanosti elita i javnosti mješavine optimističnih i skeptičnih stajališta, njihova se gledišta najjače razlikuju u dvjema osnovnim dimenzijama. Uspoređene s javnošću, sve tri elite iskazuju osjetno manji znanstveni tradicionalizam, a upravljačke elite (političari i menadžeri) zamjetno su sklonije pozitivističkoj slici znanosti nego znanstvenici i javnost. U toj komparativnoj perspektivi može se zaključiti da je znanstveni tradicionalizam najizraženiji u najširoj javnosti, da modernizam kao neupitna vjera u znanost ponajprije karakterizira elite moći, dok je suzdržanost prema pozitivizmu najizraženija upravo u znanstvenika čija najveća nesklonost tradicionalizmu ukazuje na postmoderni stav prema znanosti.

Peto. Polazišna teorijska tipologija Elzinge i Jamisona opisuje neke ključne elemente kultura koje razvijaju protagonisti znanstveno-tehnološke politike i razvoja. Prema našoj empirijskoj tipologiji, u svakoj od tih skupina, barem u konkretnom kontekstu hrvatskog društva, javljaju se trovrsna gledišta o znanosti, što označava složeniji i ambivalentniji odnos aktera prema znanosti.

*Akademski kultura* nije primarno zaokupljena sobom i svojom intelektualnom djelatnošću. Ona uključuje brigu za doprinos znanosti društvenom razvoju i humanitetu, s elementima (neo)pozitivističkog pogleda na znanost kao svoj prvi stav; samoreflektirajuću postmodernu skepsu prema pouzdanoj znanstvenoj slici svijeta, koja ne podržava nekritičko poimanje neutralne, racionalne i objektivne znanosti – kao svoj drugi stav; stanovitu tradicionalističku podozrivost prema društvenoj ulozi znanosti, kao svoj treći stav. Višedimenzionalna slika znanstveničkih pogleda na znanost pokazala se već u istraživanjima profesionalne etike znanstvenika u proturječnim spoznajnim vrednotama i onima koje se tiču društvene uloge znanosti (Prpić, 1997, 2004).

*Birokratska kultura*. Političari se fokusiraju na društvenu korisnost znanosti i tehnologije, te znanstvenu neutralnost i objektivnost kao pretpostavke spoznajnog autoriteta koji legitimira različite političke odluke. Ipak, uz primarno, politički pragmatično razumijevanje znanosti, oni iskazuju i znanstveni tradicionalizam kao tradicionalističku skepsu prema znanstvenoj slici svijeta i prema društvenoj ulozi znanosti. A

treće gledište političke elite izražava svojevrsan skepticizam potaknut percepcijom neograničenosti znanstvene spoznaje.

*Ekonomska kultura.* Ni stav menadžerske elite prema znanosti nije uniforman niti posve sukladan idealnom tipu. Primarno to je idealiziran pogled na znanost, ali upravo neutralnost i spoznajna moć znanosti daju toj eliti dodatni legitimitet i omogućuju komercijalnu upotrebu znanstvenih spoznaja. Pojavljuje se čak i skeptičan pogled na doprinos znanosti ljudskom znanju i boljitku, te klasična menadžerska ideologija društvenog progresa vođenog znanostima i tehnologijom.

Unatoč naglasku upravljačkih elita na društvenoj važnosti znanosti i većem povjerenju u znanstvene spoznaje u skladu s ideologijom korisnosti znanosti za društveno-ekonomski razvoj (znanost kao resurs), one u polumodernom hrvatskom društvu nisu spremne na vrijednosne, sociokulturne promjene nužne za razvoj nove tehnoeekonomske paradigme bazirane na inovacijama (Švarc, 2009).

*Civilna kultura.* Primarni scijentistički stav javnosti s naglaskom na znanstveno-tehnološkom optimizmu – društvenoj korisnosti i poželjnim društvenim učincima znanosti, naoko odgovara glavnom interesu civilne kulture, ali njegov neupitni optimizam ipak nije primjeren tezama o civilnoj kulturi tipičnoj za oprezniji proaktivni civilni sektor. Pored ovog inače najraširenijega gledišta odraslog stanovništva (prihvatljivog za 81.6% ispitanika), javnost također iskazuje i snažnu znanstvenu skepsu te tradicionalizam kao druga dva stava, prihvatljiva za 79.7% odnosno 71.5% ispitanika (Golub i Petrović, 2013:578).<sup>8</sup> Visoku javnu potporu znanosti i tehnologiji nije ugrozila čak ni svijest javnosti o vlastitoj marginalnoj ulozi u znanstvenoj i tehnološkoj politici; prema Eurobarometru, u 2005. godini većina je hrvatskih ispitanika (60%) bila mišljenja da javnost nije dovoljno uključena u odlučivanje o znanosti i tehnologiji (EC, 2005:98).

Šesto. Vrijednosnom potkom javnih i menadžerskih gledišta o znanosti bavile su se dodatne analize, bazirane na istom istraživanju (Golub i Petrović, 2013; Golub, 2009). Telegrafski sažeti njihovi nalazi su sljedeći: Znanstveni tradicionalizam javnosti ima dublje vrijednosno

---

<sup>8</sup> Autori su na bazi iste komponentne analize konstruirali odgovarajuće skale javnih gledišta o znanosti.

utemeljenje od ostalih dvaju gledišta, a korijeni se u tradicionalnim vrijednostima, dok je scijentizam pokazivao vezu s liberalizmom (Golub i Petrović, 2013); Znanstveno-tehnološki optimizam menadžera povezan je s njihovim liberalno-kozmpolitskim vrijednostima, a socio-kognitivni tradicionalizam kao njihov stav o znanosti počiva na krutom (etnocentričkom) tradicionalizmu kao njihovoj općoj vrijednosti (Golub, 2009). Teorijska je vrijednost ovih nalaza relevantna usprkos niskim značajnim korelacijama između općih vrijednosti i pogleda na znanost, jer se potvrđuje da vrijednosne orijentacije tvore širi društveni okvir stavova o znanosti, koji ne uključuje samo logične već i neke sadržajno proturječne veze među njima.

Naposljetku, ne može se zaobići ni pokušaj da se iz istraživačkih nalaza derivira hipotetički zaključak o promjenama gledišta o znanosti. Dok visoka prisutnost tradicionalizma kao stava javnosti prema znanosti i tehnologiji može djelomično rezultirati iz retradicionalizacije, dotle rašireniji znanstveno-tehnološki optimizam svjedoči o modernizacijskom procesu, a skepsa prema spoznajnoj svemoći znanosti može uključivati i natruhe postmodernizma. Naime, neka istraživanja nalaze da postmaterijalističke vrijednosti mogu smanjivati društvenu prihvatljivost znanosti i tehnologije, mada ima i nalaza slabih i neznčajnih povezanosti među njima (Kim i dr., 2014). U svakom slučaju, Hrvatska je 2005. godine bila među evropskim zemljama s komparativno visokom razinom iskazivanja općih postmaterijalističkih vrednota (Kim i dr., 2014).

Novije trendove re-tradicionalizacije u stavovima javnosti prema znanosti otkriva usporedba Eurobarometrovih sondaža iz 2005. i 2013. godine, i to upravo četiriju čestica koje su i ovdje korištene. U tom je razdoblju javna potpora optimističnim tvrdnjama da znanost i tehnologija osiguravaju kvalitetniji život sadašnjim i veće mogućnosti budućim generacijama pala za 7 i 4 postotna poena. Nasuprot tome, javna skepsa prema znanosti zato što ubrzava promjene načina života i potiskuje vjeru povećala se za 4 i 5 strukturnih poena (EC, 2005; 55-67; EC, 2013: T21,T23-T25). Registrirane promjene su znakovite i ne moraju nužno biti povezane s ekonomskom krizom (Sanz-Menéndez i Van Ryzin, 2015) ali svakako pretpostavljaju nova istraživanja.

## Literatura

- Barben, Daniel (2010). Analyzing acceptance politics: Towards an epistemological shift in the public understanding of science and technology. *Public Understanding of Science*, 19(3), 274-292.
- Bauer, Martin W. (2009). The Evolution of Public Understanding of Science – Discourse and Comparative Evidence. *Science, Technology & Society*, 14(2), 221-240.
- Bauer, Martin W., Allum, Nick i Miller Steve (2007). What can we learn from 25 years of PUS survey research? Liberating and expanding the agenda. *Public Understanding of Science*, 16(1), 79-95.
- Bauer, M. W., Petkova, K., Boyadjieva, P. i Gornev, G. (2006). Long-Term Trends in the Public Representation of Science across the ‘Iron Curtain’: 1946–1995. *Social Studies of Science*, 36(1), 99-131.
- Bauer, Martin W., Petkova, Kristina i Boyadjieva, Pepka (2000). Public Knowledge and Attitudes to Science: Alternative Measures That May End the ‘Science War’. *Science, Technology & Human Values*, 25(1), 30-51.
- Bourdieu, Pierre (2004). *Science of Science and Reflexivity*. Cambridge: Polity Press.
- Cole, Stephen (1992). *Making Science: Between Nature and Society*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press.
- Da Costa, A. F. (2004). The Publics of Science in Portugal. U: *Science Meets Society: Conference held at Calouste Gulbenkian Foundation*, Lisbon, April 3 and 4, 2003, pp. 15-26. Lisbon: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Durant, J., Bauer, M., Gaskell, G., Midden, C., Liakopoulos, M. i Scholten, L. (2000). Two Cultures of Public Understanding of Science and Technology in Europe. U: M. Dierkes i C. von Grote (eds.). *Between Understanding and Trust: The Public, Science and Technology*. London: Routledge, 89-107.
- EC (2013). *Responsible Research and Innovation (RRI), Science and Technology. Special Eurobarometer 401*. Brussels: European Commission.
- EC (2012). *Science and Society Action Plan*. Bruxelles: European Commission.
- EC (2005). *Europeans, Science and Technology. Special Eurobarometer 224*. Brussels: European Commission.
- EC (2003). *Candidate Countries Eurobarometer: Public Opinion in the Countries Applying for European Union Membership*. Brussels: European Commission. URL: [http://www.europa.eu.int/comm/public\\_opinion/archives/ccceb/2002.3\\_science\\_technology.pdf](http://www.europa.eu.int/comm/public_opinion/archives/ccceb/2002.3_science_technology.pdf)
- Elkana, Yehuda (1978). Two-tier-Thinking: Philosophical Realism and Historical Relativism. *Social Studies of Science*, 8(3), 309-326.
- Elzinga, Aant (1984). Scientism, Romanticism and Social Realist Images of Science. U: *Essays on Scientism, Romanticism and Social Realist Images of Science*. Report No. 143, pp. 1-49. Göteborg: Göteborg University, Institutionen for Vetenskapsteori.
- Elzinga, Aant i Jamison, Andrew (1995). Changing policy agendas in science and technology. U: S. Jasanoff, G. E. Markle, J. C. Peterson i T. Pinch (eds.). *Handbook of science and technology studies*. Thousand Oaks, CA: Sage, 572-597.

- Fuchs, Stephan (1992). *The Professional Quest for Truth: A Social Theory of Science and Knowledge*. Albany: State University of New York Press.
- Fuchs, Stephan (1996). The Poverty of Postmodernism. *Science Studies*, 9(1), 58-66.
- Golub, Branka (2009). Vrijednosne orijentacije menadžera i njihove percepcije znanosti. *Sociologija i prostor*, 47(2), 87-110.
- Golub, Branka i Petrović, Nikola (2013). Vrijednosni okvir društvenih percepcija znanosti. *Sociologija i prostor*, 51(3), 563-583.
- Gonçalves, Maria Eduarda, Patrício, Maria Teresa i Da Costa, Antonio Firmino (1996). Political Images of Science in Portugal. *Public Understanding of Science*, 5(4), 395-410.
- Hagendijk, R. P. (2004). The Public Understanding of Science and Public Participation in Regulated Worlds. *Minerva*, 42, 41-59.
- Hodžić, Alija (2002). Nastajanje političke elite u Hrvatskoj. U: D. Vujadinović, L. Veljak, V. Goati i V. Pavićević (ur.). *Između autoritarizma i demokratije: Srbija, Crna Gora, Hrvatska. Institucionalni okvir*. Beograd: CEDET, vol. I, 95-118.
- Ingelhart, R. i Baker, W. E. (2000). Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review*, 65(1), 19-51.
- Inglehart, Ronald i Welzel, Christian (2007). *Modernizacija, kulturna promjena i demokracija. Slijed ljudskog razvitka*. Zagreb: Politička kultura.
- Kim, Seoyong, Choi, Sang-Ok i Wang, Jaesun (2014). Individual perception vs. structural context: Searching for multilevel determinants of social acceptance of new science and technology across 34 countries. *Science and Public Policy*, 41, 44-57.
- Knorr-Cetina, Karin D. i Mulkay, Michael (eds.) (1983). *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. London– Beverly Hills–New Delhi: Sage.
- Labus, Mladen (2005). Vrijednosne orijentacije i religioznost. *Sociologija sela*, 43(2), 383-408.
- Lelas, Srđan (1990). *Promišljanje znanosti*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Miller, J. D. (2004). Public Understanding of, and Attitudes toward, Scientific Research: What We Know and What We Need to Know. *Public Understanding of Science*, 13(3), 273-294.
- Nisbet, Matthew C. i Goidel, Robert K. (2007). Understanding citizen perceptions of science controversy: bridging the ethnographic–survey research divide. *Public Understanding of Science*, 16 (4), 421-440.
- Pardo, Rafael i Calvo, Felix (2002). Attitudes toward Science among the European Public: A Methodological Analysis. *Public Understanding of Science*, 11(2), 155-195.
- Pardo, Rafael i Calvo, Felix (2004). The Cognitive Dimension of Public Perceptions of Science: Methodological Issues. *Public Understanding of Science*, 13(3), 203-227.
- Pardo, Rafael i Calvo, Félix (2006). Mapping Perceptions of Science in End-of-Century Europe. *Science Communication*, 28(1), 3-46.
- Polšek, Darko (1998). Stavovi javnosti prema znanosti i znanstvenome razvoju u Hrvatskoj. U: Polšek, D. (ur.). *Vidljiva i nevidljiva akademija. Mogućnosti*

- društvene procjene znanosti i tehnologije*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 227-233.
- Prpić, Katarina (1997). *Profesionalna etika znanstvenika*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Prpić, Katarina (2004). *Sociološki portret mladih znanstvenika*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Prpić, Katarina (2005). Generational Similarities and Differences in Researchers' Professional Ethics: An Empirical Comparison. *Scientometrics*, 62(1), 27-51.
- Prpić, Katarina (2007). Changes in Scientific Knowledge Production and Research Productivity in a Transitional Society. *Scientometrics*, 72(3), 487-501.
- Prpić, Katarina (2011). Science, the public, and social elites: How the general public, scientists, top politicians and managers perceive science. *Public Understanding of Science*, 20(6), 733-750.
- Prpić, Katarina (2013). STS in a (Post)Socialist Context. *Science and Technology Studies in Croatia*. *Tecnoscienza*, 4(1), 165-181.
- Radošević, Slavo (2006). The knowledge-based economy in Central and Eastern Europe: an overview of key issues. U: Piech, K. i Radošević, S. (eds.). *The knowledge based economy in Central and Eastern Europe: countries and industries in a process of change*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 31-56.
- Rimac, Ivan i Štulhofer, Aleksandar (2004). Socio-cultural Values, Economic Development and Political Stability as Correlates of Trust in the European Union. U: K. Ott (ed.). *Croatian Accession to the European Union*. Zagreb: Institute of Public Finance–Friedrich Ebert Stiftung, pp. 301-326.
- Roduta Roberts, Mary, Reid, Grace, Schroeder, Meadow i Norris, Stephen P. (2011). Causal or spurious? The relationship of knowledge and attitudes to trust in science and technology. *Public Understanding of Science*, 22(5), 624-641.
- Sanz-Menéndez, Luis i Van Ryzin, Gregg G. (2015). Economic crisis and public attitudes toward science: A study of regional differences in Spain. *Public Understanding of Science*, 24(2), 167-182.
- Sekulić, Duško (2011). Vrijednosno-ideološke orijentacije kao predznak i posljedica društvenih promjena. *Politička misao*, 48(3), 35-64.
- Sekulić, Duško (2014). *Identitet i vrijednosti: Sociološka studija o hrvatskom društvu*. Zagreb: Politička kultura.
- Sekulić, Duško i Šporer, Željka (2006). Religioznost kao prediktor vrijednosnih orijentacija. *Revija za sociologiju*, 37(1-2), 1-19.
- Sesardić, Neven (1991). *Iz analitičke perspektive: ogledi o filozofiji, znanosti i politici*. Zagreb: Sociološko društvo Hrvatske.
- Stilgoe, Jack, Lock, Simon J. i Wilsdon, James (2014). Why should we promote public engagement with science?. *Public Understanding of Science*, 23(1), 4-15.
- Sturgis, Patric i Allum, Nick (2004). Science in society: re-evaluating the deficit model of public attitudes. *Public Understanding of Science*, 13(1), 55-74.
- Šporer, Željka (2004). Knowledge-based Economy and Social Capital in Central and Eastern European Countries. U: J. Švarc, J. Lažnjak, Ž. Šporer i D. Polšek

- (eds.). *Transition Countries in the Knowledge Society: Socioeconomic Analysis*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 127-166.
- Šuljok, Adrijana (2011). *Medijske prezentacije znanosti i društvene promjene u Hrvatskoj*. Zagreb: Filozofski fakultet, 21.01. 2011, 201 str. Voditeljica: Prpić, Katarina.
- Švarc, Jadranka (2009). *Hrvatska u društvu znanja: prijepori i perspektive inovacijske politike*. Zagreb: Školska knjiga–Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Vaccarezza, Leonardo Silvio (2007). The Public Perception of Science and Technology in a Periphery Society: A Critical Analysis from a Quantitative Perspective. *Science, Technology & Society*, 12(1), 141-163.
- Whitley, Richard (2000). Introduction: Science transformed? The changing nature of knowledge production at the end of twentieth century. U: R. Whitley. *The intellectual and social organization of the sciences* (Second Edition), XI-XLIV. New York: Oxford University Press.
- Županov, Josip (1998). Znanost kao otvoreni sustav. U: D. Polšek. *Vidljiva i nevidljiva akademija: mogućnosti društvene procjene znanosti u Hrvatskoj*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 235-242.



## **PREVLADAJUĆE VRIJEDNOSTI U HRVATSKOME POSLOVNOM OKRUŽENJU: PRIBLIŽAVAMO LI SE ZAPADU?**

### **Uvod**

Značaj kulture, načina ponašanja i tradicije za gospodarski razvoj nerijetko su podcijenjeni u ekonomskim istraživanjima. Poslovna zajednica odavno je prepoznala utjecaj etničkih, religijskih i društvenih razlika i uglavnom prilagodila svoje poslovanje na odgovarajući način. No to često nije slučaj s drugim akterima u društvu. Postsocijalistička tranzicija dodatno je potaknula rasprave na ovu temu naglašavajući pritom utjecaj neopipljiva naslijeđa na dosadašnji uspjeh transformacije, trenutalno stanje i perspektive. Zanemarivanje specifičnosti, posebice neformalnih poput sustava vrijednosti, rezultiralo je javnim politikama koje nisu uzimale u obzir lokalne uvjete, divergenciju zemalja i evoluciju njihovih poslovnih sustava.

Ova se analiza zasniva na usporedbi kulturalnih dimenzija zemalja Zapadne i Istočne Europe te stavljanju istih u korelaciju s lakoćom poslovanja i konkurentnošću, kako bi se prepoznala objektivna pozicija Hrvatske naspram drugih tranzicijskih i razvijenih zemalja. Osim grupiranja zemalja prema sličnim karakteristikama, time se preispituje i sklad institucionalne interakcije – tzv. institucionalna ljepljivost. Pojmovno, formalne institucije predstavljaju zakone i pravila vezane za poslovanje, dok neformalne institucije čine kultura, tradicija, načini ponašanja i društvene norme.

Rad pruža pregled relevantne literature, a kvantitativna analiza zasniva se na podacima iz relevantnih statističkih izvora (Eurostat i MMF) i međunarodnih usporednih istraživanja koje provode Svjetski gospodarski forum i Svjetska banka. Izbor izvora podataka za vrijednosti u društvu čini se kao neiscrpna tema prijepora u akademskoj zajednici. Ovaj rad se dominantno zasniva na Hofstedeovim (i dr., 2010) podacima o dimenzijama nacionalne kulture. Autorice su svjesne kritika povezanih s Hofstedeovim konceptom dimenzija kulture (Cooper, 1982; Graves, 1986; Schwartz, 1999; McSweeney, 2002), no i dalje je smatraju odgovarajućom za ovu analizu zbog nekoliko razloga. Prvo, u obzir su uzeti odgovori na kritike (poput Hofstede, 2002) i daljnji komentari o korištenju Hofstedeovih dimenzija kulture (poput D. Williamson, 2002). Drugo, navedeni podaci omogućavaju usporedbu s izabranim zemljama. Treće, vrijednosti svih dimenzija kulture verificirani su pomoću podataka iz brojnih drugih izvora, kao i iz repliciranih studija (Hofstede, 2001:91-96, 154-159, 219-225, 294-297; Hofstede i dr., 2010:34-36, 288-289). Četvrto, kritika fokusa na poslovni sektor i time ograničene primjenjivosti na cijelo društvo može se smatrati povoljnim faktorom za ovo istraživanje. Peto, jedan od razloga za korištenje Hofstedeovih podataka je mogućnost proučavanja svake pojedine dimenzije u odnosu na poslovanje, što je svakako vrjednije nego promatranje nacionalne kulture kao potencijalno nejasne cjeline. Dodatno, kritika zasnovana na pretpostavci homogenosti kulture i zanemarivanju zajednica unutar zemlje (Dorfman & Howell, 1988; Lindel & Arvonen, 1996) nastoji se riješiti dodanim kvalitativnim osvrtima.

Rad je strukturiran na sljedeći način. Prvi dio objašnjava važnost proučavanja kulture u proučavanju ekonomskih fenomena, posebice poslovanja i ekonomskog razvoja. Pritom se stavlja naglasak na post-socijalističku transformaciju zemalja Srednje i Istočne Europe. Daje se usporedba nacionalnih dimenzija kulture Hrvatske s postsocijalističkim zemljama EU, EU 15 i EU 15 bez Mediterana. Zatim se dublje analizira utjecaj kulture na poslovanje te se kvantitativnim pristupom klasteriraju promatrane zemlje i prikazuju korelacije svake pojedine dimenzije kulture s lakoćom poslovanja i konkurentnošću. Time se produbljuje perspektiva institucionalne interakcije u poslovnom okruženju i nastoji

odgovoriti na pitanje iz naslova rada uzimajući u obzir diskutabilnu konvergenciju zemalja. U zaključku se, osim rasprave o nalazima analize, daje osvrt na teoretski doprinos i preporuke za Hrvatsku.

Cilj rada je prikazati prevladavajući vrijednosni sustav u hrvatskome poslovnom okruženju usporednom analizom s drugim europskim zemljama te uvidjeti odstupanja koji takav vrijednosni profil ima od poželjnog za (Zapadnu) poslovnu klimu. Osim empirijskog doprinosa rada, teorijski se ogleda u validaciji fenomena nacionalne kulture i modeliranja kontribucije dimenzija nacionalne kulture, lakoći poslovanja i konkurentnosti nacionalne ekonomije.

## **1. Kulturne vrijednosti u tranzicijskome poslovnom okruženju**

Proučavanje važnosti kulture u poslovanju i poslovnom okruženju obilježeno je priličnom diskrepancijom. Poslovna zajednica odavno je prepoznala kulturu kao značajan faktor upravljanja poslovnim aktivnostima, dok su ekonomski teoretičari tek odnedavno počeli temeljito proučavati odnos nacionalne kulture prema poslovanju i gospodarskom razvoju na svim razinama. Neposredno djelovanje kulture na uspješnost poslovanja bilo je jako teško dokazati, pa je to možda dio pojašnjenja zašto se jednostavno zanemarivala. Donedavno su ekonomisti tu temu „prepuštali“ kolegama iz drugih područja društvenih znanosti, ponajviše sociolozima. No kulturološka različitost je stvarnost i upravljanje kulturološkim različitostima treba postati dio menadžerske prakse, a ne zadržati se samo na razini znanstvenog rječnika menadžmenta (Adler, 2002). Pokazalo se da kultura obogaćuje razumijevanje ekonomskih fenomena i može se definirati kao „uvriježena vjerovanja i vrijednosti koje etničke, religijske i socijalne skupine prenose gotovo nepromijenjene s jednoga na drugi naraštaj“ (Guiso i dr., 2006:23-25). Ta je definicija fokusirana na naslijeđene, sporo mijenjajuće sastavnice kulture i zaobilazi moguća pitanja kauzalnosti. Sporo mijenjajuće sastavnice kulture naglašava Hofstede (2001). Današnje razlike među nacionalnim kulturama prema Hofstedeu bile su identificirane već 1900. i smatra kako nema razloga da se razlike među nacionalnim kulturama ne održe barem do 2100. Drugim riječima, Hofstede ne pridaje veliku pozornost

zbivanjima u svijetu posljednjih dvadesetak godina, posebice vezano uz političke i gospodarske prekretnice u svijetu te potiskuje njihovo djelovanje na kulturu. Tabellini (2008) dodaje i trenutačne društvene interakcije kao faktor koji utječe na kulturu i naglašava da se kultura sve više prepoznaje kao „nedostajuća poveznica između daleke povijesti i trenutnih institucionalnih performansi“ (Tabellini, 2008:909), a daleka se prošlost pokazala kao važna odrednica trenutačnih gospodarskih rezultata zemalja kao i regija unutar zemalja (Tabellini, 2010). Tranzicijske zemlje razlikuju se zbog svojih različitih povijesti, koje se nazivaju i višestruke, kao i zbog različitih inicijalnih tranzicijskih politika (Elster i dr., 1998; Aligicia, 2006; Roland, 2012). Suprotno očekivanjima početkom 1990-ih, koja su se uglavnom zasnivala na sličnom naslijeđu, primjećuje se značajna divergencija u njihovu trenutačnom razvoju (Fligstein, 1996; Bergloef i dr., 2012; Cornia, 2012).

Institucionalni pristupi koji su analizirali postsocijalističku transformaciju počeli su uključivati kulturu jer su time institucije dobile legitimitet i simbol kolektivnog identiteta (K. Mueller, 2010). Osim uobičajene podjele Nove institucionalne ekonomije na formalne (zakoni, pravila) i neformalne institucije (kultura, tradicija, norme ponašanja), dodana je i podjela na sporo kretajuće (kultura) i brzo kretajuće (političke i pravne) institucije (*slow moving and fast moving institutions*, Roland, 2004). Pritom je prepoznato da se brzo kretajuće institucije mogu promijeniti u trenutku, dok se sporo kretajuće polako mijenjaju sve vrijeme stvarajući nedosljednosti s brzo kretajućima i katalizirajući promjene na taj način (Roland, 2004:117). Sporo kretajuće institucije su „rezultat nenamjernih i decentraliziranih uzoraka ponašanja i procesa učenja...o njima se ne može formalno pregovarati među grupama...one napreduju kroz postepene procese inovacije, imitacije i progresivnog usvajanja“ (Brousseau i dr., 2011b:11).

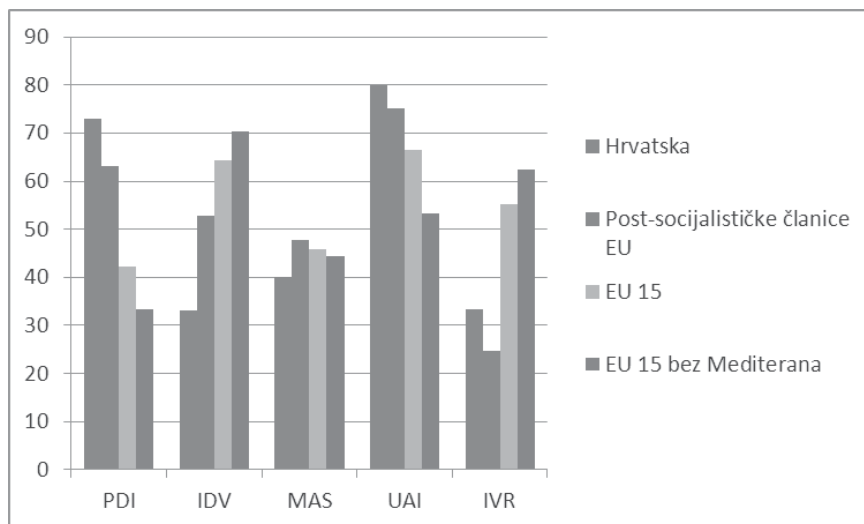
Međudjelovanje kulture i formalnih institucija posebno je značajno za analizu tranzicije. Napuštena je ideja da je postsocijalistička transformacija tehnički (jednostavan) i linearan proces. Rastući broj autora razmatra ovu povijesnu transformaciju kao iznimno slojevit i teško predvidiv proces, nastojeći pritom ne podcjenjivati specifičnosti zemalja niti očekivati nezahtjevnju konvergenciju. U svjetlu ove analize naglasak

je stavljen na Pejovichevu (2003a) interakcijsku tezu, koja se fokusira na sklad kulture i formalnih pravila u tranziciji kao vrlo bitan faktor za smanjenje transakcijskih troškova institucionalnog restrukturiranja i posljedično oslobađanja resursa za stvaranje blagostanja. Iskustvo tranzicije je, naime, pokazalo da su pokušaji provedbe zapadnoeuropskih formalnih institucija rezultirali iznimno visokim transakcijskim troškovima zbog neusklađenosti s lokalnom kulturom. Napredak privatnog sektora smatra se ključnim faktorom učinkovite postsocijalističke transformacije, i to kroz dva područja: restrukturiranje postojećih aktivnosti i realokacija resursa (Estrin, 2002). Djelovanje u oba područja otežano je i zbog naslijeđenih prepreka iz socijalističkog razdoblja. Da bi kapitalizam zaista djelovao, nužna je „kultura koja potiče ponašanje zasnovano na vlastitom interesu, vlastitoj odgovornosti i vlastitoj predanosti“ (Pejovich, 2008:43). Kultura se također smatra važnim kontekstualnim faktorom za razvoj poduzetništva (Thomas i Mueller, 2000). Niz je međunarodnih benchmarking izvješća o konkurentnosti, poslovnoj klimi i poduzetništvu pokazao da Hrvatska (i) po kulturnim i društvenim normama koje određuju poslovno okruženje zaostaje za gospodarski razvijenijim zemljama. Radi prvog uvida u relativnu poziciju Hrvatske uspoređena je s relevantnim grupama zemalja po dimenzijama nacionalne kulture (Slika 1). Zemlje su grupirane prema zajedničkoj prošlosti, odnosno prethodno elaboriranom naslijeđu te sadašnjosti i budućnosti. Osim spomenutih kriterija nekadašnje pripadnosti socijalističkim zemljama i trenutačno Europskoj uniji, isključene su zemlje Mediterana iz grupe „starih“ država članica EU iz tri razloga. Prvo, da bi se stekao brzi uvid o utjecaju njihovih vrijednosti dimenzija kulture na prosjek EU 15; drugo, radi provjere jesu li tranzicijske zemlje sličnije EU 15 skupini ili EU 15 bez Mediterana, dok je treći razlog razmatranje prevladavajućeg vrijednosnog sustava u Hrvatskoj kroz pripadnost Mediteranu, odnosno mediteranskom tipu kapitalizma prepoznatom kroz institucionalno klastiranje u Hall & Soskice (2001:20-21) i Mediteranskome socijalnom modelu prema Sapiru (2005)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Jedina razlika u grupiranju zemalja u Mediteranski kapitalizam i Mediteranski socijalni model je u slučaju Francuske, koja ne pripada Mediteranskome socijalnom modelu nego Kontinentalnome.

Slika 1. Dimenzije nacionalne kulture: Hrvatska u usporedbi s grupama zemalja



Napomena: PDI – *Power Distance*, IDV – *Individualism*, MAS – *Masculinity / Femininity*, UAI – *Uncertainty Avoidance*, IVR – *Indulgence versus Restraint*; Vrijednosti Hrvatske uspoređene su s prosječnim vrijednostima izabranih grupa zemalja. Izračun autorica zasnovan na Hofstede, *Official Website – Dimension Data Matrix*, 2012.

Postsocijalističke članice EU-a uključuju Bugarsku, Češku, Estoniju, Mađarsku, Latviju, Litvu, Poljsku, Rumunjsku, Slovačku i Sloveniju. Skupina EU 15 uključuje Austriju, Belgiju, Dansku, Finsku, Francusku, Njemačku, Ujedinjeno Kraljevstvo, Grčku, Irsku, Italiju, Luksemburg, Nizozemsku, Portugal, Španjolsku i Švedsku. Iz „EU 15 bez Mediterana“ isključene su Francuska, Italija, Portugal, Španjolska i Grčka iz prethodne skupine.

Glavni rezultati benchmarkinga čine se jednostavno objašnjivi i predvidivi posebice imajući u vidu zapadne vrijednosti dominantno prisutne u EU 15 i socioekonomsko naslijeđe Hrvatske i drugih europskih tranzicijskih zemalja. Daljnje usporedno proučavanje dimenzija kulture i vrijednosti po pojedinim zemljama pruža vrijedne inpute za detaljniju analizu.

Visoka vrijednost Hrvatske po dimenziji hijerarhijske distance (engl. *Power distance* – PDI) upućuje na sveprisutnu centralizaciju,

prihvatanje hijerarhija bez preispitivanja i sklonost nepreuzimanju inicijative, odnosno potpuno oslanjanje na upute nadređenih. Nešto niža vrijednost ove dimenzije za prosjek skupine postsocijalističkih članica EU-a ukazuje na njihovo kulturalno naslijeđe koje je inicijalno bilo bliže Zapadu no što su hrvatske vrijednosti bile. Razlika među zapadnoeuropskim zemljama može se zamijetiti između Mediterana i EU 15 kao cjeline. Evidentno je, naime, da su stanovnici skupine koja se sastoji od nordijskih zemalja, Beneluksa, Ujedinjenoga Kraljevstva, Irske, Njemačke i Austrije skloniji decentraliziranoj moći, jednakim pravima, osobnoj neovisnosti i samostalnosti.

Niska vrijednost individualizma (engl. *Individualism* – IDV) Hrvatske ukazuje na pretežito kolektivističku kulturu, važnost privatne i profesionalne pripadnosti određenim grupama i lojalnost članovima grupe do razine koja može kolidirati s etičnim poslovanjem. Postsocijalističke članice EU-a pokazuju veći pomak prema individualizmu. No zanimljivo je primijetiti da u toj skupini samo zemlje Jugoistočne Europe (Slovenija, Bugarska i Rumunjska) imaju nešto niže vrijednosti od Hrvatske i time predstavljaju vrlo kolektivistička društva. Suprotno njima, zemlje u skupini EU 15 predstavljaju relativno individualistička društva koja naglašavaju snagu osobnih mišljenja, profesionalizma, osobne odgovornosti i stroge podjele privatne i poslovne sfere života.

Treća dimenzija maskuliniteta naspram feminiteta (engl. *Masculinity / Femininity* – MAS) pokazuje je li društvo vođeno konkurencijom i ostvarivanjem (smatraju se „muškim“ vrijednostima) ili kvalitetom života i brigom za druge (smatraju se „ženskim“ vrijednostima<sup>2</sup>). Ova dimenzija pokazuje najveće sličnosti među prosjecima skupina zemalja i Hrvatske te bi se, ako tako promatramo, sve zemlje moglo svrstati u društva sklona feminitetu, odnosno s fokusom na blagostanje više nego na status i život u cilju rada. No, ova dimenzija istodobno pokazuje najveće razlike kada se promatraju sve zemlje pojedinačno i jedino kod te dimenzije grupiranje zemalja ne odražava njihove sličnosti. Skandinavske zemlje i Portugal imaju vrlo visoke vrijednosti feminiteta (među najvećima u svijetu), dok se Austrija, Njemačka, Ujedinjeno

---

<sup>2</sup> „Muške“ i „ženske“ vrijednosti su prilično nespretni prijevodi.

Kraljevstvo, Irska i Italija mogu smatrati vrlo maskulinim društvima. Velike su razlike i među novijim državama članicama EU-a. S jedne strane spektra su Latvija, Litva, Estonija i Slovenija s vrlo „ženskim“ vrijednostima, a s druge Mađarska i Slovačka pokazuju i više vrijednosti od nekih starijih država članica i time potvrđuju orijentiranost uspjehu i važnost konkurencije. Zbog nepostojanja statistički značajne korelacije između te dimenzije kulture i poslovanja, ista je isključena iz daljnje analize.

Dimenzija izbjegavanja nesigurnosti (engl. *Uncertainty Avoidance* – UAI) uspoređuje stavove građana prema nepoznatim situacijama i njihovo stvaranje institucija i vjerovanja koja preveniraju nejasnoće. Ta je dimenzija povezana i s religijom, odnosno vjerom u apsolutnu Istinu. Upravo taj faktor vjerojatno pridonosi visokoj vrijednosti koju Hrvatska ima po ovoj dimenziji. Istovremeno ta vrijednost ukazuje i na isključivo prihvaćanje konvencionalnih stavova, relativno visoku razinu mentalne zatvorenosti i isključivosti te potrebu za pravilima neovisno o njihovoj učinkovitosti. Kao i kod prve dvije dimenzije kulture, post-socijalističke članice EU-a pokazuju veću sličnost s EU 15 i time veću sklonost kreativnosti i inovativnosti te manjem broju pravila kojih se onda i pridržavaju. I među EU 15 postoje iznimke: Grčka, Portugal i u manjoj mjeri Belgija sklonije su izbjegavanju nesigurnosti.

Jedina dimenzija kulture po kojoj je Hrvatska bliža zapadnim vrijednostima u odnosu na druge tranzicijske zemlje je otvorenost naspram suzdržanosti (engl. *Indulgence versus Restraint* – IVR), koja objašnjava osjećaj zadovoljenja ljudskih potreba povezanih s radošću života naspram represije. Uspoređujući vrijednost Hrvatske s drugim tranzicijskim zemljama može se pretpostaviti da je nacionalno stanje duha naslijedilo veću otvorenost i opuštenije norme iz prošlog sustava no što su bile u drugim socijalističkim, zatvorenijim zemljama. Tome u prilog ide i vrijednost te dimenzije za Sloveniju koja je gotovo na razini EU 15.

Prethodne predstavljene Hofstedeove dimenzije kulture poslužile su okvirnoj usporedbi zemalja i skupina zemalja s kojima se Hrvatska najčešće uspoređuje i od kojih preuzima, a zbog članstva u EU s njima i dijeli, istovjetne zakone i pravila. Važno je napomenuti da su se kulturološke vrijednosti izražene kroz dimenziju distance moći u promatranom



razdoblju, od originalnog istraživanja 1971. do danas ipak parcijalno promijenile (Podrug, 2005; Podrug, Filipović, Stančić, 2014; EIZG, 2015). Evidentan je trend smanjenja hijerarhijske distance što je kao trend prisutan i u nizu drugih zemalja. Dio istraživanja vezan za dimenziju individualizma/kolektivizma također upućuje na znatan pomak prema individualizmu, što potvrđuje Hofstedeovu pretpostavku o konvergenijskom procesu i djelovanju globalnoga gospodarskog rasta na kretanje prema individualizmu, dok su preostale dimenzije relativno stabilne.

## **2. Usklađenost formalnog i neformalnog u poslovnom okruženju: zapadnoeuropske naspram tranzicijskih zemalja**

Niz autora potvrđuje važnost harmonije između formalnih i neformalnih institucija (Greif, 1994; Ensminger, 1997; Whitley, 1997; Teubner, 2001; Nee, 2003; Aligicia, 2006; Easterly, 2008; La Porta, Lopez-de-Silanes & Schleifer, 2008; North, 2008; Nye, 2008; Roland, 2012). Institucionalna ljepljivost definirana je kao “sposobnost ili nesposobnost novih institucionalnih uređenja da zažive tamo gdje su uvedena” (Boettke, Coyne & Leeson, 2008). U nastavku se istražuje institucionalna ljepljivost u poslovnom okruženju, odnosno može li međudjelovanje prevladavajuće kulture sa zakonima i pravilima pridonijeti napretku i povoljnoj poslovnoj klimi, te koje su karakteristike kulture koje prevladavaju u zemljama s povoljnim poslovnim okruženjem. Nadalje, razmatraju se implikacije na „uvoz“ reformi iz zapadnoeuropskih u tranzicijske zemlje, što je bio vrlo čest slučaj u inicijalnom tranzicijskom razdoblju, a i danas, i obično je rezultirao promjenjivim uspjehom. Objašnjenje ili dio objašnjenja je u velikoj različitosti neformalnih institucija karakterističnih za tranzicijske odnosno zapadnoeuropske zemlje. Drugim riječima, kao što je Ledeneva (2012:20) primijetila za Rusiju: „strani investitori ne mogu uvesti svoje vrijednosti ako su one proturječne vrijednostima ukorijenjenima u postojećem sustavu“<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Ledeneva ovdje koristi pojam *sustava* koji se definira kao „sustav neformalnog upravljanja zasnovan na mrežama“ (Ledeneva, 2014:16)

Za neformalne institucije korištene su Hofstedeove dimenzije kulture, a za formalne institucije podaci izvještaja „Doing Business“ IFC-a / Svjetske banke za razdoblje 2006–2011. Kao mjera ukupne povoljne poslovne klime uzeti su rezultati konkurentnosti iz „Izvješća o globalnoj konkurentnosti“ Svjetskoga gospodarskog foruma za razdoblje 2006–2011, a gospodarski napredak mjerio se podacima MMF-a za godišnji rast BDP-a i BDP-om *per capita* za navedeno razdoblje.<sup>4</sup>

### 2.1. Hijerarhijska distanca i lakoća poslovanja

Hijerarhijska distanca (Hofstede i dr., 2010: poglavlje 3) definirana je kao prihvaćanje i očekivanje neravnomjerne raspodjele moći u zajednici, u obitelji, školi, na radnom mjestu, sa stajališta manje moćnih članova društva. U društvima s visokom hijerarhijskom distancom nadređeni se uglavnom autokratski ili paternalistički ponašaju i emotivno upravljaju podređenima. U takvim zemljama poželjna je centralizacija. Istovremeno građani koriste vrlo malo kanala informiranja i uvjereni su u pouzdanost istih, neskloni su pravim raspravama o politici, a neslaganje često vodi nasilju. U političkoj sferi jedna stranka često dominira i postoji izrazita sklonost radikalnim opcijama. Odnosi na radnom mjestu i u društvu odraz su privatne sfere, stoga u društvima s manjom hijerarhijskom distancom prevladava slobodno izražavanje mišljenja, kontinuirana i pragmatična interakcija, poželjna je interakcija, a statusni simboli su nepoželjni. Refleksija odnosa moći u društvu prepoznatljiva je kroz ravnopravnost djece i roditelja, učitelja i učenika, pacijenata i liječnika. Dio utjecaja dimenzije hijerarhijske distance na poslovanje opisan je u Tablici 1.

---

<sup>4</sup> Inicijalno istraživanje provedeno je za potrebe doktorske disertacije R. Šimić Banović „Institutional Change in Transition Economies: Analysis of the Croatian Business Environment“, obranjene na Ekonomskom fakultetu Sveučilišta u Ljubljani u prosincu 2012. Veći dio tog istraživanja objavljen je kao članak: Šimić Banović, R. (2015). Institutional Interaction in the Business Environment: Eastern European versus Western European Countries. *Zbornik Pravnog fakulteta u Zagrebu*, 65(3-4), 439-480.

*Tablica 1. Utjecaj hijerarhijske distance na poslovanje*

<b>Mala hijerarhijska distanca</b>	<b>Velika hijerarhijska distanca</b>
Decentralizirani sustav odlučivanja; manji naglasak na autoritetu.	Centralizirani sustav odlučivanja; naglasak na autoritetu.
Niska organizacijska piramida.	Visoka organizacijska piramida.
Mali broj menadžera.	Veliki broj menadžera.
Hijerarhija u organizaciji temelji se na nejednakostima u ulogama.	Hijerarhija u organizaciji temelji se na egzistencijalnim nejednakostima.
Idealni menadžer je demokrat koji sam sebe vidi kao praktičara, oslanja se na podršku i zahtijeva ju.	Idealni menadžer je „dobar otac” koji sam sebe vidi kao benevolentnog donositelja odluka.
Menadžer se oslanja na vlastito iskustvo i suradnike.	Menadžer se oslanja na formalna pravila.
Suradnici očekuju da imaju ulogu konzultanata.	Suradnici očekuju konkretne upute i zadatke.
Konzultativno vodstvo vodi zadovoljstvu, rezultatima i produktivnosti.	Autoritativno vodstvo i nadzor vode zadovoljstvu, rezultatima i produktivnosti.
Pragmatičan odnos menadžeri – suradnici.	Polarizacija odnosa menadžeri – suradnici, često obilježena emocijama.
Institucionalizirani kanali borbe protiv neadekvatnog iskorištavanja menadžerske moći.	Nepostojanje mogućnosti borbe protiv neadekvatnog iskorištavanja menadžerske moći.
Pregovaranjem i iznošenjem činjenica djelovanje na suradnike, upravljanje pomoću ciljeva je moguće.	Utjecaj na suradnike kroz formalni autoritet i sankcije; upravljanje pomoću ciljeva ne može funkcionirati.
Inovacije zahtijevaju pojedince tzv. prvake.	Inovacije zahtijevaju hijerarhijsku podršku.
Privilegirani položaj menadžera i pripadajući statusni simboli nisu prihvatljivi.	Privilegirani položaj menadžera i pripadajući statusni simboli su očekivani i prihvatljivi.
Uski raspon u kompenzacijskom sustavu između „vrha” i „dna” organizacije.	Široki raspon u kompenzacijskom sustavu između „vrha” i „dna” organizacije.
Menadžeri smatraju kako su pravedno nagrađeni za svoj rad.	Menadžeri smatraju kako nisu pravedno nagrađeni za svoj rad.
Menadžeri su zadovoljni svojom karijerom.	Menadžeri nisu zadovoljni svojom karijerom.
Mogućnosti izbjegavanja nejasnih uloga i pretrpanosti poslom.	Često postojanje nejasnih uloga i pretrpanosti poslom.
Otvorena razmjena informacija, uključujući od menadžera prema suradnicima.	Hijerarhija ograničava razmjenu informacija.
Jednakost u statusu „bijelih” i „plavih ovratnika”.	„Bijeli ovratnici” su cjenjeniji od „plavih ovratnika”.

Izvor: Hofstede, G. (2001: 107-108)

Pokazano je da veća hijerarhijska distanca ima jaku negativnu, statistički značajnu korelaciju s lakoćom poslovanja ( $r = -.641$ ,  $p < .001$ ), odnosno lakše je poslovati u društvima s nižom hijerarhijskom distancom. No nizak se PDI uglavnom nalazi u zapadnoeuropskim zemljama i baltičkim tranzicijskim zemljama, dok je visok PDI prisutan u Rusiji i većini istočnoeuropskih zemalja, uključujući Hrvatsku. Takva kultura podržava opstanak nomenklature, odnosno reprodukciju elita bez preispitivanja. Rašireni su klijentelistički odnosi, a država se često odnosi kao „dadilja“ prema zaposlenicima štiteći bezrezervno njihova prava i osiguravajući trajnu zaposlenost (više o tom fenomenu u Županov, 2002). Zaposleni zauzvrat ne preispituju sustav na mikro i makrorazini i skloni su zadržavanju *statusa quo*. Kombinacija velike hijerarhijske distance, pasivnosti oko aktivnosti političkih i gospodarskih elita i nekonfrontiranja omogućila je lakšu provedbu kriminalnih radnji u tranzicijskom razdoblju, koje su nerijetko za pokriće imale nacionalistički veo. Recentno istraživanje (Budak, Rajh i Stubbs, 2013) upućuje na značajan jaz u percepciji karakteristika poslovne kulture u Hrvatskoj kada se uspoređuju stavovi poslodavaca naspram opće javnosti. Posebno zabrinjavajuć je široko raširen dojam o lošem tretiranju posloprimaca i klijenata od strane poduzeća.

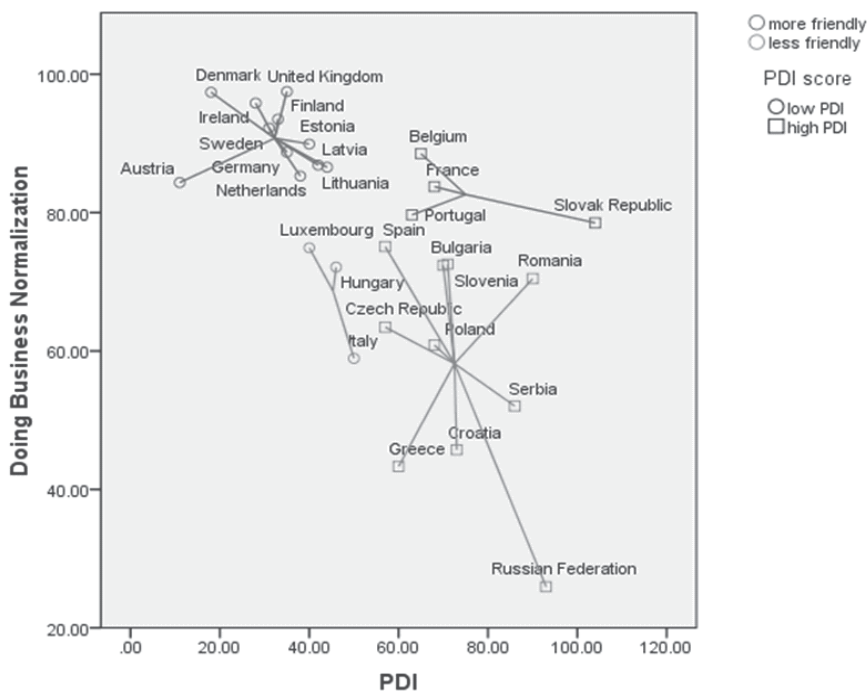
Klasing (2013) je utvrdila da individualistička društva s niskom hijerarhijskom distancom imaju bolje institucije, odnosno da su individualizam i hijerarhijska distanca jedine pouzdane determinante institucionalne kvalitete u komparativnoj analizi zemalja.<sup>5</sup> Hofstede (2011) naglašava kako je utvrđivanje hijerarhijske distance zahtjevno, da treba jako pažljivo interpretirati rezultate i da pojedinci mogu znatno varirati unutar definiranih društvenih normi te zemlje. Npr. zanimanja s najnižim društvenim statusom i najmanjim brojem godina obrazovanja iskazuju najveće vrijednosti distance, što ne može vrijediti za menadžere, odnosno za ljude s najvišim društvenim statusom i najvećim

---

<sup>5</sup> Korelaciju indeksa hijerarhijske distance i individualizma/kolektivizma moguće je objasniti njihovom konceptualnom razlikom. Naime hijerarhijska distanca se odnosi na emocionalnu (ne)ovisnost o moćnijim pojedincima, dok se individualizam/kolektivizam odnosi na emocionalnu (ne)ovisnost o grupama, organizacijama i drugim zajednicama (Hofstede, 2001, str. 217).

brojem godina obrazovanja. Na Slici 2 vidljiv je odnos normalizirane vrijednosti lakoće poslovanja (*Doing Business*) i hijerarhijske distance (PDI). Bojama se razlikuju zemlje s većom odnosno manjom lakoćom poslovanja, a oblicima zemlje s višom i nižom hijerarhijskom distancom (više o inicijalnom klasteriranju u Šimić Banović, 2015). Kao što se vidi iz prikaza, tranzicijske zemlje uglavnom imaju višu hijerarhijsku distancu. Grupni centroidi omogućavaju svrstavanje zemalja prema obje varijable: lakoći poslovanja i hijerarhijskoj distanci u društvu. Vrijedno je uočiti ne samo pripadnost zemalja određenom klasteru, nego i udaljenosti od drugih klastera i zemalja prema zadanim varijablama.

*Slika 2. Hijerarhijska distanca i lakoća poslovanja*



Izvor: Šimić Banović (2015)

Zaključno je važno istaknuti kako nema znanstvenih dokaza o dominaciji poduzeća iz kulture s malom ili velikom hijerarhijskom distancom u terminima efikasnosti i efektivnosti poslovanja. Za tu je

problematiku potrebno primijeniti kontingencijski pristup. Dakle, u kulturama s malom hijerarhijskom distancom treba poticati inicijativu suradnika, dok u kulturama s velikom hijerarhijskom distancom treba zahtijevati disciplinu (Hofstede, G., Hofstede, J. G., 2005). U tom je smislu važno identificirati karakteristike pripadajuće kulture i iskoristiti njezine snage i prednosti.

## 2.2. Individualizam i lakoća poslovanja

Individualizam se očituje kroz neovisnost i oslanjanje na samog sebe, labavije veze među ljudima, različita mišljenja u grupi i u privatnoj i u poslovnoj zajednici, profesionalnu mobilnost i individualnu slobodu (Hofstede i dr., 2010: poglavlje 4). Kolektivizam karakteriziraju pripadnost grupi često od rođenja, doživotna privrženost članovima grupe, veze nalik obiteljskima čak i na radnom mjestu te značajna uloga države. Istraživanja pokazuju da su individualistička društva pretežno bogata, dok su kolektivistička siromašnija. Dokazano je također da su individualistička društva učinkovitija od kolektivističkih (Greif, 1994) i da individualizam ima jak utjecaj na dugoročni ekonomski rast (Gorodnichenko & Roland, 2010, 2011). U Tablici 2 prikazane su fundamentalne razlike u kontekstu poslovanja između individualističkih i kolektivističkih društava, obuhvaćajući kriterije poput zapošljavanja, napredovanja, mjerenja uspješnosti, nagrađivanja, odlučivanja, kontroliranja, zatim odnosa među suradnicima i odnosa menadžer/suradnik.

Tablica 2. Utjecaj individualizma na poslovanje

Individualizam	Kolektivizam
Zaposlenici se ponašaju kao <i>homo oeconomicus</i> .	Zaposlenici rade u interesu grupe, a ne daju nužno prednost vlastitim ciljevima.
Odluke o zapošljavanju i napredovanju temelje se na vještinama i pravilima.	Pri odlukama o zapošljavanju i napredovanju važna je pripadnost grupi.
Rodbinske veze su nedostatak prilikom zaposlenja.	Pri zapošljavanju se preferiraju rodbinske veze.
Odnosi poslodavac – posloprimac imaju karakter poslovnog ugovora.	Obiteljski odnosi poslodavac – posloprimac.

*Nastavak Tablice 2.*

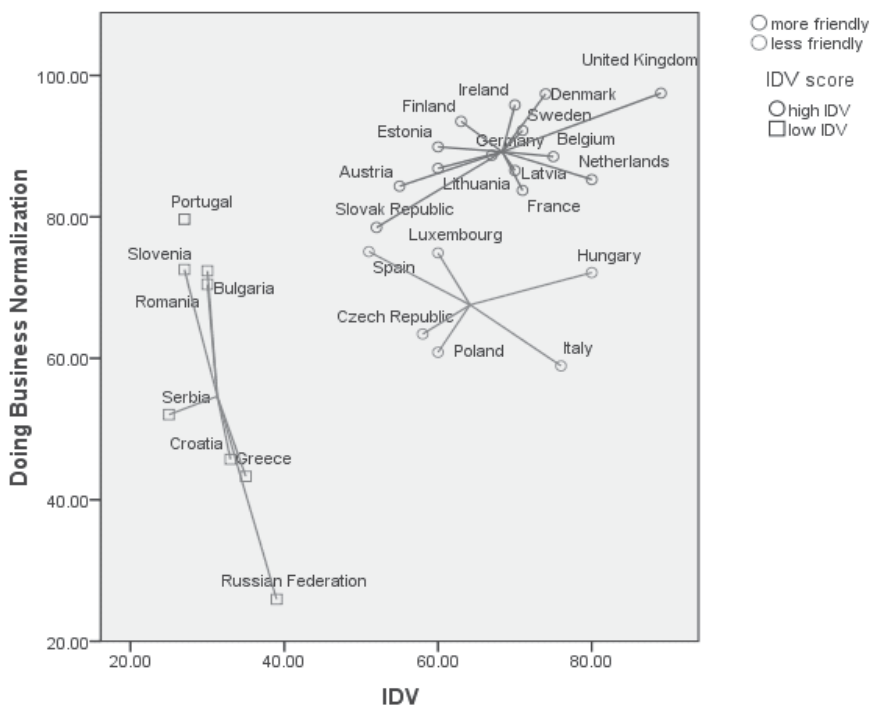
<b>Individualizam</b>	<b>Kolektivizam</b>
Slabi rezultati rada pojedinca su razlog za napuštanje organizacije.	Slabi rezultati rada pojedinca su povod za promjenu zadataka.
Velika predanost zaposlenika organizaciji.	Slaba predanost zaposlenika organizaciji.
Racionalnost u odnosu sa sindikatom.	Emotivnost u odnosu sa sindikatom.
Najbolje rezultate zaposlenik postiže kao individualac.	Najbolje rezultate zaposlenik postiže u grupi.
Maksimalna učinkovitost treninga postiže se na individualnoj razini.	Maksimalna učinkovitost treninga postiže se na razini grupe.
Pravednost je kriterij nagrađivanja.	Kriterij nagrađivanja unutar grupe je jednakost, a izvan grupe je pravednost.
Odnos sa suradnicima nije definiran pripadnošću određenoj grupi.	Kooperativnost sa suradnicima, članovima iste grupe; neprijateljski stav prema ostalima.
Privilegirani položaj prijatelja tretira se kao nepotizam i smatra neetičnim.	Prihvatljivo je razmišljanje o privilegirano položaju prijatelja; partikularizam.
U poslovanju prednost imaju zadaci i korporacija pred osobnim odnosima.	U poslovanju prednost imaju osobni odnosi pred zadacima i korporacijom.
Zadržavanje informacija, izbjegavanje jasnog izražavanja preferencija i izbjegavanje saveza važni su za organizacijski uspjeh.	Dijeljenje informacija, predanost pojedinca i politički savezi važni su za organizacijski uspjeh.
Vjerovanje u individualno odlučivanje.	Vjerovanje u grupno odlučivanje.
Inovacijski „prvaci” žele pokrenuti posao izvan organizacije.	Inovacijski „prvaci” preferiraju participaciju drugih suradnika.
Inovacije izvan postojeće mreže.	Inovacije unutar postojeće mreže.
Patenti su financijski subvencionirani.	Mala zastupljenost financijske podrške, subvencija za patente.
Poduzetnici sebi prisvajaju sve zasluge za postignute rezultate.	Poduzetnici naglašavaju važnost doprinosa drugih ljudi za postizanje uspjeha.
Menadžeri i suradnici rade samostalno.	Menadžeri i suradnici rade timski. Priznaju kako postoji diskriminacija na poslu i kako se koriste osobni kontakti i poznanstva.
Veća kontrola rada i radnih uvjeta; veći broj radnih sati.	Manje kontrole nad radom i radnim uvjetima; manji broj radnih sati.
Veća društvena mobilnost među zanimanjima.	Manja društvena mobilnost među zanimanjima.

Izvor: Hofstede, G. (2001:244)

U skladu s prethodno navedenim rezultatima istraživanja, individualizam i lakoća poslovanja pokazuju pozitivnu korelaciju s velikom

statističkom značajnošću ( $r = .587$ ,  $p = .001$ ). Promatrane zemlje Jugoistočne Europe i Rusija izrazito su kolektivističke, dok je manji kolektivism ili čak individualizam prisutan u srednjo- i istočnoeuropskim tranzicijskim zemljama. Pokazuje se jaka pozitivna korelacija između individualizma i lakoće poslovanja što, uz prethodne rezultate hijerarhijske distance, stavlja u dodatno nepovoljan položaj Hrvatsku i druge zemlje Jugoistočne Europe. U njima je iznimno velik utjecaj države na gospodarstvo, koji rezultira neefikasnošću unatoč značajnim financijskim sredstvima kojima država upravlja. Naglasak je stavljen na lažnu jednakost, a premoć politike vidljiva je u raznim sfera društvenog i ekonomskog života. Nadalje, primjetna je inercija masa unatoč relativnom siromaštvu, neuspješnom upravljanju zemljom i percipiranim nepravdama (ujedno dodatni dokaz „prodaje” vlastitih prava i glasova

Slika 3. Individualizam i lakoća poslovanja



Izvor: Šimić Banović (2015)



radi zaštite zaposlenosti i percipirane sigurnosti). Te se karakteristike nacionalne kulture mogu dijelom tumačiti i kao naslijeđe egalitarnog sustava, što je u potpunoj suprotnosti vrijednostima sa Zapada. Dugoročno je zabrinjavajuća postojanost navedenih vrijednosti, budući da velika hijerarhijska distanca u kombinaciji s kolektivizmom biva otporna desetljećima, čak i stoljećima.

Zanimljiva veza uočena je primjerice između tehnologije i individualizma. Tehnologija razvijena u zapadnjačkim, individualističkim društvima zahtijeva i individualistički mentalitet poduzetnika, menadžera i radnika. U tom smislu prilikom transfera tehnologije u kolektivistička društva postoje određena ograničenja koja je moguće ukloniti transferom prihvatljive razine tehnologije ili dizajniranjem političke i organizacijske strukture u lokalnim okvirima, koja će osigurati koegzistenciju kolektivizma i moderne tehnologije. Uspješna integracije moderne tehnologije i tradicionalnih vrijednosti su Japan i Kina, a primjer neuspješne integracije je bivši Sovjetski Savez (Rahimić i Podrug, 2013).

### *2.3. Izbjegavanje nesigurnosti i lakoća poslovanja*

Svako društvo pronalazi svoj put i način izbjegavanja nesigurnosti. Na nacionalnoj je razini moguće identificirati manje ili veće tendencije prema predrasudama, rigidnosti, netoleranciji prema drugačijim razmišljanjima, tradicionalizmu, praznovjerju, a sve navedeno upućuje na netoleranciju prema nepoznatom što Hofstede (i dr., 2010: poglavlje 6) definira kao dimenziju izbjegavanja nesigurnosti. Izbjegavanje nesigurnosti kao kulturalna dimenzija obrađuje prihvaćanje nepoznatih ili nejasnih situacija. U zemljama s visokim UAI nesigurnost se doživljava kao prijetnja, prihvaćaju se samo poznati rizici, proizvodi i tehnologije, postoje stroga privatna pravila i nepoznati se fenomeni tretiraju kao opasni. U tim zemljama motivacija se više zasniva na sigurnosti nego na postignuću, stanovnici su često isključivi i vole se identificirati s članovima grupe te se često događaju problemi s jezičnim, etničkim i vjerskim manjinama. U širem društvenom kontekstu pojavljuju se ekstremne političke stranke, homofobni i ksenofobni pokreti. Posve suprotno, stanovnici zemalja s niskim UAI smatraju nesigurnost normalnim dijelom života, skloniji

su potrebnim pravilima više nego brojnim nominalnim, inovativniji su i znatizeljniji te češće mijenjaju poslove. U Tablici 3 prikazane su razlike između dviju krajnosti u izbjegavanju nesigurnosti. Jedna krajnost podrazumijeva nesklonost prema nepoznatom odnosno potrebu za formalizacijom u organizacijama, dok drugu krajnost predstavljaju kaos i nepoznato kao pretpostavke za kreativnost.

*Tablica 3. Utjecaj izbjegavanja nesigurnosti na poslovanje*

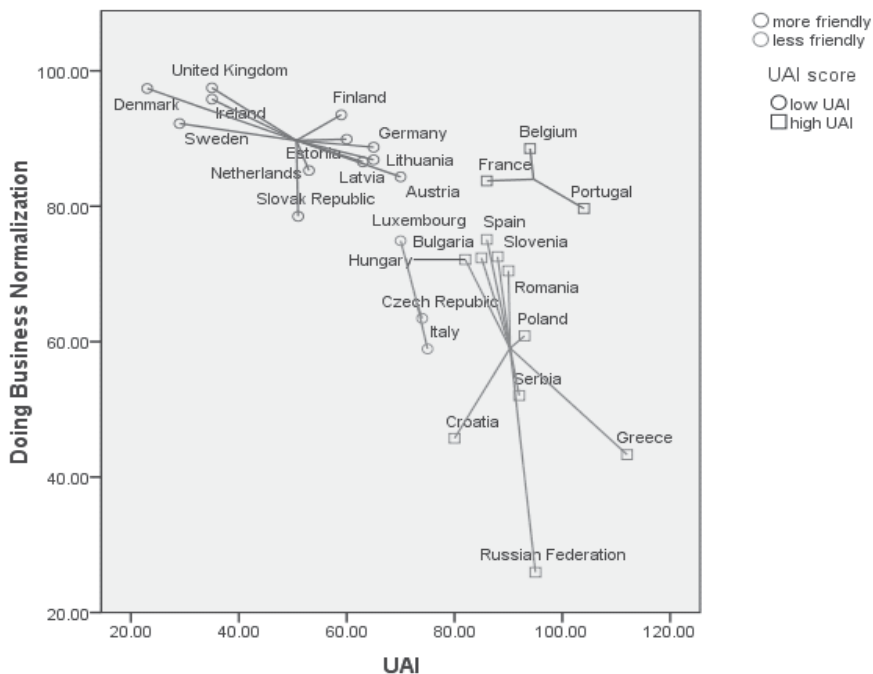
<b>Slabo izbjegavanje nesigurnosti</b>	<b>Snažno izbjegavanje nesigurnosti</b>
Slaba lojalnost prema poslodavcu; kratko zadržavanje kod istog poslodavca.	Snažna lojalnost prema poslodavcu, dugo zadržavanje kod istog poslodavca.
Preferencija malih organizacija, ipak mala zastupljenost samozapošljavanja.	Preferencija većih organizacija i znatna zastupljenost samozapošljavanja.
Skepticizam prema tehnološkim rješenjima.	Pozitivan stav spram tehnološkim rješenjima.
Inovatori se osjećaju neovisni od pravila.	Inovatori se osjećaju ograničeni pravilima.
Poticanje inovacija izvan organizacijskih ograničenja.	Poticanje inovacija u okviru organizacijskih ograničenja, racionalni pristup.
Vrhovni menadžment uključen u stratezijske aktivnosti.	Vrhovni menadžment uključen u operativne aktivnosti.
Moć nadređenih temelji se na položaju i odnosima.	Moć nadređenih temelji se na njihovoj sposobnosti kontroliranja neizvjesnosti.
Tolerancija prema nejasnim strukturama i procedurama.	Formalizirani koncepti menadžmenta.
Dodijeljeno mnogo „zaštitnih znakova“ što znači mnogo inovacija.	Dodijeljen mali broj „zaštitnih znakova“ što znači manju zastupljenost inovacija.
Poželjne su inovacije iako nisu uvijek percipirane kao važne.	Otpor prema inovacijama, ali jednom kada su prihvaćene, konzistentno se primjenjuju.
Preferencija uloge transformacijskog vođe.	Preferencija kontrolorske pozicije u organizaciji.
Preciznost i točnost su osobine koje se mogu savladati, naučiti.	Preciznost i točnost su genetski predodređene osobine.
Orijentacija na odnose.	Orijentacija k zadacima.
Neprivlačnost fleksibilnoga radnog vremena.	Popularnost fleksibilnoga radnog vremena.
Vjerovanje u generaliste i razum.	Vjerovanje u specijaliste i specifična znanja.
Menadžeri su optimistični prema ambicijama suradnika i njihovim sposobnostima vođenja.	Menadžeri su pesimistični prema ambicijama suradnika i njihovim sposobnostima vođenja.

Izvor: Hofstede, G. (2001:169-170)

Lakoća poslovanja i izbjegavanje nesigurnosti pokazuju prilično jako negativnu korelaciju s visokom statističkom značajnošću ( $r = -.679$ ,  $p < .001$ ). Visoka razina dimenzije izbjegavanja neizvjesnosti ukazuje da u Hrvatskoj postoji strah od promjena i mala je sklonost prema preuzimanju rizika. Manja je i sklonost prema novitetima i promjenama u organizaciji. Postoji manja želja za postignućem, što dijelom objašnjava slabiju razvijenost poduzetništva u Hrvatskoj, kao i nisku razinu inovacija. Istodobno, građani teže prema postavljanju odnosa koji uvode veću razinu sigurnosti, predvidivosti i transparentnosti. Zemlje s manjim izbjegavanjem nesigurnosti pokazuju veću lakoću poslovanja i veću konkurentnost. Mediteranski tip kapitalizma karakterizira izbjegavanje nesigurnosti, a takav nacionalni mentalni stav može ujedno objasniti i sklonost visokoj zaštiti (doživotnog) zapošljavanja unatoč padu produktivnosti i jaku uključenost države u socijalnu zaštitu. Značajno izbjegavanje nesigurnosti u kombinaciji s visokom hijerarhijskom distancom odražava se i u nedovoljnoj aktivnosti civilnog društva, za koje je teško predvidiv kvalitativan skok dok god postoji tako izražena sklonost opće javnosti zadržavanju postojećeg stanja. Cijela se slika može objasniti kao fenomen „vraga kojeg poznajemo“ („*the devil one knows*“) u kombinaciji s „ako je drugačije, opasno je“. Pritom je zanimljiv primjer Slovenije koja je po drugim dimenzijama kulture bliže zapadnoeuropskim zemljama od zemalja regije, a s izbjegavanjem nesigurnosti to nije slučaj. Slovensko se društvo unatoč značajnijem gospodarskom napretku odlikuje jakom lojalnošću lokalnoj zajednici, postojanošću neformalnih mreža i sive ekonomije, opstanku menadžera na pozicijama neovisno o rezultatima te nerazvijenom suradnjom kompanija s drugima iz različitih zajednica i područja (Jaklič & Zagoršek, 2002, 2003).

Averzija prema neuređenosti sustava u hrvatskom društvu, suočavanje s promjenama i neočekivanim ili nepredvidivim situacijama, nepoznavanje pravila ili nepostojanje pravila, bilo formalnih bilo neformalnih, očito su utjecali na snažno izbjegavanje nesigurnosti. Snažno izbjegavanje neizvjesnosti u Hrvatskoj može se povezati s naslijeđem komunističkog režima. Hofstede, G., Hofstede, G. J. i Minkov, M. (2010) napominju kako su uvijek „mlade demokracije“ te koje bilježe veliko izbjegavanje neizvjesnosti.

Slika 4. Izbjegavanje nesigurnosti i lakoća poslovanja



Izvor: Šimić Banović (2015)

#### 2.4. Otvorenost naspram suzdržanosti i lakoća poslovanja

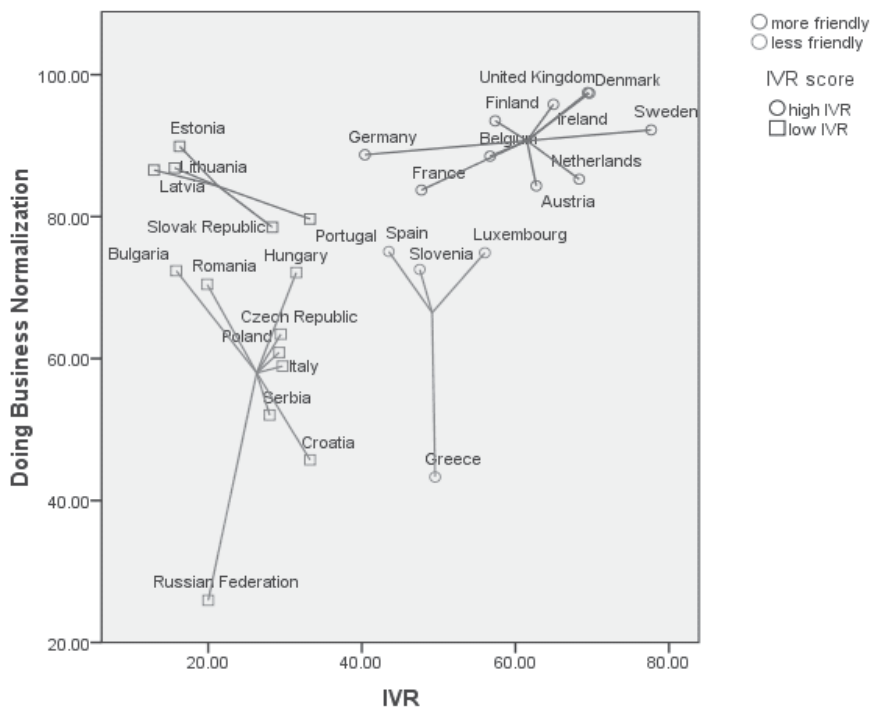
Ovu dimenziju kulture karakteriziraju dva pola: s jedne strane otvorenost koja podrazumijeva slobodu, otvorenost uma, asertivnost, kvalitetno slobodno vrijeme i hedonizam, dok je s druge strane suzdržanost koja uključuje restriktivnost, sklonost žaljenju, zatvorenost i pesimizam, a održavanje reda i discipline je na vrhu prioriteta (Hofstede i dr., 2010: poglavlje 8). Istovremeno se primjećuje da se u restriktivnim društvima građani osjećaju bespomoćno i pesimistično unatoč gospodarskom napretku. Tablica 4 detaljnije prikazuje utjecaj ove kulturalne dimenzije na poslovanje.

Tablica 4. Utjecaj otvorenosti/suzdržanosti na poslovanje

Otvorenost	Suzdržanost
Optimizam.	Pesimizam.
Snažniji osjećaj kontrole nad osobnim životom; važno je slobodno vrijeme.	Slabiji osjećaj kontrole nad osobnim životom; slobodno vrijeme nije važno.
Slobodno društvo.	Strogo društvo.
Pozitivni stavovi.	Cinizam.
Sloboda govora je jako važna.	Sloboda govora nije važna.
Održavanje reda u društvu nema prioritetnu ulogu.	Održavanje reda u društvu je prioritet.
Djelomično propisane uloge muškaraca i žena.	Jasno propisane uloge muškaraca i žena.

Izvor: Hofstede, G., Hofstede, G. J. i Minkov, M. (2010:291, 297)

Slika 5. Otvorenost naspram suzdržanosti i lakoća poslovanja



Izvor: Šimić Banović (2015)

Otvorenost pokazuje pozitivnu korelaciju s lakoćom poslovanja ( $r = .460, p < .01$ ). Po ovoj dimenziji kulture Hrvatska i Slovenija ostvaruju najviši rezultat među tranzicijskim zemljama, što se vjerojatno može objasniti i većom relativnom otvorenošću Zapadu u predtranzicijskom razdoblju. Nekadašnje republike SSSR-a, Rumunjska i Bugarska pokazuju se kao znatno zatvorenije i restriktivnije, što se također može pripisati naslijeđu. No njihovi su rezultati po drugim dimenzijama kulture znatno bliži zapadnoeuropskim zemljama.

### 3. Analiza povezanosti lakoće poslovanja i konkurentnosti s dimenzijama nacionalne kulture

Tablica 5 daje pregled korelacija lakoće poslovanja i dimenzija kulture. Rast BDP-a i rast BDP-a *per capita* uvedeni su kao kontrolne varijable. Kao i za konkurentnost i lakoću poslovanja, podaci za ove kontrolne varijable odnose se na razdoblje 2006–2011. Te su kontrolne varijable izabrane na osnovi prethodnih studija o institucijama (poput Acemoglu, Johnson i Robinson, 2001; Easterly i Levine, 2003) i kritika na iste (Sachs, 2003a, 2003b).

Kao što Tablice 6 i 7 pokazuju, korelacije su ostale statistički značajne po svim dimenzijama po kojima su bile i bez kontrolnih varijabli. BDP *per capita* PPP se pokazuje kao značajnija kontrolna varijabla za sve dimenzije kulture. Jasno je da je dio varijance uvjetovan tom varijablom. Stoga se može zaključiti da razina ekonomskog razvoja djelomično objašnjava vezu između lakoće poslovanja i dimenzija kulture, što je u skladu s Rodrikovom (2009) tvrdnjom o visoko kvalitetnim institucijama koje su istovremeno i uzrok i rezultat gospodarskog prosperiteta.

Tablica 5. Lakoća poslovanja (Doing Business) i dimenzije kulture

		PDI	IDV	MAS	UAI	IVR
Doing Business Normalization	Pearson Correlation	-.641**	.587**	-.143	-.679**	.460**
	Sig. (1-tailed)	<.001	.001	.234	<.001	.007
	N	28	28	28	28	28

Note: \*\*. Correlation is significant at the 0.01 level (1-tailed)

*Tablica 6. Lakoća poslovanja (Doing Business) i dimenzije kulture, rast BDP-a kao kontrolna varijabla*

Control Variables			PDI	IDV	MAS	UAI	IVR
GDP growth	Doing Business Normalization	Correlation	-.630	.566	-.117	-.683	.422
		Significance (1-tailed)	<.001	.001	.280	<.001	.014
		df	25	25	25	25	25

*Tablica 7. Lakoća poslovanja (Doing Business) i dimenzije kulture, BDP per capita PPP kao kontrolna varijabla*

Control Variables			PDI	IDV	MAS	UAI	IVR
GDP per capita PPP	Doing Business Normalization	Correlation	-.557	.505	-.172	-.628	.287
		Significance (1-tailed)	.001	.004	.196	<.001	.073
		df	25	25	25	25	25

Korelacije između konkurentnosti i svih dimenzija kulture prikazane su u Tablici 8. Osim maskuliniteta naspram feminitetu, korelacije između konkurentnosti i dimenzija kulture su uglavnom jake i pozitivne. Jedina statistički značajna, negativna korelacija je između hijerarhijske distance i konkurentnosti. Kod uvođenja rasta BDP-a i BDP-a per capita PPP kao kontrolnih varijabli, sve prethodno značajne korelacije su ostale značajne. No smanjena je jačina korelacije kod uvođenja BDP-a per capita PPP. Jednako kao i kod korelacija kulturalnih dimenzija s lakoćom poslovanja, BDP per capita PPP potvrđuje se kao važna kontrolna varijabla i dio objašnjenja proučavanih poveznica. I dalje, kao i kod korelacija s lakoćom poslovanja, dimenzije kulture (osim MAS-a) potvrđuju svoj neovisan doprinos.

*Tablica 8. Konkurentnost i dimenzije kulture: korelacije*

		PDI	IDV	MAS	UAI	IVR
Competitiveness Normalization	Pearson Correlation	-.714**	.725**	-.108	-.639**	.725**
	Sig. (1-tailed)	<.001	<.001	.292	<.001	<.001
	N	28	28	28	28	28

*Note: \*\*. Correlation is significant at the 0.01 level (1-tailed)*

*Tablica 9. Konkurentnost i dimenzije kulture: korelacije, rast BDP-a kao kontrolna varijabla*

Control Variables			PDI	IDV	MAS	UAI	IVR
GDP growth	Competitiveness Normalization	Correlation	-.734	.716	-.087	-.639	.722
		Significance (1-tailed)	<.001	<.001	.334	<.001	<.001
		df	25	25	25	25	25

*Tablica 10. Konkurentnost i dimenzije kulture: korelacije, BDP per capita PPP kao kontrolna varijabla*

Control Variables			PDI	IDV	MAS	UAI	IVR
GDP per capita PPP	Competitiveness Normalization	Correlation	-.560	.647	-.181	-.575	.474
		Significance (1-tailed)	.001	<.001	.183	.001	.006
		df	25	25	25	25	25

Vrijedno je napomenuti da organizacijske strukture i aktivnosti adekvatne za jedan kulturološki kontekst, u drugom mogu polučiti značajno drugačije efekte ili čak potpuno podbaciti. Stoga strategije i procedure, kao i sredstva i način ostvarivanja organizacijskih ciljeva, treba prilagoditi sociokulturološkom okviru. U tom smislu je na temelju karakteristika nacionalne kulture moguće identificirati izvore konkurentske prednosti. U Tablici 11 prikazani su potencijalni izvori konkurentske prednosti prema kulturološkim vrijednostima.

*Tablica 11. Izvori konkurentske prednosti i dimenzije nacionalne kulture*

<b>Hijerarhijska distanca (mala)</b> Prihvatanje odgovornosti	<b>Hijerarhijska distanca (velika)</b> Disciplina
<b>Izbjegavanje nesigurnosti (slabo)</b> Inovacije	<b>Izbjegavanje nesigurnosti (snažno)</b> Preciznost
<b>Kolektivizam</b> Predanost zaposlenika	<b>Individualizam</b> Mobilnost menadžmenta
<b>Kratkoročna vremenska orijentacija</b> Brza adaptacija	<b>Dugoročna vremenska orijentacija</b> Razvoj novih tržišta

Izvor: Hofstede, G., Hofstede, G. J. i Minkov, M. (2010:405)



### *3.1. Status u EU i ekonomski razvoj*

Prethodna analiza dovodi do dva moguća dodatna pitanja u proučavanju institucionalne harmonije u poslovnom okruženju. Jedno se tiče razine gospodarskog razvoja i odražava se kroz BDP per capita PPP, a drugo je status u Europskoj uniji. Iako je članstvo u EU u velikoj mjeri povezano s ekonomskim kriterijima, važno ga je posebno naglasiti zbog drugih političkih i socijalnih faktora koji su najvjerojatnije utjecali na pozicioniranje zemalja po svakoj dimenziji kulture. Rezultati koji prikazuju grupne centroide lakoće poslovanja i kulturalnih dimenzija potvrđuju bolju poziciju starijih država članica EU od novijih. To se ne odnosi samo na EU 15 u usporedbi sa srednjo- i istočnoeuropskim zemljama koje su se 2004. pridružile EU, nego i na CEE 8 u usporedbi s Bugarskom, Rumunjskom, a potom i Hrvatskom. Tablica 12 prikazuje BDP per capita PPS i pretežno potvrđuje prethodna rangiranja skupine zemalja. Na prvi dojam moglo bi se objasniti kontinuiranom

*Tablica 12. BDP per capita PPS, Indeks EU 27 = 100*

<b>geo\time</b>	<b>2006-2011.</b>	<b>geo\time</b>	<b>2006-2011.</b>
EU (15 countries)	110.67	Italy	103.00
Euro area (17 countries)	108.67	<b>Latvia</b>	<b>54.50</b>
Austria	125.67	<b>Lithuania</b>	<b>58.33</b>
<b>Bulgaria</b>	<b>42.50</b>	Luxembourg	272.50
<b>Croatia</b>	<b>61.00</b>	Netherlands	132.17
<b>Czech Republic</b>	<b>81.00</b>	<b>Poland</b>	<b>58.50</b>
Denmark	124.50	Portugal	78.83
<b>Estonia</b>	<b>66.67</b>	<b>Romania</b>	<b>45.00</b>
Finland	116.17	<b>Serbia</b>	<b>34.33</b>
France	107.67	<b>Slovakia</b>	<b>70.50</b>
Germany	116.83	<b>Slovenia</b>	<b>87.17</b>
Greece*	90.00	Spain	102.67
<b>Hungary</b>	<b>64.17</b>	Sweden	123.67
Ireland	134.83	United Kingdom	113.17

Note: \*provisional data

Izvor: izračun autorica na osnovu Eurostat podataka

obrnutom kauzalnošću EU članstva i rastućeg životnog standarda. No pozadina takve argumentacije je kompleksnija i neminovno obuhvaća uvide u rastuće debate o divergenciji naspram konvergencije u slučaju EU i globalizacije.

U neprestanom porastu je broj studija koje ukazuju da se, unatoč dugotrajnoj pripadnosti istoj zajednici i sličnim ekonomskim i političkim sustavima, konvergirajuće promjene među zemljama vjerojatno neće dogoditi očekivanom brzinom ili se neće uopće dogoditi. Globalizacija i Europska unija naglašavaju važnost komplementarnosti između nacionalnih i međunarodnih institucija. U skladu s tim, Fioretos (2001) istražuje političke i ekonomske motivacije koje oblikuju preferencije zemlje vezane za integraciju vlastitih institucija i tvrdi da će preferencije neke zemlje biti pod utjecajem očekivanja o djelovanju međunarodne suradnje na domaće tržište i dinamike preferencija ključnih dionika na taj proces. Fioretosova analiza suprotstavlja se tvrdnji da dugoročna uključenost u institucionalne tvorevine poput Europske unije dovodi do *policy* konvergencije među državama članicama. Upravo suprotno tom prevladavajućem mišljenju, slučajevi Velike Britanije i Njemačke u strukturi Maastriškog sporazuma pokazuju da akteri fokusirani na postojeći institucionalni ekvilibrij upravo kroz tu prizmu „probavljaju“ vanjske informacije i skloni su zadržavati postojeće komparativne institucionalne prednosti. Imajući u vidu da će različiti oblici kapitalizma nastaviti koegzistirati u Europskoj uniji, Fioretos (2001:243) tvrdi da „analitički naglasak u budućnosti ne treba biti na promoviranju konvergencije već na prilagodbi divergenciji“. Ta tvrdnja implicira nužnost identifikacije institucionalnih preferencija država članica i mogućih uvjeta za kompromise. Fioretos (2001) smatra pristup različitosti (engl. *varieties approach*) odgovarajućim odnosno „domaćim“ za međunarodne odnose.

Konvergenjska teza implicira socioekonomsku konvergenciju uslijed europeizacije i globalizacije te posljedično uniformizaciju prava. Teubner (2001) preispituje pretpostavke suvremenoga komparativnog prava fokusirajući se na teze o konvergenciji i funkcijskoj ekvivalenciji. Suprotno ustaljenim pretpostavkama, Teubner (2001:418-420) tvrdi da je globalizirano društvo još uvijek fragmentirano i da kretanja u njemu rezultiraju više divergencijom no konvergencijom koja je manje

vidljiva na regionalnoj razini, dok se taj trend potvrđuje na globalnoj razini. Teubner (2001) istovremeno proučava obvezujuće dogovore kroz prizmu koevoluirajućih putanja, odnosno interakciju putanje prava i društvene putanje od kojih svaka imaju svoju logiku i razvoj. To nadalje potvrđuje njegovu tvrdnju o iritirajućem učinku transfera pravila, posebno ako se od istih očekuje da promijene obvezujući dogovor između prava i društvenog diskursa. Zalaže se da se „pravni transplantati“ nazivaju „pravni iritanti“ jer to realnije odražava njihov učinak. U skladu s prethodnim, Polishchuk (2012) naglašava da se zloporaba institucija u tranzicijskom razdoblju najčešće događala u slučajevima kada se nisu razvile organski, odnosno u tri moguće varijante: prvo, kada se dogodila manipulacija institucijama, drugo, kada su poslužile kao alibi ili treće, kao prilika za skrivenu kontrolu interesnih skupina.

Rasprava o konvergenciji naspram divergencije ponovno dovodi do naglašavanja važnosti lokalnih okolnosti. Kao primjer, K. Mueller (2010:5-6) objašnjava da relativni uspjeh CEE 8 zemalja nije rezultat pristupu zajedničkom tržištu ili uvozu „najboljih praksi“, već sveukupnom normativnom programu rekonstrukcije koji je bio moguć i zbog dubokih kulturalnih sličnosti između EU 15 i CEE 8. Iako priznaje varijacije u tom pogledu, istovremeno ove promjene stavlja i pod okrilje vala prema europeizaciji. U kontekstu ove analize i naglaska na tranzicijsko društvo, neminovno je razmatrati njihovu razinu razvoja i status u EU. No to svakako treba raditi s oprezom zbog upitnosti *a priori* konvergencije. Sukladno očekivanom, najtrajniji faktor su vrijednosti u društvu, dok se zakone i pravila treba primjenjivati kroz evolucijski pristup kako bi se postigli pozitivni rezultati. Stoga nije iznenađujuće da unatoč značajnom uvozu „najboljih praksi“, tranzicijske zemlje i dalje zaostaju za razvijenima. Njihova kultura treba desetljeća za stvarnu promjenu unatoč intrinzičnoj prilagodljivosti i spremnosti na promjenu u poslovnom okruženju.

#### **4. Zaključak i preporuke**

Brojni su izazovi kod istraživanja nacionalne kulture. U sklopu međukulturološkog menadžmenta prisutne su brojne škole i različite paradigme i disciplina obiluje nizom empirijskih istraživanja (najčešće

se radi o analizama jedne kulture ili komparaciji dviju kultura), ali je riječ i o nedovoljnoj količini teorijskih spoznaja. Mislimo da je iznimno važno apostrofirati kako veliki broj zaključaka u okviru međukulturološkog menadžmenta ne bi smjeli nositi atribut međukulturološki, već međunacionalni. Naime, puno je jasnije i jednostavnije definirati državne granice od granica među kulturama, pa se država najčešće koristi kao surogat za kulturu. Komparativna kulturološka istraživanja su iznimno kompleksna zbog otežavajućih okolnosti za provedbu ozbiljnog empirijskog istraživanja. Nadalje, homogenost i veličina uzorka su iznimno važna pretpostavka za usporedivost podataka. Važno je također apostrofirati da dimenzije nacionalne kulture nisu vrijednosti koje se smiju pripisati pojedincu, već se smiju promatrati samo na razini države odnosno kulture.

Rezultati istraživanja usklađenosti i interakcije zakona i propisa vezanih za poslovanje s prevladavajućom kulturom u istočnoeuropskim tranzicijskim i zapadnoeuropskim društvima ukazuju na značajke koje su pozitivno odnosno negativno povezane s povoljnim poslovnim okruženjem. Velike hijerarhijske razlike i naglašena sklonost izbjegavanju nesigurnosti pokazuju nepovoljnu međuovisnost s jednostavnošću poslovanja u promatranim zemljama, dok individualizam, tolerancija i sloboda djelovanja prevladavaju u društvima s kvalitetnim regulatornim okvirom za poslovanje. Sukladno očekivanjima, jednostavnost poslovanja i konkurentnost pokazuju jaku pozitivnu međuovisnost, iako se dio te povezanosti može tumačiti spomenutim dimenzijama nacionalne kulture. Također, razina ekonomskog razvoja zemlje dijelom objašnjava povezanost jednostavnosti poslovanja i dimenzija kulture.

Važno je naglasiti da većina tranzicijskih zemalja ne pokazuje karakteristike nacionalne kulture koje se povezuju s lakoćom poslovanja u regulatornom smislu i konkurentnošću. To je upravo slučaj i s Hrvatskom, koja po većini dimenzija odstupa i od Zapadnih vrijednosti pa čak i od prosječne postsocijalističke europske zemlje. To otvara prostor za diskutabilnost uspješnog transfera zakona i pravila sa Zapada, odnosno predstavlja velik izazov za harmoničnu institucionalnu interakciju. Dodatno, dimenzije kulture koje su dokazano posebno bitne za dugoročan razvoj imaju prilično nepovoljne vrijednosti za Hrvat-

sku: individualizam i hijerarhijska distanca. Osim toga, kombinacija kolektivismu i velike hijerarhijske distance dugoročno su otporne na promjene. Osim nemogućnosti kvalitetnog uvoza institucija, upitan je i organski razvoj i provedba reformi zbog prepoznate pasivnosti i nesklonosti promjenama većine stanovnika tranzicijskih zemalja.

U širem kontekstu, neizbježno je prepoznati implikacije tih nalaza na kreiranje i mijenjanje javnih politika vezanih za poslovno okruženje, uključujući pritom ključne društvene aktere. Budući da se kultura ne sastoji samo od naslijeđa, odnosno vertikalnog prijenosa, već je pod kontinuiranim djelovanjem horizontalnih društvenih interakcija, u cilju ažurnog pristupa problematici korisno je prepoznavati doprinos istih. Uloga međukulturološkog istraživanja je razvijanje novih, jedinstvenih koncepata koji su znatno širi od puke evidencije sličnosti i razlika među kulturama i državama. Naivno bi bilo razmišljati da će konvergencijski procesi među kulturama dovesti do marginalizacije ovog područja menadžmenta i istraživanja. Globalizacijski procesi jesu prisutni, ali je njihovo djelovanje iznimno kompleksno i ne može se svesti na sličnosti i razlike među kulturama i državama ili neku sofisticiraniju verziju istog pristupa.

Zaključno i konkretnije za slučaj Hrvatske, imajući u vidu da je nacionalna kultura rezultat horizontalnih i vertikalnih interakcija, kroz liderstvo u svim sferama vrijedno je propitivati je, potencirati kao javnu temu i postupno mijenjati. Posebnu ulogu trebao bi imati obrazovni sustav i vještine koje se kroz isti razvijaju. Nadalje, potrebno je učiti iz iskustava (tranzicijskih) zemalja s kojima imamo najviše sličnosti prema dimenzijama nacionalne kulture, jer upravo neformalne institucije bivaju presudne za uspješan prijenos i provedbu reformi. Važno je učiti i od najrazvijenijih zemalja, ali uz bitan oprez kod prijenosa reformi, kao i uvažavanje neopipljivih različitosti. Poznato je da kod institucionalnih i *policy* transfera jedna veličina ne odgovara svima, a optimalan pristup treba biti puno nijansiraniji i fokusiraniji od kopiranja najboljih praksi. Istovremeno treba kontinuirano povezivati rad stručnjaka iz nekoliko disciplina u akademskoj zajednici s poslovnim sektorom kako bi istraživanja na temu kulture i poslovne okoline te ekonomije u cjelini bila pravi odraz realnosti i pridonijela kreiranju i provedbi reformi.

## Literatura

- Acemoglu, D., Johnson, S. i Robinson, J. A. (2001). The Colonial Origins of Comparative Development: an Empirical Investigation. *American Economic Review*, 91(5), 1369-1401.
- Adler, N. J. (2002). *International Dimensions of Organizational Behavior*. Fourth edition. Cincinnati, OH: South-Western College Publishing.
- Aligicia, P. D. (2006). Learning in time: new institutionalism and the Central and Eastern European economic reform experience. *Global Business and Economics Review*, 8(1/2), 25-43.
- Berglof, E., Bruynooghe, L., Harmgart, H., Sanfey, P., Schweiger, H. i Zettelmeyer, J. (2012). European Transition at Twenty: Assessing Progress in Countries and Sectors. U: G. Roland (ed.). *Economies in Transition: The Long-Run View* (254-292). United Nations University–World Institute for Development Economics Research. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Boettke, P. J., Coyne, C. J. i Leeson, P. J. (2008). Institutional Stickiness and the New Development Economics. *The American Journal of Economics and Sociology*, 67(2), 331-358.
- Brousseau, E., Garrouste, P. i Raynaud, E. (2011a). Introduction to the symposium on „The Dynamics of Institutions in Perspectives: Alternative Conceptions and Future Challenges“ –Editorial. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 79(1-2), 1-2.
- Brousseau, E., Garrouste, P. i Raynaud, E. (2011b). Institutional changes: Alternative theories and consequences for institutional design. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 79(1-2), 3-19.
- Budak, J., Rajh, E. i Stubbs, P. (2013). Mind the gap: Citizens' and Companies' Views of Business Culture in Croatia. *Croatian Economic Survey*, 15(1), 89-114.
- Cooper, C. L. (1982). Review of Geert Hofstede: 'Culture's consequences'. *Journal of Occupational Behaviour*, 3(2), 123.
- Cornia, G. A. (2012). Transition, Structural Divergence, and Performance: Eastern Europe and the Former Soviet Union during 2000-7. U: G. Roland (ed.). *Economies in Transition: The Long-Run View* (293-316). United Nations University–World Institute for Development Economics Research. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Dorfman, P. W. i Howell, J. P. (1988). Dimensions of national culture and effective leadership patterns: Hofstede revisited. U: E. G. McGoun (ed.). *Advances in international comparative management* (Vol. 3, pp. 127-149). Greenwich, CT: JAI Press.
- Easterly, W. (2008). Institutions: Top Down or Bottom Up?. *American Economic Review*, 98(2), 95-99.
- Easterly, W. i Levine, R. (2003). Tropics, germs, and crops: how endowments influence economic development. *Journal of Monetary Economics*, 50(1), 3-39.
- EIZG (2015). Dimenzije nacionalne kulture kao odrednice poslovne klime u Hrvatskoj. Dostupno na: <http://www.eizg.hr/hr-HR/Dimenzije-nacionalne-kulture-ka-odrednice-poslovne-klime-u-Hrvatskoj-1463.aspx>

- Elster, J., Offe, C. i Preuss, U. (1998). *Institutional Design in Post-Communist Societies: Rebuilding the Ship at Sea*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Ensminger, J. (1997). Changing property rights: Reconciling formal and informal rights to land in Africa. U: J. N. Drobak i J. V. C. Nye (eds.). *The Frontiers of the New Institutional Economics*. San Diego, CA: Academic Press, 165-196.
- Eurostat (2015), službena web stranica. BDP per capita in PPS. <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&plugin=1&language=en&pcode=tec00114>
- Fioretos, O. (2001). The Domestic Sources of Multilateral Preferences: Varieties of Capitalism in the European Community. U: P. A. Hall i D. Soskice (eds.). *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage*. Oxford: Oxford University Press, 213-246.
- Fliegstein, N. (1996). The Economic Sociology of the Transitions from Socialism. *American Journal of Sociology*, 101(4), 1074-1081.
- Gorodnichenko, Y. i Roland, G. (2010). Culture, Institutions and the Wealth of Nations. *NBER Working Paper*, No. 16368. Retrieved April 20, 2011, from <http://www.nber.org/papers/w16368.pdf>
- Gorodnichenko, Y. i Roland, G. (2011). Which Dimensions of Culture Matter for Long-Run Growth?. *American Economic Review*, 101(3), 492-498.
- Graves, D. (1986). *Corporate Culture – Diagnosis and Change: Auditing and Changing the Culture of Organizations*. London: Frances Printer.
- Greif, A. (1994). Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies. *Journal of Political Economy*, 102(5), 912- 950.
- Guiso, L., Sapienza, P. i Zingales, L. (2003). People’s Opium? Religion and Economic Attitudes. *Journal of Monetary Economics*, 50(1), 225-282.
- Guiso, L., Sapienza, P. i Zingales, L. (2004). The Role of Social Capital in Financial Development. *American Economic Review*, 94(3), 526-556.
- Guiso, L., Sapienza, P. i Zingales, L. (2006). Does Culture Affect Economic Outcomes? *Journal of Economic Perspectives*, 20(2), 23-48.
- Hall, P. A. i Soskice, D. (2001). An Introduction to Varieties of Capitalisms. U: P. A. Hall i D. Soskice (eds.). *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage* (1-68). Oxford: Oxford University Press.
- Hofstede, G. (2001). *Culture’s Consequences: Comparing Values, Behaviours, Institutions and Organizations Across Nations*. Second edition. Thousand Oaks, CA.: Sage Publications.
- Hofstede, G. (2002). Dimensions do not exist: A reply to Brendan McSweeney. *Human Relations*, 55(11), 1355-1361.
- Hofstede, G. (2011). Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context, *Online Readings in Psychology and Culture*, Unit 2. Dostupno na: <http://scholarworks.gvsu.edu/orpc/vol2/iss1/8>
- Hofstede, G. (2012). *Official Website – Dimension Data Matrix*. Retrieved February 23, 2012, from <http://www.geerthofstede.nl/research--vsm/dimension-data-matrix.aspx>

- Hofstede, G. i Hofstede, J. G. (2005). *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. Second edition. New York: McGraw-Hill.
- Hofstede, G., Hofstede, G. J. i Minkov, M. (2010). *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. Revised third edition. New York: McGraw-Hill.
- Jaklič, M. i Zagoršek, H. (2002). From strengths to weaknesses: historical development of shadow economy in Slovenia and its impact on national competitiveness. U: M. Cicic i N. Brkic (eds.). *Transition in Central and Eastern Europe - challenges of 21st century: Conference Proceedings* (301-308). Sarajevo: Faculty of Economics.
- Jaklič, M. i Zagoršek, H. (2003). *Rationality in Transition: Using holistic approach to rationality to explain some developments in the Slovenian business system*. (Working paper No. 146). Ljubljana: Faculty of Economics, University of Ljubljana.
- Klasing, M. J. (2013). Cultural dimensions, collective values and their importance for institutions. *Journal of Comparative Economics*, 41(2), 447-467.
- La Porta, R., Lopez-de-Silanes, F. i Shleifer, A. (2008). The Economic Consequences of Legal Origins. *Journal of Economic Literature*, 46(2), 285-332.
- Ledeneva, A. (2012). *Sistema – Russia's informal system of power in Three Views on Modernisation and the Rule of Law in Russia*. <http://www.cer.org.uk/publications/archive/essay/2012/three-views-modernisation-and-rule-law-russia>
- Ledeneva, A. (2014). *Economies of Favours or Corrupt Societies? Baltic Worlds* <http://balticworlds.com/wp-content/uploads/2014/04/ledeneva-pdf.pdf>
- Lindell, M. i Arvonen, J. (1996). The Nordic management style in a European context. *International Studies of Management & Organization*, 26(3), 73-91.
- McSweeney, B. (2002). Hofstede's Model of National Cultural Differences and Their Consequences: A Triumph of Faith – a Failure of Analysis. *Human Relations*, 55(1), 89-118.
- MMF – The International Monetary Fund (2012). *World Economic Outlook Database*. April 2012 Edition. <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2012/01/>
- Mueller, K. (2010). How culture shapes the post-communist transformations. *EMECON: Employment and Economy in Central and Eastern Europe, 1*. Dostupno na [http://www.emecon.eu/fileadmin/articles/1\\_2010/emecon%201\\_2010%20M%C3%BC11er.pdf](http://www.emecon.eu/fileadmin/articles/1_2010/emecon%201_2010%20M%C3%BC11er.pdf)
- Nee, V. (2003). *The New Institutionalism in Economics and Sociology*. (CSES Working Paper Series. Paper No. 4). Ithaca, NY: Centre for the Study of Economy and Society, Cornell University.
- North, D. C. (2008). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. New York, NY: New York University Press.
- Pejovich, S. (2003a). *Understanding the Transaction Costs of Transition: It's the Culture, Stupid*. Forum Series on the Role of Institutions in Promoting Economic Growth. Mercatus Center, George Mason University, Washington, D.C., USA.
- Pejovich, S. (2003b). Tranzicija, tranzicijski troškovi i kultura. *Financijska teorija i praksa*, 27(2), 235-250.



- Pejovich, S. (2008). *Law, Informal Rules and Economic Performance: The Case for Common Law*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited.
- Podrug, N. (2005). *Utjecaj kulturoloških dimenzija na stil poslovnog odlučivanja*. Magistarski rad. Ekonomski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Podrug, N., Filipović, D. i Stančić, I. (2014). Analysis of cultural differences between Croatia, Brazil, Germany and Serbia. *Economic Research–Ekonomska istraživanja*, 21(1), 818-829.
- Polishchuk, L. (2012). Misuse of Institutions: Lessons from Transition. U: G. Roland (ed.). *Economies in Transition: The Long-Run View* (pp. 172-193). United Nations University–World Institute for Development Economics Research. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Rahimić, Z. i Podrug, N. (2013). *Međunarodni menadžment*. 2. izdanje. Sarajevo: Ekonomski fakultet Sarajevo.
- Rodrik, D. (2009). *One Economics, Many Recipes: Globalization, Institutions, and Economic Growth*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Roland, G. (2004). Understanding Institutional Change: Fast-Moving and Slow-Moving Institutions. *Studies in Comparative International Development*, 38(4), 109-131.
- Roland, G. (2012). The Long-Run Weight of Communism or the Weight of Long-Run History? U: G. Roland (ed.). *Economies in Transition: The Long-Run View*, (pp. 153-171). United Nations University–World Institute for Development Economics Research. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Sachs, J. D. (2003a). *Institutions Don't Rule: Direct Effects of Geography on Per Capita Income*. (Working Paper 9490). Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research.
- Sachs, J. D. (2003b). Institutions Matter, but Not for Everything. *Finance and Development*, 40(2), 38-41.
- Sapir, A. (2005). Globalisation and the Reform of European Social Models. *Bruegel policy brief*. 1. Retrieved April 3, 2010, from <http://www.bruegel.org/publications/publication-detail/publication/232-globalisation-and-the-reform-of-european-social-models/>
- Schwartz, S. H. (1999). A Theory of Cultural Values and Some Implications for Work. *Applied Psychology*, 48(1), 23-47.
- Šimić Banović, R. (2015). Institutional Interaction in the Business Environment: Eastern European versus Western European Countries. *Zbornik Pravnog fakulteta u Zagrebu*, 65 (3-4), 439-480.
- Tabellini, G. (2008). The Scope of Cooperation: Norms and Incentives. *Quarterly Journal of Economics*, 123(3), 905-950.
- Tabellini, G. (2010). Culture and Institutions: Economic Development in the Regions of Europe. *Journal of the European Economic Association*, 8(4), 677-716.
- Teubner, G. (2001). Legal Irritants: How Unifying Law Ends Up in New Divergences. U: P. A. Hall i D. Soskice (eds.). *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage* (pp. 417-441). Oxford: Oxford University Press.

- Thomas, S. A. i Mueller, S. L. (2000). A Case for Comparative Entrepreneurship: Assessing the Relevance of Culture. *Journal of International Business Studies*, 31(2), 287-301.
- Whitley, R. (ed.) (1997). *European Business Systems: Firms and Markets in Their National Contexts*. London: Sage Publications.
- Williamson, D. (2002). Forward from a critique of Hofstede's model of national culture. *Human Relations*, 55(11), 1373-1395.
- Županov, J. (2002). *Od „komunističkog pakla“ do „divljeg kapitalizma“*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

# **VRIJEDNOSTI U KULTURI**



*Biserka Cvjetičanin*

## **PROMJENE KULTURNIH VRIJEDNOSTI I MEĐUNARODNI KULTURNI ODNOSI: IZAZOV ZA HRVATSKU**

*The constant debate is about values; it is a cultural debate.  
Jon Hawkes: The Fourth Pillar of Sustainability, 2001.*

### **Uvod**

Živimo u doba koje nazivamo postindustrijskim, postmodernim, umreženim, virtualnim ili digitalnim pa i postdigitalnim, u doba koje obilježavaju brze promjene. Najprije su procesi globalizacije ubrzali transkontinentalnu i transnacionalnu razmjenu kulturnih dobara i usluga, migracije i mobilnost ljudi, a zatim je ekonomska kriza u prvom desetljeću 21. stoljeća potaknula nova migracijska kretanja koja danas obilježava golem izbjeglički val iz ratnih zona, prije svega iz Sirije, Iraka i Afganistana u Europu. Migracije su oduvijek postojale, bile su intenzivne i u proteklim stoljećima, ali kao što se navodi u novijim dokumentima Europske unije, danas su dostigle povijesni vrhunac i to je pitanje postalo zajedničko cijeloj svjetskoj zajednici. Svjedoci smo stalnog rasta raznolikosti stanovništva, osobito u gradovima. Danas više od 50 posto svjetske populacije živi u urbanim sredinama, izražavajući na jednom prostoru veliku raznolikost ljudi različitoga kulturnog porijekla i pretvarajući gradove u svojevrzne laboratorije uspjeha i neuspjeha politika socijalne inkluzije. Inkluzivni interkulturni gradovi kojima je cilj poticanje sudjelovanja cjelokupne zajednice u kulturnom životu i smanjivanje

socijalnih nejednakosti, upozoravaju na važnost kulturne dimenzije održivog urbanog razvoja.

Naše vrijeme snažno obilježavaju i utjecaji digitalizacije na procese društvene i kulturne transformacije. Digitalna kultura ne transformira samo naš svijet (društvene odnose, tržišta, putove difuzije, kulturne prakse i zabavu), nego i način na koji shvaćamo, razumijemo taj svijet. Mogli bismo reći da je digitalna kultura već redefinirala naše načine rada i života, spoznaje i razumijevanja, stvaralaštvo i umjetničke domete, što zahtijeva ponovno promišljanje kulturne politike i drugih javnih politika, fundamentalnih sporazuma i partnerstva, dapače i djelovanja nacionalnih i međunarodnih institucija. U vrijeme intenzivnih promjena UNESCO i Europska unija pozivaju se na jedno od svojih osnovnih načela: solidarnost. Ona uključuje i digitalnu solidarnost, izraženu u zaštiti i promicanju kulturne raznolikosti i međuovisnosti kultura.

### **Kulturna raznolikost i interkulturni dijalog u promjeni**

Ubrzanim razvojem digitalizacije, ali i brzim rastom multikulturnih društava, gradova i zemalja, uzrokovanim međunarodnim migracijskim kretanjima i mobilnosti, kulturna raznolikost postala je glavni izazov našeg vremena. Tijekom nekoliko posljednjih desetljeća pojam *raznolikost kultura*, kao statično suprotstavljenih identiteta koji idealno odgovara granicama države-nacije, evoluirao u pojam *kulturne raznolikosti* kao procesa razvoja kultura i promicanja njihova dijaloga. Mnogi stručnjaci smatraju da će 21. stoljeće (a jedno i pol desetljeće je već iza nas i potvrda je takvu razmišljanju) biti stoljeće kulturne raznolikosti. Kulturna raznolikost danas dovodi u pitanje i nacionalni karakter kulturnih politika u duhu u kojem su se razvijale u dvadesetom stoljeću. Pitanje je, međutim, postoji li na svim razinama – globalnoj, europskoj i nacionalnoj – spremnost zaštititi i promicati kulturnu raznolikost ne samo kao zajedničko naslijeđe čovječanstva, nego prije svega kao razvojni resurs koji omogućuje napredak svih društava.

Pojam kulturne raznolikosti usko je vezan uz pojam interkulturnog dijaloga. Interkulturni dijalog znači zajednički živjeti raznolikost. Taj se proces temelji na priznavanju i jačanju svijesti o zajedničkim vrijed-

nostima svih kultura, kao što su ravnopravnost, solidarnost, tolerancija. Interkulturalni dijalog danas je u središtu međunarodnih aktivnosti i predstavlja, uz kulturnu raznolikost, da citiram UNESCO-vo svjetsko izvješće *Ulaganje u kulturnu raznolikost i interkulturalni dijalog (Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue, 2009)*, krucijalan izazov za čovječanstvo. Različite kulture u stalnim napetostima i proturječjima izražavaju istodobno potrebu za komunikacijom da bi razvijale nove vrijednosti i prakse. Arjun Appadurai upozorava: „Svaki dijalog je rizik. Ipak, nemamo drugog izbora osim prihvatiti taj rizik i pronaći načine da njime upravljamo“ (Arjun Appadurai, 2008). UNESCO u tom smjeru zagovara potporu održivim sustavima upravljanja u kulturi (nove tendencije u kulturnim politikama, medijima, digitalizaciji, partnerstvu civilnog društva).

Taj poziv na održivost je poziv na akciju, na „preobrazbu našeg kompleksnog ljudskog društva“ (Hardin Tibbs, 2011). U posljednjih nekoliko desetljeća, upozorava Hardin Tibbs, mijenja se globalni (socioekonomski) kontekst kulturnih vrijednosti i taj je proces dostigao stadij u kojem nove vrijednosti postaju dominantne. Pozivajući se na istraživanja Ronalda Ingleharta (2008) o promjenama kulturnih vrijednosti u drugoj polovici 20. stoljeća, Tibbs iznosi tezu da bi te promjene mogle pridonijeti postizanju globalne održivosti. Prema Johnu Holdenu suvremeno razumijevanje kulturnih vrijednosti kombinacija je suštinskih aspekata (primjerice, estetska vrijednost, povijesna vrijednost, duhovna vrijednost) i instrumentalnih aspekata (primjerice, utjecaj kulturnog kapitala i kulturnog angažmana na blagostanje, zaposlenost ili učenje) (John Holden, 2004). Kombinacija suštinskog i instrumentalnog upućuje na međupovezanost različitih razvojnih dimenzija i njihov utjecaj na promjene međunarodnih odnosa.

### **Kako se promjene kulturnih vrijednosti reflektiraju u međunarodnim kulturnim odnosima?**

Zahtjevi za redefiniranjem kulturnih vrijednosti obilježje su suvremenog razvoja. Preispitivanje kulturnih vrijednosti uvjetovano je promjenama u načinu života, u načinu proizvodnje i oblikovanju globalnih

razvojnih koncepata. Procesi dezinstucionalizacije kulture i, usporedo, procesi jačanja tržišnog pristupa u kulturi, još uvijek postojeća državna briga oko financiranja kulture, ali u sve zanemarivijem opsegu, digitalizacija kulture s radikalnim promjenama u participaciji publike koja više nije jednostavni korisnik nego se i sama aktivno angažira i postaje sve kreativnija. Kao što konstatira John Hartley u nedavno objavljenoj knjizi *Kreativna ekonomija i kultura. Izazovi, promjene i budućnost kreativnih industrija* (*Creative Economy and Culture. Challenges, Changes and Futures for the Creative Industries*, 2015), u današnje digitalno vrijeme svatko/*everyone* je kreativan, kreativna inovacija se tiče svega/*everything*, a nove ideje naviru iz bilo kojega dijela svijeta/*everywhere* – dakle, svi ti procesi usmjeravaju i utječu na kulturne i umjetničke prakse danas, u digitalnom dobu. Dinamika navedenih procesa transformira naš odnos prema umjetnosti, kulturi i kulturnim politikama. Novi oblici kulturnih izraza i participacije pojavili su se prije svega u urbanoj sredini i među mladima. Što se događa sa sustavima vrijednosti koji su obuhvaćeni procesima promjena? Istraživanje Instituta za razvoj i međunarodne odnose (Zagreb) pod naslovom *Connecting Croatia. Javni, privatni i civilni sektor kulture u virtualnom prostoru* (*Connecting Croatia. Public, private and civil cultural sectors in the digital space*, 2009), pokazalo je da su razvoj globalnoga komuniciranja, nove tehnologije i digitalna kultura otvorili prostore ne samo za upoznavanje, prihvaćanje i priznavanje različitih kulturnih vrijednosti, nego i za razvoj i afirmaciju novih vrijednosti.

Razvojni dodir i komunikacija između različitih kultura utječu na unutarnji sustav vrijednosti svake pojedine kulture, poticaj su za stvaranje novih kulturnih vrijednosti i otvaraju nove mogućnosti i perspektive međunarodne kulturne suradnje. Danas, u svijetu brzih promjena (osobito digitalne revolucije), u međuovisnom i međusobno sve povezanijem svijetu, mijenjaju se i međunarodni kulturni odnosi.

## **Kultura u vanjskim odnosima Europske unije**

Nova dimenzija međunarodne kulturne suradnje odnosi se na širi razvojni kontekst. Na globalnoj razini mijenja se klasični koncept



kulturne suradnje kao manifestacijskog oblika i prezentacije vlastite kulture, kulturne baštine i suvremenoga kulturnog stvaralaštva. Kulturna suradnja sve intenzivnije uključuje različita područja stvaralaštva i rada koja imaju neposredan ili posredan utjecaj na procese društvenog razvoja: primjerice, razmjenu iskustava na području obrazovanja, razmjenu razvojnih iskustava, istraživanje kulturnih promjena. Raste broj sudionika u suradnji, osobito nevladinog sektora, udruga civilnog društva koje djeluju lokalno i globalno, horizontalno i transverzalno, često putem transnacionalnih kulturnih mreža. Jača svijest da se kulturnom suradnjom afirmiraju najrazličitiji pristupi i povijesna iskustva svih društava, potiču tolerancija i inovacija. Stoga je razumljiv interes zemalja članica Europske unije za razvoj koherentnije kulturne dimenzije vanjske politike Unije, koja bi od klasične percepcije kulturne diplomacije kao načina predstavljanja sebe drugome/drugima prerasla u proces suradnje, dijaloga i interakcije. Valja pritom reći da je vanjska kulturna politika u kompetenciji zemalja članica te da danas još uvijek više rezultira fokusiranjem na prezentaciju nacionalne kulture, nego na (interkulturni) dijalog.

Posljednjih desetak godina vanjski kulturni odnosi zadobivaju istaknuto mjesto među prioritetima politika Europske unije. Prva europska strategija kulture pod nazivom *Komunikacija o Europskoj agendi za kulturu u globalizirajućem svijetu* (*Communication on a European agenda for culture in a globalising world*), prihvaćena 2007, kao jedan od glavnih ciljeva zacrtava promicanje kulture kao vitalnog elementa u međunarodnim odnosima Europske unije. Izraz međunarodni odnosi promijenjen je već sljedeće, 2008. godine, u vanjske odnose (*Council Conclusions on the promotion of cultural diversity and intercultural dialogue in the external relations of the EU*, 2008), kada Europsko vijeće ističe važnost kulturnih veza između Europe i drugih regija svijeta za razvoj interkulturnog dijaloga te stav da položaj Europe u svijetu u velikoj mjeri ovisi o kulturnoj suradnji s trećim zemljama. Zaključci Europskog vijeća posvećeni su novim modelima financiranja projekata kulturne suradnje, odnosno ulozi javno/privatnog partnerstva u kulturnim aspektima vanjskih aktivnosti Europske unije. Dokument zagovara europsku strategiju za uključivanje kulture u vanjske odno-

se i podcrtava važnost napora EU komplementarnih onima zemalja članica. Uspješni vanjski odnosi zahtijevaju koherentnu unutarnju politiku, odnosno, da citiram stav Francuske s kojim bi se mogle složiti sve zemlje članice, „vanjska Europa nema značenja ni podloge bez solidarne unutarnje Europe“.

Europski parlament prihvaća 2011. godine izvješće Komiteta za kulturu o kulturnim dimenzijama vanjskih akcija EU u kojem su na istaknutom mjestu kulturne industrije u promicanju vanjskih odnosa EU te donosi *Rezoluciju o kulturnim dimenzijama vanjskih akcija EU (Resolution on the cultural dimensions of the EU's external actions, 2011)*. Prvi se put u službenom EU dokumentu pojavljuje pojam „kulturalna diplomacija“, u odjeljku „Kulturalna diplomacija i kulturalna suradnja“ kao instrumenti globalnog mira i stabilnosti, a u odjeljku „Kultura i europske vrijednosti“ potvrđuje vrijednost kulture kao snage tolerancije i razumijevanja u izgradnji inkluzivnog društva. Ovdje se kulturalna diplomacija razumije u tradicionalnom smislu, u službi strategijskih interesa nacionalnih vlada, dok su se u novije vrijeme mnoge zemlje (primjerice Velika Britanija, tj. British Council u svojoj publikaciji *Utjecaj i privlačnost: kultura i utrka za meku moć u 21. stoljeću / Influence and Attraction: Culture and the Race for Soft Power in the 21st Century*, Holden 2013/) preorijentirale od kulturne diplomacije prema „mekoj moći“ (*soft power*), odnosno „od suradnje prema fokusiranju na kompetitivnost u okviru slobodnog tržišta“ (Melissa Nisbett, 2016).

## **Prema globalnome kulturnom građanstvu**

Unatoč naporima Europske unije uložnim u razvojnu suradnju, još je uvijek nedovoljna spoznaja o novoj dimenziji kulturnih vanjskih odnosa koja se ne može limitirati samo na kulturnu razmjenu, već obuhvaća nove putove i prostore kojima cirkuliraju kreativne ideje, inovacije, kulturna dobra, ljudi. Međunarodna konferencija održana na poticaj Europske komisije u Bruxellesu 2014. pod naslovom *Kultura u vanjskim odnosima Europske unije (Culture in EU External Relations)* i dokument predstavljen na konferenciji – *Angažirati svijet: Prema globalnom kulturnom građanstvu (Engaging the World: Towards Global*

*Cultural Citizenship*, 2014) ističu „postojanje znatnog potencijala za aktivniju ulogu kulture u europskim vanjskim odnosima“ te potrebu da se krene dalje od same prezentacije kultura prema zajedničkom stvaranju novih projekata (*joint creation of new projects*) s trećim zemljama, u duhu globalnoga kulturnog građanstva (*global cultural citizenship*), prema razmjeni različitih razvojnih iskustava i promicanju kulturne raznolikosti i interkulturalnog dijaloga. Suradnja, komunikacija i razmjena, kada je riječ o europskim projektima, mnogo je više od zbroja nacionalnih projekata: projekte valja koncipirati na način da generiraju transnacionalne vrijednosti i prenose europsku poruku strateškim i drugim partnerima u suradnji u svijetu, zasnovanu na solidarnosti i međusobnom poštovanju, ukratko da „angažiraju svijet“ na putu prema globalnome kulturnom građanstvu. Takva suradnja pridonosi kreativnosti i inovaciji na način kako je zacrtana u UNESCO-voj *Konvenciji o zaštiti i promicanju raznolikosti kulturnih izraza (Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions, 2005)* te ju je potrebno razvijati želi li se održati i jačati atraktivnost Europe u globalno povezanom i kompetitivnom okruženju.

Konkretne preporuke za akciju, s naglaskom na uključivanje kulture i interkulturalnog dijaloga u europske vanjske odnose i razvojnu politiku te osobito u izgradnju mira, u rješavanje sukoba i sprečavanje kriza, prihvatio je Europski parlament krajem 2015. u *Izvešću o ulozi interkulturalnog dijaloga, kulturne raznolikosti i obrazovanja u promicanju fundamentalnih vrijednosti Europske unije (Report on the role of intercultural dialogue, cultural diversity and education in promoting EU fundamental values, 2015)*. Svojom ključnom ulogom u jačanju demokratizacije, izgradnji mira i poštovanju ljudskih prava, kultura mora postati bitan dio političkog dijaloga s trećim zemljama. Interkulturalni dijalog se u *Izvešću* definira kao proces interaktivne komunikacije unutar i između kultura, proces koji osigurava jednake mogućnosti za sve i razumijevanje različitih pogleda i praksi.

Dodajmo da djelovati u korist interkulturalnog dijaloga nikad nije dovoljno; to je esencijalan proces u izgradnji novih društvenih i kulturnih modela u svijetu u promjeni, svijetu koji treba njegovati otvorenost, boriti se protiv ksenofobičnih reakcija („sigurnosnih“ zatvaranja raste-

zanjem žilet žice i drugih sramnih poteza) koje iskazuju, primjerice, neke europske vlade u pogledu najvećih migracija/izbjegličkih kriza od Drugoga svjetskog rata, kao što su putovi očajnika na Balkanskoj ruti. U *Izvjješću* se navodi da migranti donose nove ideje, znanja, vještine, kulturne prakse, koje obogaćuju socijalno tkivo zajednica kojih postaju dio te da su migracije dio europskoga kulturnog naslijeđa. Za takav se stav treba boriti.

## **Transformirajmo naš svijet**

Posljednje dvije godine u tom su smjeru međunarodne i regionalne mreže civilnog društva u kulturi vodile kampanju pod motom *Budućnost kakvu želimo uključuje kulturu* (*The Future We Want Includes Culture*), pozivajući se na rezoluciju Generalne skupštine UN-a *Budućnost kakvu želimo* (*The Future We Want*, 2012) i zalažući se za novo globalno partnerstvo u potpori kreativnosti i inovacijama, istraživanju te pristupu platformama međunarodne razmjene. Bio je to dio napora međunarodne zajednice u uključivanju kulture u ciljeve *Agende/strategije održivog razvoja* za razdoblje 2015–2030. koja je pod naslovom *Transformirajmo naš svijet* (*Transforming Our World*) službeno usvojena na UN-ovu *summitu* u New Yorku krajem rujna 2015. Posljednji, sedamnaesti cilj *Agende održivog razvoja*, odnosi se na poticanje svjetskog partnerstva za održiv razvoj koji treba djelovati u duhu globalne solidarnosti, ujedinjujući vlade, privatni sektor, civilno društvo, UN i druge međunarodne vladine i nevladine organizacije u naporu za intenzivnijom suradnjom, osobito u području znanosti, tehnologije i inovacija. Globalno partnerstvo za održiv razvoj zasniva se na aktivnom i ravnopravnom djelovanju svih sudionika u međunarodnoj suradnji. U strategiji 2015–2030. *Transformirajmo naš svijet* kultura se gotovo ne spominje: izrijeком se navodi tek u četiri od 169 podciljeva. Kultura kao transverzalni „pokretač“ (*enabler* i *driver*) održivog razvoja trebala bi prožimati svih sedamnaest ciljeva *Agende*. Očit je to pokazatelj da svjetskoj zajednici ostaje dug put u integraciji kulturne dimenzije u strategije i politike održivog razvoja, a time i uspostavljanja inovativnih modela međunarodne suradnje, u konkretnom

slučaju, vanjskih odnosa Europske unije. U vrijeme prijetnji globalnoj sigurnosti, to postaje ozbiljan problem.

### **Vanjski odnosi EU: hrvatska strategija?**

Hrvatska od 1. srpnja 2013. ravnopravno participira u donošenju odluka, predlaže i prenosi vlastite vizije o EU 2020. i 2030. Koliko je Hrvatska ugradila jedan od temeljnih strategijskih pravaca *Europske agende za kulturu* i *Kreativne Europe* u svoje ciljeve jačanja uloge kulture u vanjskim odnosima? Među strateškim partnerima u vanjskim odnosima Europske unije su zemlje s kojima je Hrvatska imala dobru suradnju sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog stoljeća, primjerice Indija, Brazil, Meksiko, mnoge afričke zemlje. Tada se Hrvatska zalagala za multidisciplinarni pristup, odnosno povezivanje znanosti, obrazovanja, kulture i gospodarstva u međunarodnoj suradnji, za interakciju i razvojnu međuovisnost. Hrvatski znanstvenici zastupali su stav da je kulturna komunikacija poticaj za stvaranje novih kulturnih vrijednosti te da kulturna suradnja može razvijati i prožimati praktički sva područja ljudske djelatnosti (*Kultura i novi međunarodni poredak / La culture et le Nouvel Ordre Economique International*, 1984). Kultura u vanjskim odnosima značila je povezivanje s ostalim aspektima suradnje, rada i života ljudi te mijenjanje sveukupnih odnosa na međunarodnoj razini.

S jedne strane zaokupljenost Hrvatske primanjem u Europsku uniju, a s druge trendovi retradicionalizacije hrvatskog društva (opće povećanje religioznosti, uspon nacionalizma, odnos prema manjinama), bili su razlozi da je suradnja s trećim zemljama posljednja dva desetljeća bila zanemarena. Upravo u vrijeme kada se Europska unija u vanjskim odnosima snažno orijentira prema strateškim partnerima na drugim kontinentima (*Strategic Partners*) i prema europskim susjedima (*European Neighbourhood Policy*), Hrvatska bi mogla imati šansu da u zajedničkom stvaranju novih razvojnih projekata intenzivnije sudjeluje u suradnji sa svojim znanjem, iskustvom i kompetentnosti.

Naglasimo još jednom da je za Europsku uniju kulturna raznolikost temeljna vrijednost, a razvijanje interkulturalnog dijaloga jedan

od njezinih stupova. Tradicionalno je Hrvatska multietničko društvo i kao takva trebala bi razumjeti taj vrijednosni potencijal. Međutim, Hrvatska još uvijek nije u svoju razvojnu strategiju ugradila promicanje kulturne raznolikosti i interkulturnog dijaloga kao temeljnih vrijednosti hrvatskog društva. Zapravo, Hrvatska strategije ni nema. Predizborna kampanja u jesen 2015. još je jednom pokazala da se kultura i interkulturni dijalog nalaze na začelju interesa politike, gospodarstva pa i društva, umjesto da se shvate kao ključni razvojni resursi. Ne bismo smjeli zaboraviti, tim činjenicama usprkos, da su otvorenost i komunikacija, kulturna raznolikost i interkulturni dijalog, u središtu svjetskih razvojnih izazova danas.

## Literatura

- Ang, Ien, Yudhishtir Raj Isar i Phillip Mar (2015). Cultural Diplomacy: beyond the national interest?. *International Journal of Cultural Policy*, Vol. 21, br. 4, str. 365-381.
- Appadurai, Ajrun (2008). Les risques du dialogue. U: *Le dialogue interculturel et ses nouveaux enjeux*. Paris: UNESCO Publishing.
- Carlos Jérôme, Biserka Cvjetičanin, Alpha Oumar Konaré i Nada Švob-Đokić (1984). *La culture et le Nouvel Ordre Economique International*. Paris–Zagreb: UNESCO–IMO.
- Communication on a European agenda for culture in a globalising world* (2007). Bruxelles: EU COM(2007)0242 final.
- Connecting Croatia. Public, private and civil cultural sectors in the digital space* (2008). Zagreb: Culturelink/IMO.
- Dostupno na: [http://www.culturelink.org/publics/joint/connecting\\_croatia-en.pdf](http://www.culturelink.org/publics/joint/connecting_croatia-en.pdf)
- Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions* (2005). UNESCO, CLT-2005/Convention Diversity-CULT-Rev.
- Council Conclusions on the promotion of cultural diversity and intercultural dialogue in the external relations of the Union and its Member States*. Brussels, Council of the European Union, 2008/C 320/04.
- Culture in Central and Eastern Europe: Institutional and Value Changes* (1997). Edited by Siniša Malešević. Zagreb: Culturelink/IMO.
- Engaging the World: Towards Global Cultural Citizenship*. EU Preparatory Action 2014.
- Dostupno na: [http://ec.europa.eu/culture/library/publications/global-cultural-citizenship\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/culture/library/publications/global-cultural-citizenship_en.pdf)
- Hartley, John, Wen Wen i Henri Siling Li (2015). *Creative Economy and Culture. Challenges, Changes and Futures for the Creative Industries*. London: SAGE

Publications.

Holden, John (2004). *Capturing Cultural Value. How culture has become a tool of government policy*. London: Demos.

Dostupno na: <http://www.demos.co.uk/files/CapturingCulturalValue.pdf>

Holden, John (2013). *Influence and Attraction: Culture and the Race for Soft Power in the 21st Century*. London: British Council.

Inglehart, Ronald (2008). Changing Values among Western Publics from 1970 to 2006. *West European Politics*, Vol. 31, br. 1-2, str. 130-146.

*Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue* (2009). UNESCO.

Dostupno na: [www.unesco.org/en/world-reports/cultural-diversity](http://www.unesco.org/en/world-reports/cultural-diversity)

Nisbett, Melissa (2016). *Who Holds the Power in Soft Power?*, London, policy studies organization.

Dostupno na: [http://www.academia.edu/23414554/Who\\_Holds\\_the\\_Power\\_in\\_Soft\\_Power](http://www.academia.edu/23414554/Who_Holds_the_Power_in_Soft_Power)

*Report on the role of intercultural dialogue, cultural diversity and education in promoting EU fundamental values* (2015). European Parliament, Rapporteur: Julie Ward. 2015/2139(INI).

Dostupno na: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A8-2015-373+0+DOC+XML+V0//EN>

*Resolution on the cultural dimension of the EU's external actions* (2011). European Parliament, Rapporteur: Marietje Schaake. Document A7-0112/2011.

*The Future We Want Includes Culture* (2014). Declaration on the Inclusion of Culture in the Sustainable Development Goals.

Dostupno na: <http://culture2015goal.net/index.php/home/declaration>

Tibbs, Hardin (2011). Changing Cultural Values and the Transition to Sustainability. *Journal of Futures Studies*, Vol. 15, br. 3, str. 13-32.

*Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*.

Dostupno na: <http://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transforming-ourworld>

UNESCO's Work on Culture and Sustainable Development. Evaluation of a Policy Theme. Final Report, November 2015.

Dostupno na: <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002344/234443E.pdf>

*United Nations Millennium Declaration*. Resolution adopted by the General Assembly, Millennium Summit, 18 September 2000.

Dostupno na: <http://www.un.org/millennium/declaration/ares552e.pdf>





*Ivan Markešić i Stanko Rihtar*

**NAKON 100 GODINA (1916–2016)  
ISLAM I MUSLIMANI U RH:  
PRIJETNJA NACIONALNOJ SIGURNOSTI  
ILI SASTAVNI DIO HRVATSKOGA KULTURNOG  
I NACIONALNOG IDENTITETA**

**UVOD**

Muslimane u Hrvatskoj ne treba prepoznavati. Oni su – kao i kršćani (katolici, pravoslavci, protestanti), židovi, pogani, agnostici i ateisti – sastavni dio hrvatskoga društva, uključeni u sve pore njegova postojanja. Međutim, zbivanja u islamskome svijetu u posljednjih pola stoljeća nisu mogla ostati bez odjeka i u Hrvatskoj. Mnogi u svijetu počinju postavljati pitanje što se to događa s muslimanima ne samo u arapskome svijetu, nego s drugom ili trećom generacijom u Europi, posebno stoga što se neki od njih u terorističkim napadima na nedužne građane koriste religijom islamom kao oružjem. I u Hrvatskoj mnogi postavljaju pitanje tko su muslimani uopće, koju to i kakvu vjeru oni ispovijedaju da bi u njezino ime mogli vršiti terorističke čine, a posebno tko su, zapravo, odakle su i od kada su muslimani u Hrvatskoj te se u javnosti, posebno nakon najnovijih zbivanja u i oko izbjegličko-imigrantskih valova, postavlja jedno nimalo ugodno pitanje za same muslimane: jesu li muslimani u RH (svejedno koje su nacionalnosti: Albanci, Bošnjaci, Hrvati ...) jedna od sigurnijih karika njezine nacionalne sigurnosti, ili su zbog konfesionalne vezanosti za ljude koji dolaze iz islamskih zemalja jedna od najnesigurnijih karika, zapravo potencijalna prijetnja hrvatskoj nacionalnoj sigurnosti?

Ovako javno postavljeno pitanje o dilemi koja u hrvatskome društvu postoji mnoge će iznenaditi. No, ono se mora postaviti. I to ne radi toga da bi se pronašle ‘crne rupe’, nego da bi se muslimane u Republici Hrvatskoj prikazalo kao autohtonu zajednicu koja ispovijedanjem i prakticiranjem svoje islamske vjere ni u čemu ne ugrožava nacionalnu sigurnost Republike Hrvatske. I to ne samo danas, nego dugih niz godina i desetljeća.

Kako će se ove, 2016. godine, navršiti točno 100 godina od kada je u Hrvatskoj islam priznat kao ‘državna’, svim drugim religijama jednakovrijedna religija, smatrali smo potrebnim dati kratki prikaz povijesnoga bivanja islama i muslimana na hrvatskome etničkom prostoru, svejedno na njihovu trenutačnu brojnost i nacionalnu pripadnost. I to jednostavno stoga što smatramo da muslimani u Hrvatskoj nisu etnički, religijski, kulturološki ili civilizacijski stranci koji su u ove krajeve dovedeni kao roblje ili koji su ovdje naseljeni kao kolonizatori, nego kao bića koja su, kao i kršćani, svoju ispovijedanu vjeru primili od drugih i koji su kroz ispovijedanje te vjere nastojali i nastoje osmisliti svoj svakodnevni život. Oni su, kao i oni s kojima su živjeli i žive, imali povijesnu prigodu na osnovi svoje vjere i religije izgraditi i svoje zasebne nacionalne identitete – Albanci, Bošnjaci, Crnogorci, Hrvati, Srbi ...

No unatoč takvome, jedino ispravnom stavu prema muslimanima u Hrvatskoj, ali i u Bosni i Hercegovini, zbivanja u svijetu, posebno nakon Islamske revolucije u Iranu (1979), američke agresije na Irak (1990/1991), zatim terorističkih napada koje su u New Yorku (2001), potom u Madridu (2004), Londonu (2005) te Parizu (2015) izvele skupine ljudi koji sebe smatraju muslimanima te – u najnovije vrijeme – nakon sukoba u Afganistanu i u Siriji, i iz toga proizišloga vala izbjeglih osoba koje svoje konačno stanište traže u Europi, u bitnome se promijenio stav europskih, ali djelomice i hrvatskih građana prema islamu kao religiji, ali i prema muslimanima – sljedbenicima te religije. U kojoj mjeri se ta europska situacija s islamom i muslimanima zrcali i u Hrvatskoj, u kojoj su muslimani (svejedno – kako je već navedeno – na njihovu nacionalnu pripadnost) autohtona religijska skupina, teško je dati konačan odgovor. U javnim istupima najviših

predstavnik Islamske zajednice u Hrvatskoj uvijek se naglašava da su muslimani, kako je to u svojoj prošlogodišnjoj poruci (2015) izrekao muftija zagrebački, prof. dr. Aziz ef. Hasanović, „veoma zadovoljni svojim položajem u hrvatskome društvu“<sup>1</sup> i da, unatoč mnogim izazovima, kako ističe Mevludi ef. Arslani, ravnatelj Islamske gimnazije dr. Ahmeda Smajlovića u Zagrebu i član Mešihata Islamske zajednice u Hrvatskoj, odolijevaju negativnim globalnim utjecajima.<sup>2</sup> Također i bivši predsjednik Mešihata Islamske zajednice u Hrvatskoj, muftija dr. sc. Ševko ef. Omerbašić, ističe da su se muslimani u Hrvatskoj, unatoč mnogim opasnostima (posebno zbog ratnog sukoba Bošnjaka i Hrvata u BiH), izborili za svoje mjesto u hrvatskome društvu i da je njihova pozicija stabilna te naglašava da je suradnja Islamske zajednice s državom već godinama otvorena, zapravo „između države i Islamske zajednice nema nekakvih problema“, pa bi se, smatra Omerbašić, tu suradnju moglo ocijeniti „dobrom i pozitivnom“<sup>3</sup>.

Želeći dati jednu širu sliku o islamu i muslimanima u Hrvatskoj, a sve da bi se izbjeglo bilo kakvo generaliziranje ili pak izjednačivanje trenutnih europskih nesuglasja s doseljenicima, koji su najvećim dijelom muslimani i ispovijedaju islam kao religiju, autori će u prvome dijelu članka dati kratak prikaz *duhovne i povijesne situacije vremena u Europi od 1960. do danas*, potom će u drugome dijelu radi boljega razumijevanja teme navesti osnovne informacije o *islamu kao objavljenom jednobožačkoj religiji*, da bi u trećemu dijelu dali kraći prikaz povijesnoga trajanja islama i muslimana u Hrvatskoj (od prvih njegovih pojavljivanja sve do danas) do *trenutne „islamske“ izbjegličke krize* i njezinoga značenja za stvaranje i iskazivanje stajališta građana mnogih

---

<sup>1</sup> HINA (izvješće). „Muslimani zadovoljni položajem u Hrvatskoj“. U: <http://www.index.hr/vijesti/clanak/muslimani-zadovoljni-polozajem-u-hrvatskoj/831294.aspx>; pristupljeno 04.02.2016.

<sup>2</sup> Mevludi ef. Arslani (intervju). „Muslimani su najveće žrtve terorističkih napada koji se izvode, navodno, u ime islama“. U: <http://islamska-zajednica.hr/naslovnica/muslimani-su-najvece-zrtve-teroristickih-napada-koji-se-izvode-navodno-u-ime-islama>; pristupljeno 04.02.2016.

<sup>3</sup> Omerbašić, ef. Ševko (intervju). „Strašno je kako neki državnici u EU otvoreno govore protiv muslimana“. U: <http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/414055/Strasno-je-kako-neki-drzavnici-u-EU-otvoreno-govore-protiv-muslimana.html>; pristupljeno 04.02.2016.

europskih zemalja prema islamu i muslimanima. Uzimajući u obzir sve povijesne činjenice o islamu i muslimanima, u četvrtome dijelu autori će analizirati rezultate anketnog istraživanja *Pilarov barometar hrvatskoga društva*<sup>4</sup>, koje je provedeno od 19. ožujka do 16. svibnja 2015. i na temelju njih pokušati u zaključku dati odgovor na pitanje smatraju li hrvatski građani islam i muslimane u Republici Hrvatskoj sastavnim dijelom hrvatskoga kulturnog i nacionalnog identiteta ili potencijalnom prijjetnom nacionalnoj sigurnosti.

## 1. Duhovna i povijesna situacija vremena<sup>5</sup>

Promatramo li geografsku kartu Europe vidjet ćemo da je ona u svome idealnom okviru – bez azijskoga dijela Rusije i bez Turske – zajednica „kršćanskih zemalja“ triju konfesija: katoličanstva, pravoslavlja i protestantizma. Nažalost, mnogi muslimane u Europskoj uniji ne percipiraju kao pripadnike europske religije niti se religiju islam percipira kao kršćanstvu jednakovrijednu europsku religiju, unatoč činjenici što je islam jedna, i to ona najmlađa, od triju abrahamskih religija, i što ima svoju europsku tradiciju, a praktičnu i političku potvrdu nalazi u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini.

Mnogi polaze sa stajališta da svi „europski muslimani“ ispovijedaju jednu, nepromjenjivu, ali Europi stranu i uvezenu vjeru islam, u koju su muslimani „uhvaćeni“ kao u neki kavez iz kojega nema izlaska, u vjeru koja zadire kako u čovjekovu onostranost tako i u ovostranost, u vjeru koja je istodobno i ideologija na kojoj se grade država i društvo. Osim toga, veliki dio europskih građana, poput francuskoga pisca Houellebecqa, islam nazivaju „najglupljom religijom na svijetu“, njegove pripadnike – muslimane – bezobzirnim napadačima na već postignute

---

<sup>4</sup> „Pilarov barometar hrvatskoga društva“. U: <http://barometar.pilar.hr/>; pristupljeno 31.12.2015.

<sup>5</sup> Ovaj (prvi) dio rada temelji se na radu I. Markešića „Islamofobija – ideologija ili posljedica prijeteće opasnosti od islama i muslimana“ koji je objavljen u Zborniku radova Naučne konferencije s međunarodnim učešćem „Uzroci i prevencija islamofobije“ (str. 57-80). U: Mehtić, Halil i Pehlić, Izet (ur., 2013). *Zbornik radova Naučne konferencije s međunarodnim učešćem „Uzroci i prevencija islamofobije“*. Zenica: Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici i Centar za dijalog–Vesatija Sarajevo.

sekularne europske vrijednosti: na slobodu mišljenja, govora i umjetničkog izražavanja, ili pak kao nizozemski saborski zastupnik Geert Wilders, koji muslimansku svetu knjigu *Kur'an* naziva „fašističkom knjigom“, izjednačavajući je s Hitlerovom *Mein Kampf* (Wilders, 2010) i koji svoj, sa zlonamjernim montažama urađeni film o islamskim teroristima „ukrašuje“ citatima iz *Kur'ana*.

Uz sve to, u Europi je sve veći broj onih koji drže da je svatko tko ispovijeda vjeru islam potencijalni terorist te je samo pitanje vremena kada će ta bomba biti aktivirana. Sve to, naravno, zbog toga što je, prema njihovu mišljenju, svaki musliman „po sebi“ determiniran svojom religijom i ona sama nalaže (zapovijeda) mu da postavlja bombe kako bi ubijao nevine ljude.

Da mnogi Europljani islam ne smatraju europskom religijom, potvrđuje i njihov odnos prema muslimanima, kao sljedbenicima te religije. Naime, kada se u Europi govori o muslimanima, misli se na nadničare iz Maroka i Mauritanije u Španjolskoj, na Pakistance i indijske muslimane koji generacijama žive u predgrađima Londona, zatim na francuske Alžirce u Parizu, Marseilleu i Lyonu, na Nijemce, Nizozemce, Belgijance, Austrijance i Švicarce čiji su (muslimanski) roditelji, ili pak i djedovi i bake došli iz Turske na privremeni rad kao ‘gostujući radnici’ pa se nisu vratili svojim kućama, na azilante iz islamskoga svijeta u cijeloj Europi (Burgmer, 2008). U tu muslimansku skupinu Europljani ubrajaju hanefijske sunite, unatoč činjenici da već više od 700 godina žive u Dobrudži u Rumunjskoj, Pomake i bugarske Turke u Bugarskoj, Tatare (drugu po veličini narodnosnu skupinu u Rusiji) koji žive na Volgi i Uralu itd., itd. Ni bosanskohercegovački i hrvatski muslimani u tim „izračunima europejstva“ nisu ništa u boljem položaju.

Sve gore navedeno kazuje da „europski muslimani“ nisu Europljani u pravome smislu riječi, da su „hibridni“ Europljani, da svoje kulturne i religijske korijene nemaju u Europi; to dokazuje činjenica što nemaju isti kulturni korijen, ni iste političke motive niti ekonomske uvjete kao „pravi“ Europljani. Jedno od najupečatljivijih točaka islamskoga nepripadanja europskim vrijednostima jest odnos prema ženi. Potvrdu takvoga stava, Europljani su nažalost dobili na silvestarsku

noć 2015./2016. godine u njemačkome gradu Kölnu, ali i u drugim njemačkim i europskim gradovima.

Postavlja se, stoga, pitanje: otkud onda muslimani u Europi te slijedom toga otkud muslimani u Hrvatskoj?

Euroljani su sve do sredine 20. stoljeća osvajali svijet, vladali njime. No procesi globalizacije, koje su oni do tada otvarali i stvarali diljem svijeta i poticali njihovo širenje, vratili su im se kao bumerang. I to s migrantima, s onima koji u Europu dolaze početkom 1960-ih godina, u vrijeme kada uznapredovalo poslijeratno zapadnoeuropsko gospodarstvo iskazuje potrebu za pretežito nekvalificiranom radnom snagom. Svaka od europskih zemalja problem zapošljavanja radne snage rješavat će na svoj način. Velika Britanija radnu snagu pronaći će u svojim bivšim kolonijama kao i Francuska koja se okreće zemljama Magreba i zapadne Afrike, Nizozemska ih nalazi na istočnoindijskim otocima i u Surinamu, Belgija u afričkoj državi Kongo, dok Njemačka radnu snagu pronalazi u zemljama Jugoistočne i Južne Europe, u Grčkoj, Italiji i Španjolskoj, ali i u zemljama bivše Jugoslavije, kao i u Turskoj. U početnim useljeničkim godinama potrebni i traženi radnici dolazili su kao samci, s nakanom raditi, zaraditi dosta novca i s teško zarađenim novcima vratiti se natrag kući svojim obiteljima u svoje zemlje (odatle i ime *Gastarbeiter* – gostujući radnik). Međutim, s vremenom Euroljani spoznaju da oni koji su došli da bi se vratili namjeravaju ostati stalno u mjestu u koje su došli. Umjesto da se vrate obiteljima, oni svoje obitelji – ženu, djecu i roditelje s obje strane – dovode k sebi u zemlju zaposlenja, s nakanom da svi tu trajno ostanu. Ta činjenica – *došli smo i za trajno svi tu želimo ostati* – je „ključni trenutak“ u razmatranju procesa iznalaženja rješenja za novonastalu situaciju. (Davie, 2005:92)

Omerbašić, osvrćući se na činjenicu postojanja tolikoga broja muslimana u svijetu (više od milijardu i pol, od čega više od 50 milijuna u Zapadnoj Europi), ukazuje na probleme koji nastaju upravo zbog činjenice nepriznavanja islama. Naime, mnoge zemlje, i to baš one u kojima se nalazi najveći broj muslimana kao što su Francuska, Njemačka, Italija, Engleska, gdje muslimani nemaju ista religijska prava koja uživaju pripadnici kršćanstva ili židovstva, ali ni obveze (kao što

imaju u Republici Hrvatskoj, i to na temelju potpisanog Sporazuma između Vlade RH i Islamske zajednice u Hrvatskoj), islam ne priznaju religijom, nego tek samo tradicijom i ideologijom arapskih i istočnih naroda.

Upravo zbog toga mnogi su muslimani prisiljeni njegovati islamsku tradiciju s drugih neeuropskih područja, kao što u Bosni i Hercegovini nastaju problemi s ljudima koji nastoje nametnuti jednu novu islamsku, ali ipak neeuropsku, a to znači nebosanskohercegovačku tradiciju. Također, mnogi europski tzv. orijentalisti koji ne potječu iz islamskoga religijskog i kulturološkog kruga i koji osobno nisu živjeli ni proživjeli islamsku tradiciju svojim iskrivljenim poimanjem islama i islamske tradicije umnogome pridonose krivom razumijevanju predstavljanja islama i muslimana.

U svezi s tim potrebno je reći sljedeće: novi migranti ne dolaze u Europu ni s pobjednicima u izvaneuropskim osvajačkim ratovima (kao roblje) niti s okupatorima Europe kao doseljenici, nego u mirnodopskim uvjetima: kao poželjna (najvećim dijelom nekvalificirana) radna snaga o čijemu kulturnom, religijskom i etničkom identitetu Europljani nisu željeli ništa znati. Jednostavno, to je u prvim godinama za njih bilo nebitno. Za njih je bilo bitno samo to da su za važeću nadnicu mogli pronaći radnike koji će raditi ponuđene poslove. I upravo u procesima dolaska radne snage započinje mirnodopski i bez ikakve pompe organizirani susret ‘kršćanske’, na prosvjetiteljskoj tradiciji izgrađivane sekularne Europe s neeuropskim islamom i muslimanima. Nove etničke zajednice koje se u službenim kvalifikacijama u početku nazivalo rasnim odrednicama, malo-pomalo pokazivale su i svoje religijske potrebe. I tek tada, s iskazanim religijskim potrebama, Europljani će shvatiti da s njima zajedno, u istome gradu, u istoj ulici, u istoj zgradi, čak i u istoj obitelji, žive ljudi koji prakticiraju sasvim drukčiju religiju od njihove i koji, temeljem te religijske prakse i učenja na kojem je ta praksa zasnovana, imaju sasvim drukčije organiziran i zajednički društveni život (brak, obitelj, odnos prema tradiciji, rođenju, smrti) i sasvim drukčiji način svakodnevnoga djelovanja i ponašanja kao i sasvim drukčije bogomolje koje se u bitnome razlikuju od njihovih, kršćanskih. Dakle, uz već postojeće sakralne objekte koji su svjedočili

o tome kojeg je vjerozakona na tome području živjelo stanovništvo, javljaju se neki novi, njima dotad nepoznati vjerski objekti kao i vjerski običaji na koje će se u različitim dijelovima Europe različito navikavati i prihvaćati ih.

A zapravo, u Europu su došli ljudi kojima ni tada ni danas nije uopće bila nakana čuvati sekularne europske vrijednosti, nego im je bila i ostala želja živjeti prema kulturnim i običajnim vrijednostima koje su donijeli sa sobom. (Lewis i Schnapper, 1994) A to znači da su prijeko potrebni migranti željeli živjeti prema odrednicama i propisima svoje religije (Tibi, 2001:109), što u početku nikome nije smetalo. Ionako su bili na marginama društva i društvenih događanja. Njihovo zaduženje bilo je ispunjavati zadaće svojih nalogodavaca. Migrantske nacionalne, religijske i kulturne potrebe nikoga nisu zanimale. Smatralo se kao da ti ljudi takvih potreba i nemaju niti bi ih trebali imati. Njihovo je raditi i vratiti se natrag kući. Bila je to osnova nastanka usporednih društava u Zapadnoj Europi.

Međutim, Europljani su, iako s velikim zakašnjenjem, ipak uvidjeli da novopridošli i za stalno nastanjeni europski islamski sugrađani imaju potrebu, kao i oni sami, biti nacionalni i politički, bogati i otmjeni, kulturni i religiozni, da žele čuvati svoja sjećanja na zavičaj, svoj jezik, svoju religiju islam kao nepresušni zdenac nacionalnog i religijskog i kulturnog identiteta. No istodobno su, zbog nebrige za kulturne i religijske razlikovne vrijednosti onih koje su prihvatili i primili, uvidjeli da navedene potrebe njihovih *gostujućih radnika* u bitnome negiraju sekularna europska postignuća, najviše vrijednosti koje su Europljani mukotrpno stvarali i kodificirali. Time se odjednom postavilo sasvim otvoreno pitanje: može li Europa u okolnostima postojanja tolikoga broja ljudi s posebnim „kulturnim i religijskim potrebama“ sačuvati svoj sekularni identitet? Odnosno, može li svim svojim građanima omogućiti puno ostvarivanje vjerskih sloboda, a pritom sačuvati sekularnost države? (Shahid i van Koenigsveld, 1995)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Nove društvene, političke i religijske okolnosti, zapravo nova europska „geografsko-vjerska karta“ potaknut će mnoge autore da se pozabave odnosom crkve i države, religijskim organizacijama, vjerovanjima i obredima, obrazovanjem vjerskih službenika itd. G. Davie navodi da se novije publikacije o toj temi bave poslijeratnim



No da bismo mogli odgovoriti na ta i takva pitanja, a posebno kada je riječ o Hrvatskoj, potrebno je dati najosnovnije podatke o religiji o kojoj govorimo, koja je mnogima nepoznata i koja kao i njezini sljedbenici kod mnogih izaziva strah koji se iskazuje pojmom islamofobija, a koji je opet višeznačan. Naime, muslimani pod tim pojmom podrazumijevaju „iskazivanje netolerancije, mržnje i neprijateljstva prema islamu i muslimanima te vršenje diskriminacije protiv osoba, pojedinačno ili kolektivno, zato što su muslimani, ili ih se takvima doživljava, bez obzira u kojoj se formi i sa kojim intenzitetom mržnja, netolerancija i diskriminacija iskazivali i vršili“<sup>7</sup>. S druge strane zapadni Europljani tim pojmom iskazuju svoj, kako mnogi analitičari smatraju, ‘opravdani’ strah od islama kao ‘novog’ europskog političkog projekta u kojem razne islamističke grupacije, koristeći se islamom kao „simbolskim univerzumom“ (P. Berger) i nepresušnom identitetskom snagom, žele svakodnevni život u Europi urediti prema islamskome (šerijatskome) pravu.

A da bismo u ovome kratkom opisu stanja stvari mogli barem donekle razumjeti pojmove vezane uz islam i muslimane, u sljedećem dijelu ovoga rada dat ćemo osnovne odrednice islama kao religije.

## **2. Islam – objavljena religija**

U *Općemu religijskom leksikonu* navodi se da je „islam (arap. *islām*: predanost Bogu) monoteistička svjetska religija nastala u Arabiji u 7. stoljeću, da ju je utemeljio Muhamed, da se njezini sljedbenici nazivaju muslimani i da pripada tipu objavljenih i pravnih religija“ (Rebić, 2002) te da riječ ‘islam’ znači „religiju (din), stav predanosti Bogu

---

razdobljem (nakon II. svjetskoga rata), pronalazeći, barem na rubnim europskim područjima, ostatke ranijih u europski prostor skladno uklopljenih kako islamskih tako i židovskih zajednica koje su svojim postojanjem dale veliki doprinos razumijevanju „plodnoga suživota“ između abrahamskih vjera. Posjet muzeju Grada Beča, navodi ona, jasno govori o europskim predrasudama o muslimanima kao kršćanskim protivnicima koji su dosegali sve do Beča (Druga opsada 1683. godine).

<sup>7</sup> „Islamofobija“. U: Objava/Proglas Islamske zajednice u BiH „Drugi izvještaj o islamofobiji (januar-decembar 2011)“, Sarajevo, mart 2012, objavljeno u: [http://www.rijaset.ba/index.php?option=com\\_content&view=article&id=14296:promoviran-drugi-izvještaj-o-islamofobiji&catid=203&Itemid=459](http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=14296:promoviran-drugi-izvještaj-o-islamofobiji&catid=203&Itemid=459); pristupljeno 25.03.2013.

(iman) i civilizaciju (ovozemaljsko uređenje zajednice po islamskim zakonima)“ i da „islamska era“, odnosno islamsko računanje vremena započinje 622. godine kada Muhamed sa svojim pristašama bježi iz Meke u Medinu (hidžra).

Mirza ef. Mešić, hrvatski islamski teolog, u svojoj knjizi *Islam iznutra* navodi da pojam „islam“ dolazi iz arapskoga jezika koji je „jezik posljednje objave islamskih učenja sadržanih u Kur'anu, muslimanskoj Svetoj knjizi, i jezik svakodnevne molitve muslimana“, i da pojam „islam“ označava „potpunu, ali svjesnu, voljnu i aktivnu pokornost/predanost Allahu, dž.š.<sup>8</sup>, Jednome i Jedinom Bogu, Apsolutnome Stvoritelju i Uzdržavatelju sve pojavne egzistencije na Zemlji i cijelome Univerzumu“. (Mešić, 2010:15) Uz to, osim pokornosti jednome Bogu (Allahu), pripadnost islamu podrazumijeva i „slijeđenje životnoga puta (sunnet<sup>9</sup>) posljednjega Božjeg poslanika Muhammeda, a.s.<sup>10</sup> kao prvog i nezaobilaznog tumača Kur'ana, Božje riječi.“ (Mešić, 2010:15-16)

Ivan Cvitković, hrvatski i bosanskohercegovački sociolog religije, u svojoj knjizi *Religije suvremenoga svijeta* navodi da je po vremenu nastanka islam (nakon budizma i kršćanstva) 'treća' svjetska, a po mjestu nastanka gradska religija (nastala među stanovnicima grada Meke). Uz to, on je, kao i židovstvo i kršćanstvo, srednjoistočna religija (nastala na tlu Arabije) na koju su (na islam) znatan utjecaj imali tradicije židovstva i kršćanstva, ali i zaratustrizam i staroarapski kultovi. (Cvitković, 2010:240-241) U tome smislu moglo bi se reći da je islam, kako ističe M. Eliade, „jedna od najvažnijih religija ljudskoga roda“. (Eliade, 2010: 268)

---

<sup>8</sup> Mešić ovdje u fusnoti navodi da muslimani, kad izgovaraju riječ Allah, obvezno dodaju i *Džellešanuhu* (skraćeno dž.š.), što znači „Uzvišeni“. A kako sam Bog Allah sebe u *Kur'anu* naziva Allah, mnogi islamski teolozi, navodi Mešić, drže da bi muslimani trebali izgovarati samo to ime, a nikako neke druge zamjedbenice, kao npr. Bog. (Mešić, 2010:15)

<sup>9</sup> 'Sunnet', drugi zakonodavni izvor u islamskome pravu.

<sup>10</sup> Mešić navodi da muslimani, kad izgovaraju ili pišu ime bilo kojeg Božjeg poslanika, dodaju riječ *alejhisselam* (skraćeno a.s.), što znači: *Nek je Božji mir i blagoslov na njega*.

U konfesionalnome značenju, islam je, smatra Mešić, „najstarija i najmlađa monoteistička vjera“ koja, kao i židovstvo i kršćanstvo, naglašava „svoju univerzalnost, svevremenost, i naravno, Božje porijeklo“ i njoj koja se, u usporedbi s drugim religijama „najbrže širi“, danas „pripada četvrtina svjetskoga stanovništva“. (Mešić, 2010:16) I to ponajprije, kako on navodi, „zbog jednostavnosti svojih učenja, kojima privlači brojne konvertite, ali i zbog visoke demografske stope svojih pripadnika“.

Međutim, navodi Cvitković, sâm pojam ‘islam’ nije moguće iskazati u zapadnoeuropskoj terminologiji, jer islam etimološki jest i više negoli religija. On nadilazi konfesiju, odnosno religiju kojoj pripada samo jedan određeni broj ljudi. A to dalje znači da islam ima natkonfesionalno, univerzalno značenje. Taj pojam po svome izvornom značenju dolazi od arapskoga glagola „selemejuslimu“, što znači podčinjavanje, predavanje, prihvaćanje, povjeriti se, predati se. (Cvitković, 2010:241) Također, i Mešić navodi da islam „nije religija u užem smislu riječi, tj. na način kako se taj termin koristi u filozofijskoj i religijskoj literaturi“. (Mešić, 2010:16)

No bez obzira na to, muslimani svoju religiju *islam* nazivaju osim toga još i *ed-Din* ili *Din*, kojim označavaju „ukupnost ljudskih ponašanja, sveobuhvatni i sveprožimajući način života, individualnu vjeru/uvjerenje, ali i sve aspekte ljudskoga života: privatni i javni, moralni i svjetovni, duhovni i materijalni, pravni i društveni, ekonomski i obrazovni“. (Mešić, 2010:16) A to znači da je islam vjera „koja uređuje cjelokupan život pojedinca i zajednice, privatnu i javnu sferu“, pa se u izvjesnome smislu može reći da „islam ne poznaje podjelu na sveto i sekularno“, jer on svojim učenjima regulira ne samo religijsko, nego „ukupni društveni život, počev od obitelji, poslovanja, građanskog i kaznenog prava, ishrane, odijevanja do osobne higijene“. Zapravo, zaključuje Mešić, „*el-Islam* ili *ed-Din* uključuje ono što radimo, što mislimo i što osjećamo jednako kao što daje odgovore odakle dolazimo i kamo idemo“ (Mešić, 2010:16).

Ako se, pak, pođe od takvoga definiranja islama kao religije, ali i kao načina života, onda je sasvim razumljivo i postavljanje pitanja kako na zapadnoeuropskim područjima, na kojima se život i ljudsko djelovanje

temelji, organizira i provodi na zasadama zapadnoeuropske kršćanske civilizacije, uskladiti život vjernika muslimana? Ako je to moguće, a hrvatska praksa dokazuje da je to moguće, odakle onda kod ljudi na tim zapadnoeuropskim područjima strah od islama i muslimana?

### 3. Islam u hrvatskim krajevima – od početaka do danas

U svojoj knjizi *Islam i muslimani u Hrvatskoj* muftija Ševko Omerbašić, nekadašnji predsjednik Mešihata Islamske zajednice u Hrvatskoj (1990–2012), navodi da su na današnjim hrvatskim prostorima muslimani prisutni još od srednjega vijeka, od 10., 11. i 12. stoljeća, „kad su prvi muslimani, zvani Ismailićani<sup>11</sup> i Kalizije, pozvani od tadašnjih ugarskih velmoža da im uredе državu, naselili i današnja hrvatska područja“. (Omerbašić, 2010:10) A to znači da su ti muslimani bili prvi muslimani uopće koji su naselili područja ovoga dijela europskoga kontinenta, te su, prema navedenoj tvrdnji, Hrvati prvi narod ovih južnoslavenskih područja koji je prihvatio islam kao jednu od svojih vjera. S druge strane, povjesničar Zlatko Hasanbegović navodi, pak, da se islam na hrvatskom etničkom prostoru pojavljuje tek u 15. stoljeću, zajedno s osmanskom državom koja zaposjeda i glavninu hrvatskih zemalja, pa se stoga, smatra on, može reći da se s osmanskim državnim strukturama ukorjenjuju i „nova religija“ i nova „civilizacija“ čiji će sljedbenici (muslimani) ostati na tim područjima sve do kraja 19. stoljeća, odnosno sve do austrougarske okupacije Bosne i Hercegovine 1878, odnosno sve do njene aneksije 1908. godine, ali i nakon tih događaja. (Hasanbegović, 2007:20) Dakle, sve do danas.

---

<sup>11</sup> Za ovaj naziv u *Hrvatskoj enciklopediji* (Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža) daje se objašnjenje u sljedećoj natuknici o arapskom plemenu imenom **Agarjani** ili **Agareni**, koje se, prema *Bibliji*, smatralo potomcima Abrahamove ropkinje Agare (Hagare) i njezina sina Jišmaela (nakon Isakova rođenja, na Sarinu molbu Agara je sa sinom protjerana u pustinju). Govorilo se o njima kao o odbačenom plemenu. S tim je značenjem riječ ušla i u kršćansku tradiciju. U starim balkanskim spomenicima čest naziv za Turke, Arape i muslimane uopće (sinonimno: Ismailićani, Izmaelićani). U folklornome pjesništvu poznat je izričaj „prokleta krv agarjanska“. U: <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=748>; pristupljeno 1. siječnja 2016.

Prema povijesnim vrelima, višestoljetni boravak Osmanlija na hrvatskom etničkom prostoru (više od 400 godina) u bitnome će utjecati na prilike u banskoj Hrvatskoj, koja će sredinom 16. stoljeća biti svedena na ostatke ostataka (*reliquiae reliquiarum*). Zbog svakodnevne opasnosti od osmansko-islamske okupacije i potpunog uništenja i nestanka i toga preostalog uskog hrvatskog prostora rodila se, a što je sasvim razumljivo, „predodžba o banskoj Hrvatskoj kao predziđu kršćanstva (antemurale christianitatis) nasuprot islamu utjelovljenom u osmanskoj državi i njezinoj prijetnji“. (Hasanbegović, 2007:21) Bio je to, navodi on dalje, razlog stvaranja izrazito snažnoga protuosmanskog i protuislamskog mentaliteta novovjekovne hrvatske kršćanske elite i pučke kulture koja se oblikovala i pod snažnim utjecajem kršćanskoga stava o islamu kao krivovjerju kojeg treba izbjegavati, pobijati i u određenim ‘povoljnim’ okolnostima i istrijebiti. Do toga je i došlo, smatra on, krajem 17. i početkom 18. stoljeća, odmah nakon završetka *Velikoga rata*, kada su u Lici, nekim dijelovima Dalmacije, zatim u Slavoniji i Srijemu u potpunosti izbrisani tragovi više od 150 godina dugoga bivanja muslimana bilo protjerivanjem bilo pokrštavanjem starosjedilaca i doseljenika iz Bosne. (Hasanbegović, 2007:23)

Ipak, situacija se mijenja nabolje potkraj 18. stoljeća, kada 21. prosinca 1781. godine habsburški car Josip II. izdaje *Edikt o vjerskoj toleranciji među kršćanskim vjerama*, zajamčivši time pravo postojanja i djelovanja židovima, protestantima i pravoslavicima, ali ne i muslimanima. Međutim, na početku *Dubičkoga rata*, car Josip II. uputio je u veljači 1788. godine proklamaciju bosanskim muslimanima kojom im jamči slobodu vjere ukoliko dobrovoljno prihvate habsburšku vlast. Muslimani tada nisu imali izbora. Ili se prikloniti carevoj želji, ili zauvijek napustiti rodni zavičaj.

Zbog odnosa okupacijskih osmanskih snaga prema domicilnome, najvećim dijelom hrvatskome katoličkom stanovništvu, protuislamsko raspoloženje u Hrvatskoj počelo je jenjavati početkom 19. stoljeća, iako – čemu to nijekati – ono ipak nikada neće u potpunosti nestati. Čak ni danas! Sotonizacija Turaka i time muslimana i islama kao manjevrijedne, odnosno heretičke religije ostat će, smatra Hasanbegović, dugo godina sastavni dio mentaliteta ljudi hrvatskoga preporodnog, ali

i razdoblja romantizma. Negativan stav prema islamu i muslimanima (Turcima) bit će, navodi on dalje, posebno izražen u spjevu Ivana Mažuranića *Smrt Smail-age Čengića*, ali i u drugim epskim pjesmama, u kojima se s koljena na koljeno prenosila misao o neprestanoj borbi krsta i polumjeseca, hajduka i Turaka, o turskome zulumu, Turcima kao zulumčarima itd.

No unatoč svemu tome, ovdašnji muslimani su – kako u Hrvatskoj tako i u Bosni i Hercegovini – autohtono stanovništvo, a to znači da je ‘slavenska etnička potka’ ista kako kod katolika, pravoslavaca, protestanata tako i kod muslimana, uz jasnu napomenu da slavenski muslimani nisu turski muslimani. Islam su, kako je već naznačeno, preuzeli ponajviše od Osmanlija tijekom gotovo 500-godišnje okupacije i upravo zbog toga odnos prema islamu ni u Hrvatskoj ni u Bosni i Hercegovini nije gotovo nikada bio pozitivan. Nešto se taj negativni odnos promijenio zahvaljujući starčevićanskoj pravaškoj politici čiji su promotori, pak – iz čisto političkih praktičnih razloga – muslimane smatrali Hrvatima, ‘hrvatskim cvijećem’. Zbog osmanlijske okupacije taj je odnos bio i ostao negativan. Sve do danas. Uz neke mijene. Zahvaljujući globalizacijskim i sekularizacijskim procesima, bio se i smanjio, da bi se u posljednjem ratu i međusobnom sukobu pojačao.

Naime, ovdje je potrebno reći da su muslimani u ovim krajevima tijekom Osmanskoga Carstva svoj identitet vidjeli u ‘islamskome’ Carigradu, u središtu teokratske islamske države – u Osmanskome Carstvu. Nestankom toga Carstva i dolaskom ‘kršćanske’ Austro-Ugarske te suočeni s tim da moraju živjeti u neislamskome društvu, muslimani krajem 19. i početkom 20. stoljeća svoj identitet počinju tražiti u dalekoj povijesti, u srednjemu vijeku, u vremenu prije dolaska Osmanlija. I našli su ga, svidjelo se to nekome ili ne. Naime, Bosansko Kraljevstvo koje je bilo ‘kršćansko’, postalo je osnova iz koje je izrastao novi moderni muslimanski i potom bošnjački identitet. Mnoge čudi npr. da su u prošlom ratu u BiH (1991–1995) Muslimani (Bošnjaci) prihvatili srednjovjekovne kršćanske (katoličke) ljiljane kao svoje simbole, iako su ljiljani na zastavi i u grbu Republike Bosne i Hercegovine stilizirani križevi modre boje i ni u njima niti na njima nema ništa što bi se moglo nazvati islamsko. Nažalost, s druge strane, usijane hrvatske glave

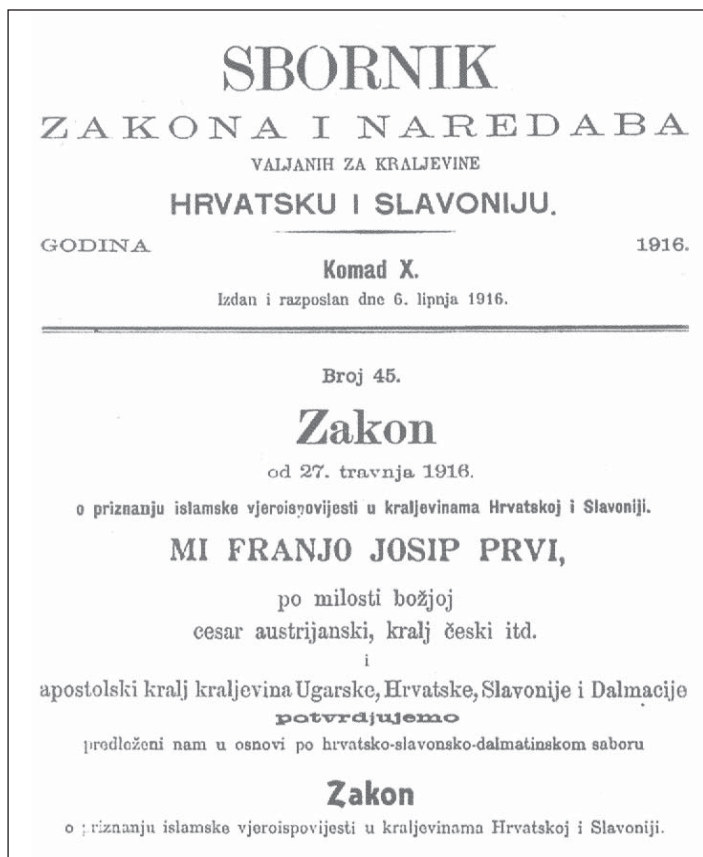
odrekle su se tih temeljnih biljega kršćanskog identiteta i opstojnosti na bosanskohercegovačkim područjima. Ali to je druga i vrlo bolna strana hrvatske politike u Bosni i Hercegovini.

No u Hrvatskoj se sredinom 19. stoljeća, ističe Hasanbegović, počinju javljati i drukčija stajališta prema Osmanskome Carstvu i muslimanima koji su primili vjeru islam. Među njima je prvi bio Ante Starčević, osnivač Stranke prava, koji u svome spisu o Muhamedu kaže da je islam vjerozakon „koga se velik del naše po kervi i jeziku najčistie bratje derži“. (Hasanbegović, 2007:26) Međutim, ponovno antiosmansko i antiislamsko raspoloženje nastaje, navodi on dalje, kršćanskom pobunom u Bosni 1875. te posebno suprotstavljanjem muslimana austrougarskoj okupaciji Bosne i Hercegovine 1878. te njezinoj aneksiji 1908. S druge strane, katolici u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, kao i katoličko svećenstvo, s radošću su dočekali i pozdravili austrougarsku okupaciju BiH, osim, naravno, Ante Starčevića.

### *3.1. Islam jednakovrijedan svim drugim priznatim vjerama u Carstvu*

U odnosu na prikazano stanje stvari u odnosima kršćana i muslimana, ali i u njihovu shvaćanju suvremenog čovjeka, individualca, proces priznavanja islama nije ni mogao ići lako, posebno stoga što je hrvatsko-slavonska Zemaljska vlada davanje prava ‘gradske zavičajnosti’ muslimanima uvjetovala njihovim pripadanjem nekoj od postojećih konfesionalnih zajednica, među kojima se sve do 1916. nije nalazio islam. A to znači da je svaki ugarsko-hrvatski državljanin morao pripadati jednoj od zakonom priznatih vjera i to zbog konfesionalnog značaja svih matica i ženidbenog prava te zbog obvezatne školske poduke djece u vjeri pa su se, slijedom toga, “pripadnici zakonom nepriznatog islama u slučaju primitka u ugarsko (hrvatsko-slavonsko) državljanstvo našli u pravno neodrživom položaju“. (Hasanbegović, 2007:32)

Osim toga, proces priznavanja islama kao autohtone religije bio je opterećen odnosom Austro-Ugarske Monarhije i bosanskih muslimana zbog žestokih sukoba austrijske vojske s organiziranim otporima



*Dokument kojim je islam priznat  
ravnopravnom religijom ostalim religijama u Hrvatskoj*

muslimana okupaciji Bosne. Međutim, u Beču su tek nakon aneksije Bosne i Hercegovine (1908) shvatili da taj čin zapravo treba označiti početak susreta i opreznoga međusobnog upoznavanja „dviju različitih civilizacijskih svjetskih religija: islamsko-orijentalne i kršćansko-zapadnjačke”. (Omerbašić, 2010:10)

Iako je u tome razdoblju u Zagrebu zanemariv broj stalno nastanjelih muslimana, njihov broj se povećavao dolaskom učenika i studenata muslimana iz BiH koji su se, pak, nakon završenog školovanja vraćali natrag. Njihov broj se stalno povećavao, posebno nakon odluke hrvat-



sko-slavonske Zemaljske vlade iz 1892. da se i učenicima sarajevske Šerijatske sudačke škole dopusti upis na Pravni fakultet Zagrebačkoga sveučilišta i polaganje državnih ispita. (Hasanbegović, 2007:32) Istina, jedan dio onih koji su bez obitelji dolazili tražiti posla, ostajao je za stalno u gradu. Suočene s činjenicom umiranja stalno nastanjenih islamskih inovjeraca, gradske vlasti su dopuštale njihovo sahranjivanje na gradskome groblju Mirogoju<sup>12</sup>, iako na njemu nije bio predviđen poseban islamski odjel.

Međutim, budući da su muslimani gotovo tijekom cijeloga trajanja austrougarske vladavine imali u Zagrebu tek „položaj privremeno nastanjenih stranih bosanskohercegovačkih državljana“ (Hasanbegović, 2007:31), za njih ipak posebno razdoblje počinje 27. travnja 1916. godine, kada je u Hrvatskome saboru donesen zakon o priznavanju islama kao ravnopravne vjere drugim vjerama na prostorima ondašnje Hrvatske. Hasanbegović dalje navodi da je taj zakon, unatoč nekim restrikcijama, u osnovi polazio od liberalnog načela o jednakovrijednosti svih priznatih religija pred zakonom i njime je islam uvršten među zakonom priznate vjere. Njime je „Muslimanima“, kako zakon naziva muslimane (a nazivalo ih se od 19. st. i *muhamedancima*), bilo dopušteno „u granicama zakona“ javno ispovijedati vjeru, samostalno uređivati vjerske, nastavne i zakladne poslove i njima upravljati, „ali bez uštrba po pravo vrhovnog državnog nadzora“. (Hasanbegović, 2014:179-196)

Omerbašić (2010:10), pak, navodi da je takvu povelju o priznanju islama Carsko vijeće Austro-Ugarske Monarhije donijelo već 1912. godine, pošto je bilo suočeno s činjenicom da je u tome razdoblju u Carevini živio veliki broj bosanskih muslimana, od kojih su mnogi bili ne samo vojnici koji su se borili u njezinim vojnim postrojbama tijekom Prvoga svjetskog rata (1914–1918), nego i znanstvenici, kulturni djelatnici pa neki od njih i državni dužnosnici koji su živjeli u anektiranoj Bosni i Hercegovini.

---

<sup>12</sup> Hasanbegović na istome mjestu navodi da je najstariji muslimanski grob na Mirogoju dva metra visok nadgrobni spomenik (nišan) obitelji Ferhatović iz Bosanske Kostajnice, podignut 1893, pod kojim je pokopan Salih Ferhatović, po zanimanju mesar, rođen 1854.

Potrebno je ovdje naznačiti da je u vrijeme priznavanja islama velik broj muslimana živio ne samo u Zagrebu nego i u nekoliko drugih hrvatskih gradova, u Osijeku, Dubrovniku, Rijeci, Splitu, Varaždinu, ali i u drugim manjim mjestima. Međutim, Austro-Ugarska Monarhija, u sastavu koje su u to vrijeme bile Hrvatska, Češka, Mađarska i Bosna i Hercegovina, bila je prva zemlja u tadašnjoj Europi koja je na svome području priznala islam „ravnopravnom religijom ondašnjoj vladajućoj i drugim religijama“ (Omerbašić, 2010:11). Mnogo desetljeća kasnije učinile su to Belgija (1974) i Španjolska (1992) koje, smatra Omerbašić, svjedoče da u Europi ne bi trebalo biti straha od islama i njegovih vjerskih i ljudskih vrijednosti.

Međutim, ostaje i dalje pitanje hoće li i kada će neke od europskih zemalja u kojima živi i po nekoliko milijuna muslimana priznati njihovu vjeroispovijest jednakovrijednom drugim već priznatim religijama u tim zemljama.

### 3.2. Muslimani u popisima<sup>13</sup>

Zaključke o religioznosti hrvatskih građana u tome razdoblju bilo je moguće izvoditi na temelju rezultata Popisa pučanstva iz 1948. godine, kada se uopće prvi put moglo izjasniti nacionalno, jer se u svim

---

<sup>13</sup> U članku „Josip Broz Tito i nacionalni identitet Muslimana u BiH – dva viđenja“ Husnija Kamberović navodi da su Muslimani u Bosni i Hercegovini „kao zaseban nacionalni identitet“ službeno priznati na sjednicama CK SKBiH već u siječnju i svibnju 1968, ali su se „tek na popisu stanovništva 1971. mogli izjasniti kao Muslimani u nacionalnom smislu“, uz napomenu da „to priznanje Muslimana kao nacije nije bilo stvaranje te nacije, nego prosto priznanje faktičkoga stanja“, čemu je pridonijelo nekoliko važnih čimbenika, od kojih su, uz političku volju (Titovu suglasnost), najvažniju ulogu imali muslimanski intelektualci koji su, iako „na partijskome zadatku“, dokazivali tijekom 1960-ih godina u nekoliko znanstvenih projekata „posebnost nacionalnog identiteta Muslimana“.

Govoreći o kontekstu u kojemu se od kraja Drugoga svjetskog rata do sredine 1960-ih razvijao nacionalni identitet muslimana u BiH, Kamberović na istome mjestu navodi „motive komunističkog osporavanja nacionalnog identiteta te zajednice“. Naime, komunisti su, prema iskazu Milovana Đilasa, „polazili od činjenice da religija ne može biti odrednica nacije i nacionalne svijesti“, odnosno da religija ne može biti forma kroz koju bi netko mogao stvarati naciju. „Upravo iz toga i takvog ‘ideološkog ogrtača’ proizašlo je prvobitno negiranje muslimanskog nacionalnog identiteta i nada da će se oni, u skladu sa komunističkim razumijevanjem nacije, nacionalizirati u srpskom ili hrvat-

dotadašnjim popisima izjašnjavalo po religijskoj pripadnosti ili po jeziku. Prema tome popisu, u Jugoslaviji se 99,2% građana izjasnilo religioznom.<sup>14</sup>

Muslimane se u rezultatima jugoslavenskih popisa prikazivalo različitim imenima. Tako su prema popisu 1948. prikazani kao „neopredijeljeni muslimani“<sup>15</sup> i bilo ih je 808.921 ili 5,1% (Jugoslavija), odnosno 1.077 ili 0,1% (Hrvatska); 1953. kao „Jugoslaveni neopredijeljeni“<sup>16</sup> bilo ih je 998.698 ili 5,9% (Jugoslavija), odnosno 16.185 ili 0,4% (Hrvatska); 1961. kao „Muslimani (etnička pripadnost)“<sup>17</sup> bilo ih

---

skom pravcu, što će se na kraju pokazati kao kriva procjena.“ No ne treba zaboraviti ni činjenicu, nastavlja Kamberović, „da su mnogi u intelektualnim i (visokim) političkim krugovima, kako u Bosni i Hercegovini tako i izvan nje, nakon popisa 1971. pokazivali strah da Muslimani u Bosni i Hercegovini imaju relativnu većinu, što bi moglo pokrenuti muslimanske nacionaliste da traže svoju matičnu republiku“. U: Kamberović, Husnija (2014). „Josip Broz Tito i nacionalni identitet Muslimana u BiH – dva videnja“. *Behar, Časopis za kulturu i društvena pitanja*, objavljeno na stranici <http://behar.hr/josip-broz-tito-i-nacionalni-indentitet-muslimana-u-bih-dva-videnja/> 27. veljače 2014; pristupljeno 5. siječnja 2016.

<sup>14</sup> Podatak preuzet iz tabele u tekstu „Religijska samoidentifikacija u Jugoslaviji, u %“. U: *Glaube in der 2. Welt*, 1983, br. 1.

<sup>15</sup> U *Statističkom izvješću Državnoga zavoda za statistiku* (Popis stanovništva, kućanstava i stanova 31. ožujka 2001: Stanovništvo prema državljanstvu, narodnosti, materinskom jeziku i vjeri), br. 1166 iz siječnja 2003. navodi se na str. 17 da je u metodološkim uputama za Popis 1948. godine bilo predviđeno da se muslimani jugoslavenskog etničkog podrijetla izjašnjavaju, u smislu narodnosne pripadnosti, kao Hrvati-muslimani, Srbi-muslimani, Makedonci-muslimani, odnosno kao muslimani-neopredijeljeni. Pri obradi podataka svi su uključeni prema nacionalnoj pripadnosti kako su se izjasnili, osim neizjašnjenih kao muslimani-neopredijeljeni.

<sup>16</sup> Prema uputama za Popis 1953. godine trebalo je za osobe koje nisu bile nacionalno opredijeljene utvrditi jesu li po svome etničkom podrijetlu Jugoslaveni ili stranci, pa su se tako muslimani u Bosni i Hercegovini, dijelu Sandžaka (Srbija), Crne Gore i Makedonije mogli izjasniti kao „Jugoslaven-neopredijeljen“. U: *Statističko izvješće Državnoga zavoda za statistiku*, br. 1166 iz siječnja 2003, str. 18.

<sup>17</sup> U uputama za Popis 1961. godine dano je objašnjenje da se sve osobe jugoslavenskog podrijetla koje se smatraju Muslimanima u smislu etničke, a ne vjerske pripadnosti mogu tako i izjašnjavati. Ukoliko se nisu smatrali muslimanima u smislu etničke nego vjerske pripadnosti, mogli su se izjasniti kao Hrvati, Srbi, Albanci, Turci itd. Ovdje treba napomenuti da se na ovome popisu u Republici Hrvatskoj čak 2.710 osoba izjasnilo kao Turci, dok je Turaka prema popisu iz 1948. bilo tek 13, a u popisu iz 1953. samo 276 (1971: 221; 1981: 279; 1991: 320; 2001: 300). U: *Statističko izvješće Državnoga zavoda za statistiku*, br. 1166 iz siječnja 2003, str. 18. U popisu iz 2011. godine bilo je 367 Turaka.

je 972.940 ili 5,2% (Jugoslavija), odnosno 3.113 ili 0,1% (Hrvatska), a 1971, 1981. i 1991. kao „Muslimani u smislu narodnosti“<sup>18</sup>, s tim što ih je 1971. bilo 1.729.932 ili 8,4% (Jugoslavija), odnosno 18.457 ili 0,4% (Hrvatska), 1981. bilo ih je 1.999.957 ili 8,9% (Jugoslavija), odnosno 23.740 ili 0,5% (Hrvatska) te ih je 1991. bilo 2.347.446 ili 10,0% (Jugoslavija), odnosno 43.469 ili 0,9% (Hrvatska).

Prema Popisu stanovništva iz 2011. u Hrvatskoj se 62.977 građana izjasnilo kao muslimani, a među njima su najbrojniji Bošnjaci (28.000), potom Hrvati (9.500) i Albanci (9.500). Najveći broj hrvatskih muslimana na ovo područje nije došao odnekud sa strane; oni su najvećim dijelom autohtono hrvatsko stanovništvo, pripadaju istome etničkom korpusu kao i druge religijske skupine: katolici, pravoslavci, protestanti i drugi.

#### **4. Hrvatska javnost o islamu i muslimanima: empirijsko istraživanje**

Kao završni komplement dosadašnjoj raspravi dobro bi došao (empirijski) odgovor na pitanje kakav je odnos hrvatske javnosti prema islamu i muslimanima danas.

Spomenuti se odgovor može osloniti na analizu podataka prikupljenih u okviru istraživanja *Pilarov barometar hrvatskoga društva* (Rihtar, 2015), provedenog usmenom terenskom anketom na reprezentativnom uzorku punoljetnog stanovništva tijekom travnja 2015. godine (1000 osoba; više o metodi može se naći na adresi <http://barometar.pilar.hr/metoda>).

Iz tematski šireg upitnika za ovu su analizu izdvojene sljedeće varijable: raspon ili broj izvora informacija o islamu (od 0 do 6); ljestvica stavova o islamu i muslimanima od osam čestica, u obliku tvrdnji s kojima je zabilježen stupanj slaganja (od 1 – Uopće se ne slažem do 5 – Potpuno se slažem); politička orijentacija (od 0 – Izrazito lijevo do 10 – Izrazito desno); religioznost (od 0 – Uopće nisam religiozan/na

---

<sup>18</sup> U pripremama za Popis 1971. godine usvojena je klasifikacija koja je odgovarala tadašnjim, ali i kasnijim ustavnim odredbama o ravnopravnosti naroda i narodnosti tadašnje Jugoslavije, pa su tako kao narod abecednim redom navedeni i Muslimani. U: *Statističko izvješće Državnoga zavoda za statistiku*, br. 1166 iz siječnja 2003, str. 18.

do 10 – Izrazito sam religiozan/na). Uz to, upotrijebljeni su i osnovni sociodemografski pokazatelji: spol (1 – Muški, 2 – Ženski); dob, od 1 (18 do 30 godina) do 6 (71 i više godina); naobrazba (od 1 – NSS do 3 – VSS) i prihodi, od 1 (Manje od 500 kn po članu obitelji) do 8 (Više od 5000 kn po članu).

#### *4.1. Rezultati*

U Hrvatskoj, barem prema samoiskazima anketiranih, posebno zainteresiranih za islam (ili sklonih aktivnijem učenju o njemu) ima oko osam posto. Najveći dio javnosti (58%) do informacija o islamu dolazi putem masovnih medija. Razmjerno su relevantni izvori, za oko četvrtinu populacije, još i sustav formalne naobrazbe i neformalni socijalni kontakti. No ne i unutar obitelji: ona je, uz vjerske institucije, u tom pogledu na začelju.

*Tablica 1: Izvori informacija o islamu (višestruki odgovori)*

	%
Obitelj	11,8
Obrazovne institucije (škola, fakultet)	22,1
Prijatelji i poznanici	24,8
Vjerske institucije (crkva, džamija i slično)	9,2
Mediji (televizija, radio, tisak, internet)	58,1
Osobno zanimanje za islamsko učenje (knjige, emisije i slično)	8,1
Ni jedan	19,3

Uzimajući u obzir opisane okolnosti, iz postotnih distribucija odgovora i prosječnih vrijednosti ljestvica stavova (Tablica 2) može se zaključiti da hrvatska javnost prema islamu i muslimanima iskazuje umjerenu blagonaklonost. Najveće je slaganje zabilježeno u vezi s tvrdnjom prema kojoj je nasilje u ime islama zloupotreba vjere – tako misli oko tri četvrtine anketiranih. Nasuprot tomu, najveću podjelu izaziva pitanje useljavanja muslimana iz udaljenijih zemalja; većina se u tom pogledu nije mogla opredijeliti (55% anketiranih ne zna što bi mislilo

o tome ili ima neutralan stav), dok je među opredijeljenima nešto više onih koji se useljavanju protive (26%) u odnosu na one kojima je ono prihvatljivo (19%).

Tablica 2: Istaknutost stavova o muslimanima i islamu

	Stupanj slaganja:						M
	nimalo (1)	uglavnom ne (2)	ni da, ni ne (3)	uglavnom da (4)	potpuno (5)	ne znam	
Islam i kršćanstvo kao religije jednako potiču mir među ljudima	13,6	13,5	14,4	24,7	21,4	12,4	3,32
Islam je religija koja u svom učenju potiče na terorizam i nasilje	26,8	20,0	17,4	13,0	7,6	15,2	2,42
Nasilje u ime islama je zloupotreba vjere	0,9	4,1	7,4	22,2	50,9	14,5	4,38
Islam je tradicionalna religija u Hrvatskoj kao i kršćanstvo	24,3	22,1	15,9	13,2	7,7	16,8	2,58
Muslimani i islam su sastavni dio hrvatskog i kulturnog identiteta	16,3	19,0	20,4	16,5	10,4	17,4	2,89
Trebalo bi zabraniti ulazak muslimanskih useljenika iz Azije i Afrike u Hrvatsku	9,5	9,2	13,9	9,8	16,6	41,0	3,19
Muslimani hrvatski građani prijetnja su nacionalnoj sigurnosti Hrvatske	29,0	23,4	16,2	9,5	6,5	15,4	2,23
Muslimani u BiH prijetnja su nacionalnoj sigurnosti Hrvatske	23,7	18,5	19,9	13,2	7,2	17,5	2,47

Rezultati u Tablici 3 jasno pokazuju da se ispitivanjem obuhvaćeni stavovi mogu razvrstati u tri skupine.

Tablica 3: Dimenzije stavova o islamu (analiza glavnih komponenata, varimax rotacija)

	Prijetnja	Tradicija	Miroljubivost
Islam i kršćanstvo kao religije jednako potiču mir među ljudima	-0,343		0,707
Islam je religija koja u svom učenju potiče na terorizam i nasilje	0,383		-0,721
Nasilje u ime islama je zloupotreba vjere			752
Islam je tradicionalna religija u Hrvatskoj kao i kršćanstvo		0,892	
Muslimani i islam su sastavni dio hrvatskog i kulturnog identiteta		0,869	
Trebalo bi zabraniti ulazak muslimanskih useljenika iz Azije i Afrike u Hrvatsku	0,677		
Muslimani hrvatski građani prijetnja su nacionalnoj sigurnosti Hrvatske	0,869		
Muslimani u BiH prijetnja su nacionalnoj sigurnosti hrvatske	0,885		
Karakteristični korijen	3,106	1,315	1,279

Ukupno objašnjena varijanca: 71,2%; prikazane su projekcije veće od 0,30.

Prva dimenzija okuplja mišljenja o muslimanima kao prijetnji, neovisno o tomu je li riječ o domicilnom stanovništvu muslimanske vjeroispovijesti, onom u susjedstvu ili pak potencijalnim useljenicima iz udaljenijih zemalja. U tom se kontekstu i islam, u određenoj mjeri, smatra religijom koja potiče na terorizam i nasilje.

Ostale se dimenzije odnose na islam kao vjeroispovijest. Druga obuhvaća mišljenja prema kojima je ta vjeroispovijest dio nacionalne tradicije, odnosno sastavni dio hrvatske kulture i identiteta, a treća ona mišljenja prema kojima islam ne potiče na nasilje, nego se, naprotiv, zalaže za mir. I po tomu se, ujedno, ne razlikuje od kršćanstva.

Kako bi se utvrdilo koliko su mišljenja svrstana u opisane dimenzije prisutna u javnosti, izračunate su post-hoc ljestvice u obliku prosječnih skalnih vrijednosti (zbroj odgovora na pojedine čestice koje čine dimenziju podijeljen je s njihovim brojem kako bi se očuvao raspon od 1 do 5 i

omogućile međusobne usporedbe). Srednje vrijednosti tako izračunatih ljestvica (Tablica 4) pokazuju da je pogled na islam kao miroljubivu religiju ponajviše zastupljen u populaciji, i to natprosječno. Za razliku od toga, veći dio anketiranih ne doživljava muslimane kao prijjetnju, u istoj mjeri u kojoj ni islam ne smatra dijelom hrvatske kulture i tradicije.

*Tablica 4: Prosječne vrijednosti i usporedbe istaknutosti dimenzija ljestvice stavova o islamu*

	M	Značajne razlike*
(1) Prijetnja	2,63	1 – 3, 2 – 3
(2) Tradicija	2,73	
(3) Miroljubivost	3,45	

RM ANOVA:  $F = 175,253$ ;  $p < 0,01$ . Značajnost razlika među parovima provjerena je post-hoc t-testovima.

Koliko su osjećaj prijjetnje, smatranje islama miroljubivom religijom ili pak dijelom hrvatske kulture i tradicije određeni relevantnijim objektivnim i subjektivnim obilježjima populacije prikazano je u Tablici 5.

*Tablica 5: Determiranost odnosa prema islamu i muslimanima: rezultati regresijske analize*

	Prijetnja	Tradicija	Miroljubivost
Spol	-0,031	0,020	0,045
Dob	0,021	0,074	0,022
Naobrazba	-0,037	-0,045	0,032
Prihodi	-0,004	-0,031	-0,049
Informiranost o islamu <sup>a</sup>	-0,017	0,012	0,086*
Religioznost	0,072	-0,109**	-0,026
Politička orijentacija	0,146**	-0,110**	-0,088*
F	4,398**	4,171**	2,344*
R	0,204	0,199	0,151
R <sup>2</sup>	0,042	0,040	0,023

\* $p < 0,05$ ; \*\* $p < 0,01$ . <sup>a</sup>Kao pokazatelj informiranosti poslužio je zbroj izvora informacija o islamu.



Iako su modeli statistički značajni, determiniranost stavova izabranim odrednicama vrlo je slaba – svi su koeficijenti ( $R^2$ ) izrazito niski i upućuju na tek blago izražene populacijske trendove. U ovako izabranom (konkurentnom, enter metoda) prediktivnom kontekstu objektivne odrednice (sociodemografske: spol, dob, naobrazba i prihodi) ne igraju nikakvu ulogu, dok su subjektivna obilježja (informiranost, religioznost i politička orijentacija) samo donekle relevantnija. Prijetnju nešto više osjeća desnije politički orijentiran dio javnosti. Isti segment, uz religioznije ispitanike, manje od ostalih islam smatra sastavnim dijelom hrvatske kulture i tradicije. Također ga smatra i manje miroljubivom religijom, za razliku od onih koji ga bolje poznaju.

Na kraju, treba napomenuti da je anketiranje provedeno tijekom proljeća 2015, otprilike pola godine prije pojave izbjegličkog vala u Hrvatskoj. Odgovor na pitanje jesu li novonastale okolnosti utjecale (i kako) na sve ili dio stavova o islamu ili muslimanima mogao bi se dobiti jedino ponovljenim istraživanjem.

## **Zaključak**

Na osnovi izloženog može se bez ikakva generaliziranja, ili već uobičajenog i na pojedinačnim ispadima utemeljenog sotoniziranja islama i muslimana u Europi i kod nas, kazati da muslimani kao vjerska skupina, bez obzira na njihovu nacionalnu pripadnost, žive na ovim područjima već više stoljeća, prema nekima (Ševko ef. Omerbašić) čak gotovo jedno tisućljeće, i da su kao zasebna vjerska, civilizacijska i kulturološka činjenica uspjeli opstati unatoč mnogim opasnostima. Time su oni, kao i pripadnici drugih narodnosnih i religijskih skupina, jednakovrijedna zajednica s drugim zajednicama u hrvatskome društvu.

Svojim doprinosom hrvatskome društvu u svim njegovim segmentima, a posebno tijekom trajanja Domovinskoga rata (1991–1995), u kojemu je u obrani suvereniteta Republike Hrvatske poginulo 1.168 muslimana, hrvatski muslimani, svejedno koje oni nacionalnosti bili, sastavni su i neizostavni dio hrvatskoga kako religijskog, tako i kulturnog i nacionalnog identiteta. Prema citiranom istraživanju, dio

javnosti to i prepoznaje. Uz to, većina razlikuje miroljubivost islama kao religije od nasilja kao njegove zloupotrebe te muslimane, ujedno, ne smatra ni posebnom prijetnjom sigurnosti države u kojoj žive.

## Literatura

- Cvitković, Ivan (2010). *Religije suvremenog svijeta*. Sarajevo: DES.
- Eliade, Mircea i Coulianu, Ioan P. (2010). *Handbuch der Religionen*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag Berlin; isto, u: Eliade, Mirča (1996). *Svetske religije*. Beograd: Narodna knjiga–Alfa.
- Hasanbegović, Zlatko (2014). Islam i Bošnjaci muslimani u Zagrebu 1878–1941. Pravni položaj vjere i oblikovanje zajednice. U: Marinović, Marijana (ur.). *Hrvati i manjine u Hrvatskoj: moderni identiteti*. Četvrti hrvatski simpozij o nastavi povijesti. Zagreb: Agencija za odgoj i obrazovanje, str. 179-196.
- HINA (izvješće). „Muslimani zadovoljni položajem u Hrvatskoj“. U: <http://www.index.hr/vijesti/clanak/muslimani-zadovoljni-polozajem-u-hrvatskoj/831294.aspx>; pristupljeno 04.02.2016.
- „Islamofobija“. U: Objava/Proglas Islamske zajednice u BiH „Drugi izvještaj o islamofobiji (januar-december 2011)“, Sarajevo, mart 2012; objavljeno u: [http://www.rijaset.ba/index.php?option=com\\_content&view=article&id=14296;promoviran-drugi-izvjestaj-o-islamofobiji&catid=203&Itemid=459](http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=14296;promoviran-drugi-izvjestaj-o-islamofobiji&catid=203&Itemid=459); pristupljeno 25.03.2013.
- Kamberović, Husnija (2014). Josip Broz Tito i nacionalni identitet Muslimana u BiH – dva viđenja. *Behar, Časopis za kulturu i društvena pitanja*; objavljeno u: <http://behar.hr/josip-broz-tito-i-nacionalni-indentitet-muslimana-u-bih-dva-videnja/> 27. veljače 2014; pristupljeno 5. siječnja 2016.
- Markešić, Ivan (2013). Uzroci i prevencija islamofobije. U: Mehtić, Halil i Pehlić, Izet (ur.). *Zbornik radova Naučne konferencije s međunarodnim učešćem „Uzroci i prevencija islamofobije“*. Zenica: Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici i Centar za dijalog – Vesatijja Sarajevo, str. 57-80.
- Mešić, Mirza (2010). *Islam iznutra*. Zagreb: Kulturno društvo Bošnjaka Hrvatske Preporod.
- Mevludi ef. Arslani (intervju). „Muslimani su najveće žrtve terorističkih napada koji se izvode, navodno, u ime islama“. U: <http://islamska-zajednica.hr/naslovnica/muslimani-su-najvece-zrtveteroristikih-napada-koji-se-izvode-navodno-u-ime-islama>; pristupljeno 04.02.2016.
- Omerbašić, ef. Ševko (intervju). „Strašno je kako neki državnici u EU otvoreno govore protiv muslimana“. U: <http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/414055/Strasno-je-kako-neki-drzavnici-u-EU-otvoreno-govore-protiv-muslimana.html>; pristupljeno 04.02.2016.
- Omerbašić, Ševko (2010). *Islam i muslimani u Hrvatskoj*. Zagreb: Mešihat Islamske zajednice u Hrvatskoj.

- Pilarov barometar hrvatskoga društva. U: <http://barometar.pilar.hr/>; pristupljeno 31.12.2015.
- Rebić, Adalbert (ur.) (2002). *Opći religijski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Rihtar, S. (2015). *Pilarov barometar hrvatskoga društva*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar. Dostupno na: <http://barometar.pilar.hr>
- Statističko izvješće Državnoga zavoda za statistiku* (Popis stanovništva, kućanstava i stanova 31. ožujka 2001. Zagreb: Stanovništvo prema državljanstvu, narodnosti, materinskom jeziku i vjeri), br. 1166 iz siječnja 2003.



## BILJEŠKE O AUTORIMA

### Elvio Baccharini

Rodio se u Rijeci. Nakon srednjoškolskog obrazovanja (Centar za obrazovanje na talijanskom jeziku, danas Srednja talijanska škola), diplomirao 1986. na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Trstu. Godine 1992. magistrirao je na Sveučilištu u Zagrebu radom iz područja etike. Doktorirao je na Sveučilištu u Urbinu; administrativno sjedište doktorata na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Trstu.

Radi kao izvanredni profesor na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Rijeci; samostalni je nositelj kolegija Etika i Filozofija politike. Od 2004. obavlja dužnost dekana. Bio je član Upravnog vijeća i član Povjerenstva za izradu Etičkoga kodeksa Sveučilišta u Rijeci. Od 2004. je predsjednik Hrvatskog društva za analitičku filozofiju. Bio je izvršni urednik časopisa *Croatian Journal of Philosophy* i trenutno je član Savjeta časopisa *Prolegomena*. Objavio je knjige *Sloboda, demokracija, pravednost: filozofija politike J. S. Milla* (Rijeka 1993), *Moralni sudovi* (Rijeka 1994), *Realismo morale* (Torino 1998) i *Bioetica. Analisi filosofiche liberali* (Torino 2002). Znanstvene radove objavljuje u časopisima *Grazer philosophische Studien*, *International Studies in the Philosophy of Science*, *Filosofia e questioni pubbliche*, *Acta Analytica*, *Synthesis Philosophica*, *Croatian Journal of Philosophy*, *Društvena istraživanja*, *Filozofska istraživanja* i dr. Sudjelovao je na znanstvenim simpozijima u Austriji, Italiji i Sloveniji; redovito i na simpozijima Interuniverzitetskog centra Dubrovnik. Organizirao je nekoliko međunarodnih simpozija. Kao gostujući profesor predavao je na sveučilištima u Hullu, Milanu, Padovi, Rimu, Sieni, Zagrebu, Ljubljani i Mariboru. Na poziv Wolfson Collega kraće vrijeme boravio u Oxfordu.

## Hotimir Burger

Redoviti profesor na Katedri za filozofsku antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Rodio se 1943. u Tržiču, Republika Slovenija. Gimnaziju pohađao u Varaždinu, gdje je živio od 1947. Studij filozofije i komparativne književnosti završio 1966. na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, gdje je 1975. doktorirao radom *Problem znanosti u Marxovu djelu. Znanost i povijest*. Od 1968. do 1975. bio je asistent na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Za asistenta u Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu izabran 1975, docenta 1976, izvanrednog profesora 1980, a za redovitog profesora 1986. te u trajno zvanje 1997. Kao stipendist *Alexander von Humboldt-Stiftung* boravio više puta na sveučilištima u Frankfurtu na Maini, Münchenu i Berlinu te u Parizu. Predavao na sveučilištima u Frankfurtu, Bernu, Ljubljani i Sarajevu te sudjelovao u radu mnogih međunarodnih znanstvenih skupova. Organizirao međunarodni skup *Conditio humana* (o Plessneru, Cassireru i Gehlenu, Zagreb 1993) i „*Wissenschaft und Ethik*“ u Klubu hrvatskih humboldtovaca (Zagreb 1997). Objavio devet knjiga i bio urednik većeg broja prijevoda djela stranih autora. Mnogobrojne znanstvene i stručne radove objavljuje u zemlji i inozemstvu. Prevodi s njemačkog i slovenskog jezika stručnu literaturu. Jedan od pokretača i prvih urednika časopisa *Filozofska istraživanja* i *Synthesis philosophica*. Jedan od urednika biblioteke Promej Nakladnog zavoda Globus, te pokretač i urednik biblioteke *Homo absconditus* u izdavača Breza iz Zagreba. Glavni istraživač na projektu „Teorije subjekta i suvremena filozofija“, koji je s prekidima podupiralo Ministarstvo znanosti Republike Hrvatske. Godine 1982–1990. bio je koordinator filozofskih istraživačkih projekata u Republici Hrvatskoj. Član je Hrvatskoga filozofskog društva, Ernst-Bloch-Gesellschaft, Internationale Hegel-Gesellschaft i Helmuth-Plessner-Gesellschaft. Bio je predsjednik Hrvatskoga filozofskog društva i pročelnik Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu u dva mandata.

## Biserka Cvjetičanin

Znanstvena savjetnica u Institutu za međunarodne odnose (IMO). Diplomirala komparativnu književnost i doktorirala na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu (1980). Od 1985. do 2000. voditeljica Odjela za kulturu i komunikacije Instituta za međunarodne odnose, a 2000–2003. zamjenica ministra kulture RH. U središtu njezinih istraživanja su međunarodni kulturni odnosi i suradnja, kulturni razvoj i kulturne politike. Vodila je i sudjelovala u nizu istraživačkih programa u okviru UNESCO-a i Vijeća Europe. Bila je članica Administrativnog vijeća Međunarodnog fonda za promicanje kulture UNESCO-a (2004–2007) i članica Savjetodavnog vijeća UNESCO-a za izradu Svjetskog izvještaja o kulturnoj raznolikosti (2006–2009), objavljenog 2010: *Investirati u kulturnu raznolikost i interkulturni dijalog*. Suradnica i jedna od urednica nacionalnog izvještaja Kulturna politika RH (1998) u okviru projekta o europskim kulturnim politikama koji je pokrenulo Vijeće Europe, te Strategije Kultura RH u 21. stoljeću (2002). UNESCO i Vijeće Europe imenuju je 1989. za voditeljicu Svjetske mreže za istraživanje kulturnog razvoja i suradnje – *Culturelink*, a na toj je funkciji i danas. Objavila je oko 300 znanstvenih radova, najvećim dijelom na engleskom i francuskom jeziku. Dobitnica je nagrade Sveučilišta u Zagrebu za znanstvenoistraživački rad 1989. Nositeljica je najvišega francuskog odličja *Légion d'honneur*, koje joj je dodijeljeno 2003. za zasluge u promicanju međunarodne kulturne suradnje.

## Danijela Dolenc

Predaje komparativnu politiku i metodologiju društvenih znanosti na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Magistrirala je na London School of Economics (2005) i doktorirala na EiT H u Zürichu. Njezin primarni interes za postkomunističku demokratizaciju razvio se tijekom boravka na Harvardu, kao Fulbrightove stipendistice (2007/2008). Prethodno je objavljivala radove o komodifikaciji europskih visokoobrazovnih sustava i europeizaciji postkomunističkih stranačkih sustava, a najrecentniji rad je studija grupe autora o održivu razvoju *Trebamo promjenu* (Domazet, Dolenc i Ančić, 2012).

## Anja Gvozdanović

Poslijedoktorandica, bavi se istraživanjem mladih, socijalnim kapitalom, socijalnim povjerenjem i civilnosti. Godine 2007. diplomirala sociologiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, gdje je 2013. doktorirala. Sudjelovala u nekoliko istraživačkih projekata: od 2008. do 2009. Sam svoj majstor: istraživanje socijalnog poduzetništva u neprofitnom sektoru mladih, u suradnji s Mrežom mladih Hrvatske; 2008–2009. PHARE Youth projekt: Mladi i izgradnja mira, u suradnji s Centrom za mirovne studije; 2007–2013. Hrvatski studenti u europskom kontekstu: društvena elita u nastajanju; 2012. Istraživanje kapaciteta udruga za povlačenje sredstava EU fondova *Kvalitetom do uspjeha*, u suradnji s Udrugom za građansko obrazovanje i društveni razvoj i Shellovo istraživanje mladih u Hrvatskoj (u suradnji sa Zakladom Friedrich Ebert); 2013–2014. Participacijski program UNESCO-a: Mlade žene u postjugoslavenskim društvima: istraživanja, prakse i politike; 2014. Evaluacija institucije Pravobranitelja/ice za ravnopravnost spolova Republike Hrvatske.

## Vlasta Ilišin

Diplomirala, magistrirala i doktorirala na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. U Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu radi od 1986, gdje je bila i ravnateljica (2007–2011); trenutno je zaposlena kao znanstvena savjetnica. Od 1992. do 2005. predavala je na dodiplomskoj nastavi na Kineziološkom fakultetu, 2006–2010. na Fakultetu političkih znanosti (gdje je izabrana u naslovnu redovitu profesoricu), a sudjelovala je u poslijediplomskoj nastavi na nekoliko fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Bavi se istraživanjima mladih, vrijednosti, slobodnoga vremena, medija, političke elite i europskih integracija. Samostalno ili u suautorstvu objavila je 12 knjiga te brojne znanstvene radove u časopisima i zbornicima. Bila je članica uredništva časopisa *Sociologija sela* (2005–2007), a članica je uredništva časopisa *Politička misao* (od 2005) i Savjeta časopisa *Sociologija i prostor* (od 2008) te uredništva biblioteke Znanost i društvo (od 2004).



## Rade Kalanj

Sociolog (Udbina, 12. 10. 1940). Diplomirao (1966) i doktorirao (1985) na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Od 1978. predaje na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta; od 1997. kao redoviti profesor. Istražuje povijest i metodologiju sociologije te suvremenu filozofiju i političku sociologiju. Glavna djela: *Revolucija i svakidašnjica. Ogled o sociološkoj misli Henria Lefebvrea* (1985), *Modernost i napredak* (1994), *Moderno društvo i izazovi razvoja* (1994), *Ideje i djelovanje. Ogledi o kulturnim promjenama i razvoju* (2000), *Moderнизacija i identitet* (2008), *Ideologija, utopija, moć* (2010).

## Vjeran Katunarić

Redoviti profesor sociologije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zadru. Bavi se istraživanjem etničkih odnosa, multikulturalizma i kulturne politike te teorijom društva. Bio je gostujući profesor na nekoliko sveučilišta u SAD-u, Švedskoj i Njemačkoj te voditelj dvaju projekata o hrvatskoj kulturi (*Izvještaj o kulturnoj politici Republike Hrvatske i Strategija kulturnog razvitka u RH*). Radio je kao ekspert i konzultant Vijeća Europe za kulturnu politiku. Za zasluge u promicanju kulture i istraživanje iste nagrađen je Ordenom Danice s likom Marka Marulića. Dobitnik je godišnje nagrade za znanost Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta te nagrade *Rudi Supek* Hrvatskoga sociološkog društva, koja se dodjeljuje za iznimno značajna postignuća, uspjehe i zasluge za razvoj sociologije i Hrvatskoga sociološkog društva. Glavna djela: *Dio-ba društva* (1988), *Teorija društva u Frankfurtskoj školi* (1990), *Bogovi, elite, narodi* (1994), *Labirint evolucije* (1994), *Sporna zajednica: novije teorije o naciji i nacionalizmu* (2003), *Lica kulture* (2007), *Ženski eros i civilizacija smrti* (2009).

## **Mirjana Krizmanić**

Psihologinja, jedna od najpopularnijih hrvatskih znanstvenica. Doktorirala na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, gdje je radila od 1960. do 2000. U mirovinu otišla u trajnom zvanju redovitog profesora. Trideset godina bila je predstojnica Katedre za kliničku i zdravstvenu psihologiju. Članica je Hrvatskoga psihološkog društva, a od početka Domovinskog rata u Hrvatskoj bila je i članica Njujorške akademije znanosti. Nagrađena je priznanjem „Zagrepčanka godine“ za doprinos afirmaciji žena u društvu dugogodišnjim javnim djelovanjem te za postignute rezultate u podizanju kvalitete života građana Zagreba i Hrvatske. Dobitnica je i Nagrade Miko Tripalo za 2013. godinu, za svoj rad, osobito zbog nesebičnog javnog angažmana u zaštiti dostojanstva čovjeka i obrani njegovih sloboda te promicanja društvene pravednosti. U mirovini se bavi prevođenjem stručnih knjiga i tekstova iz psihologije, a u posljednje vrijeme objavljuje popularne knjige iz primijenjene psihologije.

## **Ivan Markešić**

Znanstveni savjetnik u Institutu društvenih znanosti Ivo Pilar u Zagrebu, u kojem radi od 2005. U Leksikografskom zavodu Miroslav Krleža bio je urednik u redakciji Osmojezičnoga rječnika (1993–2005). Na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu predaje sociologijske kolegije. Bio je zamjenik glavnog urednika i izvršni urednik I. sv. (A–Đ) *Hrvatske enciklopedije* Bosne i Hercegovine (2009). Glavna djela: *Religija u političkim strankama – na primjeru Bosne i Hercegovine* (2010), *Leksikon članova Udruge đaka Franjevačke klasične gimnazije Visoko* (2008), *Kako smo sačuvali Bosnu i Hercegovinu. U povodu desete obljetnice Hrvatskoga narodnog vijeća BiH [1994–2004]* (2004), *Luhmann o religiji* (2001), *Njemačko-hrvatski/hrvatsko-njemački rječnik* (suautor, 1998). Preveo je četiri knjige s njemačkoga na hrvatski.

## **Najla Podrug**

Diplomirala je 2002. i magistrirala 2005. na Ekonomskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, gdje je 2010. doktorirala radom *Odnosi uslužnosti između menadžerskih razina u velikim hrvatskim poduzećima*. Od 2003. asistentica je na Katedri za organizaciju i menadžment Ekonomskog fakulteta u Zagrebu, a 2012. izabrana je u znanstveno-nastavno zvanje docentice (područje društvenih znanosti, polje ekonomija, grana organizacija i menadžment). Autorica je više od pedeset znanstvenih radova iz područja međunarodnog menadžmenta, strateškog menadžmenta i korporativnog upravljanja. Sudjelovala je kao suautorica na šest znanstvenih knjiga te u izradi većeg broja znanstvenih i stručnih projekata. Na studijskom boravku bila je 2008. na Leeds Metropolitan University. Tajnica je doktorskog studija Ekonomskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

## **Katarina Prpić**

Diplomirala sociologiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Od 1980. radi u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu. Članica je Hrvatskoga sociološkog društva, časopisa *Sociologija sela*, Biblioteke Znanost i društvo IDIZ-a te članica uređivačkog savjeta skandinavskog časopisa za istraživanja znanosti i tehnologije VEST. Dobitnica je nagrade Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti za područje društvenih znanosti (2001). Autorica je knjiga *Odrednice znanstvene produktivnosti* (1991), *Ogledi o znanstvenom i inovacijskom sustavu* (1992), *Profesionalna etika znanstvenika* (1997), *Sociološki portreti mladih znanstvenika* (2004). U središtu istraživačkih interesa su sociologija znanosti, posebice socijalna organizacija IR-a (istraživanje i razvoj), znanstvena produktivnost i etika, istraživački potencijal te profesionalno marginalne grupe istraživača (mladi, žene).

## Stanko Rihtar

Stručni savjetnik u Institutu društvenih znanosti Ivo Pilar u Zagrebu. Diplomirao psihologiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Od 1992. do danas surađuje na projektu „Istraživanje javnoga mnijenja i masovnog komuniciranja“. Surađivao je na više od 40 projekata. Objavio desetak znanstvenih radova i dva poglavlja u knjigama. U središtu njegovih znanstvenih interesa su istraživanje javnoga mnijenja te psihološke i kontekstualne odrednice političkog izbora.

## Ivan Rimac

Politički analitičar i redoviti profesor na Pravnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Radovi objavljeni u Hrvatskoj znanstvenoj bibliografiji (CROSBİ): Rimac, Ivan; Zrinščak, Siniša: *Social legacy and social values: A post-communist experience* // Mapping Value Orientations in Central and Eastern Europe / Halman, Loek; Voicu, Malina (ur.); *Prepreke razvoju obrazovnog sustava u Hrvatskoj* // Hrvatska – Kako sada dalje / Kregar, Josip; Flego, Gvozden; Ravlić, Slaven (ur.); *U traženju agensa demokratskog razvoja* // U potrazi za identitetom: Komparativna studija vrednota: Hrvatska i Europa / Baloban, Josip (ur.); *In Search Of Democratic Development Agents – Comparative analysis of satisfaction with democracy in European countries* // In Search of identity: A comparative study of values: Croatia and Europe / Baloban, Josip (ur.); *Odrednice i razlozi glasačkog opredjeljenja* // Hrvatsko društvo danas: psihosocijalni procesi / Kaliterna Lipovčan, Ljiljana; Šakić, Vlado (ur.); *Sociokulturne vrijednosti, gospodarska razvijenost i politička stabilnost kao čimbenici povjerenja u Europsku uniju* // Pridruživanje Hrvatske Europskoj uniji: Izazovi institucionalne prilagodbe / Ott, Katarina (ur.); *Mir u Hrvatskoj – rezultati istraživanja* // Mir u Hrvatskoj – rezultati istraživanja / Vuleta, Bože; Batarelo, Vice J. (ur.); *Politička kultura građana* // Krščanstvo, Crkva i politika / Baloban, Stjepan (ur.); *Odnos mladih prema mladosti i odraslosti* // Fragmenti omladine / Radin, Furio (ur.).

## **Duško Sekulić**

Redoviti profesor na Katedri za sociologiju Pravnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Predavao sociologiju na Flinders University u Australiji, na George Mason University u Fairfaxu, SAD te na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Objavio nekoliko knjiga na teme etničkog sukoba, nacionalizma, socijalne stratifikacije i ekonomske sociologije. Više od stotinu znanstvenih članaka objavio je u hrvatskim i međunarodnim izdanjima, uključujući najistaknutija poput *American Sociological Review*, *American Journal of Sociology*, *Social Forces*, *Ethnic and Racial Studies*, *Nations and Nationalism*. Od sredine 1980-ih do danas proveo je niz znanstvenih istraživanja u Hrvatskoj i zemljama regije, te je većina (recentnog) znanstvenog opusa utemeljena na analizi tih istraživačkih rezultata.

## **Ružica Šimić Banović**

Diplomirala na Ekonomskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Kao Chevening stipendistica završila je MA program Javne politike na King's College Sveučilišta u Londonu. Doktorirala je na Ekonomskom fakultetu Sveučilišta u Ljubljani. Na Sveučilištu George Washington boravila je u okviru Junior Faculty Development Programa pod pokroviteljstvom State Departmenta. Sudjelovala je u nizu seminara, radionica i konferencija u SAD-u i Europi, uključujući program Ljetne škole na LSE-u „Politička ekonomija javnih politika“ i usavršavanje za mlade menadžere iz Jugoistočne Europe, koje je u Njemačkoj organizirao CDG/InWent. Prije dolaska u akademsku zajednicu bila je savjetnica u Nacionalnom vijeću za konkurentnost, a prethodno je radila i u privatnom sektoru. Članica je nekoliko strukovnih i alumni udruženja.

*Pripremio: Hrvoje Nemet*

