

Andelko Milardović  
STRANAC I DRUŠTVO  
Fenomenologija stranca i ksenofobije

Biblioteka  
GLOBALIZACIJA  
Knjiga 1

*Uredila*  
Nikolina Jožanc

*Recenzenti*  
Dragan Bagić  
Ankica Čakardić

© Pan liber, Zagreb, 2013.

ISBN 978-953-6285-64-8

CIP zapis dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne  
knjižnice u Zagrebu pod brojem 840663

Knjiga je objavljena uz potporu:  
Ureda za ljudska prava Vlade Republike Hrvatske, Ministarstva znanosti,  
obrazovanja i sporta i Instituta za migracije i narodnosti.

Andelko Milardović

# STRANAC I DRUŠTVO

FENOMENOLOGIJA STRANCA I KSENOFOBIJE



PAN LIBER, Zagreb, 2013.



# KAZALO

Riječ unaprijed .....	11
-----------------------	----

## PRVO POGLAVLJE: TEORIJSKO-METODOLOŠKA PITANJA

I. ANALITIKA. TEMELJNI POJMOVI I TEORIJA .....	19
1. Multidisciplinarno znanje o strancu .....	19
2. Semiotika. O značenju riječi stranac i nazivlju kojim se izražavaju strah i neprijateljstvo spram stranaca .....	20
2.1. Društveno-kulturološko značenje riječi stranac .....	22
3. O pojmu stranca u društveno-humanističkim znanostima .....	23
3.1. Stranac kao literarni pojam u kontekstu filozofije apsurda .....	23
3.2. Stranac kao antropološki pojam .....	25
3.3. Socijalno-psihološki pojam stranca .....	26
3.3.1. Socijalna sastavnica: odnosi među grupama/ međugrupno ponašanje, unutarnja i vanjska grupa .....	28
3.3.1.1. Tajfelova socijalna psihologija međugrupnih odnosa u funkciji razumijevanja socijalno-psihološkog pojma stranca/stranaca .....	33
3.3.2. Kognitivna sastavnica socijalno-psihološkog pojma stranca .....	36
3.3.3. Sastavnica identiteta. Četiri Tajfelova analitička koncepta teorije socijalnog identiteta .....	37
3.3.4. Emocionalna sastavnica socijalno-psihološkog pojma stranca .....	39
3.3.5. Sastavnica socijalne psihologije abnormalnog ponašanja: stranac kao neprijatelj i objekt fobije .....	40
3.4. Stranac kao sociološki pojam. Fenomenologija stranca .....	40
4. Stranac kao pojam prava .....	43
II. ANALITIKA. STRANCI U POVIJESTI KULTURA I CIVILIZACIJA	
1. Grčka i Rim .....	45
2. Srednji vijek .....	47
3. Moderna, postmoderna, druga moderna .....	48

<b>III. ANALITIKA. SLIKE STRANCA KAO MOGUĆEGA DRUGOG</b>	
1. Metodička ili navigacijska napomena .....	55
2. Slike stranca .....	57
2.1. Slika stranca u filozofiji politike i društveni ugovor .....	57
2.2. Slika stranca u filozofskoj antropologiji .....	60
2.3. Etička slika. Stranac kao prijatelj i neprijatelj .....	62
2.3.1. Tolerancija kao poništenje neprijateljstva i fobije spram stranaca .....	64
2.3.1.1. Lockeovo shvaćanje pojma tolerancije .....	65
2.3.1.2. Voltaireovo shvaćanje tolerancije .....	66
2.4. Socijalno-psihološka slika stranca posredovana stereotipima i predrasudama .....	68
2.4.1. O značenju slike u psihologiji i semiotici .....	68
2.4.1.1. Pristranost prema vlastitoj grupi: pozitivna slika (imago) vlastite grupe i negativna slika vanjske/strane grupe (stranaca) .....	70
2.4.2. Stereotipi. Zamišljena slika stranca u našim glavama .....	72
2.4.2.1. Kulturni stereotipi o Drugima .....	76
2.4.3. Predrasuda. O neprijateljskoj slici stranca, stranac kao neprijatelj .....	82
<b>IV. ANALITIKA. SLIKE STRAHA</b>	
1. Filozofska slika straha .....	87
1.1. Slika straha kod Sørenea Kierkegaarda: strah od Boga .....	87
1.2. Fenomenološka egzistencijalna slika straha kod Martina Heideggera: strah tubitka .....	89
1.3. Karl Jaspers. Strah kao granični fenomen (filozofije) egzistencije: strah od života i strah pred životom .....	90
1.4. Jean-Paul Sartre. Strah kao potpuna odsutnost opravdanja i odgovornost s obzirom na sve .....	92
2. Psihoanalitička slika straha .....	93
3. Socijalno-psihološki pojam straha i ksenofobije u kontekstu međugrupnih odnosa .....	94
3.1. Strah .....	94
3.2. Fobija i ksenofobija .....	98

3.3. Mehanizmi smanjivanja strahova u kontekstu međugrupnih odnosa .....	104
4. Sociološka slika straha, mržnje i ksenofobije .....	106

## **DRUGO POGLAVLJE: K SOCIOLOGIJI STRANCA I KSENOFOBIJI**

### **I. ANALITIKA. STRANAC KAO DRUŠTVENI TIP**

1. Metodička napomena .....	117
2. Temeljni pojmovi .....	118
2.1. Osoba .....	118
2.2. Društvo .....	121
2.3. Interakcija/društvene interakcije .....	124
2.4. Društveni tipovi. Stranac kao društveni tip .....	126

### **II. ANALITIKA. STRANAC NA RUBU DRUŠTVA. K SOCIOLOGIJI STRANACA**

1. K sociologiji stranaca .....	129
2. Glavni predstavnici sociologije stranaca .....	131
2.1. Georg Simmel. Semiotičko čitanje Simmelovih tekstova .....	131
2.1.1. <i>Filozofija novca</i> . Novac i stranac .....	131
2.1.2. <i>Sociologija konkurencije</i> . Stranac kao konkurent i suradnik .....	132
2.1.3. <i>Velegradovi i duhovni život</i> . Stranac u velegradu: izgubljeni pod svjetlima neona .....	133
2.1.4. <i>Čovjek kao neprijatelj: Dva fragmenta iz jedne sociologije</i> . Stranac kao prijatelj i neprijatelj .....	134
2.1.5. <i>Ekskurs o strancu</i> . Stranac: čovjek koji je došao kako bi ostao? .....	135
2.1.6. <i>Most i vrata</i> . Stranac između mosta i vrata, metafore i stvarnosti .....	138
2.1.7. <i>Ideja Europe</i> . Europa stranaca? .....	140
2.2. Robert Michels .....	141
2.2.1. Michelsova sociologija stranaca .....	141
2.3. Robert E. Park .....	144

2.3.1. <i>Migracije i marginalni čovjek. Stranac kao marginalac</i> ....	144
2.4. Alfred Schütz .....	146
2.4.1. <i>Stranac: ogled iz socijalne psihologije.</i> Stranac kao čovjek dvostruke lojalnosti .....	146
2.5. Paul C. P. Siu .....	147
2.5.1. <i>Sojourner. Gastarbajter kao tip stranca</i> .....	147
2.6. Ulf Hannerz .....	148
2.6.1. <i>Kozmopoliti i starosjedioci u svjetskoj kulturi.</i> Kozmopoliti i ukorijenjeni .....	148
2.7. Rudolf Stichweh .....	149
2.7.1. <i>Stranac: K evoluciji svjetskog društva.</i> Stranac u svjetskom društvu .....	149
2.8. Zygmunt Bauman .....	151
2.8.1. <i>Hodočasnik i njegovi nasljednici: skitnice, vagabundi i turisti.</i> O razlikama privremenih stranaca .....	151
2.8.2. <i>Europa stranaca.</i> Stranci u globalno doba .....	152

### III. ANALITIKA. STRANAC KAO MOGUĆI DRUGI. ETIKA DRUGOGA

1. Odnos prema strancu. Stranac kao mogući Drugi .....	153
1.1. Terminološka pitanja .....	153
1.2. Drugi ( <i>Other</i> ) .....	153
1.3. Drugost/ <i>Altrernity/Othering/Andersartigkeit</i> .....	156
1.4. Svojtstvo Drugosti ( <i>Otherness</i> ) ili drugost Drugoga .....	156
2. Filozofsko određenje Drugoga .....	157
2.1. Edmund Husserl o pojmu Drugoga u kontekstu ideje intersubjektivnosti .....	157
2.1.1. <i>Kartezijanske meditacije II</i> .....	157
2.1.2. <i>Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija</i> .....	159
2.2. Martin Heidegger i slika Drugoga .....	161
2.2.1. <i>Prolegomena za povijest pojma vremena</i> .....	161
2.2.2. <i>Bitak i vrijeme</i> .....	161
2.3. Emmanuel Levinas .....	162



2.3.1. <i>Totalitet i beskonačno. Etika Drugoga</i> .....	162
2.4. Jean-Paul Sartre .....	163
2.4.1. <i>Bitak i ništa I. O Drugome</i> .....	163
2.4.2. <i>Bitak i ništa II. O konkretnim odnosima s Drugim</i> .....	164
2.5. Alfred Schütz .....	165
2.5.1. <i>Problem socijalnog svijeta. Slika Drugoga</i> .....	165
2.6. Zygmunt Bauman .....	168
2.6.1. <i>Postmoderna etika. Interakcija s Drugim</i> .....	168

#### IV. ANALITIKA. SLIKA STRANCA U MODERNIM I POLITIČKIM IDEOLOGIJAMA. POLITOLOŠKI ASPEKT

1. Slika stranca u modernim i suvremenim političkim ideologijama ....	171
2. Liberalizam/neoliberalizam: tolerancija s distancom kao odnos prema Drugom .....	174
3. Socijaldemokracija i komunizam/staljinizam: između tolerancije i isključivanja .....	175
4. Konzervativizam: skepticizam u odnosu na Drugoga .....	176
5. Nacionalizam: izolacija i isključivanje stranca kao Drugoga .....	176
5.1. Nacionalizam i predrasude o strancu/strancima: slika stranca kao neprijatelja .....	178
6. Fašizam i nacionalsocijalizam: radikalno/ekstremno i rasističko isključivanje stranca kao Drugoga .....	180
6.1. Uloga rasnih predrasuda u fašizmu: stranac kao neprijatelj i svačiji krivac .....	184
7. Slika stranca u ideologiji nove desnice: sofisticirano isključivanje Drugoga .....	185
8. Populistička radikalna desnica: stranac kao neprijatelj .....	188

#### V. ANALITIKA. STRANAC, DRUŠTVO I KULTURA U DOBA GLOBALIZACIJE

1. Stranac, društvo i kultura u globalizaciji .....	191
2. Globalizacija kulture i odnos prema strancu kao Drugom .....	193
2.1. Glokalizacija i stranci .....	198
2.2. Problem identiteta u globaliziranom svijetu: odnos prema Drugom .....	201

---

3. Dva modela odnosa prema Drugom ili strancu u globaliziranom svijetu .....	204
3.1. Etnocentrizam i ksenofobija kao politika isključivanja Drugoga .....	204
3.2. Multikulturalizam kao politika uključivanja Drugoga u globaliziranom svijetu? .....	206
 Zaključak .....	 213
 Bibliografija .....	 217
 Selektivni bibliografski prilog .....	 235

## RIJEČ UNAPRIJED

### 1. O fenomenu stranca

Fenomen stranca star je upravo toliko koliko su stari čovjek, društvo, kultura i civilizacija. Sa strancima se susrećemo u svim povijesnim epohama, društvima, kulturama i civilizacijama. Simmelovim riječima – stranac je netko tko je došao da bi ostao ili možda opet nekamo otputovao. Etička dimenzija fenomena stranca podrazumijeva odnos prema strancu kao prijatelju ili neprijatelju. Ta etička binarnost pokazuje socijalnu blizinu, uključivanje, poštovanje, toleranciju ili socijalnu distancu, izbjegavanje, neprijateljstvo, ksenofobiju i isključivanje što, u radikalizaciji društvenih odnosa, vodi prema predstavi stranca, odnosu spram stranca kao neprijatelja. Iz binarnosti se može prepoznati odnos prema strancu kao odnos prema Drugome. Markeri raspoznavanja Prvoga (*ingroup*) i Drugoga (*outgroup*) jezik su ili kultura. Oni su razdjelnice i potencijalna polja konflikta, ali i mogućih dobrih odnosa suradnje i međusobnog poštovanja. Prvi znači identitet, a Drugi razliku.

Stranci mogu biti i pripadnici iste kulture ili jezika ako su društveno i prostorno udaljeni. Događa se to ako izostaju socijalne interakcije ili komunikacije licem u lice. U doba globalnoga informacijskog društva i kibernetičke kulture, stranci mogu prebivati i u takozvanom kibernetičkom prostoru. Novi mediji istodobno približavaju i udaljuju ili otuđuju ljude, čineći od njih strance. Od svih tipova stranaca najkompleksniji je onaj koji čuči u nama. Tako nas na taj tip stranca upućuje Julija Kristeva u knjizi *Strangers to Ourselves* (1991.). Stranac u nama zapravo je naš nepoznati *alter ego* s kojim se borimo i nastojimo ga pobijediti. Strancem se postaje kad se prekinu socijalno-kulturne veze. Uzastopnim prekidanjem netko ostaje trajnim strancem – bilo u vlastitoj, bilo u nekoj drugoj kulturi. Prekidi imaju različite motive. Mogu biti potaknuti boljim životom, promjenom sredine, novim životnim i profesionalnim izazovima i prisilama zbog nedostatka posla te političkim prisilama totalitarnih i nedemokratskih poredaka, kao što je to bio slučaj u nesretno prohujalom 20. stoljeću.

U modernim globaliziranim društvima stranci postaju predmetom prava i države, političkih stranaka i pokreta. Jednom riječju, predmetom javnog interesa. O njima se govori u sklopu politika prema strancima, primjerice u Europskoj uniji. Europska unija i, šire, Zapad trebaju strance za potrebe svojih gospodarstava. Uzrok tomu je u demografskoj dimenziji opadajućih zapadnih društava. Tko je *West*, a tko *Rest*? Stanovništvo na Zapadu stari i opada mu prirodni priraštaj. Ekonomije su suočene s nedostatkom radne snage, a države s izradom primjerenih politika prema strancima. Porast broja stranaca u zapadnim društvima ne događa se bez kulturnih i političkih napetosti. Neki zbore o unutarnjem ratu kultura, ksenofobiji i islamofobiji. Na političkoj pozornici diljem Europe niknule su radikalnodesne, antiimigrantske političke stranke. U njihovim programima promiču se neprijateljstvo i ksenofobija. Ksenofobija je zbiljsko ružno lice druge moderne, zapravo aspekt, fragment druge protumoderne kao odgovora na drugu modernizaciju svijeta započetu nakon Drugoga svjetskog rata te na globalizaciju kao na proces transformacije i nove integracije svijeta pod utjecajem novih informacijsko-komunikacijskih tehnologija. Ksenofobija je radikalno nijekanje stranca kao Drugoga. U sociološkom i politološkom smislu fenomenom stranca i ksenofobije, kao radikalnog ili isključivog odnosa prema Drugome, počeo sam se baviti davne 1987. godine dolaskom u Institut za migracije i narodnosti u Zagrebu, vjerojatno i zbog osobnog i obiteljskog iskustva. Radove o toj temi objavljivao sam u *Migracijskim temama*. Interes za fenomen stranca i ksenofobije bio je potenciran sudjelovanjem u znanstvenom projektu *Interkulturni pristup etničkoj različitosti i identitet: Hrvatska – Europa* koji je vodila prof. dr. sc. Jadranka Čačić-Kumpes. Tako je u sklopu toga projekta od 2007. do 2011. godine nastajala ova knjiga.

Za poboljšanje kvalitete teksta zaslužni su kolegice i kolege iz znanstvene zajednice. S obzirom na inter- i multidisciplinarni karakter knjige, autor se odlučio na prethodno prijateljsko čitanje. Korisne primjedbe i sugestije kolegica i kolega uvelike je zahvalno prihvatio. Na korisnim primjedbama i sugestijama iz područja sociologije koje se referiraju na sociološku dimenziju knjige zahvaljujem kolegici dr. sc. Sonji Podgorelec, višoj znanstvenoj suradnici iz Instituta za migracije i narodnosti te dr. sc. Aleksandru Vukiću, znanstvenom suradniku iz iste ustanove. Njemu dugujem posebnu zahvalnost na korisnim teorijskim razgovorima i dijalozima tijekom pisanja te prijedlozima dopuna sociološke dionice. Ujedno zahvaljujem Viktoriji Kudri Beroš, knjižničarki i profesorici filozofije i lingvistike iz Instituta za migracije i narodnosti koja je pažljivo pročitala tekst, predložila korisne dopune i

ispravke u cjelini, a posebice u dijelu knjige koji se odnosi na etiku Drugoga. Također hvala prof. dr. sc. Anti Čoviću s Odsjeka za filozofiju na čitanju etičke i filozofske dionice knjige te prof. dr. sc. Dinki Čorkalo Biruški s Odsjeka za psihologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu na sugestijama glede socijalno-psihološke dionice. Zahvaljujem znanstvenom novaku dr. sc. Davoru Paukoviću iz Centra za politološka istraživanja na čitanju dijela knjige koji se referira na povijest i pravo, kao i kolegi politologu, znanstvenom novaku Višeslavu Raosu, također iz Centra za politološka istraživanja, na preciznom čitanju, pretraživanju dokumenata te kontroli izvora.

Nadasve veliku zahvalnost dugujem recenzentici doc. dr. sc. Ankici Čarkardić s Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu jer je predložila niz korisnih izmjena i dopuna koje se referiraju na filozofsku dionicu knjige, te kolegi dr. sc. Draganu Bagiću, docentu na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, na korisnim primjedbama glede sociološke dionice. Njihovi prijedlozi dopuna bili su korisni i usmjereni prema postizanju preciznijeg izričaja, izbacivanju suvišnih mjesta te dopunjavanju sadržaja koji podižu kvalitetu teksta. Naravno, posebnu zahvalnost dugujem urednici knjige politologinji Nikolini Jožanc, znanstvenoj novakinji u Centru za politološka istraživanja koja je od početka uređivala tekst i brinula se da korisne primjedbe svih prijatelja koji su pročitali knjigu, čak i prije nego što su ugledale svijetlo dana, budu maksimalno do kraja provedene. Iz prijateljskih razgovora s prof. dr. sc. Ivanom Rogićem sa Sveučilišta u Zagrebu rođen je i naslov knjige. Na početku sam podnaslov mislio staviti kao naslov, što bi više odgovaralo nekom udžbeniku. I njemu velika hvala na korisnim razmišljanjima glede ove teme, te na prijateljskim razgovorima u posljednjih dvadeset godina.

Knjiga je u cijelosti nastala u odjeljku za studijski rad Nacionalne sveučilišne knjižnice u Zagrebu u kojoj su mi bili dostupni svi dosegljivi domaći i inozemni izvori te ne bi bila moguća bez asistencije tamošnjih knjižničarki i knjižničara. Na velikoj pomoći pri korištenju literature i razgovorima o temi stranca posebnu zahvalnost dugujem gospođi Mili Telenti-Tomljenović. Ovom prigodom zahvaljujem i Uredu za ljudska prava Vlade Republike Hrvatske, posebice predstojniku Luki Mađeriću na novčanoj potpori za tiskanje knjige.

Knjiga ne bi ugledala svjetlo dana bez strpljenja i razumijevanja moje supruge Erne Matanović. Stoga joj zahvaljujem. Neizostavno valja reći i da je u knjigu ugrađeno dosta osobnog i obiteljskog iskustva. Autor je, naime, pripadnik imigrantske obitelji koja se tijekom 20. stoljeća raselila diljem

Hrvatske, Njemačke i Kanade te zato na iskustvenoj razini bolje razumije fenomen stranca. Zahvaljujem i svojim pokojnim roditeljima Mariji i Petru zato što su me rodili i odgajali u svjetlu dobrote, onako kako su mogli i znali. Njima postmortem posvećujem ovu knjigu, posebice ocu Petru koji je na vlastitu primjeru, radeći cijeli život u Saveznoj Republici Njemačkoj, stekao iskustvo stranca, kao i svoj traumatiziranoj imigrantskoj djeci koja pate od useljeničkog sindroma, osjećaja razdvojenosti i manje bliskosti.

## 2. O strukturi knjige

Knjiga ima dva poglavlja. Prvo poglavlje (*Teorijsko-metodološka pitanja*) sadržava četiri analitike. U prvoj (*Temeljni pojmovi i teorije*) pokušao sam pokazati važnost interdisciplinarnog znanja o fenomenu stranca te pojam stranca u kontekstu društveno-humanističkih znanosti (sociologija, politologija, pravo, filozofija i lingvistika). Tema druge analitike (*Stranci u povijesti kultura i civilizacija*) jest socijalno-kulturno pozicioniranje i status stranaca u različitim društvima, kulturama i civilizacijama od drevnih vremena do postmoderne i druge moderne. Treća analitika (*Slike stranca kao Drugoga*) temelji se na prethodnoj raščlambi riječi ksenofobija: *xenos* (stranac) i *phobia* (strah). Ta raščlanjena riječ okosnica je treće i četvrte analitike. U trećoj se bavim slikom stranca u kontekstu filozofije politike, filozofske antropologije i etike. Riječ je o slikama stranca i odnosu spram stranca koji može biti prijatelj i neprijatelj. Četvrta analitika (*Slike straha*) fokusirana je na filozofsku sliku straha (Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Karl Jaspers i Jean-Paul Sartre), psihoanalitičku (Sigmund Freud) te sociološku sliku straha, mržnje i ksenofobije. Filozofska dionica ne bavi se svim filozofemima. Ona je tek kraći metodički prikaz/izvid u one koji se neposredno ili posredno referiraju na točku diskursa o strancu kao o Drugom. Treća i četvrta analitika spadaju i u polje semiotike zbog ikoničkog predstavljanja stranca i straha. Autori iz područja semiotike koji se izravno referiraju na fenomen stranca su Julija Kristeva i Winfried Nöth, autor knjige *Priručnik semiotike* (2004.). Nakon kraćeg studija semiotike za potrebe jednog drugog projekta shvatio sam kako sam, nesvjesno i prije studijskih uvida u semiotiku, u ovoj knjizi *Stranac i društvo* zapravo bio na njezinu tragu.

Drugo poglavlje (*K sociologiji stranaca i ksenofobije*) ima pet analitika. Prva (*Stranac kao socijalni tip*) sastoji se od izloženih temeljnih pojmova (osoba, društvo, interakcija i društveni tipovi). U drugoj analitici (*Stranac*

na rubu društva. *K sociologiji stranaca*) podastrt je kratak prikaz temeljnih socioloških tekstova čiji su autori Georg Simmel, Robert Michels, Robert E. Park, Alfred Schütz, Paul C. P. Siu, Ulf Hannerz, Rudolf Stichweh i Zygmunt Bauman.

Postupak obrade tekstova je sljedeći: ponajprije su obrađivani oni koji se izvorno bave fenomenom stranca, a zatim odabrani oni koji se izravno ne bave tim fenomenom, ali su vrlo bliski sociologiji stranaca. Riječ je poglavito o tekstovima Georga Simmela (2001.), najznačajnijeg predstavnika i utemeljitelja sociologije stranaca. I ti su tekstovi interpretirani tako da sam u tekst unosio figuru ili sliku stranca. Ovdje ću navesti primjer metode izlaganja. Uzeo sam Simmelov tekst *Sociologija konkurencije* te pokušao konstruirati socijalnu poziciju stranca kao konkurenta i suradnika. Simmelov ogled *Velegradovi i duhovni život* iščitavao sam sa zamišljenom slikom stranca i njegova položaja u velegradu. Isti postupak primijenio sam i na Simmelov ogled *Most i vrata*, smjestivši stranca negdje između mosta i vrata. Naravno, središnji ogled *Ekskurs o strancu* okosnica je formalne i fenomenološke sociologije. Na isti način obrađeni su tekstovi ostalih spomenutih predstavnika sociologije stranaca. Treća analitika (*Etika Drugoga. Stranac kao mogući Drugi*) najteža je analitička jedinica fenomenologije stranaca. Uz terminološka pitanja iznio sam filozofsko (Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre) i fenomenološko-sociološko (Alfred Schütz i Zygmunt Bauman) tumačenje stranca kao mogućeg Drugoga. Tek se u petoj analitici (*Slika stranca u modernim i suvremenim političkim ideologijama*), razmatrajući liberalizam, konzervativizam, nacionalizam, fašizam i nacionalsocijalizam, socijaldemokraciju, staljinizam i novu desnicu, koristim zanatom politologa pokušavajući pokazati poziciju stranca koja se na ideološkom kontinuumu kreće između tolerancije, skepticizma, netolerancije, isključivanja i, u radikalnim ideologijama, ubojstva stranca/stranaca. Na kraju, peta analitika (*Stranac, društvo i kultura u doba globalizacije*) završni je dio istraživanja položaja čovjeka/stranca u sve više globaliziranom svijetu. U fokusu je istraživanja smještanje stranca u sve globaliziraniju kulturu s dvama modelima odnosa prema strancu u doba druge moderne/globalizacije. Prvi model je etnocentričan i ksenofobičan ili isključiv, a drugi je multikulturalan. Oba su na svoj način odgovori na drugu modernizaciju svijeta i globalizaciju. Jedan je radikalno antimodernizacijski, ekskluzivan, a drugi je liberalan i tolerantan, manje primjenjiv u Europi, a više u Kanadi, SAD-u i Australiji. Vrijeme neumitno teče, svijet je sve povezaniji, ljudi su pokretljiviji, zemaljska *balota* nam je na [www-dlanu](http://www.dlanu). I u svom tom kotura-

nju, integracijama i globalizaciji sve više ljudi bit će stranci, a bit će i onih koji će se prema njima odnositi tolerantno i prijateljski, ali i neprijateljski.

### **3. I nekako sve ovo treba privedi svršetku!**

Da nije bilo osobnog i šireg obiteljskog iskustva možda se nikada ne bih bavio ovim fenomenom. S njim se valjalo susresti, njega je valjalo racionalno preraditi, pa tek onda i znanstveno interpretirati. Prema tome, iskustvo je možda bilo presudno za ovo istraživanje. Ugrađivanjem osobnog i obiteljskog iskustva u priču o strancu možda nastupi trenutak osobne katarze. Djelo treba promatrati s aspekta sociologije znanja. Ono je uvijek društveno uvjetovano, kao i njegov tvorac. Isključivanjem društvene uvjetovanosti djela i autora nemoguće je razumjeti motiv i sadržaj stvaranja. Ljudsko stvaranje veličanstven je čin!

Konkretan se čovjek, s imenom i prezimenom, rodi neovisno o svojoj volji. Može biti ukorijenjen, ali i iskorijenjen. Ovaj drugi je stranac. Bio strancem ili ne, čovjek je ono što sam napravi od sebe.

Andelko Milardović  
Split, 30. rujna 2010.



**PRVO POGLAVLJE:  
TEORIJSKO-METODOLOŠKA PITANJA**



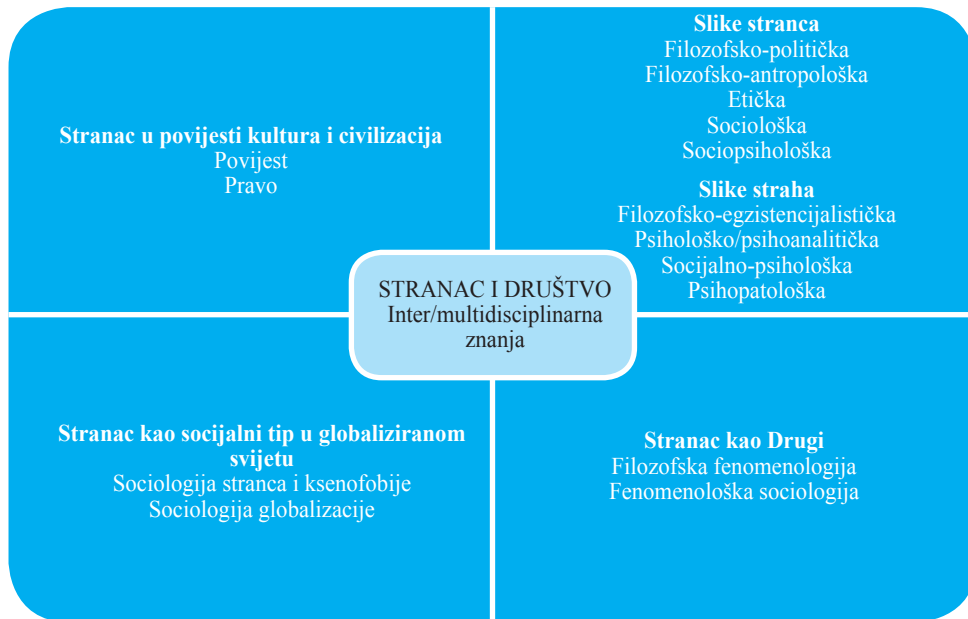
## I. ANALITIKA. TEMELJNI POJMOVI I TEORIJA

### 1. Multidisciplinarno znanje o strancu

Znanje o strancu/strancima ubraja se u područja različitih društveno-humanističkih znanosti. Ne postoji ni jedno homogeno i integralno znanje o strancu koje bi bilo dijelom neke pojedinačne društveno-humanističke znanosti. Možda bi to integralno znanje o strancu moglo biti najbliže filozofiji, socijalnoj ili kulturnoj antropologiji, sociologiji, kulturologiji i semiotici. Valja upozoriti na različite semiotike u istraživanju i tumačenju stranca, kao što su semiotika prostora, kulture, komunikacije, slike, medija, promidžbe i književnosti. Položaj stranca/stranaca tijekom povijesti može se iščitati iz političke i kulturne povijesti, dok se slike o strancu/strancima vide u filozofiji, antropologiji i političkim ideologijama. Znanje o strancu u društvu počiva ponajprije u fenomenološkoj sociologiji, a o odnosu prema njemu doznajemo iz filozofije i etike. Taj je odnos kroz povijest kultura i društava bio prijateljski i neprijateljski. S druge strane, u različitim društvima i kulturama postoje racionalni i iracionalni strahovi te predrasude kad je riječ o strancima. Istraživanje tih strahova, predrasuda i odnosa predmet je (socijalne) psihologije.

Iz ovoga kratkog uvoda može se vidjeti da su za istraživanje stranaca, njihova položaja u društvu i kulturama tijekom prošlosti i suvremenosti potrebna interdisciplinarna/multidisciplinarna znanja. Zbog toga je teško govoriti o jednoj znanosti koja bi se bavila položajem stranaca u starim, modernim i suvremenim kulturama. Temeljni odnos u istraživanju toga položaja jest odnos stranca/stranaca i društva. U tom odnosu stranac ne mora nužno biti pripadnik strane kulture koju je, kad se preselio u drugo društvo napustio, stranac može biti pripadnik domicilne kulture ako i kada se takvim osjeća. Stranac simbolizira socijalno prostorne odnose blizine i udaljenosti, razmaknutosti, tuđosti i nepoznatosti. On može biti u nama. Zatim, može biti *alter ego* ili ono drugo Ja koje se zrcali u Drugom. Fenomenologija stranaca, dakle, kompleksno je interdisciplinarno/multidisciplinarno područje koje spada u područje različitih društveno-humanističkih znanosti (vidi sliku 1.).

Slika 1. Struktura znanja o strancu



## 2. Semiotika. O značenju riječi stranac i nazivlju kojim se izražavaju strah i neprijateljstvo spram stranaca

Riječ/imenica *stranac* ima više značenja. Osnovno je izvođenje prema riječi *strana* (Musulin, 1956.-1958.: 663). Strana se može odnositi na nečiju ideološku i političku pripadnost. To znači da netko pripada nekoj strani/stranci. Takvo značenje ne dovodi se u svezu sa strancem, premda se političke stranke mogu različito odnositi prema strancima. Političko i stranac tijekom povijesti misle se u kontekstu pravnog položaja stranca u nekom pravno-političkom poretku. Pod imenicom stranac misli se na čovjeka koji je sa strane, tuđinac je iz drugog kraja ili druge zemlje (ibid.: 663). Stranac je isto što i pripadnik druge zemlje, onaj koji je rođen u drugoj zemlji, posjetitelj, nepoznata osoba, netko drugi, netko tko nije član domicilnog društva. Zemljopisno značenje najbliže je čovjeku koji dobiva ime stranac. On je stranac jer je odnekuda, s neke strane, došao kako bi ostao. Onaj tko dolazi sa strane tuđ je i nepoznat. Negdje se spominje izraz *tuđinac* za čovjeka koji je došao iz tuđe, strane zemlje. To je tuđ i stran čovjek, nije blizak sredini u koju je pridošao. Stoga ima i značenje pridošlice. Stran i nepoznat, u biti je

neobičan i čudan čovjek. Od drugih se razlikuje jezikom, kulturom, običajima, navikama ili vanjskim izgledom.

U njemačkom se jeziku, u govoru i pismu, rabi riječ *der Fremdling*.<sup>1</sup> U optjecaju je i izraz *der Fremder*. Za neprijateljski odnos spram stranca u njemačkom se koristi imenica *die Ausländerfeindlichkeit*. S druge strane mržnja prema strancima izražava se riječima *der Fremdenhass* i *Ausländerhass*. Grčka riječ ksenofobija u njemačkom se prevodi s *Fremdenfeindlichkeit*.<sup>2</sup> Riječi koje se koriste u pravnom nazivlju glede zaštite prava stranaca su *das Ausländerrecht* i *das Fremdenrecht*. One, dakle, pokrivaju prava stranaca u slučaju ksenofobije. Prvi spomen riječi stranac (*stranger*) na engleskom datira iz 1375. godine (Murray i dr., 1933.).<sup>3</sup> U engleskom, kao u njemačkom, nema izvornog izraza za ksenofobiju i zato se u priručniku *Oxford Standard English Dictionary* koristi izraz *xenophobia*. Riječ stranac na novogrčkom je *αλλοδαπός*, na španjolskom *extranjero*, francuskom *étranger*, talijanskom *straniero*, latinskom *peregrinus*, te na poljskom  *cudzoziemiec*. S druge strane, riječ ksenofobija u novogrčkom glasi *ξενοφοβία*, španjolskom *xenofobia*, francuskom *xénophobie*, talijanskom *xenofobia*, a poljskom *ksenofobia*. Nakon ovoga lingvističkog diskursa, slijedi kulturološko značenje riječi stranac i ksenofobija.

---

1 Tako ju rabe Jacob i Wilhelm Grimm u *Deutsches Wörterbuch* (1878.). Imenica se koristi u opreci s imenicom domaći. Noviji rječnici navode izraz *der Ausländer*, što znači stranac.

2 Valja napomenuti da se ti izrazi često koriste kao istoznačnice za imenicu ksenofobija. Izrazi *die Ausländerfeindlichkeit*, *Xenophobia* i *Ausländerhass* nemaju isto značenje, premda se često uzimaju kao istoznačnice za ksenofobiju. Ovi izrazi pokrivaju neprijateljstvo, strah i mržnju/predrasude spram stranaca. Glede povijesti riječi ksenofobija valja reći da se rabila kako bi se u Grčkoj izrazili strah i neprijateljstvo spram barbara. Riječ je početkom 20. stoljeća u Francuskoj uporabio Anatole France. Njezina uporaba dovodi se u vezu s aferom Dreyfus. Poslije je uvrštena u opće i sociološke rječnike i enciklopedije.

3 U novijim izvorima koriste se sinonimi: *foreigner*, *outsider*, *alien*, *newcomer*, *outlander*, *unknown person*, *out-of-towner*, *migrant*, *visitor*, *guest*, *immigrant*, *uninvited person*, *intruder*, *interloper*, *new boy in town*, *new girl in town*, *new kid in town*, *new arrival*, *nonresident*, *out-of-stater*, *stranger within the gates*, *floaters*, *drifter*, *squatter*, *itinerant*, *transient*, *perfect stranger*, *complete stranger*, *not one of us*, *crasher*, *gate crasher*, *party crasher*, prema: *YourDictionary*, <http://www.yourdictionary.com/stranger> (pristupljeno 22. siječnja 2009.).

## 2.1. Društveno-kulturološko značenje riječi stranac

Čim netko na kraće ili dulje vrijeme otputuje, pogotovo ako se kani nastaniti u drugom društvu i kulturi, ima atribut i status stranca. Stranac je otuđen od sebe i drugoga. Dakle, stran je sebi i drugima. On je taj koji izaziva zanimanje i čuđenje zbog nerazumijevanja i prepreka izazvanih jezikom kao kućom bitka (Heidegger) i njegovim kulturnim sastavnicama. Stranac je i u tuđoj i u svojoj kući. U tuđoj kao posljedica premještanja subjekta, a u svojoj kao posljedica izbivanja. Dakle, dvostruki je stranac! Izložen je znatiželjnim pogledima. Njega se, kako u kojoj kulturi, promatra prijateljski ili neprijateljski. Zatim, voli ga se ili mrzi. Stranac može prouzročiti napetosti, racionalne i iracionalne strahove. Može biti mjera prijateljstva i neprijateljstva, pristupačnosti i nepristupačnosti, socijalne blizine i udaljenosti, otuđenosti... Jezik i poznavanje jezika stranca znači uspostavljanje jednog oblika komunikacije ili intersubjektivnosti. Na stranca se unutar nove kulture u koju je pristigao gleda kao na subjekt socijalno, kulturno i prostorno udaljen od aktera domaće kulture. Socijalna, kulturna i prostorna udaljenost stvara osjećaj stranosti/otuđenosti, a socijalna i kulturna približenost manifestiraju se kao uključivanje u novo društvo i novu kulturu.

Stranac shvaćen u kontekstu kategorija socijalno-kulturno prostorne blizine i daljine svoje je sociološko tumačenje doživio kod Georga Simmela, predstavnika formalne sociologije. Kao tipične strance Simmel je uzeo europske Židove (2001.: 153). On smatra da je stranac tek element skupine.<sup>4</sup> Ako je stranac element skupine, on joj pripada. Pripadnost je onda označena identitetom (Cerutti, 2006.). Identitet se u kontekstu blizine i daljine shvaća kao fizički i duhovni. Fizički se odnosi na teritorij ili na neku geofiziku, a duhovni na kulturu ukorijenjenu u nekom geofizikumu. Važno je napomenuti da se ta dijalektika, prema Simmelovim riječima, zbiva unutar nekog determiniranog fizičkog prostora. Puka obrana teritorija proizlazi iz unutarnje potrebe ili nagnuća obrane života od nepoznatoga ili stranog elementa. Stranac može biti objektom seksualne privlačnosti i konkurencije. Prvo se može tumačiti kao blizina, a drugo kao daljina, odnosno upadanje u prostor žudnje koji ne bi

4 Element je skupine zbog toga što, kako smatra Simmel, ispunjava neku bitnu funkciju u društvenom sistemu koju ne mogu obavljati domaći. Primjerice, bankarske poslove u Europi u srednjem vijeku kada je posuđivanje novca bilo ideološki prokazano. Uostalom, i sam Simmel bio je stranac (Židov), kako u Njemačkoj svojega doba, tako i u akademskoj sredini u kojoj je uvijek bio marginalna osoba. To ga je možda i otjeralo u vatreni njemački nacionalizam u razdoblju Prvoga svjetskoga rata.

trebao pripasti strancu. Simmelovo određenje stranaca u kategorijama blizine i daljine može se dalje iščitavati tako da se kategorija blizine tretira kao prijateljstvo sa strancima (ksenofilija), a daljine kao neprijateljstva (ksenofobija).<sup>5</sup>

Postoji neka napetost između Mi i Oni, nepovjerenje do trenutka upoznavanja i otklanjanja prepreka, strahova i predrasuda. Dobrom voljom, kao unutarnjim kretanjem, ta se napetost smanjuje. Distanca je sve manja, mi smo sve bliži. Nerazumijevanje i odsutnost volje za upoznavanjem i učenjem onemogućuje uklanjanje kulturnih barijera te potencira napetost i socijalnu distancu, a u ekstremnim slučajevima konflikt između Mi i Oni. Taj je konflikt uzrokovan egzistencijalnim pitanjima izazvanima konkurencijom i strahom od gubitka vlastite egzistencije, iracionalnim strahom od stranaca. U tom konfliktu stranac je/stranci su objekt agresije i svačiji krivci. U velikoj socijalnoj/prostornoj razmaknutosti ili distanci stranac se doživljavao kao unutarnji neprijatelj te je postao objektom agresije. Razumijevanje stranca u kontekstu relacije prostora, blizine i daljine moguće je u kontekstu semiotike prostora, čiji doprinos pripisujemo semiotičaru Winfriedu Nöthu (2004., 2005.).

### 3. O pojmu stranca u društveno-humanističkim znanostima

#### 3.1. Stranac kao literarni pojam u kontekstu filozofije apsurda

Najizraženiji pojam stranca u literarnom ili književnom obliku iz obzora egzistencijalističke filozofije nalazimo kod Alberta Camusa u istoimenom romanu *Stranac* (1942.). Riječ je o fikcionalnom tekstu i figuri stranca u egzistencijalizmu i šire u filozofiji apsurda. Nekoliko životopisnih podataka o Albertu Camusu govori kako je on sam zapravo dobro razumio fenomen stranca. Premda Francuz, rođen je u drugoj, islamskoj kulturi – u Mondovi u Alžiru. Majka mu je podrijetlom bila Španjolka. Neki, s obzirom na Camusov obiteljski životopis, smatraju da je i glasovito djelo *Stranac* došlo sa strane, iz daljine i da, kao takvo, djelo ima status stranca.<sup>6</sup> Radnja romana

5 Od studija o temi ksenofobije, među mnoštvom koje će biti predstavljeno u odabranoj bibliografiji, vidjeti: Bielefeld (1990.; 1998.), Jacobi (1991.) i Geenen (2002.)

6 Hergešić o tome kaže: «Naslov je djelu *Stranac* (*L'Étranger*), a zgodno primjećuje jedan kritičar da je taj mali roman u tadašnjoj književnoj produkciji doista kao neki stranac» (Hergešić u Camus, 1951.:105). I dalje: «Došao je s druge strane demarkacione linije, došao je – po svom sižeu – iz druge strane mora, iz vruće Afrike...» (ibid.: 105). Hergešić smatra kako su događaji u romanu na tragu apsurda, baš kao što je godina u kojoj se djelo pojavilo (1942.), godina ili vrijeme apsurda. Stoga kaže: «A događaji,

ne događa se u Francuskoj, nego u Alžiru. Glavni lik je Meursault, apsurdni usamljenik (stranac), uključen u ritam i kolotečine svijeta i društva u kojem živi, a protiv kojega se buni tražeći bolji izlaz iz stanja apsurdna. Meursault ili stranac ima status toga apsurdnog i ravnodušnog usamljenika kojega ne pomućuju smrt njegove majke (otuđen od majke, cinizam nakon njezine smrti), ni osuda, ni kazna za počinjeni zločin.<sup>7</sup> Meursault je, znači, sam sebi stranac. Dakle, čovjek u kojemu živi stranac. Na tom je tragu vjerojatno razmišljanje Julije Kristeve, pa otuda i sintagma *stranac u nama*. To je stara tema o otuđenju čovjeka u modernom i suvremenom svijetu.<sup>8</sup> Camus se buni zbog tog raskoraka i čovjekova otuđena položaja. Stranac je simbol pobune protiv društva, njegovih institucija, laži i apsurdna. Tako je ovo djelo iz Camusova ciklusa apsurdna. Ono je metafora za suvremenog otuđenog čovjeka koji pokušava pronaći izlaz iz različitih apsurdnih situacija u svakodnevnom životu. Glede apsurdna i stranosti Bošnjak kaže: «Problem apsurdna proizlazi odatle što je, prema Camusu, čovjek stran u ovom svijetu. Ako je stran, što mu preostaje?» (Bošnjak, 1993.: 541).<sup>9</sup> Godine 1943. nastaje komplementarno djelo *Mit o Sizifu*. Riječ je o djelima iz prve faze, faze apsurdna koja će prerasti u drugu fazu pobune protiv apsurdna. Primjerice, kao roman *Pobunjeni čovjek* iz 1951. godine. Svaki čovjek može biti Sizif, kao što može i stranac biti.<sup>10</sup> Filozofija apsurdna rođena je između dva svjetska rata, dakle,

koji se nižu u romanu, nemaju nikakva smisla ni opravdanja: oni su apsurdni, kao što je apsurdan svijet toga Ljeta Gospodnjega 1942. » (ibid.: 105).

- 7 Prema tome: «Danas je majka umrla. Možda jučer, ja ne znam... To ne znači ništa. Možda je to bilo jučer» (Camus, 1951.: 7). Glede druge vrste ravnodušnosti prije smaknuća: «...ja sam se prvi put otvorio i predao nježnoj ravnodušnosti prema svijetu. Kad sam očitao da je tako sličan meni, tako jednom riječju bratski, osjetio sam da sam bio sretan i da sam još sretan» (ibid.: 103). Glavni protagonist okružen je osjećajem otuđenosti, laži i ravnodušnosti. Prema tome: «Meursault, protagonist *Stranca*, uspio je postići da se s njime poistovjeti čitava jedna generacija. Da se poistovjeti s njegovom ravnodušnošću u odnosu na ljude i institucije što ga okružuju, s njegovim osjećajem da ga okružuje posvemašnja laž» (Tarle u Camus, 1995.: 343).
- 8 Kristeva kaže: «Nije to otkrivanje koje dolazi, ni neposredan protivnik kojega treba ukloniti kako bi se pacificirala cijela skupina. Začudo, stranac živi u nama: on je skrivena strana našeg identiteta, prostor koji uništava naš dom, vrijeme kada nestaju sklad i suosjećanje. Da bismo ga prepoznali u sebi, moramo se suzdržati od toga da ga mrzimo kao njega samoga» (Kristeva, 2000.: 55).
- 9 I dalje: «Camusov egzistencijalizam apsurdnoga učenje je da je čovjek stran u svijetu.» (Bošnjak, 1993: 542).
- 10 Camus kaže: «Ja ostavljam Sizifa u podnožju planine! Uvijek se pronađe vlastito bre-me» (Camus, 1976: 114). Sizif – to je apsurdni i otuđeni čovjek bačen u svijet da se bavi apsurdnim stvarima. Prema tome: «Bogovi bijahu osudili Sizifa da bez prestanka kotrlja jednu stijenu do vrha neke planine, odakle se ona vraćala zbog vlastite težine. Oni



u 20. stoljeću. Prema Camusovu mišljenju 20. je stoljeće zapravo stoljeće straha (Tarle u Camus, 1995.: 337).<sup>11</sup>

### 3.2. Stranac kao antropološki pojam

Riječ je o čovjeku, o osobi koja se zbog različitih razloga zatekla u nekom društvu kao pripadnik strane kulture. Sa sobom donosi prtljagu kompletnog socijalno-kulturnog naslijeđa ili svoj osobni, kulturni identitet. U komunikaciji s novom sredinom, ako ne zna jezik, stranac se suočava s jezičnim barijerama. Zbog nepoznavanja jezika ne može se *ukrcati u kuću bitka*. Stranac često ostaje stranim kulturnim otokom unutar domorodačke superorganske stvarnosti. Ostaje dezintegriran! Poznavanjem jezika i učenjem, integrira se u institucije i, kao takav, uklapa se u sustav njemu strane kulture, ali ipak ne toliko strane u odnosu na model stranca-otoka.

Odnos prema strancu može biti prijateljski i neprijateljski. Taj odnos nastaje zbog razumijevanja i nerazumijevanja, poznavanja i nepoznavanja, tolerancije i netolerancije, prihvaćanja i odbijanja, ravnopravnosti i inferiornosti. Stranac kao prijatelj uopće nije više stranac jer ga poznajemo, nije nam toliko čudan, neobičan i, kao takav, nama je ravan. Stranac se u antropološkom i sociološkom smislu javlja pozitivno kao integrirana osoba u društvu i, negativno, kao dezintegrirana. To su dvije vrste držanja ili ponašanja pojedinca nepripadnika autohtonoga društva i njegove kulture. U sociološkom smislu stranac je zapravo imigrant, osoba koja je tranzitirala iz jedne državu u drugu. Bez tranzicije ili imigracije nema stranca. Stranac nastaje kao rezultat volje za kretanjem i promjenama u životu te nastavkom života u drugom društvu ili drugoj kulturi.

---

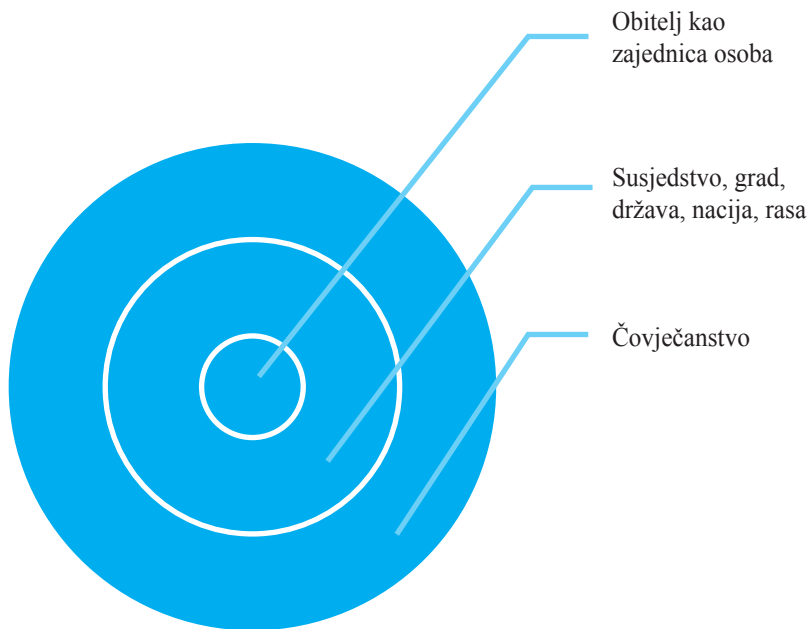
bijahu držali, sa stanovitim pravom, da nema strašnije kazne od beskorisna i beznadna rada» (ibid.: 111). Camus na Sizifa ne gleda kao na nesretna, već sretna čovjeka. Glede ometanja čovjekove egzistencije Bošnjak kaže: «Mit o Sizifu, koji iznova gura kamen uzbrdo, može se shvatiti metaforički tako da je čovjekova egzistencija stalno ometana» (Bošnjak, 1993: 556).

11 To je stoljeće tehnike, totalitarizma, državnog terorizma i sukobljenih ideologija. Roman *Stranac* Camus je objavio 1942. godine u jeku velikog sukoba ideologija. Roman nastaje na tragu njegova shvaćanja nihilizma.

### 3.3. Socijalno-psihološki pojam stranca

Čovjek jednostavno konstruira svoj socijalni svijet. Konstruirani socijalni svijet je objektivna i subjektivna društvena zbilja. Društvena zbilja posredovana je simboličkim univerzumom. U semiotičkom smislu društvo je nepregledni niz socijalnih interakcija posredovanih znakovima i simbolima. Oni egzistiraju na međusobnoj (individualnoj), unutargrupnoj i međugrupnoj razini. Svaka razina ili akter socijalne interakcije znači neki identitet koji se referira na neki Drugi. Nas ovdje zanimaju međugrupne socijalne interakcije, tj. odnosi Mi i Oni kao rezultat različitih stupnjeva socijalne pripadnosti ili identifikacije (slika 2.).

*Slika 2. Stupnjevi socijalne pripadnosti i identifikacije*



*Konstruirano prema: Allport, 1954.: 43*

Kao što se vidi, čovjek je primarno član neke obitelji kao društvene grupe – živi s drugima u susjedstvu, u nekom gradu, u nekoj državi gdje je pripadnik neke nacije, manjine, imigrantske ili rasne skupine i, u konačnosti, pripadnik čovječanstva. Riječ je o nepreglednom broju socijalnih inte-

rakcija. Na svim stupnjevima socijalnog bivstvovanja očituje se i pokazuje neki oblik socijalnog ponašanja ili držanja u odnosu na drugog čovjeka, na članove vlastite grupe i pripadnike drugih grupa, primjerice stranaca, koje ovdje valja obuhvatiti socijalno-psihološkim pojmom.

Socijalno-psihološki pojam stranca/stranaca ima nekoliko sastavnica. Prva je međugrupno ponašanje, druga je kognitivna, treća obuhvaća socijalni identitet, četvrta emocije, a peta abnormalno socijalno-doživljajno ponašanje spram stranaca, uključujući i ono ksenofobno. Te su sastavnice vidljive iz analitičke tablice koja bi trebala biti metodički okvir razumijevanja pojma i odnosa prema strancu/strancima (tablica 1.).

**Tablica 1. Sastavnice socijalno-psihološkog pojma stranca**

Socijalna sastavnica i odnosi među grupama	Kognitivna sastavnica	Sastavnica identiteta; socijalni identitet	Emocionalna sastavnica	Sastavnica psihologije abnormalnog socijalnog doživljavanja i ponašanja
Oblici realnih društvenih grupa	Socijalna kognicija	Socijalna kategorizacija	Emocionalna dimenzija identiteta	Sociopsihopatologija svakodnevnog života
Vlastita grupa (uloge članova, statusi i moć)	Mišljenje o vlastitoj grupi	Grupna pristranost, grupo/etnocentrizam Samopoštovanje	Ljubav	
			Narcizam	
			Emocionalno sljepilo	
Vanjska grupa/ stranci (uloge članova, statusi i moć)	Mišljenje o vanjskoj grupi – strancima  Stereotipi	Socijalna interakcija: unutarnja – vanjska grupa	Socijalna interakcija: unutarnja – vanjska grupa (I)	Socijalna interakcija: Unutarnja – vanjska grupa
			Predrasude Mržnja Frustracija Agresija	Objekt fobije, mržnje, frustracije, agresije i ksenofobije
			Emocije u funkciji natjecanja i sukoba	
	Kognitivna dimenzija identiteta	Stereotipi Predrasude Neprijateljstvo Strahovi Deprivacija Diskriminacija Hostilnost Konflikt	Alternativa Socijalna interakcija: unutarnja – vanjska grupa (II)	
			Suradnja – prihvatanje drugih ljudi	
			Moguća ljubav prema vanjskoj grupi/strancima	
Znanje Vrjednote				

	Percepcija grupa i stranaca	Identifikacija/identitet	Razdvajanje i spajanje grupa	
			Emocije spajaju i razdvajaju ljude/ društvene grupe	
	Percepcija unutarnje grupe	Identitet unutarnje grupe. Tko smo Mi?		
	A) Kako vide sebe? B) Kako ih vide drugi? C) Kako bi željeli da ih vide drugi			
	Percepcija vanjske/strane grupe	Identitet vanjske grupe/stranci. Tko su Oni?		
	A) Kako vidi sebe? B) Kako je vidi unutarnja grupa? C) Kako bi voljela vidjeti sebe?			
		Socijalna komparacija		
		Mi odnosi – unutarnja grupa		
		Oni odnosi – vanjska grupa		
		Socijalna distinkcija		
		Pozitivna distinktivnost		

Ova tablica zahtijeva tumačenje sastavnica ili građevnih blokova socijalno-psihološkog pojma stranca/stranaca.

### 3.3.1. Socijalna sastavnica: odnosi među grupama/međugrupno ponašanje, unutarnja i vanjska grupa

Konstrukcija socijalno-psihološkog pojma stranca moguća je iz teorije međugrupnog ponašanja, odnosno njezine socijalne sastavnice. Fenomenom stranca/stranaca u kontekstu socijalne psihologije bavio se Alfred Schütz, utemeljitelj fenomenološke sociologije. On u tekstu *The Stranger: An Essay in Social Psychology* ističe tipične situacije u kojima se nalazi stranac u

svojem nastojanju da interpretira kulturni obrazac društvene grupe kojoj pri-lazi i orijentira se unutar njega (Schütz, 1944.: 499). Socijalnu psihologiju stranaca zanima ponašanje članova grupe u nekom društvu spram stranaca kao pripadnika vanjske skupine, socijalno kategoriziranih kao stranci, što za posljedicu ima grupnu pristranost, stereotipe i predrasude o strancima.

Teorija međugrupnih odnosa i socijalnog identiteta izvor je konstrukcije socijalno-psihološkog pojma stranca u kontekstu međugrupnog ponašanja. Međugrupno ponašanje je oblik socijalne interakcije među grupama. U takvom ponašanju prepoznajemo kako se unutarnja ili vlastita grupa ponaša prema vanjskoj ili stranoj grupi/strancima.<sup>12</sup> U međugrupnom ponašanju stranca se može definirati kao pripadnika strane skupine koja se razlikuje po identitetu u odnosu na neku većinsku grupu unutar neke kulture. Sada nam valja pokazati što je to grupa u realnom svijetu. Neka grupa u realnom svijetu (realnost grupa) egzistira kada dva ili više pojedinaca doživljavaju sebe kao pripadnike iste socijalne kategorije (Tajfel, 1982.: 15). Brown (2006.: 3) smatra da se grupe trebaju promatrati u odnosu s drugim grupama. Pokušajmo sada, radi razumijevanja odnosa s drugim grupama, pokazati sociološko i socijalno-psihološko značenje unutarnje/vlastite grupe (tablica 2.).

Na sociološkoj i socijalno-psihološkoj razini djelovanja/ponašanja bitno obilježje unutar grupne dinamike je grupocentrizam/etnocentrizam ili pozitivno stajalište o vlastitoj grupi. U 3. tablici predstavljen je analitički prikaz sociološkog i socijalno-psihološkog značenja vanjske/strane grupe.

---

12 U engleskom jeziku za unutarnju/vlastitu grupu koristi se izraz *ingroup*, za vanjsku *outgroup*, a u njemačkom *Eigengruppe* i *Fremdegruppe/Andere*. Dalje valja odgovoriti što je to unutarnja, a što vanjska grupa. Unutarnja ili vlastita grupa je ona kojoj osoba pripada ili misli da joj pripada. Vanjska je grupa ona kojoj osoba ne pripada ili (on/a) misli da joj ne pripada (Brown, 2003.: 433).

**Tablica 2.** Sociološko i socijalno-psihološko značenje unutarnje/vlastite grupe u realnom svijetu

<b>1. Sociološko značenje</b>
Društvena grupa koja počiva na Mi-odnosima, interesima, stajalištima, osjećajima, lojalnosti i solidarnosti te socijalnom identitetu, odnosno Mi-osjećaju. Grupocentrizam/etnocentrizam.
Homogena grupa
Ekskluzivna grupa ljudi
Neformalna grupa
Zajednica (obitelj)
Politička grupa/politička stranka
Etnička grupa
<b>2. Socijalno-psihološko značenje u kontekstu teorije socijalnog identiteta</b>
Kognitivno – svijest o pripadnosti
Evaluativno – vrijednosna pripadnost grupi
Emocionalno – emocionalna povezanost s grupom
<b>3. Primjeri</b>
Umjetnička grupa, sportska grupa, klika, politička partija, religijska grupa, etnička grupa, nacija

Konstruirano prema: Ingroup, *TheFreeDictionary*, <http://www.thefreedictionary.com/ingroup> (pristupljeno 16. veljače 2012.); In-group, *Merriam-Webster Dictionary*, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/ingroup> (pristupljeno 16. veljače 2012.)

**Tablica 3.** Sociološko i socijalno-psihološko značenje vanjske/strane grupe u realnom svijetu: stranci

<b>1. Sociološko značenje</b>
Društvena grupa koja se temelji na Oni-odnosima, tj. ona koja nije dio naše grupe; ljudi izvan Naše grupe, grupa koja egzistira kao Druga u odnosu na Našu grupu; isključena iz Naše grupe (stranci/migranti); grupa koja se često prezire, primjerice, stranci.
<b>2. Socijalno-psihološko značenje u kontekstu teorije socijalne kategorizacije i socijalnog identiteta: Drugi</b>
Vanjska grupa koja stoji nasuprot unutarnjoj; izvedena iz socijalne komparacije i distinkcije na temelju uloge i statusa. Stranci kao konkurenti.
Grupa s neprijateljskim socijalnim identitetom. Stranci kao neprijatelji.
Grupa na koju se primjenjuju stereotipi, predrasude, diskriminacija, rasizam, ksenofobija i antisemitizam. Stereotipi o strancima; predrasude o strancima.
Grupa koja se sotonizira/stigmatizira (glupi, bezveznjaci, nemoćni, marginalci, idioti). Sotonizacija, stigmatizacija stranaca.
Grupa koja je svačiji krivac, primjerice, imigranti (stranci). Žrtveni jarac.
Vanjska grupa u potencijalnom konfliktu s unutarnjom grupom (katolici vs. protestanti, židovi vs. muslimani, suniti vs. šiiti, liberali vs. konzervativci, domoroci vs. imigranti/stranci). Potencijalni objekt agresije.
<b>3. Primjeri</b>
Etničke, jezične, kulturne, religijske grupe, pripadnici različitih rasa, spolnih orijentacija, imigrantske skupine (stranci), različite društvene manjine.

Konstruirano prema: Out-group, *Merriam-Webster Dictionary*, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/outgroup> (pristupljeno 16. veljače 2012.); Outgroup, *Psychology Glossary*, <http://www.alleydog.com/glossary/definition.php?term=Outgroup> (pristupljeno 16. veljače 2012.); Out-group, *Oxford Dictionaries*, <http://oxforddictionaries.com/definition/out-group> (pristupljeno 16. veljače 2012.); Fremdgruppe, *Psychologie Lexikon*, <http://www.psychology48.com/deu/d/fremdgruppe/fremdgruppe.htm> (pristupljeno 16. veljače 2012.)

Na sociološkoj i socijalno-psihološkoj razini djelovanja i/ili ponašanja odnos unutarne prema vanjskoj/stranoj grupi jest odnos razgraničenja, po najčešće neprijateljstva/hostilnosti, a počiva na stereotipima, predrasudama i agresiji u radikalnom, te na socijalnoj distanci u blažem obliku. Međugrupni kontakti uključuju mogućnost međugrupne tolerancije i kooperacije. Na kraju nam valja podastrijeti sintetičku sliku odnosa unutar grupe te međugrupnih socijalnih interakcija i odnosa.

**Slika 3.** Sintetički prikaz unutar i međugrupnih socijalnih interakcija i odnosa



Slika pokazuje unutargrupnu pristranost (unutarnja grupa), stereotipe i predrasude prema vanjskoj grupi te razgraničenje među grupama, neprijateljstvo, te moguće približavanje i ljubav. Svi međugrupni odnosi prožeti su socijalnim ponašanjem. Prema tome, podastrijet ćemo i njegovo određenje: «Socijalno se ponašanje može predočiti kao poredano na kontinuumu od interpersonalnog do grupnog konteksta. Za grupni je ključno obilježje to što se mogu identificirati dvije ili više socijalnih kategorija, ponašanje članova grupe obično je prilično uniformno, a postupanje pojedinaca prema drugima stereotipno. U osnovi toga kontinuumu je prijelaz psihološkog funkcioniranja s personalnih procesa na procese socijalne identifikacije» (Brown, 2006.:

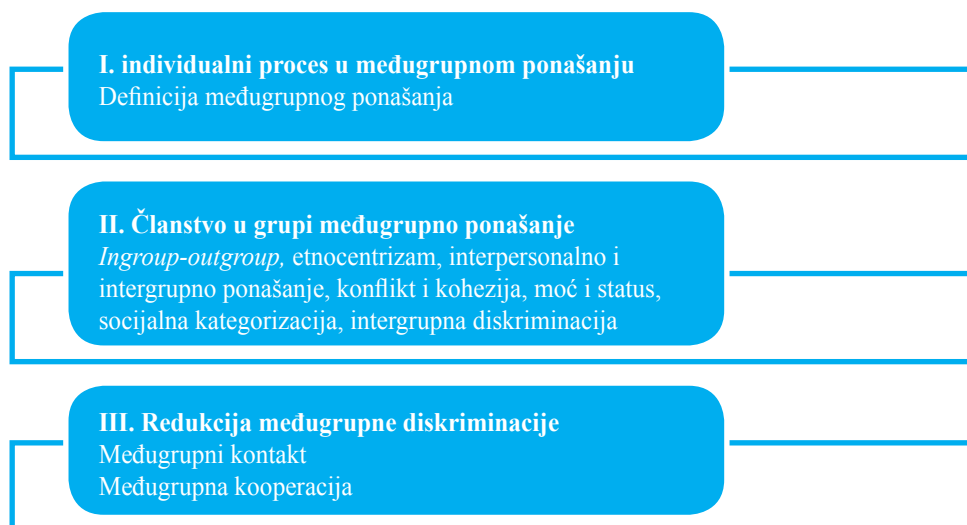


20-21). Socijalno ponašanje zanima nas u kontekstu međugrupnih odnosa, socijalnog identiteta i socijalno-psihološkog diskursa o pojmu stranaca. Neka nam za pojašnjenje posluži Tajfelova socijalna psihologija međugrupnih ponašanja i odnosa.

### 3.3.1.1. Tajfelova socijalna psihologija međugrupnih odnosa u funkciji razumijevanja socijalno-psihološkog pojma stranca/stranaca

Međugrupno ponašanje oblik je socijalne interakcije s minimalno dvjema društvenim grupama od kojih je jedna po definiciji vlastita grupa (*ingroup*), a druga vanjska ili strana (*outgroup*). Iz dinamike međugrupnog društvenog ponašanja moguće je pokazati odnos unutarnje grupe prema vanjskoj/stranoj grupi uz pomoć Tajfelove i Turnerove (1986.) teorije socijalnog identiteta kao analitičkog koncepta međugrupnog ponašanja. Stoga bi socijalna psihologija stranaca mogla biti definirana kao aspekt šire teorije međugrupnog ponašanja/odnosa i teorije socijalnog identiteta Tajfela i Turnera. Valja nam sada pokazati tri razine Tajfelove socijalne psihologije međugrupnih socijalnih ponašanja (slika 4.).

*Slika 4. Tajfelova socijalna psihologija međugrupnih ponašanja*



Sažeto prema: Tajfel, 1982.

Sada je potrebna eksplanacija tablice, odnosno sastavnica Tajfelove socijalne psihologije međugrupnog ponašanja.

### I. Individualni proces u međugrupnom ponašanju

Temelji se na konceptu socijalne interakcije unutar grupe te jedne grupe s drugom, primjerice, domaće sa stranom grupom (strancima). Bit definicije međugrupnog ponašanja jest socijalna interakcija. Osnove međugrupnog ponašanja su grupa i grupna identifikacija, čije su sastavnice kognitivna, evaluativna (vrijednosna) i emocionalna.

### II. Članstvo u grupi i međugrupno ponašanje

Kao ishodište socijalno-psihološke analize Tajfel uzima članstvo u grupi, fokusirajući se na etnocentrizam kao oblik grupne pristranosti. Analizira Sumnerov koncept etnocentrizma iz 1906. godine i daje kraći pregled teorija etnocentrizma. Razvoj teorije međugrupnih odnosa kreće se od klasičnoga Sumnerova prinosa do predstavnika suvremenih teorija. Razvoj teorije međugrupnih odnosa vidljiv je iz tablice 4.

**Tablica 4.** Prikaz predstavnika teorije međugrupnih ponašanja/odnosa i obilježja

Klasične teorije	Suvremene teorije
<b>Predstavnici</b>	
William G. Sumner	Henry Tajfel, John Turner, Rupert Brown
<b>Teorija etnocentrizma</b>	<b>Teorija socijalnog identiteta; studije o međugrupnim odnosima</b>
Unutarnja grupa/ <i>ingroup</i> = naginganje i sklonost vlastitoj grupi; grupocentrizam/etnocentrizam	Unutarnja grupa/ <i>ingroup</i> = socijalna kategorizacija; identifikacija s vlastitom grupom, pristranost
Vanjska grupa/ <i>outgroup</i> = diferencijacija i diskriminacija konkurentne/strane skupine	Vanjska grupa/ <i>outgroup</i> = negativan odnos, negativna slika prema vanjskoj grupi: stereotipi i predrasude; članovi unutarnje grupe ( <i>ingroup</i> ) stereotipiziraju članove vanjske grupe ( <i>outgroup</i> ); princip kohezije i solidarnosti u unutarnjoj grupi
<b>Obilježja i značenja</b>	
Grupocentrizam/etnocentrizam Socijalne interakcije među grupama na konceptu moći	Socijalna komparacija i distinkcija
Etnocentrizam = usredotočenost na vlastitu grupu i polarizacija među grupama (primjerice, domaći i stranci/imigranti) Obilježja = ekskluzivnost vlastite grupe, sklonost stereotipima i predrasudama, ksenofobiji i rasizmu, antisemitizmu u odnosu na Druge/stranu grupu	Granice i razdjelnice među grupama, odnosno socijalnim identitetima, konflikt među grupama, hipoteza kontakta, međugrupna kooperacija

Konstruirano prema: Tajfel, 1974.; Brown, 2006.; Leyburn, J. G. (1968.): Sumner; William Graham, u: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Encyclopedia.com, <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3045001227.html> (pristupljeno 16. veljače 2012.); Marshall, G. (1998.): *out-group*, u: *A Dictionary of Sociology*, Encyclopedia.com, <http://www.encyclopedia.com/doc/1O88-outgroup.html> (pristupljeno/ 18. veljače 2012.); Wieser, D. (2008.): *Ethnozentrismus*, <http://www.socialpsychology.de/sp/konzepte/ethnozentrismus> pristupljeno 18. veljače 2012.)

Važna obilježja međugrupnog ponašanja su natjecanje i konflikt. Tajfel se u tom kontekstu bavi pitanjem unutargrupnog konflikta i kohezije te statusa moći u međugrupnom ponašanju. Status i moć vode prema socijalnoj distinkciji grupa. Razlika u statusu i moći determinira poziciju u društvu kao inferiorne ili superiorne grupe. Tajfel se dalje bavi pitanjem socijalne kategorizacije i međugrupnog ponašanja. Socijalna kategorizacija posredno vodi možebitnim konfliktima posredovanjem stereotipa i predrasuda kao posljedica socijalne kategorizacije. U ovom tekstu Tajfel piše o kognitivnoj i vrijednosnoj funkciji kategorizacije i kaže: «Kognitivna funkcija, koja rezultira naglašavanjem sličnosti i razlika, sistematizira i simplificira složenu mrežu društvenih grupa s kojima su pojedinci suočeni u svojem društvenom okružju... Vrijednosna funkcija, koja rezultira još većim empatičkim isticanjem tih istih sličnosti i razlika... služi zaštiti, održavanju i unaprjeđenju sustava vrijednosti koji se odnosi na razlike među grupama» (Tajfel, 1982.: 21). Tajfel dalje dovodi u svezu socijalnu kategorizaciju i međugrupnu diskriminaciju. Na kraju diskursa o socijalnoj kategorizaciji i međugrupnoj diskriminaciji ističe kako i minimalna socijalna kategorizacija ima diskriminatorne učinke među grupama (Tajfel, 1982.: 24).

### III. Redukcija međugrupne diskriminacije

Međugrupna kooperacija vodi prema smanjivanju konflikta, a međugrupni kontakt redukciji međugrupne diskriminacije (Tajfel, 1982.: 28). Ne samo Tajfel nego i drugi autori, poput Ruperta Browna i ostalih, predviđaju mogućnost ublažavanja i otklanjanja međugrupnog konflikta i međugrupne diskriminacije, što vodi prema uklanjanju neprijateljstva i njegovu smanjivanju ili prema cjelovitu uklanjanju nasilja nad pripadnicima drugih socijalnih identiteta, a u našem diskursu stranaca.

#### 3.3.2. Kognitivna sastavnica socijalno-psihološkog pojma stranca

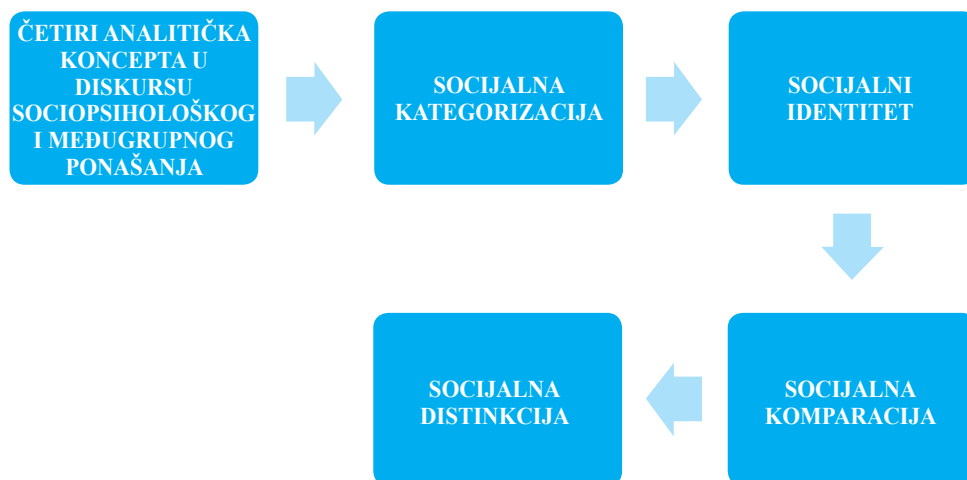
Kognitivna sastavnica socijalno-psihološkog pojma stranca polazi od socijalne kognicije orijentirane na ispitivanje subjektivnih interpretacija koje ljudi donose u svojim socijalnim iskustvima, kao i načinima mišljenja o socijalnom svijetu (Atkinson, Hilgard, 2007.: 646). Primijeni li se ta definicija na međugrupna ponašanja i diskurs o strancu, možemo reći da se socijalna kognicija referira na interpretaciju i mišljenja vlastite grupe o vanjskoj, te može biti posredovana i stereotipima i predrasudama. Kognitivna sastav-

nica socijalnog identiteta bilo unutarnje/vlastite grupe, bilo vanjske ili strane grupe (stranaca) počiva na znanju i vrijednostima te percepciji grupa. Pitanje percepcije važno je jer se na temelju nje stvara slika o socijalnim identitetima, uključujući i socijalni identitet stranaca. To bitno pitanje ima niz potpitanja, primjerice, kako neka grupa vidi sebe, kako je vide drugi, kako bi željela da je vide... Riječ je o auto- i heteropercepciji. S druge strane, ništa manje nije važna percepcija vanjske ili strane grupe (stranaca). I ta percepcija polazi od nekoliko pitanja, primjerice, kako vanjsku/stranu grupu (strance) vidi unutarnja grupa, kako vanjska grupa vidi sebe i kako bi htjela da je vidi druga grupa.

### 3.3.3. Sastavnica identiteta. Četiri Tajfelova analitička koncepta teorije socijalnog identiteta

Sastavnica socijalnog identiteta smatra se temeljnom u našoj konstrukciji socijalno-psihološkog pojma stranca. U svojem radu *Social Identity and Intergroup Behavior* Tajfel (1974.) je u diskurs socijalno-psihološkog međugrupnog ponašanja uveo četiri analitička koncepta (vidi sliku 5.)

*Slika 5. Tajfelovi analitički koncepti s obzirom na stranca i ksenofobiju*



Konstruirano prema: Tajfel, 1974.

Slijedi objašnjenje Tajfelovih analitičkih postupaka s obzirom na stranca i ksenofobiju.

### I. Socijalna kategorizacija

U socijalnoj psihologiji međugrupno ponašanje smatra se početnim i temeljnim analitičkim konceptom. Živeći u svijetu u različitim društvenim skupinama, čovjek ima potrebu sistematizirati socijalni svijet, odnosno urediti socijalno okruženje u terminima socijalnih kategorija. Postupak kategoriziranja provodi se radi organizacije i konstrukcije socijalnog svijeta, orijentacije i vođenja, situiranja vlastita položaja u grupi i društvenih grupa. Samokategorizacija – svrstavanje u jednu, a ne u drugu grupu – omogućuje unutargrupnu pristranost. Onaj tko kategorizira, nužno precjenjuje vlastitu. Gordon W. Allport (1954.), pak, smatra prirodno ljudskim stvaranje kategorija kao instrumenata mišljenja o kojima je davno pisao i Aristotel.

### II. Socijalni identitet

Socijalni identitet smatra se Tajfelovim središnjim analitičkim konceptom u socijalnoj psihologiji međugrupnog ponašanja. Analitički postupak slijedi iza socijalne kategorizacije. Tajfel ga određuje kao dio pojma o sebi, definiranja sebe u socijalnom kontekstu, ili kao sliku o sebi/vlastitoj grupi; kao pripadnost društvenoj skupini na temelju dvaju kriterija. Prvi je znanje ili svijest o pripadnosti grupi, a drugi je emocionalna povezanost s kauzalnim mehanizmima koji uzrokuju socijalne promjene (Tajfel, 1974.: 69). Znanje/svijest o pripadnosti grupi i emocionalna povezanost s grupom smatraju se izvorima socijalnog identiteta koje Tajfel smješta u okvir realnog svijeta ili svakodnevnog života u kojemu počiva izvor socijalne komparacije.<sup>13</sup>

### III. Socijalna komparacija

Pripadnici skupina imaju potrebu za socijalnom komparacijom. Komparacija je postupak uspoređivanja vlastite grupe s drugim statusnim grupama. Tajfel kaže da socijalne situacije/realnosti omogućuju komparaciju. Socijalna komparacija nastaje iz potrebe vrijednovanja/evaluacije vlastite grupe i usporedbe s drugim grupama. Zbiva se unutar realnoga svijeta i socijal-

13 Tajfel i Turner (1986.: 16) u tekstu *The Social Identity Theory of Inter-Group Behavior* tvrde da se koncept socijalnog identiteta temelji na pretpostavkama: 1. pozitivnom *self-konceptu* pojedinaca; 2. pozitivnim ili negativnim vrijednosnim konotacijama; 3. socijalnoj komparaciji. Radovi Tajfela i Turnera utjecali su i na mnoge druge istraživače teorije međugrupnog ponašanja, primjerice, na Ruperta Browna (2003.; 2006.).

ne stratifikacije grupa. Na temelju statusa, vrijednota i moći prepoznajemo superiorne i inferiorne društvene skupine. Socijalna komparacija može se primijeniti i na strance kao grupu, tako da se unutarnja grupa komparira s vanjskom ili stranom grupom. Socijalna komparacija odgovora na pitanje tko smo mi, a tko oni (stranci). Tako se preko znanja, emocija i vrijednovanja uspostavljaju socijalni identiteti kao markeri razlikovanja i uspoređivanja društvenih skupina, primjerice, domaćih i stranih grupa.

#### IV. Socijalno razlikovanje

Socijalno razlikovanje izvodi se iz socijalne komparacije. Tek nakon komparacije moguća je uspostava socijalnog razlikovanja među grupama. Socijalno razlikovanje mogli bismo odrediti kao postupak uspostavljanja socijalne razdjelnice ili diferencijacije među grupama koje je moguće na temelju markera nastalih postupkom socijalne komparacije. Na jednom mjestu Tajfel (1974.: 74 – 75) piše o situacijskim markerima, kao što su kontakt među kulturama, klasna situacija, status, etnički pluralizam, manjinske grupe i slično.

Nakon pregleda teorije socijalnog identiteta valja nam pokazati još dvije sastavnice socijalno-psihološkog pojma stranca.

#### **3.3.4. Emocionalna sastavnica socijalno-psihološkog pojma stranca**

Polazimo od razmišljanja da su emocije važna sastavnica pojedinaca i društvenih grupa. One povezuju ili razdvajaju ljude. Primjerice, osjećaj straha, ljubavi i mržnje. U diskursu o strancu ta se sastavnica referira na dvije emocije. Prva je ljubav prema vlastitoj grupi. Ekstremni primjer takve emocije je narcizam. Osjećaj ljubavi može se pokazati i u međugrupnoj komunikaciji u odnosu na Druge/strance. Druga je emocija strah od nepoznatoga. Strah od nepoznatoga, stranoga, dio je normalnog straha koji se uklanja upoznavanjem, kontaktima ili komunikacijom sa strancima. Iracionalna dimenzija emocije straha je fobija, a specifičan socijalni oblik je ksenofobija. Širi prikaz slijedi u fragmentu slika straha iz vizure socijalne psihologije.

### 3.3.5. Sastavnica socijalne psihologije abnormalnog ponašanja: stranac kao neprijatelj i objekt fobije

U diskursu o strancu ta je sastavnica relevantna za razumijevanje socijalne psihopatologije međugrupnih ponašanja koja se temelji na fobijama ili iracionalnim strahovima. Jedna od njih je i ksenofobija. Objekt fobije je stranac ili stranci. Taj tip ponašanja počiva na stereotipima i predrasudama. Pokazuje se u obliku mržnje i neprijateljstva prema strancima. U radikalnim oblicima neprijateljstvo vođeno mržnjom prerasta u agresiju. Ciklus predrasudnog djelovanja Allport (1954.) je objasnio u svojoj knjizi *The Nature of Prejudice*. Tim ćemo se ciklusom baviti u fragmentu o slici stranca u socijalnoj psihologiji i na kraju knjige u diskursu o strancu i predrasudama u suvremenim političkim ideologijama.

Tih pet sastavnica (socijalna sastavnica i odnosi među grupama, kognitivna, sastavnica socijalnog identiteta, emocionalna i sastavnica psihologije abnormalnog doživljavanja i ponašanja) solidna je građa u pokušaju konstrukcije socijalno-psihološkog pojma stranca. Teorijski okviri konstrukcije su, kao što smo vidjeli, teorija međugrupnih ponašanja i odnosa te socijalnog identiteta Tajfela, Turnera i Browna. Odnos prema strancu/strancima, kao pripadniku/pripadnicima vanjske grupe, može se temeljiti na neprijateljstvu, predrasudama i ksenofobiji. Riječ je o radikalnom modelu odnosa utemeljenom na isključivanju i osjećaju iracionalnog straha. Naravno, kao što se vidi iz jedne od tih sastavnica socijalno-psihološkog pojma stranca, uključuju se i hipoteza kontakta, kooperacija, upoznavanje u socijalnom prostoru i otklanjanje konflikta i hostilnosti. Takav model odnosa zamjenjuje mržnju i potiče upoznavanje, suradnju i moguću ljubav. S druge, pak, strane pokazuju se različite strategije na razini državnih politika, kao što su integracija, asimilacija, dekatégorizacija, multikulturalizam, akulturacija i zajednički identiteti. Riječ je o politikama i praksama u zapadnim društvima koje se pokušavaju provoditi na razini pojedinačnih društava, bez mogućnosti instalacije jednog modela ili prakse, zato što, primjerice, multikulturalizam u Americi, Kanadi i Australiji nije isto što i multikulturalizam u Europi/Europskoj uniji.

### 3.4. Stranac kao sociološki pojam. Fenomenologija stranca

Stranac je biće koje kida identitetske odnose. Pokušava se uključiti u novo društvo. Kao osoba razapet je između dvaju društava i dviju kultu-



ra. Živeći negdje između, zapravo nigdje, stran je sebi i drugima. Stranac izaziva zanimanje i čuđenje zbog nerazumijevanja i prepreka prouzročenih jezikom. On je dvostruki stranac – u tuđoj i svojoj kući. Iz različitih razloga zatekao se u nekom društvu kao pripadnik strane kulture. Sa sobom donosi prtljagu kompletnog socijalno-kulturnog naslijeđa, ili svoj osobni i kulturni identitet. Stranac često ostaje zarobljen u vlastitoj kulturi. Njegova zarobljenost proizlazi iz nemogućnosti probijanja kruga *kuće bitka* domaćina. Stranac stoga odlazi u samoizolaciju. U tom smislu on je marginalac ili biće s ruba društva. Socijalni je rubnik. Poznavanjem jezika i probijanjem nužnog kruga simboličke stvarnosti, stranac ulazi u različite socijalne interakcije u kojima doživljava simpatije i antipatije. To doživljavanje temelji se na kulturi odnosa prema Drugom, a može biti prijateljsko i neprijateljsko.

U društvima druge moderne postoje desne populističke radikalne skupine koje generiraju neprijateljstvo spram stranaca. Taj neprijateljski i isključivi odnos prema strancima jedna je od bitnih odrednica druge protumoderne. Diljem Europe i svijeta susrećemo se sa ksenofobijom kao radikalnim i isključivim odnosom spram stranaca. Stranac se može pozicionirati na kontinuum modernih i suvremenih političkih ideologija. Na tom se kontinuumu pokazuju diferencirane slike stranca. Taj zamišljeni ideološki kontinuum ima tri segmenta. U prvom su varijacije različitih ideologija radikalne i reformske ljevice (socijalizam/socijaldemokracija, komunizam i staljinizam). U drugom je ideologija liberalizma različitih oblika. Treći segment kontinuum čine ideologije nacionalizma, fašizma, nacionalsocijalizma i nove desnice. U tim se ideologijama stranac pojavljuje kao prijatelj i kao neprijatelj. Njegova se slika mijenja od segmenta do segmenta na zamišljenom ideološkom kontinuumu modernih i suvremenih političkih ideologija. Na tom ideološkom kontinuumu slika stranca varira od tolerancije, stigmatiziranja, sumnjivosti, mržnje i isključivanja do čistog fizičkog nasilja, pa čak i istrebljenja.

Kako sociologija, kao jedna među samoopisima modernog svijeta, svoje korijene ima i u filozofiji, valja spomenuti filozofske utjecaje na formiranje onih socioloških smjerova koji su se izravno ili posredno bavili fenomenom i slikom stranca. Posve je ispravno krenuti od Kantove filozofske i političke antropologije zbog njegova utjecaja na Simmela, kao utemeljitelja sociologije stranca i stranosti. Riječ je o formalnoj sociologiji Georga Simmela pod utjecajem neokantovske filozofije i fenomenološke sociologije Alfreda Schütza, nastale pod utjecajem Husserlove fenomenologije i kategorije svijeta života. Tako je filozofska fenomenologija ili metoda našla primjenu u

sociologiji u obliku novokonstituirane fenomenološke sociologije. Simmel je znatno utjecao na razvoj čikaške sociološke škole. Njegov utjecaj bio je velik i na Roberta E. Parka, poglavito s *Ekskursom o strancu* iz 1908. godine, ali i na školu simboličkog interakcionizma Georga Herberta Meada te najoriginalnijeg nastavljača toga smjera Ervinga Goffmana, posebice u onom dijelu koji se odnosi na Simmelovu teoriju interakcije.<sup>14</sup> U sklopu formalne sociologije, Simmel je konstruirao stranca kao socijalni tip koji na temelju svojega specifičnog položaja stupa u različite društvene interakcije. *Ekskurs o strancu* smatra se temeljem klasične sociologije stranaca. Insuficijentnost Simmelove sociologije, prema Ritzerovu mišljenju, jest nemogućnost obuhvaćanja svih mogućih interakcija u društvu jednostavno zato što se one u kvantiteti neobuhvatljive. Simmel je smatrao da broj oblika društvenih odnosa nije velik (dijade, trijade) i u njegovoj se analizi osnovne forme pojavljuju u različitim društvenim situacijama. Primjerice, ljubav/mržnja u obitelji, poduzeću, tržištu, ratu... Drugi Simmelov utjecaj bio je u stvaranju fenomenološke sociologije Alfreda Schütza koja se izravno izvodi iz Husserlove fenomenološke metode i filozofije te pojma svijeta života. Schütz je pokušao filozofsku fenomenologiju kao metodu prebaciti u polje društvenosti i društvenog svijeta. To je pokušaj prenašanja filozofskih ideja u područje sociologije. Tako je nastala fenomenološka sociologija koja se bavi i fenomenom stranca u društvu.<sup>15</sup>

Valja istaknuti i životopisni detalj protagonista formalne, fenomenološke sociologije i simboličkog interakcionizma. Što im je u privatnom životu bilo zajedničko? Bila im je zajednička uloga marginalnih osoba u sociološkoj teoriji i usud stranca. Simmel je veći dio života bio *privatdocent*. Naposlijetku je, uz veliko zauzimanje njegova prijatelja Maxa Webera, postao ono što se kod nas naziva izvanredni profesor. U Njemačkoj toga doba taj položaj, iako plaćen, nije omogućavao nositelju te titule da sudjeluje u odlučivanjima na

14 Ritzer mu pripisuje zasluge za razumijevanje značenja interakcija u ljudskom društvu i to je možda bit njegove formalne sociologije: «Simmel je zapravo smatrao da je razumijevanje interakcije među ljudima jedan od najvažnijih zadataka sociologije» (Ritzer, 1997.: 30). Povjesničar sociologije Barnes vidi Simmela kao autora koji je sociologiju shvatio kao znanost o oblicima međusobnog djelovanja koji se pojavljuju u svim područjima društvenog života i stvarno predstavljaju bit društva (Barnes, 1982.: 288).

15 Idejni utemeljitelj je austrijski filozof Alfred Schütz koji je pred nacistima 1932. iz Austrije pobjegao u SAD, gdje je preko noći postao strancem. Temeljne ideje njegove fenomenološke ideologije podastrte su u knjizi *The Phenomenology of the Social World* (1967. a). Nastavljači fenomenološke sociologije, afirmatori i predstavljači Schützova djela bili su Peter Berger i Thomas Luckmann s djelom *Socijalna konstrukcija zbilje: rasprava o sociologiji znanja* (1992.).

fakultetu.

Alfred Schütz emigrirao je zbog nacizma iz Austrije u SAD. Tamo je kao migrant, dakle kao stranac, prijedodne radio kao bankar, a poslijepodne kao predavač fenomenološke sociologije na *New School for Social Research*. Dugo je bio marginaliziran. Poslije su ga afirmirali Peter Berger i Thomas Luckmann. Simmel i Schütz naknadno su doživjeli znanstveno priznanje. No, za života su stekli iskustvo stranca, kako u vlastitoj sredini (Simmel), tako i u emigraciji (Schütz). Bolje sreće bio je George Herbert Mead koji je za života postigao velik predavački i znanstveni uspjeh, iako nikada nije stekao znanstveni stupanj. Njegovo djelo *Um, osoba i društvo* (2003.) ostaje utemeljiteljskim djelom teorije simboličkog interakcionizma. S tim autorima susrest ćemo se u nastavku ove knjige kada budemo izlagali temeljne sociološke pojmove: osobu, društvo, interakciju, socijalne tipove i stranca kao socijalni tip. Ta će nam analitika pomoći u pokušaju da objasnimo stranca kao osobu u društvu, zatim socijalne interakcije u kojima sudjeluje stranac/stranci i stranca kao socijalni tip, da bi se u nastavku izravno bavili sociologijom stranaca.

#### 4. Stranac kao pojam prava

Sastavnica interdisciplinarnog znanja o strancima dio je pravne znanosti koja se bavi pravnim položajem stranaca. Iz metodičkih razloga valja napomenuti da se ovdje ne referiramo na filozofski pojam prava. Pravni položaj stranaca važan je za razumijevanje statusa i uloge stranaca u povijesti društava, kultura i civilizacija. Pravni položaj neke osobe određivao se prema tome je li ona stranac ili državljanin. Prema tome, premda se stranac općenito može odrediti kao osoba iz druge zemlje ili drugog kraja, bitan je čimbenik također njegov pravni položaj, što poglavito ovisi o njegovu državljanstvu (Heršak, 1998.: 262-263). Glede pravnog pojma različite su definicije stranaca. Prema tome, tko jest stranac u pravnom smislu? Stranac je svaka fizička osoba koja nije državljanin države na čijem području u danom momentu boravi; osoba s državljanstvom neke druge države i osoba koja nema ničije državljanstvo (Vidaković Mukić, 2006.: 1111). Moguća je i kategorizacija prava stranaca. Prema toj kategorizaciji postoje apsolutno i relativno rezervirana prava te opća prava stranaca. U apsolutno rezervirana ubrajaju se prava koja stranci nemaju jer pripadaju samo državljanima. Relativno rezervirana prava su ograničena prava strancima, a opća prava podjedna-

ko pripadaju kako domaćima ili državljanima tako i strancima (Blagojević, 1989.: 1606-1607) u svojstvu fizičke osobe koja se zbog imigracije nastanjuje na teritoriju neke države koja (država) mora regulirati status stranaca. Taj se status uređuje ponajprije zakonom o strancima i drugim podaktima kojima se jamče prava i obveze stranaca privremeno nastanjenih u nekoj zemlji. Privremeni karakter nastanjenosti može se pretvoriti u trajni, kao što je to slučaj s prvom i drugom generacijom imigranta u Europi. Stranci moraju imati prava u kontekstu univerzalnih ljudskih prava ako poštuju zakone zemlje u kojoj prebivaju. U pravnom smislu stranac je strani državljanin. S vremenom on to ostaje ili prihvaća dvojno državljanstvo, a u nekim slučajevima odbacuje izvorno i prihvaća novo. Svi modaliteti stjecanja i odbacivanja državljanstva uređeni su zakonima.

## II. ANALITIKA. STRANCI U POVIJESTI KULTURA I CIVILIZACIJA

### 1. Grčka i Rim

Okrenemo li se u prošlost i povijest vidjet ćemo da je stranac stara društvena pojava ili stari društveni tip. Sve su se dosadašnje kulture i civilizacije susretale s tim fenomenom. Stranci su uglavnom bili podređeni, marginalizirani i obespravljeni članovi društava. Kao kriteriji pripadnosti državi uzimali su se rođenje na nekom državnom teritoriju, religija i kultura. Taj je odnos spram stranaca nastao tijekom povijesti zbog razlikovanja identiteta. Iz te kulturološke okosnice definirani su pravni statusi stranaca. Pravni statusi stranaca izražavali su dominantne odnose domicilne kulture, religije i države u odnosu na pridošlice, strance koji su imali minimalna ili nikakva prava. Stranci su uglavnom bili marginalizirana društvena skupina. Njihova marginalnost izvedena je iz tog pravnog statusa koji su imali u starim društvima, kulturama i civilizacijama.

U indijskom kastinskom sustavu status stranaca imali su svi izvan tog sustava. Egipatsko pravo na početku je bilo restriktivno spram stranaca, a poslije im je dodjeljivalo određena prava. Grčko pravo u svezi sa strancima može se podijeliti na pravo stranaca u Ateni i Sparti. Pravo stranca u Ateni temeljilo se na toleranciji i klasifikaciji na *izolite* ili povlaštene, *meteke* ili slobodne strance, privremeno nazočne strance i barbare (gr. *βάρβαρος*, *bárbaros*).<sup>16</sup> Pod pojmom *barbari* misli se na sve strance izvan okvira grčke kulture i civilizacije. Sparta je gajila neprijateljstvo spram stranaca. Kategorizirala ih je na *perijce* ili povlaštene i *helote* ili potpuno obespravljene.<sup>17</sup> I

16 O suvremenom sociološkom određenju pojma *barbar* vidjeti: Todorov, T. (2009.): *Strah od barbara: s onu stranu sukoba civilizacija*, Zagreb: TIM Press.

17 Šire o temi pravnog položaja stranaca u antičkim društvima vidjeti: Šprajc (1997.). Valja napomenuti da je ovaj rad nastao pod utjecajem djela Milana F. Bartoša i Borka D. Nikolajevića: *Pravni položaj stranaca: savremena shvatanja međunarodne prakse i prakse u FHPJ* (1951.). Autor slijedi i komentira drugu glavu knjige *Povijesni prikaz razvoja pravnog položaja stranaca*, i to indijsko, hebrejsko, grčko i rimsko pravo. Iz prikaza i komentara izostavljeno je srednjovjekovno pravo stranaca.

u grčkim mitovima susrećemo se s fenomenom odnosa prema strancu, primjerice, u pričama o Argonautima u kojima se prepoznaju različite relacije spram stranaca – od prijateljskih do radikalno neprijateljskih. U priči *Argonauti na Lemnu* izražava se najprije strah dolaskom u novu sredinu, zatim slijedi prijateljski poziv žena strancima da ostanu kod njih. Na jednom se mjestu kaže: «Zato, ako vam se sviđa, navratite se ovamo k našem narodu, a ti, ako hoćeš, možeš mjesto mojega oca vladati svojim ljudima i nama» (Schwab, 2004.: 120). U *Medeji i Ejetu* susrećemo se s neprijateljskim stajalištem spram stranca zbog straha od mogućeg otimanja žezla i krune. Priča *Zlatno runo* izražava još radikalnije stajalište: «O stranče! Kamo sreće da te je more progutalo prije nego što si stigao u Kolhidu!» (ibid.: 147). Priča *Daljnje zgrade Argonauta na povratku* ističe radikalno distanciranje od stranaca/tuđinaca. Na jednome mjestu stoji: «Udalji se s tuđincem, tko god on bio. Ja ne mogu odobriti ni tvoje namjere ni tvojega sramotnog bijega» (ibid.: 155).<sup>18</sup> Nakon ovog kraćeg ekskursa, vratimo se diskursu stranca u kontekstu povijesti kultura i civilizacija nakon Grčke.

U rimskom pravu stranci na početku nisu imali neki pravni status. No tijekom različitih razdoblja rimske pravne povijesti bio im je dodijeljen pravni status s definiranim pravima. Na početku su prava i dužnosti imali samo rimski građani. Romac o tome kaže: «Rimsko civilno pravo priznavalo je u početku samo građanima (*cives romani*) svojstvo nosioca prava i dužnosti» (Romac, 1989.: 84). Poslije su se ta prava proširivala i na negrađane. Rimsko je društvo razlikovalo ljude koji su živjeli unutar rimske države i strance izvan nje. Oni izvan nazivali su se barbarima. Romac kaže: «Pritom se pravila razlika između slobodnih ljudi koji su živjeli unutar granica rimske države i stranaca izvan njezinih okvira; ovi posljednji nazvani su *hostes, externi* ili, po ugledu na Grke, najčešće barbari» (ibid.: 84). Rimsko građanstvo stjecalo se rođenjem od roditelja rimskih građana. Ono se s vremenom proširivalo i na ostale dijelove carstva. Status negrađanina imali su stranci ili peregrini (lat. *peregrinus*) izvan rimske države.<sup>19</sup> Oni na početku nisu imali nikakva prava. Postupno se išlo prema priznanju općeg prava

18 Interpretacija stranca na razini mita poticajna je i u semiotičkom smislu. Stoga usput valja skrenuti pozornost na francuskog semiotičara Rolanda Barthesa (2009.) i njegov prinos semiotičkoj interpretaciji mita.

19 Peregrini (lat. *peregrinus*) jesu stranci, državljani država izvan rimske države. «Rimsko građansko pravo podijeljeno je svim stanovnicima Italije 90./89. godine prije Krista, pa su se od tada peregrinima smatrali stanovnici provincija. Godine 212. car Karakala podijelio je rimsko građansko pravo svim stanovnicima Carstva, pa su p. bili samo barbari izvan granica Carstva» (Vidaković Mukić, 2006.: 777).

građanstva. Romac kaže: «Konačno ga je podijelio car Antonin Karakala svojim ediktom (*Constitutio Antoniniana de civitate* iz 212. godine). Tako su svi slobodni stanovnici osim, čini se, *peregrina deditacija* postali *cives romani* (ibid.: 87).<sup>20</sup>

## 2. Srednji vijek

Položaj stranaca u ranom srednjem vijeku može se pratiti kod Germana. Germani su živjeli u vojnim zajednicama. Strancima su se smatrali svi koji su živjeli izvan tih vojnih zajednica. Oni nisu imali nikakvih političkih prava. Mogli su biti zaštićeni, ako su stali pod pokroviteljstvo nekog Germana (Bartoš, Nikolajević, 1951.). Kod Franaka u Galiji bila je primijenjena germanska tradicija. Stranci su bili bespravne osobe, dakle ljudi izvan zakona.<sup>21</sup> Glede pravnog položaja stranaca u feudalizmu, on se nije temeljio na personalitetu, nego na teritorijalnosti, tj. na teritorijalnom zakonu koji je određivao pravila igre unutar neke regije ili nekog partikulariteta, primjerice vlastelinstva. Riječ je o vlastelinskom sustavu vladanja nad zemljom i podanicima. Strancem je postao svatko tko je napustio određeni teritorij ili neko vlastelinstvo i odselio se na drugi teritorij ili vlastelinstvo. Prema tome: «Ako čovjek napusti teritorij na kojem je feudalno vezan za njega više ne bi vrijedili zakoni koji su bili na snazi na teritoriju za koji je ranije bio vezan, već bi se on morao podrediti novom zakonu onoga vlastelina na čijem se teritoriju bude našao» (ibid.: 31).<sup>22</sup> Stranac je morao prisegnuti vlastelinstvu. S

20 Romac ističe: «No bez obzira na Karakaline subjektivne želje, njegova je odluka bila logičan završetak dugotrajnog procesa unificiranja rimskoga društva i na području prava građanstva» (Romac, 1989.: 83).

21 Autori navode da su se stranci stavljali pod zaštitu kralja, a zauzvrat dobili pravo vođenja trgovine i plaćali mu porez. Glede bespravnosti stranaca, dakle, onih izvan zakona kažu: «Pri ovomu su ipak ostala i dalje na snazi pravila da je stranac bespravna osoba koja je izvan zakona» (Bartoš, Nikolajević, 1951.: 30). Strancima je bilo zabranjeno nošenje oružja, svjedočenje, posjedovanje nekretnina, stupanje u bračne odnose i nasljeđivanje. Razlika između Franaka i stranaca nestala je nakon donošenja zakona o izjednačavanju: «Ove razlike je nestalo tek donošenjem općih zakona koji su imali vrijediti za sve stanovnike Franačkog kraljevstva, bez obzira na njihovo podrijetlo» (ibid.: 31). Poražene narode Franci su smatrali strancima, tj. «da su stranci, a ostavili su im onaj pravni položaj koji im je bio određen prema njihovim germanskim zakonima» (ibid.: 31).

22 «On je bio stranac po zakonu novog vlastelina, s obzirom da je kao stranac smatran svaki čovjek koji bi se našao izvan vlastelinstva u kome je rođen, ili po crkvenoj doktrini, izvan one dijeceze u koju je bio kršten... Takav stranac po feudalnom pravu morao bi,



vremenom se dogodila promjena pojma stranac, i to u sklopu borbe vlastele i kralja. Francuskim kraljevima nije se sviđela regulacija prava stranaca koju su provodila vlastela. Smatrali su svojim pravom dodjeljivanje državljanstva i zakletvu kralju, a ne vlastele.<sup>23</sup> Promjena pojma stranca dogodila se iz ekonomskih razloga. Kraljevi, dakle, zbog ekonomskih razloga (daća) postaju zaštitnici stranaca u smislu današnjeg stjecanja državljanstva. Glede javnih prava stranaca, pod kraljem im je bilo zabranjeno ili onemogućeno pravo sudjelovanja u mnogim profesijama i javnim institucijama.

### 3. Moderna, postmoderna, druga moderna

Odnos spram stranaca promijenit će se nakon Francuske revolucije kada je bio srušen stari srednjovjekovni poredak.<sup>24</sup> Nakon Francuske revolucije poboljšao se pravni položaj stranaca.<sup>25</sup> Koliko god se tada popravio njihov položaj u kontekstu proklamiranih ljudskih prava i sloboda, ta su prava

---

ako bi došao na vlastelinstvo u kome bi želio da se nastani, u roku od godinu i jedan dan, izrično da položi feudalnu zakletvu onome tko drži tu zemlju» (Bartoš, Nikolajević, 1951.: 32).

- 23 «Tako je *droit d'aubine*, pred Francusku revoluciju, bio neposredan i neosporan kraljev monopol i, s vremenom, ušao je u red vladarevih prerogativa» (Bartoš, Nikolajević, 1951.: 33).
- 24 U svezi s pravnim položajem stranaca u srednjovjekovnom poretku valja skrenuti pozornost i na hrvatske regije. Počnimo od Dubrovnika i Dalmacije. Pravni položaj stranaca može se pratiti zahvaljujući statutima. Dubrovački statut iz 1272. godine uveo je regulaciju prava stranaca na načelu reciprociteta (Cvitanić, 2002.: 520, Mitić, 1988.: 33-35). Glede rješavanja sporova Dubrovčana i stranaca vidjeti i Stulli (2001.). Za odnos Dubrovčana i stranaca relevantna je studija Zdenke Janeković Römer *Stranac u srednjovjekovnom Dubrovniku: između prihvaćenosti i odbačenosti* (1993.). Na jednom mjestu autorica kaže: «Odnos prema strancima bio je stupnjevan od potpunog prihvaćanja do potpunog odbacivanja, ovisno koliko su oni bili bliski ili tuđi i kakav je bio njihov stav prema zajednici u koju su ušli» (Janeković Römer, 1993.: 27). Autorica piše o odnosu kampanelizma (zatvorenosti) i kozmopolitizma u Dubrovniku: «Gradski partikularizam koji je prožimao sva komunalna društva, pa tako i dubrovačko, smatrao je strancima sve koji nisu rođeni u gradu. Jedna od značajki komunalnih društava je istovremenost kampanelizma, odnosno zatvorenosti i neke vrste kozmopolitizma koji je omogućavao svakome da dođe u grad, nastani se ondje i slobodno posluje» (ibid.: 32).
- 25 «Dekretom od 8. travnja 1791. g. stranci su postali sposobni da nasljeđuju i da imaju sva imovinska prava kao i sami Francuzi...Ova su shvaćanja dobila svog naročitog izraza u francuskom Ustavu od 3. studenoga 1791. g.» (Bartoš, Nikolajević, 1951.: 39-40).



stranca bila razapeta između načela nacionalne države i kozmopolitizma. Ekstremni primjeri isključivanja i uništenja stranaca početkom 20. stoljeća su nacionalsocijalizam i fašizam. Tada su stvoreni prisilni stranci. Pod tim pojmom mislimo na one koji su pod pritiskom totalitarnih i autoritarnih režima u Njemačkoj i Italiji morali napustiti zemlje prebivališta i otići u neke druge države. U prvom redu misli se na intelektualnu emigraciju. Riječ je o egzilantima ili osobama koje su pod prisilom različitih autoritarnih, totalitarnih i posttotalitarnih režima bile prisiljeni napustiti svoju domovinu. U članku *Teror sjećanja: psihoanaliza i protjerivanje* Ljiljana Filipović prikazuje uspon Hitlerova režima i Freudove procjene širenja te opasnosti na Austriju i protjerivanje Židova. Autorica dalje pokazuje što se dogodilo nakon *Anschlussa* kad je psihoanalitički krug u Austriji bio prisiljen na emigraciju. Povijest civilizacija shvaća i kao povijest progonstva te kaže: «No, cjelokupnu povijest civilizacije može se iščitavati i kao povijest egzila. Ljudi su oduvijek protjerivani iz svojih domova i tu se ne radi o nekakvom posebnom izumu 20. stoljeća» (Filipović, 2000.: 8). Odnos prema strancu kao Drugome u krajnjem se slučaju temelji na nesviđanju i protjerivanju, pa tako ističe: «Naime, svako područje ima vlastitu dramaturgiju stupnjevanja stranaca. No ako taj Drugi ne ispunjava vlastitu svrhu na prihvatljiv način – odnosno ako iritira svojom prisutnošću, tada ga se protjeruje, spaljuje i siluje. Ali konačno, kada dođe do povlačenja projekcija zbog uništenja Drugoga, subjekt je prisiljen suočiti se s vlastitom destruktivnošću, unutarnjim sukobom i krivnjom. Onim Drugim u sebi» (ibid.: 10). Oni protjerani u egzil doživljavaju dvostruku krizu identiteta – razapetost i svakodnevnu frustraciju. U čemu je temeljni problem izgnanika, egzilanta? On se zbog političkih razloga ne može vratiti u domovinu. Kao prisilni stranac razlikuje se od ostalih ili neprisilnih stranaca. U čemu je razlika između jednih i drugih: «U tome je razlika između tegoba izgnanstva u usporedbi s drugim vrstama migracija: izgnanicima je odlazak bio nametnut, a povratak je nemoguć» (Grinberg, Grinberg, 2000.: 16). Čak i kad se vrate, oni su stranci. Njihova je bit u dvostrukoj stranosti, onoj koja se vezuje uz izgnanstvo i onoj uz povratak u domovinu. Izgnanikov san o povratku povezan je sa sindromom dvostrukog stranca.<sup>26</sup> Egzil generira marginalnost egzilanta kao stranca na rubu druš-

26 Prema tome: «Osoba koja razmišlja o povratku kući ne vidi uvijek jasno da je povratak također migracija. Kada se emigrant vraća u domovinu nada se i očekuje da će opet dobiti sve za čim je čeznuo. Premda zna da se to ne može dogoditi, on se nada da će opet pronaći sve – ljude, stvari – upravo onakvima kakve je ostavio, kao da su spalili snom Trnuružice i čekali njegov povratak. Ali ta stvarnost koju tada nalazi drukčija je. Kad

tva te nekonvencionalnost u odnosu na red u raznim elementima društvene svakodnevice. To nije nikakva komotna pozicija. E. W. Said definira ga kao najružniju sudbinu (Said, 2000.).<sup>27</sup> U diskurs o strancima i njihovu položaju u autoritarnim i totalitarnim režimima između dvaju svjetskih ratova valja uključiti Hannu Arendt koja je bila u dvostrukom odnosu – kao istraživačica položaja Židova/stranaca i prisilna strankinja u francuskom egzilu nakon dolaska Hitlera na vlast te kao strankinja u Americi. O njezinu dvostrukom odnosu doznajemo iz studija *Totalitarizam* (1996.), *Eichmann u Jeruzalemu: izvještaj o banalnosti zla* (2002.) te u životopisnom djelu francuske autorice Michelle-Èrène Brudny: *Hannah Arendt – intelektualna biografija* (2008.). Hannah Arendt se nakon Drugoga svjetskog rata često vraćala u Njemačku gdje se susretala s Martinom Heideggerom. Njihov odnos, u kontekstu političkih filozofija koje implicitno sadržavaju i različit odnos prema strancu u doba destrukcije, dobro je opisao Otto Pöggeler u knjizi *Heidegger u svom vremenu* (2005.: 127-138). To je opis dviju filozofija i referiranje Hanne Arendt na Heideggerovu stranputicu i zabludu iz 1933. godine. Ona ga na kraju ipak ekskulpira. Pöggeler o tome kaže: «Za Heideggerov osamdeseti rođendan Hannah Arendt je njegovu zabludu iz 1933. prikazala kao kratkotrajnu zabludu; štoviše, ona ju je usporedila s Platonovim putovanjem u Sirakuzu. Filozof, usamljen, obitavajući u svojem mišljenju, ne može se snaći u tendencijama svakodnevice mnoštva, prije svega ne može sa svojom radikalnošću prihvatiti kompromis koji očito spada u političku sferu» (Pöggeler, 2005.: 129).

No, vratimo se konkretnom položaju stranaca nakon Drugoga svjetskog rata u kontekstu prava i zakona o strancima te u sklopu ideja političkoga liberalizma i dvostruke strategije prihvaćanja i pristojne distance. Dakle, nakon Drugoga svjetskog rata, a ne samo između dvaju svjetskih ratova, diljem Europe bilo je prisilnih stranaca. Njima su se pridružili i oni koji su to postali iz ekonomskih razloga. Njihov položaj regulirao se zakonima. Poslije Drugoga svjetskog rata položaj stranaca uređen je deklaracijama o ljudskim pravima i posebnim zakonima o državljanstvu i strancima. Taj je položaj definiran općim pravima i slobodama čovjeka i građanina te

---

vidi promjene u ljudima, stvarima, navikama i stilovima, na kućama i ulicama, osjeća se poput stranca. Čak ni vlastiti jezik ne zvuči kao prije» (Grinberg, Grinberg, 2000.: 21). Dakle, povratnika egzilanta u domovini gledaju gotovo kao stranca (ibid.: 22).

27 O marginalnosti kao egzistencijalnoj konzekvenciji egzila, Said kaže: «Stanje marginalnosti, koje može izgledati neodgovorno ili površno, oslobađa vas toga da uvijek morate postupati oprezno, u strahu da ne narušite ustaljeno stanje stvari, s tjeskobom da ćete uznemiriti članove zajednice» (Said, 2000.: 32).

nacionalnim zakonodavstvima preko zakona o strancima. Tu ćemo ukratko predstaviti regulaciju prava stranaca u različitim europskim zemljama te u sklopu prava Europske unije. S obzirom na tradiciju Francuske revolucije i iznjedrenih prava i sloboda čovjeka i građanina, najprije ćemo vidjeti kako su regulirana prava stranaca u Francuskoj. Ta su prava regulirana pravima stranaca koja se izvede iz francuskog Ustava i Europske konvencije za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda te azilantskim pravom (*Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile*) iz 2006. godine. Tim se dokumentima uređuju prava stranaca, kao što su ulazak na francuski teritorij, dozvole boravka te azilantsko pravo u slučaju političkoga progona u vlastitoj zemlji. Zatim se uređuju radna i socijalna prava u ograničenom obliku u odnosu na Francuze ili pripadnike zemalja članica Europske unije. Stranci ne mogu raditi u javnim službama, niti se baviti nekim posebnim zanimanjima – dakle, ne mogu biti pravnici, liječnici, savjetnici i prevoditelji. Oni koji stignu na teritorij Francuske Republike moraju potpisati dokument o prihvaćanju tamošnjih zakona i ići na tečaj francuskoga jezika kako bi se lakše integrirali u društvo i kulturu. U Njemačkoj su prava stranaca/tuđinaca uređena Zakonom o doseljavanju iz 2005. (*Zuwanderungsgesetz*). Taj zakon obuhvaća prava državljana iz EU i trećih zemalja.<sup>28</sup> Prava stranaca u Austriji uređena su paketom zakona o strancima prihvaćenim 2005.<sup>29</sup> U Nizozemskoj ta su prava regulirana Integracijskim zakonom za nove useljenike iz 2006. godine.<sup>30</sup> Tim se zakonom uređuju postupci jezične, obrazovne i kulturne integracije stranaca u nizozemsko društvo. Prava stranaca u Švicarskoj određena su Zakonom o strancima (*Ausländergesetz*) iz 2008. i Zakonom o azilu (*Asylgesetz*) iz 1998.<sup>31</sup> Među opće dokumente, koji obuhvaćaju i pravni status stranca, ubraja se i Opća deklaracija o pravima čovjeka iz 1948. u kojoj se regulira sloboda kretanja, nastanjivanja i traženja azila. Zatim tu su Europska konvencija za zaštitu prava čovjeka i temeljnih sloboda (1950.),

28 Za tumačenje tog zakona vidjeti: *Zuwanderungsgesetz*, <http://www.aufenthaltstitel.de/stichwort/zuwg.html> (pristupljeno 21. travnja 2010.). O ostalim zakonima koji reguliraju prava stranaca u Njemačkoj vidjeti: *Das Portal zum Ausländerrecht*, <http://www.info4alien.de/> (pristupljeno 21. travnja 2010.).

29 Vidjeti: *Fremdenrechtpaket*, [http://www.parlament.gv.at/PG/DE/XXII/I/I\\_00952/pmh.shtml](http://www.parlament.gv.at/PG/DE/XXII/I/I_00952/pmh.shtml) (pristupljeno 21. travnja 2010.)

30 *Wet inburgering nieuwkomers*, [http://www.st-ab.nl/wetten/1070\\_Wet\\_inburgering\\_Wi.htm](http://www.st-ab.nl/wetten/1070_Wet_inburgering_Wi.htm) (pristupljeno 21. travnja 2010.)

31 Vidjeti: *Ausländergesetz*, [http://www.bfm.admin.ch/bfm/de/home/dokumentation/rechtsgrundlagen/abgeschl\\_gesetzgebungsprojekte/auslaendergesetz.html](http://www.bfm.admin.ch/bfm/de/home/dokumentation/rechtsgrundlagen/abgeschl_gesetzgebungsprojekte/auslaendergesetz.html) (pristupljeno 21. travnja 2010.) i *Asylgesetz*, [http://www.admin.ch/ch/d/sr/142\\_31/index.html](http://www.admin.ch/ch/d/sr/142_31/index.html) (pristupljeno 21. travnja 2010.).

Međunarodna konvencija o ukidanju oblika rasne diskriminacije (1969.), Deklaracija o rasi i rasnim predrasudama (1978.)<sup>32</sup> i tako dalje. Iz ovoga kraćeg povijesnog pregleda vidimo evoluciju položaja stranaca u različitim kulturama i civilizacijama tijekom povijesti do suvremenosti. Danas se u EU, kao u globaliziranom društvu, razlikuju stranci iz zemalja članica i oni iz trećih zemalja. Položaj jednih i drugih reguliran je europskim zakonodavstvom. To zakonodavstvo uključuje Ugovor iz Maastrichta prihvaćen 1992.<sup>33</sup> i Ugovor iz Amsterdama (1997.)<sup>34</sup> kojim su dopunjena prava i odredbe navedene u Ugovoru iz Maastrichta.

Ovdje smo se uglavnom referirali na pravni položaj stranaca definiran njihovim pravima u kontekstu općih ljudskih prava i specijaliziranih zakona o strancima, kao što je slučaj s njemačkim Zakonom o strancima (*Ausländergesetz*). Svakako valja upozoriti i na društvenu dinamiku, tj. na konkretni odnos pojedinih društava spram stranaca. Taj odnos, bez obzira na pravno reguliranje položaja stranaca, može biti odnos inkluzije, ekskluzije, diferencijacije, gradacije prihvatanja i socijalne distance.

Iz povijesti i sociologije migracija moguće je navesti različite dinamičke modele odnosa spram stranaca. Na primjeru SAD-a do Prvoga svjetskoga rata može se operirati modelom inkluzije i prihvaćanja svih stranaca u kontekstu koncepta *lonca za taljenje* (*melting pot*). Poslije su se odnosi promijenili u smjeru reducirane, selektivne inkluzije, tj. prihvaćanja onih koji su bili po mjeri ekonomskih, znanstvenih, kulturnih i političkih interesa SAD-a, sve do jednog oblika ekskluzije stranaca iz islamskih zemalja, posebice nakon 11. rujna 2001. Riječ je, dakako, o modelu ekskluzije. Na primjeru zapadnoeuropskih društava ta se dinamika može pratiti od završetka Drugoga svjetskog rata, odnosno od obnove ratom razorenih pojedinih europskih društava do danas. U doba obnove bila je dobrodošla radna snaga s juga i jugoistoka Europe, poslije iz Turske i ostalih dijelova svijeta. Poglavitito se tu misli na Saveznu Republiku Njemačku. Njihov je pravni položaj reguliran s relativnom pragmatičkom inkluzijom, modelom integracije stranaca i članova njihovih obitelji. Bilo je to razdoblje obnove i uspona zapadnoeuropskih društava sve do sredine sedamdesetih i početka osamdesetih godina

32 Glede općih prava i sloboda te pravnog položaj stranaca vidjeti: Buergenthal, 1997.; Mowbray, 2007.; Loucaides, 2007.; Lawson, 1996.; Hrženjak, 1992.

33 Vidjeti: *Treaty on European Union*, <http://eur-lex.europa.eu/en/treaties/dat/11992M/htm/11992M.html> (pristupljeno 21. travnja 2010.)

34 Vidjeti: *Treaty of Amsterdam*, <http://eur-lex.europa.eu/en/treaties/dat/11997D/htm/11997D.html> (pristupljeno 21. travnja 2010.).

20. stoljeća kada se zbog krize, u dinamičkom smislu, počeo mijenjati odnos u smjeru restrikcija useljavanja, s jasnim porukama radikalno desne populističke strane *Stranci stop*, odnosno čiste ekskluzije. Radikalizacija toga odnosa u dinamičkom smislu postala je izrazita krajem 20. i početkom 21. stoljeća zbog nezaposlenosti domaćeg stanovništva, promjena na tržištu radne snage (stranci s istoka EU), krize s početka 21. stoljeća (2008.-2011.), porasta islamofobije nakon 11. rujna 2001. i pojave paralelnih društava u Saveznoj Republici Njemačkoj u kojoj se dijelovi turske populacije ne žele integrirati stvarajući tako socijalni geto. Osim toga, valja istaknuti i sam odnos spram stranaca s obzirom na kulturu i podrijetlo. Tako se može govoriti i o praksi kulturne diferencijacije i ljestvici bliskosti sa strancima (model odnosa najbliži inkluziji) s obzirom na kulturu i podrijetlo. U nekim su europskim zemljama rađena istraživanja o toj temi te su pokazala kako su najbliskiji oni stranci koji dolaze iz zapadne Europe. Primjerice, Talijani, Britanci i ostali pripadnici zapadnoeuropskog kruga u Njemačkoj, dok su se stranci, pripadnici neeuropskih kultura, smatrali manje bliskima. Kriterij razlikovanja su sustav vrijednosti, kulturne bliskosti i razlike te sposobnost integracije i njezina odbijanja.

S druge strane, pokazuje se kako praksa (dinamika) u odnosu na zakone (statika) upućuje na shizofreni odnos prema strancima i na pragmatičko-utilitarni model tolerancije koji ćemo kasnije opisati kao model tolerancije na distancu. Stranci su dobri dok su nam od koristi, kažu neki, ali najbolje ih je držati na distanci i tako trpjeti ili tolerirati. Bio bi to kraći opis tolerancije stranaca na distancu. Osim toga valja upozoriti na radikalni model praktične ekskluzije (ksenofobija) koji otvoreno zagovaraju antiimigrantske stranke diljem Europe. U globaliziranoj Europi primjećuje se i dvostruka strategija odnosa prema strancima. Sociolog migracija Milan Mesić kaže: «U Europi danas postoje dva migracijska režima s različitim svrhama i na različitim stupnjevima razvitka. Za državljane svojih članica Europa se pretvara u zonu bez unutarnjih granica, sa slobodom kretanja i naseljavanja. No to se nimalo ne tiče vanjskih migranata, pa ni permanentnih rezidenata. Dok imamo jasno označenu europeizaciju imigracijske kontrole, nemamo europeizaciju imigracijske integracije. Europa ne želi nove imigrante, a stari su uglavnom već inkorporirani na nacionalnoj državnoj razini» (Mesić, 2002.: 75-76). Štoviše, ta ista Europa organizira i policijsku zaštitu te zaustavlja dotok imigranata iz arapskih i afričkih zemalja. O tome svjedoče slike s talijanskog otoka Lampeduse gdje se karabinjeri sukobljavaju s ilegalnim useljenicima. Europa, kao utvrda zapadne demokracije, u doba globalizacije i

otvorenosti gradi oko sebe sve više utvrde ili bedeme u slučaju nove invazije stranaca. No što će biti jednog dana kada se zbog globalnih klimatskih promjena te invazije dogode? Zasad nitko ne zna odgovor. U takvom scenariju Europa će, vjerojatno, promijeniti svoj demografski identitet.

### III. ANALITIKA. SLIKE STRANCA KAO MOGUĆEGA DRUGOG

#### 1. Metodička ili navigacijska napomena

Nastavak interpretacije stranca u društvima i kulturama moguće je na temelju različitih znanja koja će nam poslužiti u konstrukciji njegove slike i slike straha. Predstavljanje stranca i straha s pomoću slika ima semiotičku, ikoničku dimenziju. Konstruiranje tih dviju slika u metodičkom je smislu moguće rastavljanjem složenice ksenofobija – *xenos/ξένος* (stranac) i *phobos/φόβος* (strah). Postupkom rastavljanja složenice (ksenofobija) dobivamo dvije samostalne riječi/pojma koje nam mogu poslužiti pri konstrukciji slike stranca i slike straha (vidi tablicu 5.).

Mogućnost konstrukcije slike stranca temelji se na istraživanju fenomena stranca u kontekstu društveno-humanističkih znanosti. Stoga valja poći od filozofije politike i iz nje pokušati izvesti slike stranca. Budući da se čovjek zatekao preko granica vlastite kulture i društva, može se konstruirati antropološka, sociološka i etička slika stranca. Mogućnost konstrukcije slike straha temelji se na razlikovanju dviju vrsta straha. Prvu čine egzistencijalni i racionalni strahovi obrane kao reakcije na opasnost. Ta vrsta straha pripada ljudskoj vrsti i njezinoj egzistenciji. Valja još istaknuti različite strahove, kao su strah od moći, samoočekivanja i kažnjavanja. Stoga ćemo ponajprije konstruirati sliku straha u kontekstu različitih egzistencijalističkih filozofija (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers i Sartre). Ta slika izvedena iz egzistencijalističkih filozofija nastalih krajem 19. i početkom 20. stoljeća te između dvaju svjetskih ratova, pokazuje i društvenu uvjetovanost fenomena straha kao egzistencijala. To bi se stoljeće moglo nazvati stoljećem straha. U to doba dominacije znanosti, tehnike, tehnologije, birokracije i totalitarnih ideologija te nastupa masa na društvenoj pozornici, dokrajčena je prva moderna. Postmoderni čovjek bačen je u civilizaciju koja generira različite egzistencijalne strahove.



**Tablica 5. Slike stranca i slike straha**

<b>Slike stranca</b>	<b>Slike straha</b>
<p data-bbox="326 359 575 388"><b>Filozofsko-politička</b></p> <p data-bbox="228 421 603 481">Platon i Aristotel: slika barbara/ tuđinaca</p> <p data-bbox="228 515 663 575">Machiavelli: konkurencija domaćeg i vladara stranca</p> <p data-bbox="228 610 655 670">Bodin: položaj stranca u republici; o razlici građanina i stranca</p> <p data-bbox="228 705 649 991">Hobbes: stranac u političko-antropološkom konceptu moći kao mogući Drugi, konkurent i objekt instrumentalne moći, nepovjerenja i konflikta te kao mogući subjekt zaštite od nasilja preko države radi očuvanja unutarnjeg mira; strah kao posljedica uporabe instrumentalnog koncepta moći</p> <p data-bbox="228 1025 663 1338">Rousseau: stranac u kontekstu društvenog ugovora i koncepcije ljudskih prava zajamčenih građanskim zakonima; Rousseau uzima različite znakove dobre vladavine: javni mir, slobodu pojedinca, sigurnost osobe, sigurnost posjeda – mogu se primijeniti i na stranca te su jamstvo otklona straha od zloporabe moći.</p>	<p data-bbox="743 359 1117 388"><b>Filozofsko-egzistencijalistička</b></p> <p data-bbox="690 421 1135 481">Aristotel: strah kao bolno osjećanje ili uznemirenost</p> <p data-bbox="690 515 1013 544">Kierkegaard: strah od Boga</p> <p data-bbox="690 579 1152 639">Heidegger: fenomenološko-egzistencijalna ontologija; strah tubitka</p> <p data-bbox="690 674 939 703">Arendt: banalnost zla</p> <p data-bbox="690 738 1100 797">Jaspers: strah od života i strah pred životom</p> <p data-bbox="690 832 1149 927">Sartre: strah kao potpuna odsutnost opravdanja i odgovornost s obzirom na sve</p> <p data-bbox="690 962 1005 991">Beauvoir: strah od starenja</p>
<p data-bbox="299 1358 603 1387"><b>Filozofsko-antropološka</b></p> <p data-bbox="228 1421 652 1516">Kant: ideja vječnog mira i pravo hospitaliteta; ideja građanina svijeta (kozmpolitizam)</p> <p data-bbox="228 1551 617 1638">Arendt: slika Židova kao stranca, njihov položaj tijekom povijesti, posebice u njemačkom društvu</p>	<p data-bbox="764 1358 1096 1387"><b>Psihološka/psihoanalitička</b></p> <p data-bbox="690 1421 1163 1516">Freud: strah kao snažna emocija; razlikovanje strepnje i straha; racionalni strah</p>



<b>Etička</b>	<b>Psihopatološka</b>
Schmitt: stranac kao neprijatelj; neprijateljstvo kao poništenje tolerancije  Locke i Voltaire: koncept tolerancije	Freud: iracionalni strah; fobije
<b>Socijalno-psihološka</b>	<b>Socijalno-psihološka</b>
Tajfel, Turner, Brown: teorije socijalnog identiteta	Tajfel: socijalno-psihološka slika straha Allport: priroda predrasuda
<b>Sociološka</b>	<b>Sociološka</b>
Simmel, Schütz, Michels, Park, Siu, Hannerz, Bauman: stranac kao socijalni tip, migrant, čovjek koji je došao da ostane, lualica, most, biće između, neukorijenjen, povratnik, kozmopolit	Todorov: društva straha, strah od konkurencije i novi barbari

U tom stoljeću straha, otuđenosti i stranaca razvila se psihoanaliza koja nam omogućuje konstrukciju psihoanalitičke slike straha, razlikovanje normalnih strahova ili fobija od bolesnih. Na kraju ove metodičke napomene valja skrenuti pozornost na sociološku sliku straha i mržnje/predrasuda kao okvira za razumijevanje ksenofobije i njezine slike u društvima druge moderne. U nastavku teksta valja predstaviti slike stranca i slike straha.

## 2. Slike stranca

### 2.1. Slika stranca u filozofiji politike i društveni ugovor

Ta se slika može konstruirati tek stavljanjem stranca kao osobe u okvir odnosa političke moći i njegovih prava. Postupak konstrukcije moguć je iz obzora klasične i moderne političke teorije, modernih i suvremenih političkih ideologija te iz autoritarnih, totalitarnih i demokratskih poredaka.

U petoj knjizi *Države* Platon govori o helenskom kao o samo sebi domaćem i srodnom te o barbarskome, stranom i tuđem (Platon, 2001.: 212). Riječ je o odnosu prema Drugome. U kontekstu rata i neprijateljstva Helena s barbarima, Drugi su barbari/stranci. O barbarima i Helenima Platon raspravlja u osmoj knjizi o državnim uređenjima.

Slika stranca u Aristotelovoj filozofiji politike raspoznaje se u raspravi o gradu i građanima. Polis ili grad neko je državno zajedništvo koje se temelji na ideji dobra. Prema riječima Aristotela građani nisu puki stanovnici grada, nego samo oni koji sudjeluju u sudstvu i vlasti (Aristotel, 1992.).<sup>35</sup> Bit je građanina u sudioništvu ili participaciji i političkom djelovanju u gradu ili državi. No postoje i specifični građani koje Aristotel zove građanima-tuđincima. Aristotel kaže: «Ali možda su veća teškoća oni koji postadoše građanima nakon prevrata, kao što ono u Ateni učini Klisten nakon izгона samosilnika. Jer upisao je u plemena mnoge tuđince i robove preseljenike» (ibid.: 70). Na jednom mjestu Aristotel spominje naselce i tuđince.<sup>36</sup> Dalje kaže kako u nekim pučkim vladavinama zakoni idu na ruku strancima ili tuđincima.<sup>37</sup> No status građana stječe se rođenjem od majke građanke i oca građanina.<sup>38</sup> Aristotel dijeli ljude na Grke i barbare. Barbari i Azijci skloniji su ropstvu negoli Grci i Europljani. U raspravi o različitim vrstama sudišta Aristotel spominje ona za ubojstva i tuđince (ibid.: 144). Razlikuje sudišta za sporove između građana i stranaca/tuđinaca i između stranaca i stranaca (ibid.: 145). Stranac se određuje kao naselac ili tuđinac s manjim pravima od građanina.

Kod Machiavellija sliku stranca moguće je konstruirati u kontekstu odnosa političke moći. Machiavelli konkretno misli na vladara i njegovo podrijetlo. Zato govori o konkurenciji domaćeg vladara i stranca (Machiavelli, 1998: 40). Nadalje govori o moćnom strancu koji osvaja neku zemlju. Gospar Niko govori i o onima koji bi na vlast doveli stranca. Riječ je o nezadovoljnicima kojima je stranac dobar vladar.<sup>39</sup> No strani vladar na vlast može doći zavojevanjem ili silom te na taj način postati moćnim stranim vladarom. Gospar Niko stranca/tuđinca spominje u sklopu osvajačkih pohoda,

35 U izvorniku stoji: «Građanin se ne određuje točnije ničim drugim nego sudioništvom u sudstvu i vlasti» (Aristotel, 1992.: 68).

36 «Ako opet od njih netko nije građanin, u koji dio (države) treba smjestiti svakoga od njih? Jer takav nije ni naselac, ni tuđinac» (Aristotel, 1992.: 76-77).

37 «U mnogim državnim porecima zakon ide na ruku i nekima od tuđinaca: jer u nekim pučkim vladavinama postaje se građanin samo po majci građanki...» (Aristotel, 1992.: 77-78).

38 Građani su oni «što potječu od oboje građana» (Aristotel, 1992.: 78).

39 «Jer uvijek će se događati da stranca dovedu oni koji su u državi nezadovoljni, bilo iz prevelika častohleplja, bilo iz straha; to se već vidjelo kad su Etolci doveli Rimljane u Grčku i, u koju god su zemlju Rimljani ušli, uveli su ih domaći ljudi» (Machiavelli, 1998.: 94). Spram moćnog stranca demonstrira se ksenofilija. Gospar Niko: «A tako se već događa; je li moćan stranac ušao u koju zemlju, slabiji podanici pristaju uz njega, potaknuti zavišću prema onome tko je do tada vladao njima» (ibid.: 94).

strane plaćeničke vojske.<sup>40</sup>

Položaj stranca u republici najbolje je ekspliciran kod Jeana Bodina. No, što jest republika? Bodin kaže: «Republika je ispravno vladanje nad više domaćinstava i nad onim što im je zajedničko, i to s pomoću suverene vlasti» (Bodin, 2002.: 13). Tu je naglasak na ispravnom vladanju i dobrom življenju. Što je prava sreća pojedinca i republike? Bodin odgovora da je to vrhunsko dobro (*souverain bien*). Prisposoba domaćinstva, obitelji i republike ima smisla s obzirom na upravljanje, ali ne bilo kakvo, nego dobro upravljanje, vođenje. Republika je u odnosu na domaćinstvo društvo višega reda čija se društvočnost izražava pluralno, naravno s pomoću suverene vlasti. Bodin smatra kako je potrebno sačuvati dobro svakog građanina. Naime, čuvanje dobra svakog građanina znači čuvanje javnog dobra. Građanin (*citoyen*) određuje se kao slobodni podanik, što ovisi o tuđoj suverenosti. Bodin ističe kako svaki podanik ne mora biti građanin, primjerice, rob ili stranac, *peregrinos*. Glede stranaca ili onih koji stižu sa strane, Bodin kaže da oni dolaze na područje tuđe vlasti i ne prihvaćaju se kao građani jer nemaju nikakva udjela u pravima i povlasticama grada-države (ibid.: 25). Jednostavno, oni ne participiraju! Glede razlike građanina i stranca Bodin ističe: «Građanina, dakle, čini njegovo priznavanje suverenog vladara i poslušnost slobodnog podanika prema tom vladaru te skrb, pravednost i zaštita što ih vladar pruža podaniku, u čemu i jest bitna razlika između građanina (*bourgeois*) i stranca» (ibid.: 32). S obzirom na prava građana i državljana u odnosu na strance, ta se razlika održala do danas bez obzira na to je li riječ o monarhiji, republici ili demokraciji. U kontekstu Rousseauove filozofije, konstruiranu sliku stranca može se smjestiti u kontekst društvenog ugovora, koncepcije čovjekovih prava i znakova dobre vladavine, kao što su javni mir, sloboda pojedinca i sigurnost osobe. No i nakon Francuske revolucije ta koncepcija u odnosu na stranca, zbog racionalnog i iracionalnog straha od (moći) stranca, zapravo nikada nije zaživjela. Razlog je u licemjernoj dvostrukoj strategiji Zapada koja jamči strancima minimalna prava, uz liberalnu distancu prema njima.

---

40 Primjerice, «da nikakav tuđinac ne upadne s vojskom u Italiju» (Machiavelli, 1998.: 123) u raspravi o plaćeničkoj vojsci u kojoj su pretežito stranci. U sažetku o tuđem oružju kaže: «Jednom riječju, tuđe oružje ili spada s tebe, ili ti je preteško, ili te sapinje» (ibid.: 131).

## 2.2. Slika stranca u filozofskoj antropologiji

Filozofsko promišljanje pojma stranac vodi nas prema filozofskoj antropologiji. U kontekstu interesa za istraživanjem čovjeka valja izdvojiti Kantovu, Schelerovu, Plessnerovu i Gehlenovu filozofsku antropologiju, te egzistencijalnu ontologiju i egzistencijalizam kao one smjerove koji su se u filozofiji fokusirali na ideju čovjeka i njegov položaj u kozmosu. Stranac se u filozofiji/antropologiji prepoznaje kroz mogući model intersubjektivnosti i intersubjektivizma, s naglaskom na nadmašivanju solipsizma. Taj se odnos može promatrati u kontekstu konstituiranja moderne kao racionalan i kao iracionalan.

Temelj racionalnog odnosa prema Drugome jest u racionalizmu i nadalje u prosvjetiteljstvu, a iracionalni u različitim koncepcijama iracionalizma (voljna i emocionalna djelovanja), solipsizmu i protuprosvjetiteljstvu. Smještanje stranca kao onog Drugoga, nama stranog i nepoznatog, u sklop prosvjetiteljstva i protuprosvjetiteljstva proizvodi njegovu racionalnu i iracionalnu sliku. Te se dvije slike sukobljavaju kroz sukob prosvjetiteljstva i protuprosvjetiteljstva. Sukob dviju slika stranca aktualan je posljednjih dvije stotine godina. Ona iracionalna i pesimistična, fobična i neprijateljska slika stranca u obliku ksenofobije kulminirala je u antiprosvjetiteljskim ideologijama, fašizmu i nacionalsocijalizmu. Danas je aktualna u ideologijama nove desnice i desnog radikalizma.

U interpretaciji optimistične i racionalne slike stranca bliske su nam Kantove ideje prosvjetiteljstva, vječnog mira i kozmopolitizma. To su one optimistične zamisli koje podupiru vjeru u vladavinu razuma i jednu optimističnu antropologiju. Osim toga, nije beznačajan Kantov utjecaj na Georga Simmela, kao rodonačelnika sociologije stranaca. To je razlog zbog kojega bismo filozofsko-antropološku racionalnu i optimističnu sliku stranca mogli stvoriti iščitavanjem Kantove filozofije. Kant definira prosvjetiteljstvo na sljedeći način: «Prosvjetiteljstvo je izlazak čovjeka iz stanja samoskrivljene nepunoljetnosti. Nepunoljetnost je nemoć da se vlastiti razum upotrebljava bez vodstva nekoga drugog» (Kant, 2000.: 35). S druge strane, punoljetnost znači uporabu vlastita razuma i oslanjanje na njega. Bit Kantova prosvjetiteljstva jest ideja slobode. On se protivi predrasudama kao bitnom sadržaju ksenofobije. Na jednom mjestu kaže: «Prava je šteta stvarati predrasude jer se one na kraju osvećuju samo onima koji su, ili čiji su prethodnici, bili njihovi začetnici» (ibid.: 36). Prema tome, predrasude su poput bumeranga – naime, vraćaju se onima koji ih lansiraju. To mogu biti i predrasude spram

stranaca. Kant primjećuje da se ipak otvara polje slobode, tj. da ljudi sebe u tom polju učine slobodnima. Stvaraju se uvjeti za izlazak iz samoskrivljene nezrelosti, postoje nagovještaj i nada. Izlazak iz samoskrivljene nepunoljetnosti put je prosvjetiteljstva koji počiva na svjetlima razuma, njegovoj uporabi, odbacivanju lijenosti i kukavnosti te napokon na slobodi mišljenja i djelovanja pojedinca i postupanju politike, vlade spram čovjeka kao spram bića dostojanstva. A i stranac je čovjek koji zaslužuje dostojanstvo. Njegov se položaj može vidjeti iz interpretacije ideje vječnog mira.

Ideja vječnog mira u širem smislu znači odsutnost rata i neprijateljstava među ljudima i državama. Prema tome, stranac nije neprijatelj, nego prijatelj. Prestanak ratova znači nestanak negativne slike o strancu s kojim se ratuje. Kako stvari stoje sa strancem u doba mira? Kant ističe pravo hospitaliteta, što znači da stranac, kad zakorači na tlo neke druge države, ne smije doživjeti neprijateljstvo i mora biti prihvaćen. Zastupa pravo posjeta koje pripada svim ljudima kao društvenim bićima (ibid.: 127-128).<sup>41</sup> U kontekstu ideje vječnog mira Kant govori o građaninu svijeta i kozmopolitizmu. Pravo građanina svijeta analogno je međunarodnom pravu. Kantov kozmopolitizam ogleda se u ideji čovjeka kao građanina svijeta i svjetskog građanstva, a u tom bi svijetu trebao vladati vječni mir i mobilnost ljudi. Ideja kozmopolitizma stoji nasuprot ideji nacionalizma i patriotizma. Ljudi imaju moralnu obvezu prema pripadnicima drugih nacionalnosti, jezika, religije, trgovine, itd. Moralni kozmopolitizam proizlazi iz pozicije čovjeka kao pripadnika svjetskog roda. Kantov se kozmopolitizam prepoznaje u savezu svjetskoga građanskog društva.

Tijekom 19. i 20. stoljeća kozmopolitizam se pojavljuje kao svjetonazor i ideologija naspram nacionalističkim i imperijalističkim djelovanjima nacionalnih država. Kozmopolitizam polazi od ideje individuumu kao građanina

41 I dalje: «Ni ovdje, kao ni u prethodnim člancima, nije riječ o filantropiji, nego o pravu, te prema tome hospitalitet (gostoprimstvo) znači pravo svakog stranca da u slučaju dolaska na tlo nekoga drugog ne bude od ovoga primljen neprijateljski. To mu se pravo može uskratiti ako s tim nije povezana njegova propast» (Kant, 2000.: 127). Glede hospitaliteta valja navesti još neka mjesta iz Kantove filozofske antropologije: «Taj se zahtjev ne može postavljati na osnovi prava gostoprimstva... već na osnovi prava posjeta koje pripada ljudima kao društvenim bićima... Jer svi oni imaju prava na zemljinu površinu, na kojoj se, zato što je loptasta, ne mogu rasuti u beskonačnost, nego jedan mora trpjeti drugoga pored sebe, i nitko prvotno nema više prava da bude na jednom mjestu na Zemlji nego drugi» (ibid.: 128). O mogućnosti interakcije stranaca i domaćih, a u skladu s konceptom hospitaliteta, Kant kaže: «Ali se zato ni pravo stranih došljaka na hospitalitet ne proteže dalje od pokušaja da se uspostavi mogućnost prometa sa starosjediocima» (ibid.: 128).

svijeta i bratstva među ljudima u svijetu. Domovina kozmopolita cijeli je svijet, svjetsko društvo. Stranac, kao i drugi socijalni tipovi, može biti kozmopolit. To je kod Simmela i Parka Židov.<sup>42</sup>

### 2.3. Etička slika. Stranac kao prijatelj i neprijatelj

Etičku sliku stranca može se konstruirati na temelju rekonstrukcije njegova povijesnog statusa u različitim društvima – od onih drevnih društava i civilizacija do suvremenih. Pravno povijesna i kulturološka analiza pokazala je temeljni odnos spram stranaca. Taj se odnos temeljio na uskrati svih prava, do njihova djelomičnog priznavanja, uglavnom iz ekonomskih razloga. Negdje su religija i kultura bile razdjelnicom priznavanja stranaca, a negdje politika. Bez obzira na to o kojoj se civilizaciji, društvu i epohi radilo, stranci su uvijek imali reducirana prava. Tako se prema njima, kao Drugima, tijekom povijesti uspostavio redukcionistički odnos. Stranci su pod određenim interesnim okolnostima, poglavito u doba srednjeg vijeka, popravljali svoj položaj dobivši postupno prava. Stoga se može govoriti o minimalnoj inkluziji.

Odnos prema strancima mijenjao se postupno nakon Francuske revolucije. Stranci su u 19., 20. i 21. stoljeću razapeti između kozmopolitskih ideja (cjelovita društvenog uključivanja) i ksenofobičnih (isključivanja). O tome smo već nešto govorili!

U etičkom smislu može se uspostaviti prijateljski i neprijateljski odnos spram stranca kao onog Drugoga. Prema tome, stranac može biti prijatelj, kao što može biti i neprijatelj. To se može odnositi na bilo koga, kao i na stranca kao mogućeg Drugoga. Razmotrimo prijateljski odnos prema strancu na temelju propitivanja pojmova prijatelj i neprijatelj. Kod Kanta, kao što smo vidjeli, stranac je prijatelj. Što je prijateljstvo? Kant kaže: «Prijateljstvo (promotreno u svojem savršenstvu) jest sjedinjenje dviju osoba jedna-

---

42 Kao primjer marginalnog čovjeka i kulturnog hibrida te kozmopolita, Park uzima Židova: «Kad su bili srušeni židovi srednjovjekovnog geta i kad je Židovima bilo dopušteno sudjelovati u kulturnom životu naroda u kojemu su živjeli, pojavio se novi tip ličnosti, to jest kulturni hibrid, čovjek koji živi i sudjeluje u kulturnom životu i tradiciji dvaju naroda; ne želeći nikada prekinuti sa svojom prošlošću i tradicijom, a da nikada, zbog rasnih predrasuda, nije bio potpuno prihvaćen u društvu u kojemu je sada tražio mjesto. On je bio marginalan čovjek dviju kultura i dvaju naroda koji se nisu nikad međusobno spojili i pomiješali. Emancipirani Židov bio je i sada jest povijesno i tipično marginalan čovjek, prvi kozmopolit i građanin svijeta» (Park, 2004.: 416).

kom uzajamnom ljubavlju i poštovanjem» (Kant, 1999.: 253). Odnos prema strancu trebao bi biti odnos priznanja Drugoga.<sup>43</sup> Odnos prema strancu može biti i njegovo nepriznavanje. Stranac se tada doživljava kao neprijatelj. Posebice se stranac, ali i čovjek uopće, može naći ili zateći u statusu neprijatelja unutar totalitarnog političkog sustava. U sklopu takva sustava pojavljuje se razlikovanje ljudi i stranaca na prijatelje i neprijatelje. Carl Schmitt kaže: «Specifično političko razlikovanje, na koje se mogu svesti politička djelovanja i motivi, jest razlikovanje prijatelja i neprijatelja» (Schmitt, 2007.: 71).<sup>44</sup> Odnos prijatelj – neprijatelj u kontekstu totalitarne politike i totalitarnog sustava treba shvaćati kao egzistencijalni odnos i kao radikalnu razdjelnicu među pojedincima i društvenim skupinama. Kod Schmitta stranac je neprijatelj.<sup>45</sup> Stranac u statusu neprijatelja generira sukob ili rat sa strancem, s mogućnošću fizičkog ubojstva (ibid.: 74).<sup>46</sup> Schmitt govori o neprijateljstvu kao o negaciji nekoga drugog bitka. U širem smislu neprijateljstvo podrazumijeva mržnju spram Drugoga. O odnosu prijateljstva i neprijateljstva u kojem može biti smješten stranac, valja progovoriti i iz kuta drugih teoretičara. Dakle, privremeno se udaljavamo od Kanta i njegova ekstremnog antipoda Carla Schmitta.

---

43 Glede odnosa čovjeka spram Drugoga Kant kaže: «Kao što on, dakle, ni po koju cijenu ne može odustati od sebe (jer bi to proturječilo dužnosti samocijenjenja), tako ne može niti djelovati u suprotnosti s tim podjednako nužnim samocijenjenjem drugih kao ljudi, tj. obavezan je zapravo priznavati dostojanstvo čovječanstva u svakom drugom čovjeku, pa prema tome ima dužnost koja se odnosi na poštovanje što ga nužno valja iskazati svakom drugom čovjeku...Svaki čovjek po pravu zahtijeva poštovanje bližnjih, a to je uzajamno i njegova obveza prema svakome drugome» (Kant, 1999.: 46).

44 Schmitt kaže: «Smisao je razlikovanja prijatelja i neprijatelja da označi krajnji stupanj intenziteta povezivanja ili razdvajanja, asocijacije ili disocijacije; ono može teorijski ili praktički postojati, a da se ne moraju primjenjivati sva ona moralna, estetska, ekonomska ili druga razlikovanja... Politički neprijatelj ne treba biti moralno zao, ne treba biti estetski ružan, ne mora nastupati kao privredni konkurent, pa čak može izgledati korisno s njim sklapati poslove» (Schmitt, 2007.: 71).

45 Schmitt ističe: «On je jednostavno onaj drugi, stranac, i za njegovu je bit dovoljno da je u osobito intenzivnom smislu egzistencijalno nešto drugo i strano, tako da su u ekstremnom slučaju mogući sukobi s njim koji se ne mogu riješiti ni nekim unaprijed utvrđenim općim normiranjem, ni presudom nekoga nezainteresiranog i stoga nepristrano trećeg» (Schmitt, 2007.: 72).

46 Glede rata koji podrazumijeva rat protiv neprijatelja i demonstriranje neprijateljstva, Schmitt kaže: «Rat je samo krajnja realizacija neprijateljstva. On ne treba biti ništa svakidašnje, ništa normalno, ne treba ga doživljavati ni kao nešto idealno ili poželjno, ali mora ostati prisutan kao realna mogućnost sve dok pojam neprijatelja ima smisla» (Schmitt, 2007.: 74).



U osvrtu na Schmittovu političku filozofiju prijatelja i neprijatelja, Alfred Schöpf kritizira binarnu strukturu njegova shvaćanja politike. Schöpf kaže: «Onom što je strano i tuđe pripisujemo zloćudnost i podmuklost. Binarna razlikovanja vlastito/drukčije, zatim prisno/tuđe pokazuju za Schmitta put kojim se krećemo u smjeru prijatelj/neprijatelj» (Schöpf, 2005.: 165). Odnos prema stranom/strancu temelji se na elementarnom nepovjerenju. Prijateljstvo bi se moglo odrediti kao odnos ravnoteže, a neprijateljstvo kao radikalno poremećena ravnoteža odnosa. Ravnoteža se temelji na toleranciji, a neravnoteža na ratu.<sup>47</sup> Između rata, tolerancije i ksenofobije čovjek treba naginjati toleranciji. Korijeni rata, nesnošljivosti i mržnje mogu biti u ekstremnom shvaćanju religije (religijski fundamentalizam) i desno radikalnim političkim ideologijama (sekularni politički fundamentalizam).

### 2.3.1. Tolerancija kao poništenje neprijateljstva i fobije spram stranaca

Tolerancija je podnošenje, trpljenje i poštovanje Drugih i različitih prema obilježjima/markerima spola, spolnih orijentacija, rase, religije, jezika i kulture te izbjegavanje verbalnog/simboličkog i fizičkog nasilja. Suvremena filozofija operira s četirima koncepcijama tolerancije. Prva je permisivna (*permission conception*) i na tragu je političke ideje snošljivosti, tj. odnosa većine i manjine; druga je suživotna (*coexistence conception*) i utemeljena na ideji suživota i izbjegavanju sukoba na ideji kompromisa; treća je uvažavanje različitog Drugoga (*respect conception*) i bazirana je na *formalnoj jednakosti s priželjkivanim načelom reciprociteta*; četvrta je koncepcija cijenjenja/poštovanja (*esteem conception*). Neke od tih koncepcija snošljivosti imaju utemeljenje u povijesnim dokumentima o toleranciji.<sup>48</sup> Spomenute koncepcije na razini ideja mogu se odnositi i na stranca kao mogućeg Drugoga, različitog. No svakodnevni život stranaca u suvremenim društvima pokazuje raskorak između spomenutih koncepcija tolerancije i njihova realnog

47 Neprijateljstvo se može odrediti i kao volja za uništenjem Drugoga (Garcia-Duettmann, 2003.). Neprijatelj je ponajprije onaj «drugi koji negira moju egzistenciju i od čije se negacije branim, no istodobno sam i ja ponajprije neprijatelj onoga drugog, jer inače moje odluke ne bi bilo i ja bih se spram drugoga ponašao tek puko u refleksu» (ibid.: 17). Glede shvaćanja pojma prijatelj i prijateljstvo, prijatelj i neprijatelj, u smislu Schmittove kritike, vidjeti: Derrida, 2003.; Kopic, 2003.

48 Više vidjeti: Tolerantion, *Standford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/tolerantion/> (pristupljeno 15. rujna 2011.).



položaja. Zato se danas u diskursu o strancima sve više rabi ideja/koncept tolerancije stranaca distancom. To znači da su oni tu među nama, moramo ih tolerirati, ali najbolje to činimo ako nam nisu toliko blizu, dakle, s pristojne udaljenosti. Na toj točki može se uočiti licemjerje suvremenih (zapadnih) društava, dvostruka strategija spram stranaca. Osvrnimo se sada na dva epistemološka shvaćanja tolerancije kod Lockeja i, ponajprije, Voltairea.

### 2.3.1.1. Lockeovo shvaćanje pojma tolerancije

Pitanje tolerancije u suvremenom svijetu nameće se kao jedno od najznačajnijih u djelovanju pojedinaca, manjinskih skupina i društava u pluralnom okružju. Premda je napisano mnoštvo tekstova o toj temi, ipak valja posegnuti za klasičnim prinosima temi tolerancije. S izvorima snošljivosti susrećemo se tijekom povijesti čovječanstva. Tolerancija se odnosila na pripadnike različitih kultura i religija. Tijekom povijesti objavljeno je mnogo edikata i bula o toleranciji religija, Židova i pripadnika drugih/različitih kultura, i to od Edikta o toleranciji iz 311. godine do dokumenata u 20. stoljeću.<sup>49</sup> U tim je dokumentima sadržana povijesna dimenzija tolerancije. Osim povijesne postoji i epistemološka (Sokrat, Milton, Locke, Voltaire, Mill), te moralna (Mill) i politička snošljivost (Rawls).<sup>50</sup> Ovdje ćemo se kratko osvrnuti na Lockeovu i Voltairovu koncepciju tolerancije.

Političke ideje Johna Lockeja prekretnica su u novovjekovjekoju političkoju filozofiji. Locke se smatra jednim od vodećih predstavnika teorije prirodnoga prava. Njegove političke ideje uvelike su utjecale na formatiranje političkih institucija, poglavito u anglosaksonskom svijetu. Za novovjekovjekoju političku filozofiju na tragu moderne, svakako je važno pitanje tolerancije. U predgovoru *Pisma o toleranciji* Locke piše kako je najprije napisano na latinskom i objavljeno u Nizozemskoj, a zatim u Engleskoj. Riječ je ovdje ukratko o vlasti, državi, Crkvi, ovlastima Crkve i države te o pristranosti, odnosno netoleranciji. Toleranciju smatra temeljnom karakteristikom istinske crkve. O toleranciji kaže: «Tolerancija prema onima koji se od drugih razlikuju u religijskim pitanjima suglasna je s Evanđeljem Isusa Krista i istinskim umom čovječanstva...» (Locke, 2002.: 369). Određivanjem uređenja Crkve, kao

49 Više vidjeti: Edict of Toleration, *Wikipedia*, [http://en.wikipedia.org/wiki/Edict\\_of\\_tolerantion](http://en.wikipedia.org/wiki/Edict_of_tolerantion) (pristupljeno 15. rujna 2011.).

50 Više vidjeti: Toleration, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/tolerati/> (pristupljeno 15. rujna 2011.).

slobodne zajednice s autonomnim pravilima i sankcijama u slučaju njihovih kršenja, Locke dolazi na teren dosega iliti granica dužnosti tolerancije. Nitko nema pravo ugroziti građanska prava pod okriljem ili izgovorom religije – bilo da je riječ o pojedincu, državi ili Crkvi. Oni koji misle drukčije u odnosu na prethodni stavak, ističe Locke, siju mržnju, rat i pokolje. Locke strogo razlikuje Crkvu od države ili miješanje neba i zemlje jer je riječ o suprotnim stvarima. Ističe li se, ili se apsolutizira bilo koja strana, susrećemo se sa sekularnim i religijskim fundamentalizmom kao izvorom netolerancije. Dužnost je tolerancije da razlikuje i poštuje različitosti.

### 2.3.1.2. Voltaireovo shvaćanje tolerancije

Nakon fragmentarnog prikaza Lockeova *Pisma o toleranciji* valja predstaviti Voltaireovu *Raspravu o toleranciji*. Polazimo ponajprije od temeljne informacije: «Umorstvo Calasa, što ga je u Toulouseu počinio mač pravde 9. ožujka 1762. i sve ono što se poslije događalo, bilo je obilježeno netolerancijom spram pripadnika drugih religijskih zajednica». Voltaire opisuje atmosferu optužbe popraćenu dogmatizmom, fanatizmom i netolerancijom, tijek i čin izrečena pravorijeka. Voltaire o narodu Toulousea piše kao o praznovjermom, naglom i netolerantnom koji pripadnike drugih vjerskih zajednica gleda kao čudovišta (Voltaire, 1997.: 7). Upozorava na vjersku nesnošljivost katolika kad je riječ o hugenotima, ili pristašama reformacije u Francuskoj. Zbog nesnošljivosti moguć je i građanski rat među duhovima, ističe Voltaire. Opisuje i razloge za pokretanje reformacije, kao što su prodaja oprosta od grijeha, razuzdanost i bogaćenje svećenstva, vojni pohodi, osvajanja, itd. Zatim piše o devet građanskih ratova i o Bartolomejskoj noći, odnosno o pokolju uoči dana svetog Bartolomeja u noći s 23. na 24. kolovoza 1572. godine, koji su u Parizu izvršili katolici nad hugenotima. Kako ističe, strast i religijska dogmatika te odsutnost blagosti bili su izvorima nesreće diljem Europe. U to doba ima i primjera da je uznapredovala vjerska tolerancija. Voltaire kaže da su primjeri Nizozemska i Engleska. Daje i primjer iz islamskoga svijeta koji podupire toleranciju. Tako kaže: «Izađimo iz našega malog kruga i pogledajmo ostatak kugle zemaljske. Sultan vlada u miru nad dvadesetak naroda različite vjere...» (ibid.: 25). Od svih naroda koji su poticali snošljivost, Voltaire ističe Japance. Oni su živjeli, kaže on, u okružju dvanaest različitih vjera, obogaćenih za još jednu koja je bila uzrok

građanskom ratu, a donijeli su je jezuiti.<sup>51</sup> Oni su nastupali nesnošljivo, pa je nesnošljivost potaknula građanski rat, a netolerancija je prekrila zemlju truplima i krvlju (ibid.: 28). Dopuštanje tolerancije moguće je samo razboritošću, smanjivanjem broja manijaka i prepuštanjem razumu. Vrline razuma su blagost, humanost, poticanje opraštanja i suzbijanje nesloge. Još jedan način za uvođenje tolerancije jest poštivanje zakona. Razboritost i dobrota mogu voditi prema snošljivosti. Zatim ublažavanje strasti. I politika se ovo-ga treba pridržavati. Pravo na nesnošljivost Voltaire opisuje i kvalificira kao apsurdno i divljačko.

Voltaire se u svojim razmatranjima dalje bavi pitanjem tolerancije i netolerancije u starih naroda i civilizacija. Stari su narodi promatrali svoje različite vjere kao čvorove koji ih povezuju: bilo je to udruživanje bogova i ljudi (ibid.: 35). Smatra da su vjere čak u ratu ljude spajale, ponekad i ublažavale njihove strasti, ali bilo je trenutaka u povijesti kad su religije bile uzrokom sukoba, raskola i stradanja. Grci su, smatra Voltaire, u svojoj religioznosti poštivali različitost religijskog i filozofskog stajališta i mišljenja. To se može uzeti kao primjer tolerancije. Suprotno tomu, Sokratov udes i stradanje može se smatrati primjerom netolerancije. On je možda prvi intelektualac koji je u povijesti stradao zbog svojeg mišljenja. Voltaire ovako gleda na usud žrtve vlastita mišljenja: «Neprijatelji tolerancije ne trebaju se, prema mojem mišljenju, dičiti ružnim primjerom Sokratovih sudaca» (ibid.: 36).<sup>52</sup> U usporedbi s Grcima, Rimljani su imali svoje trenutke tolerancije i netolerancije. Voltaire čak dopušta mogućnost proganjanja kršćana u Rimu. Ali, na drugom mjestu kaže kako mi ne možemo isto tako postupati i činiti nepravde. Ljudi su dobar dio života u povijesti čovječanstva proveli u paklu, kaže Voltaire, ilustrirajući to vjerskim ratovima, crkvenim raskolima, progonomima i nepomirljivom mržnjom. U 15. poglavlju navodi svjedočanstva protiv netolerancije.<sup>53</sup> U jednoj burnoj raspravi dvojici je kršćana, Europljana u

51 Voltaire o nesnošljivosti, netoleranciji kaže: «Tako nam, dakle, cijela naša zemaljska kugla dokazuje da ne treba niti propovijedati niti provoditi netrpeljivost» (Voltaire, 1997.: 27).

52 I dalje: «Očito je, uostalom, da je on bio žrtva ogorčene stranke koja se podignula protiv njega» (Voltaire, 1997.: 36). Sokratov slučaj Voltaire navodi kao najjači argument koji možemo navesti protiv netolerancije (ibid.: 37).

53 Evo nekih primjera: «Nije ništa protivnije vjeri od prisile». Ili: «Upamtite da se bolest duše nikada ne liječi silom i nasiljem» (Voltaire, 1997.: 85). I dalje: «Vjeru ne možete potaknuti udarcem mača» (ibid.: 84-85). Unatoč povijesnim primjerima netolerancije, Voltaire se poziva na svetu dužnost opraštanja (ibid.: 86). U razgovoru između umirućeg i zdravog čovjeka, Voltaire pokazuje snagu tolerancije umirućeg u odnosu na netoleranciju zdravog čovjeka. Zatim iz jednog pisma napisanog 1714., inače upućenog

Kini, bilo potrebno posredništvo mandarina koji se oslanjao na Konfucijev nauku. U svađi Nizozemca i Danca mandarin nije ništa razumio. Uzrok nerazumijevanju bio je u nadmetanju i netoleranciji dvojice kršćana koji su u to carstvo došli širiti svoju vjeru. Mandarin je na kraju rekao: «Ako hoćete da ovdje trpimo vaše učenje, prestanite najprije biti nesnošljivi i nepodnošljivi» (ibid.: 98).<sup>54</sup> Poglavlje 25. svjedoči o Voltaireovu naporu glede *Rasprave o toleranciji*. Njezina je svrha pozivanje na razboritost i sijanje sjemena tolerancije. Voltaire kaže: «Ovaj spis o toleranciji molba je koju čovjekoljublje ponizno podnosi vlasti i razboritosti. Ja sijem sjeme koje bi jednoga dana moglo donijeti žetvu» (ibid.: 119). Iz njegove prosvjetiteljske antropologije i etike vidi se slabost i ranjivost čovjeka i njegova prolaznost. Voltaireov spis i nakon više stoljeća ostaje aktualan. Tim više što su se primjeri netolerancije u postvolterovsko doba do danas namnožili, i izašli iz kruga religije o kojoj se, u slučaju netolerancije, najviše raspravlja, i u sve druge sfere života. Zato je Voltaire aktualan i danas, poglavito u raspravi o strancu, kao naknadni zagovornik prijatelja stranaca i protivnik ksenofobije.

## 2.4. Socijalno-psihološka slika stranca posredovana stereotipima i predrasudama

### 2.4.1. O značenju slike u psihologiji i semiotici

Slike su, kako u staroj tako i u novoj imagologiji, imale i imaju predstavljачku ili reprezentativnu ulogu. Semiotički gledano, one su sustav informacija o nekoj osobi ili predmetu. Fotografije su trajni zapis o nekoj osobi, obitelji, prirodnom motivu ili objektu. Kad je riječ o idejama, tada mislimo na mentalne slike. Redu mentalnih slika pripada i slika o strancu. Slika je i

---

jezuitu Le Tellieru, koje je napisao neki beneficijar, ključa netolerancija spram hugenota ili francuskih protestanata. Zagovara se njihovo vješanje, ubijanje i progon u ime Isusovo. Pismo ide ovim redom: «Velečasni oče, pokoravam se zapovijedi Vaše Preuzvišenosti da im predočim najprikladnija sredstva da se Isus i njegova družba oslobode svojih neprijatelja» (ibid.: 90).

54 Mandarin ih nagovara na praštanje, tj. da opraštaju jedan drugome (Voltaire, 1997.: 99). Važno mjesto Voltaireovo stajalište jest da kršćani moraju tolerirati jedni druge (ibid.: 106). Iz poglavlja 23. valja izdvojiti nekoliko stajališta. Prvo stajalište: fanatizam je neprijatelj prirode; drugo: kada se ljudima nudi mir, netolerancija kuje svoja oružja (ibid.: 116). Voltaire na kraju ovog poglavlja zaziva suce nacija, pa kaže: «O vi, suce nacija koji ste donijeli mir Europi, odlučite se između miroljubivog duha i duha koji kosi živote» (ibid.: 116).

predmet psihologije. Prema Schwanovu mišljenju (2006.) slike u psihologiji imaju metaforičku funkciju. Schwan (2006.: 95) slikama daje opažajne i komunikativne namjere te kaže: «Slike su jedna od najvažnijih mogućnosti doživljavanja i otkrivanja događaja, scene ili činjenice koje nisu neposredno pristupačne. Za psihologiju otuda proizlazi zadatak da u svojim teorijama, osim neposrednih opažanja i jezično zasnovane komunikacije, uzme u obzir i opažanje posredstvom slike i obrati pozornost na mentalnu obradu kao na bitan oblik prijenosa informacija». Semiotički gledano slika ima dva pola. Prvi je prikazivanje, a drugi percepcija ili predodžba. Socijalno-psihološka slika stranca konstruira se iz ideativne ili kognitivne razine. Primjerice, riječ je o ideji stranca. Na kognitivnoj razini sliku stranca tvore znanja ili informacije o strancu i percepcija stranca, kako članovi unutarnje grupe vide stranca kao pripadnika vanjske/strane grupe. Za konstrukciju njegove socijalno-psihološke slike relevantna je i socijalna kategorizacija kao proces sređivanja socijalnog svijeta i svrstavanja dijela tog svijeta koji tvori strnac/stranci. Prema toj kategorizaciji stvaraju se slike o dobrom, lošem, prljavom, vražjem, opasnom strancu i strancu kao konkurentu. Najčešće su to slike oslonjene na stereotipe i predrasude. Riječ je o posljedicama socijalne kategorizacije, odnosno o stereotipizaciji stranca, klišeiziranim slikama općenito te specifičnim slikama koje se referiraju na pojedinačne strane socijalno-kulturne identitete. Kako je to opisao Allport u knjizi *The Nature of Prejudice* (1954.), predrasudno ponašanje u odnosu na stranca/strance generira radikalne i isključive slike o strancu/strancima ili Drugima.

Za konstrukciju socijalno-psihološke slike stranca, u semiotičkom je smislu važno predstavljanje stranca u komunikaciji posredovanoj medijima. Predstavljanjem stranaca/stranaca u glasilima stvara se dodatna slika koja uvelike utječe na stajališta javnosti o strancu/strancima. Mediji su uglavnom pod utjecajem posljedica socijalne kategorizacije. To, pak, znači da su često u funkciji širenja stereotipa i predrasuda o strancu/strancima. Oni sudjeluju u oblikovanju socijalno-psihološke slike stranca, kao slike, uglavnom, opasnoga čovjeka.<sup>55</sup> Konstrukcija socijalno-psihološke slike stranca bila bi manjkava bez diskursa o međugrupnim ponašanjima i odnosima. Iz međugrupne socijalne dinamike pred očima lebde dvije slike. Prva je narcistička

55 Glede slike opasnoga stranca, Bielefeld (1998.: 157) kaže: «U slici stranca, upravo u slici opasnoga stranca, miješaju se društvena povijest i individualna životna povijest kao povijest separacija i povlačenja granica: rođenje, odvajanja, gubici, frustracije, zabrane. Ono strano, koje se postavlja kao opće, uvijek je imaginacija. I strano nikad ne gubi tu crtu».

ili pozitivna slika o vlastitoj grupi nastala tragom grupne pristranosti, a druga je negativna i često neprijateljska slika o pripadnicima vanjske ili strane grupe, o strancima. Kao što se vidi iz te dijalektike i dinamike međugrupnih odnosa nužno slijede dvije međusobno oprečne/isključive slike. Stoga nam valja pokazati rađanje dviju slika iz obzora Tajfelove minimalne grupne paradigme i šire teorije socijalnog identiteta.

#### **2.4.1.1. Pristranost prema vlastitoj grupi: pozitivna slika (imago) vlastite grupe i negativna slika vanjske/strane grupe (stranaca)**

Kao posljedice socijalne kategorizacije i identifikacije imamo pozitivnu sliku o sebi, odnosno o vlastitoj unutaršnjoj grupi radi postizanja samopoštovanja i samopouzdanja, te negativnu ili diskriminacijsku u odnosu na vanjsku grupu/strance. Pristranost u prilog vlastitoj grupi pada u polje zakonitosti unutargrupnog i međugrupnog ponašanja. Zato je nemoguće govoriti o objektivnosti odnosa i objektivnoj socijalno-psihološkoj slici stranca/stranca kao pripadnika vanjske ili strane grupe. Vrjednovanje vlastite grupe u odnosu na druge/strane grupe polazi od (unutar) grupnog centrizma/etnocentrizma. U različitim izvorima susrećemo se s konceptom međugrupne pristranosti (*in-group – out-group bias*). Tajfel (1970.) je taj fenomen, koji se referira na međugrupnu diskriminaciju, istraživao uz pomoć metodološkog okvira nazvanog paradigma minimalne grupe. Slijedi tablični prikaz toga metodološkog okvira (tablica 6.).

**Tablica 6.** Minimalna grupna paradigma – metodološki postupak istraživanja međugrupne diskriminacije

Unutarnja grupa A	Vanjska grupa/ stranci B	Socijalna diskriminacija
Grupocentrizam/ etnocentrizam  Identifikacija s vlastitom grupom radi samopoštovanja, favoriziranje vlastite grupe	Stereotipi, predrasude, neprijateljstvo prema vanjskoj grupi  Sotonizacija (stranaca)	Međugrupna diskriminacija kao obilježje modernih društava
Pozitivna slika o sebi	Negativna slika vanjskoj grupi (strancima)  Slika neprijatelja	Izvori međugrupne diskriminacije
		A) Socijalni B) Ekonomski C) Demografski Interesi općenito kao izvor diskriminacije

*Konstruirano prema: Tajfel, 1970.*

Iz ove tablice valja izdvojiti unutargrupno favoriziranje i diskriminaciju kao okosnicu dviju različitih slika o grupama. Iz pristranosti ili nagnuća prema vlastitoj grupi slijedi pozitivna slika ili pozitivni identitet vlastite grupe i negativna slika ili negativni identitet vanjske/strane grupe. Tajfelovi i Turnerovi radovi nakon 1974. godine relevantni su u pokušaju primjene njihovih teorija na diskurs o strancu i ksenofobiji. U radu iz 1978. i u kasnijim radovima Tajfel se kreće u krugu već izloženih analitičkih koncepata socijalne kategorizacije, socijalnog identiteta, socijalne komparacije i psihološke distinktivacije. Tragom tih analitičkih postavki moguće je interpretirati socijalno-psihološku sliku stranca. Prema socijalnoj kategorizaciji stranci su Drugi. Njihov socijalni identitet posredovan je upravo socijalnom kategorizacijom i komparacijom, naravno u okviru međugrupnog ponašanja. Iz socijalne komparacije nastaju i slike o unutarnjoj i vanjskoj grupi. Radeći s Turnerom tijekom 1979. godine, uz već ustaljene analitičke koncepte (so-



cijalna kategorizacija, socijalni identitet i socijalna komparacija), njih dvojica proširuju diskurs temom međugrupnog konflikta. Bave se socijalnim kontekstom međugrupnog, posebice ekstremnog ponašanja. Konflikt, kao vrsta odnosa među grupama, generira neprijateljsku sliku o vanjskoj grupi/strancima. U diskursu o strancu/strancima, među/kategorizacija vodi prema diskriminaciji stranaca kao vanjskoj grupi i njihovoj negativnoj slici kao pripadnika vanjske/strane grupe. Ta je slika izvedena iz stereotipa i predrasuda. Tragom Tajfelove i Turnerove teorije najprije ćemo se fokusirati na stereotipe o strancima kao pripadnicima vanjske (strane) grupe, a zatim na predrasude. Posredstvom stereotipa prepoznajemo pristrane, klišeizirane slike o strancima, a preko predrasuda radikalna i petrificirana stajališta o strancima i socijalno-psihološku dimenziju ksenofobije.

#### 2.4.2. Stereotipi. Zamišljena slika stranca u našim glavama

Slika o strancu/strancima, kao pripadnicima vanjske grupe, u pravilu je posredovana na stereotipima kao matičnim/šabloniziranim slikama o Drugima, u ovom slučaju strancu/strancima. Stereotipi nisu nikakva istraživačka ekskluziva (socijalne) psihologije. Oni su, kao što ćemo vidjeti, u kontekstu kulturologije i teorije o književnosti (odnos prema Drugom/strancu u književnim tekstovima) kao kulturni stereotipi postali dijelom književno-znanstvenog diskursa. No krenimo od etimologije i semantike stereotipa.

Na početku se stereotip referirao na tehnološke postupke u tipografiji i tiskarstvu. Riječ je o klišejima. Klišej je riječ francuskog podrijetla (*cliché*), a označava tiskarsku formu, matricu ili ustaljeni obrazac koji se ponavlja kod nekoga tiskarskog postupka. Klaić (2004.: 1265) definira stereotip na sljedeći način: «**stereotip**, grč. (*stereo...+ týpos* – lik, znak) 1. *tipogr.* metalna ploča, odlivena s matrice koja je točna kopija tipografskog sloga; služi za tiskanje drugih izdanja ili većih tiraža; 2. ujednačen, uvijek isti postupak, svakidašnjost, nepromjenljivost, neoriginalnost, banalnost, otrcanost, ukalupljenost;... **stereotipan**... *prenes.*: neizmjenljiv, koji nešto točno oponaša; otrcan, banalan, ukalupljen, uvijek isti;...». Nas ovdje nadasve zanima preneseno značenje (metafora) daleko bliže sociologiji i socijalnoj psihologiji. Znatan prinos semiotici stereotipa dao je američki politolog i novinar Walter Lippmann. Tom se temom pozabavio u knjizi *Javno mnijenje* (1995.). Lippmann zapravo pokazuje izvore i funkcije stereotipa te stereotipni svijet (tablica 7.).



**Tablica 7.** Lippmannov prinos tumačenju stereotipa

Obilježja, priroda i izvori stereotipa	Ekonomska i zaštitna funkcija stereotipa
«Primjećujemo neku karakteristiku koja obilježava dobro poznati tip, a ostatak slike popunimo stereotipima koje nosimo u našim glavama... On je agitator. On je intelektualac. On je plutokrat. On je stranac» (str. 71.).	«Na taj se način štedi energija. Jer pokušaj da sve stvari vidimo svježe i u potankosti, umjesto kao tipove i općenitosti, iscrpljuje, a u živahnim poslovima praktički ne dolazi u obzir... Za prisno poznanstvo nema ni vremena ni prilike» (str. 71.).
«Savršen stereotip... može se prepoznati što prethodi upotrebi razuma; što je oblik shvaćanja, što podacima iz naših osjetila nameće izvjesni karakter prije nego što oni dopru do inteligencije» (str. 78.).	«U svakoj teoriji postoji pjega slijepog automatizma. Ta pjega prikriva neku činjenicu koja bi, kad bi se uzela u obzir, stalala na put kretanju što ga stereotip izaziva...slijepo pjege ne dopuštaju pristup uznemirujućim slikama koje bi zajedno s emocijama što ih prate, mogle izazvati oklijevanje i nesigurnost svrhe. Stereotip... nas također štiti od zbunjenosti do koje bi došlo pri pokušaju da na svijet gledamo bez kolebanja i da ga vidimo cijeloga» (str. 89.).
«Stereotipni oblici koji su svijetu nametnuti dolaze ne samo iz umjetnosti, u smislu slikarstva, kiparstva i literature, nego i iz naših propisa i naših socijalnih filozofija te iz naših političkih agitacija» (str. 68.).	

*Konstruirano prema: Lippmann, 1995.*

Iz ove tablice valja izdvojiti Lippmannovo temeljno određenje stereotipa kao slike u našim glavama te njihovu ulogu u ekonomiziranju pozornosti/pažnje, uštedi napora i vremena u percepciji svijeta i zaštiti statusa aktera. Lippmannova teorija stereotipa može se primijeniti na diskurs o strancu. Prema tome, stereotip o strancu ili strancima nije ništa drugo nego klišeizirana slika u našim glavama. Oni koji socijalno kategoriziraju strance konstruiraju njihova obilježja kao što su spol, jezična/kulturna/nacionalna pripadnost, rasa, običaji i navike, izgled i tako dalje. S pomoću stereotipnih obilježja stranca/stranaca smanjuje se napor oko prepoznavanja, štiti se status, odnosno naš položaj u društvu u odnosu na njegov/njihov položaj u društvu (stranaca). Lippmannova teorija stereotipa uvelike je utjecala i na različite

predstavnike socijalne psihologije koji se pozivaju na njegovo određenje i funkcije stereotipa kao slika u našim glavama. Tako Rupert Brown (2006.) prihvaća Lippmannovo određenje stereotipa kao slike u našim glavama te govori o njima kao o legitimirajućim vjerovanjima, očekivanjima i samoispunjavajućim proročanstvima.

U nekim drugim izvorima iz socijalne psihologije susrećemo se s trima bitnim sastavnicama stereotipa – kognitivnom, psihodinamičkom i socijalno-kulturnom. Prva se referira na sređivanje informacija i znakova, druga na osjećaj pojedinca koji bi se trebao osjećati bolje u odnosu na onoga na kojega se stereotip odnosi i treća na utjecaj stereotipa na socijalno-kulturnu dinamiku (Snyder, Miene, 1994.: 36). Pennington (2001.) je obilježja stereotipa vezao uz socijalnu kategorizaciju, i to uzevši markere kao što su spol, rasa, fizički izgled i nacionalnost. Na taj se način generiraju stereotipna obilježja. Na kraju kaže da su stereotipi obično negativna stajališta kojima se ljudi koriste da bi opravdali diskriminaciju ili sukob s drugima (Pennington, 2001.: 120). Atkinson i Hilgard (2007.: 652) pisali su, pak, o kognitivnim i bihevioralnim učincima stereotipa. Koji su kognitivni, a koji bihevioralni može se vidjeti iz tablice 8.

**Tablica 8.** Učinci stereotipa

Kognitivni učinci	Bihevioralni učinci
Automatska procjena	Automatsko izražavanje emocija
Pristrane percepcije nadolazećih informacija	Automatske bihevioralne sklonosti
Pristrana sjećanja	Proročanstva koja sama sebe ostvaruju
Pristrani zaključci i interpretacije	

*Prilagođeno prema: Atkinson, Hilgard, 2007.: 652*

Tragom socijalne kategorizacije, odnosno generiranja stereotipnih obilježja, stvoreni su različiti stereotipi koji egzistiraju u svim društvima i kulturama. Važnu ulogu u predstavljanju stranca/stranaca i konstrukciji slike o njima na bazi stereotipa imaju mediji. Stereotipi o strancu/strancima šire se starim i novim medijima, stvarajući njihovu negativnu socijalno-psihološku sliku. U sljedećoj tablici navodimo različite tipove i primjere stereotipa (tablica 9.).

*Tablica 9. Tipovi i primjeri stereotipa*

	Rasni	Etnički	Religijski	Spolni
<b>Pozitivni</b>	Crnci su dobri u košarci	Bosanci imaju smisla za humor	Protestanti su vrijedni	Muškarci su dobri u sportu
<b>Negativni</b>	Crnci su lijeni	Irci puno piju	Muslimani su teroristi	Muškarci su neuredni

Sljedeći korak je pojašnjenje veze socijalne kognicije, kategorizacije i stereotipa. U diskursu o strancu valja se zapitati čemu služi socijalna kognicija. Posredstvom socijalne kognicije oblikuje se socijalna spoznaja, pa tako i ona o strancima. Ona omogućuje obradu i tumačenje informacija o strancima, stjecanje znanja, mišljenja i stajališta o njima te razumijevanje njihova ponašanja. Kad je riječ o stereotipima i socijalnoj kogniciji, Atkinson i Hilgard (2007.: 46) tvrde: «Poput mnogih drugih, socijalni psiholozi zauzimaju se za socijalnu pravdu – pravedan postupak prema svim ljudima. Zbog toga je znatna količina energije u ispitivanju socijalne kognicije posvećena proučavanju stereotipa... naši početni dojmovi o drugim ljudima pod utjecajem su naših postojećih očekivanja».

Nakon kraćeg prikaza koncepta socijalne kognicije slijedi prikaz socijalne kategorizacije u korelaciji sa stereotipima. Prema Allportu (1954.: 22-23) proces kategorizacije ima pet bitnih sastavnica – konstrukciju klasa i klastera u funkciji vođenja i orijentacije u svakodnevnom životu; asimilaciju klastera; brzu identifikaciju percipiranih objekata i subjekata; i na kraju ideativno-emocionalnu i racionalnu sastavnicu. Predrasudna djelovanja posljedica su socijalne kategorizacije, generalizacije i pristranog vrjednovanja Drugih. Naime, iz grupocentrizma/etnocentrizma i međugrupne dinamike stvaraju se crte, ograde, granice kao markeri razdvajanja unutarnje od vanjske grupe. Podrijetlo takva ponašanja u jačanju je osjećaja pripadnosti i nagona preživljavanja u grupi (ibid.: 41-46).

Primjena socijalne kategorizacije na diskurs o strancu kao posljedicu ima predrasudno djelovanje grupo/etnocentrizma i razdvajanje spram vanjskog ili stranog svijeta, odnosno vanjske ili strane grupe i diskriminaciju. U diskursu o strancu u kontekstu socijalne kategorizacije Allport (1954.: 128) kaže kako su vidljivost i odredljivost cilj kategorizacije. Kategorizacija stranca/stranaca moguća je, što bi se reklo, na prvi pogled, dakle vizualno.

Allport opisuje ponašanje u prvom susretu sa strancem: «Kada smo u prvom susretu sa strancem ne znamo u što ga kategorizirati, osim prema vizualnim obilježjima. Stoga se često držimo i vizualnih obilježja» (ibid.: 129). Što se zbiva nakon kategorizacije posredstvom vizualnih obilježja ako osjetila na prvi pogled varaju? Može li slijediti kriva kategorizacija? S pravom ili krivom kategorizacijom stranac može biti prihvaćen. Allport smatra moguću prihvaćenost na temelju njegove ekonomske moći i sustava vrijednosti, odnosno obvezi realizacije vrijednosti unutarnje grupe (ibid.: 129). Značilo bi to da stranac prihvaća vrijednosni sustav unutarnje grupe, što je pretpostavka za njegovu integraciju u novo društvo.

Budući da se socijalno-psihološka slika stranca oblikuje posredstvom stereotipa i predrasuda, valja nam istaknuti razlike među pojmovima. Allport najprije definira stereotipe i pokazuje razliku između stereotipa i predrasude. Prema tome, stereotip je pretjerano vjerovanje povezano s kategorijama. Njegova je funkcija da opravda (racionalizira) naše ponašanje u relaciji kategorija (ibid.: 191). Allport dalje pokazuje socijalnu funkciju stereotipa u kontekstu međugrupne dinamike i odnosa te kaže: «Stereotip djeluje kao opravdavajući uređaj za kategorijalno prihvaćanje ili odbijanje skupine te kao zaslon ili selektivni uređaj za održavanje jednostavnosti u percepciji i razmišljanju» (ibid.: 192). Stereotip je, prema Allportovu stajalištu, u semiotičkom smislu bliži kategorijalnom znaku nego kategoriji. On isključuje istovjetnost stereotipa i predrasuda te ističe: «Stereotipi nisu istovjetni s predrasudama. Oni su primarno racionalizacije. Prilagodba su prevladavajućeg temperamenta predrasuda ili potrebe te situacije» (ibid.:204). Stereotipi nastaju kao posljedica ili produkt kategorizacije koja nužno vodi pojednostavljivanjima. Primijeni li se ta definicija stereotipa na strance, stereotipi su pojednostavljivanje, poopćene i iskrivljene slike o tuđincima. Njima se pripisuju obilježja koja u stvarnosti (možda) nemaju. Na temelju socijalne kategorizacije generiraju se stereotipi i stvara slika o strancima ili pripadnicima vanjske grupe. U tipologiji stereotipa tu nas zanimaju kulturni stereotipi koji se referiraju na stranca/strance.

#### **2.4.2.1. Kulturni stereotipi o Drugima**

Najjednostavnije određenje kulturnih stereotipa jest da su oni priče ili diskursi o vlastitoj i tuđim kulturama, zapravo o domaćim i stranim identitetima ili slikama o Drugima. Stereotipi se konstruiraju i zahvaljujući književnosti,

povijesti i kulturi te, u širem smislu, posredstvom primarne i sekundarne socijalizacije. Mnoštvo znanja o Drugima ili o stranim kulturama i strancima općenito temelji se na, socijalizacijom prihvaćenim, kulturnim stereotipima ili slikama o Drugima. Književni tekstovi i mediji prepuni su različitih kulturnih stereotipa. Dubravka Oraić Tolić (Oraić Tolić, Kulcsár-Szabó, 2006.: 7) stereotype određuje na sljedeći način: «Stereotipi ne izražavaju bit svojih predmeta, oni nisu ni istiniti ni lažni, to su društveni konstrukti, krajnje okamenjene točke u tvorbi identiteta, predodžbe i slike o vlastitome (autostereotipi) i tuđem (heterostereotipi)». Pozicija suvremene kulturologije, koja se bavi i dekonstrukcijom stereotipa, zapravo je iznalaženje novog načina shvaćanja identiteta kao identiteta razlike. Stoga Dubravka Oraić Tolić kaže: «Prihvaćajući stereotype kao zahvalan predmet dekonstrukcije, suvremena je kulturologija našla način za shvaćanje identiteta u zrcalu razlike, a time i za razumijevanje Drugoga bez potiranja vlastitoga» (ibid.: 10). Ona identitet vidi kao pitanje imagologije i ideologije. I doista, identitet i jest neka slika o nekome, bilo da je riječ o pojedincu ili društvenim skupinama, pripadnicima različitih kultura koji su u odnosu na druge stranci.

Tijekom kulturne povijesti konstruirale su se različite slike o pripadnicima (europskih) kultura ili heterostereotipi. Primjerice, Viktor Žmegač u tekstu *Predodžbe o Njemačkoj od romantizma do danas* (2006.) piše o ulozi francuske spisateljice Madame de Staël koja je nakon putovanja Austrijom i Njemačkom objavila knjigu *O Njemačkoj*. To je djelo uvelike utjecalo na oblikovanje stereotipa o Nijemcima i Njemačkoj kao o kulturi pjesnika i filozofa. Naravno, to je samo jedan od heterostereotipa. S vremenom se, kako pokazuje Žmegač (2005.: 54), taj stereotip topio pred tehničkim napretkom u kojem je pero zamijenila tehnika, a mislioce *homo faber*. U diskursu o kulturnim stereotipima valja skrenuti pozornost na djelo francuskoga realističkog pisca Gustava Flauberta. Djelo je 1910. godine posmrtno objavljeno u Parizu pod naslovom *Dictionnaire des idées reçues*, a na hrvatskom jeziku tiskano je pod naslovom *Rječnik uvriježenih mnijenja* (2007.). Prema književnoj kategorizaciji to je svojevrsni rječnik stereotipa na koji je pozornost usmjerio i Viktor Žmegač u svojem tekstu. Djelo je i pregled tradiranih znanja, okoštalih misli i okamenjenih slika ili stereotipa iz europske kulturne povijesti. Za potrebe ilustracije kulturnih stereotipa izdvojit ćemo neke o kulturama i narodima (tablica 10.).

**Tablica 10.** *Kulturni stereotipi iz Flaubertova Rječnika uvriježenih mnijenja*

Odrednice	Kulturni stereotipi i predrasude
<b>Belgijci</b>	«Belgijce treba zvati patvoreni Francuzi; to uvijek izaziva smijeh» (str. 29.).
<b>Bretonci</b>	«Sve čestiti ljudi, ali jogunasti» (str. 31.).
<b>Englezi</b>	«Mahom bogataši» (str. 71.).
<b>Japan</b>	«Ondje je sve od porculana» (str. 108.).
<b>Južnjaci</b>	«Sve pjesnici» (str. 110.).
<b>Njemačka</b>	«Uvijek s pridjevkom ‘plavokosa’, ‘sanjalačka’; ali kakva vojnička organizacija» (str. 161.).
<b>Tuđinac/stranac</b>	«Uvijek mu pridijevati ‘plemeniti’. Oduševljenje za sve što dolazi iz tuđine: dokaz široka i slobodoumna duha. Ocrnjivanje svega što nije francusko: dokaz domoljublja» (str. 228.).
<b>Židov</b>	«Sin Izraelov. Svi su Židovi trgovci lornjonima» (str. 260.).

Izvor: Flaubert, 2007.

Prije i poslije Flauberta u javnoj komunikaciji ostali su živjeti kulturni stereotipi o drugim/stranim velikim kulturnim i društvenim grupama te njihovim pojedinačnim pripadnicima. Iz ove tablice vidi se okamenjeno znanje o Drugima, slike Drugih/stranih grupa i kultura. Zato nam na primjeru velikih društvenih i kulturnih grupa valja pokazati primjere autostereotipa i heterostereotipa. Slijedi prikaz autostereotipa (tablica 11.).

**Tablica 11. Autostereotipi. Slika o sebi**

Englezi o sebi	Amerikanci o sebi	Nijemci o sebi	Talijani o sebi	Francuzi o sebi	Španjolci o sebi
Krunski narod  «Englezi ne samo da vjeruju kako su superiorni ostalim narodima; uvjereni su da ostali narodi potajice to priznaju.»	Različiti  «Amerikanci se ponose time što su različiti jedan od drugoga i različiti od ostalog svijeta.»	Naobraženi  «Sebe vide kao temeljito naobražen narod. Suprotno uvriježenu mišljenju, Nijemci ne znaju sve. Oni samo sve znaju bolje.»	Strastveni  «Talijani sebe vide kao strastvene i šarmantne ljude i rado se takvima prikazuju pred strancem.»	Uljuđeni  «Francuzi sebe smatraju jednim doista uljuđenim narodom na svijetu čija je dužnost prosvjetljevati i voditi ostale svojom pouzdanom rukom.»	Narod na mjestu  «Španjolci, ako uopće o tome razmišljaju, u što sumnjam, smatraju da su narod na mjestu u svijetu u kojem mnogi to nisu.»

*Izvor: Miall, 1996.: 12; Faul, 1996.: 8; Zeidenitz, Barkow, 1996.: 11; Solly, 1996.: 15; Yapp, Syrett, 1996.: 8; Launay, 1996.: 11*

U ovoj tablici predstavljeni su autostereotipi na primjeru pet europskih i jednoga izvanoeuropskog naroda. Kao što se vidi svaki narod/kultura ima pozitivnu sliku o sebi. To nastaje iz unutargrupne pristranosti, narcizma i etnocentrizma. Slika se konstruira zbog samopoštovanja u odnosu na druge narode/kulture kao velike društvene grupe. Kod autostereotipa, na primjerima iz tablice, prepoznajemo odnose moći, ponosa, kulturne superiornosti, strasti, uljuđenosti i dobrog mjesta u svijetu. Bile bi to odrednice ili markeri autostereotipa na primjerima Engleza, Amerikanaca, Nijemaca, Talijana, Francuza i Španjolaca. S druge strane, oni konstruiraju i sliku o drugima. Riječ je o heterostereotipima. Dakle, kako oni vide Druge može se iščitati iz sljedeće tablice (tablica 12.).

Tablica 12. Heterostereotipi. Slika o drugima

Englezi o Drugima	Amerikanci o Drugima	Nijemci o Drugima	Talijani o Drugima	Francuzi o Drugima	Španjolci o Drugima
Udaljava- nje  «Mišljenje je Engleza o strancima vrlo jednostavno. Što se više udaljavaš od Londona, ljudi postaju sve više stranci.»	Potencijalni Amerikanci  «Stoga ljudi u drugim zemljama i nisu stranci, nego samo potencijalni Amerikanci, ili točnije, potencijalni Amerikanci s pridjevom.»	O Francuzima  «Nijemci se dive Francuzima zbog njihove razvijene uljudbe, a žale ih zbog njihove inferiorne kulture.»	Bogatstvo i arogancija  «Talijani vole strance osobito ako su bogati.  Francuzi su arogantni i pretjerano se ponose sobom.»	O Englezima  «Vjeruju da su Englezi usko-grudni, nekultivirani, pomalo smiješni».  O Nijemcima  «Njihovu kulturu smatraju izrazito inferiornom...»	Extranjeros  «Španjolci ne prave razliku između Austrijanaca, Belgijaca, Kinca, Nizozemaca, Francuza, Nijemaca, Talijana ili Japanaca. Svi su oni extranjeros (stranci), što nije sramota, iako ih Španjolci često nazivaju podrugljivim imenom 'guiri', izvedenicom riječi guirigay, što znači nemušti jezik kojim, čini se, govori većina stranaca.»

Izvor: Miall, 1996.: 9; Faul, 1996.: 10; Zeidenitz, Barkow, 1996.: 9; Solly, 1996.: 12; Yapp, Syrett, 1996.: 10; Launay, 1996.: 8

Slika o Drugima konstruira se na temelju socijalne kategorizacije i socijalne komparacije. Iz tablice se vidi kako pojedini narodi/kulture percipiraju Druge/strance te kako percipiraju pripadnike drugih velikih europskih naroda na tragu pozitivnih i negativnih stereotipa. Moguć je još jedan modalitet heterostereotipa. Riječ je o heterostereotipu Drugi o Drugima. Primjerice, Drugi/stranci o Englezima, Nijemcima, Talijanima i tako dalje, što je vidljivo iz primjera u sljedećoj tablici (tablica 13.).



Tablica 13. Heterostereotipi. Drugi o drugima

Drugi o Englezima	Drugi o Amerikan-cima	Drugi o Nijemcima	Drugi o Talijanima	Drugi o Francuzi-ma	Drugi o Španjolci-ma
Nepojmljivi  «Strancima su Englezi nepojmljivi. Rijetko pokazuju osjećaje.»	Poput djece  «Amerikanci su poput djece; bučni, radoznali, nesposobni čuvati tajnu, ne baš osjetljivi i skloni lošem ponašanju na javnim mjestima.»	Od divljenja do straha  «Osjećaji koje Nijemci potiču u drugima kreću se u rasponu od divljenja do straha – neki za njih vole reći da ‘ili vam kleče pod nogama ili vas drže za gušu’.»	Bučni i ostale slike o njima  «Tipičan je stereotip Talijana bučan, strastven, voli spletkariti; mediteranski narod čiju oštroumnost i snalažljivost nažalost kvare lijenost i nepouzdanost.»	Nedosljedni i sebičnih interesa  «Ustalilo se mišljenje da je najveća nevolja njihova nedosljednost. To je zato što drugi shvaćaju da Francuzi o svemu odlučuju na temelju svojih sebičnih interesa, što je dio seljačke ideologije.»  «Budući da su Francuzi tako uvjereni u svoju nadmoć, ne zabrinjava ih kako ih drugi vide.»	Nepouzđani, kao da nikad ne spavaju  «Španjolce smatraju bučnima, neobzirnima i nepouzđanima, ljudima koji uvijek kasne na sastanke (ako se uopće pojave) koji kao da nikad ne spavaju – osim poslijepodne.»

Izvor: Miall, 1996.: 11; Faul, 1996.: 7; Zeidenitz, Barkow, 1996.: 13; Solly, 1996.: 10; Yapp, Syrett, 1996.: 13; Launay, 1996.: 9

Drugi/stranci, kao što se vidi, Engleze percipiraju kao nepojmljive i bezosjećajne. Amerikancima se pridjeva infantilnost, dok je percepcija Nijemaca u rasponu od divljenja do straha. Stranci Talijane percipiraju kao bučne i strastvene te kao spletkare, a Francuzi se percipiraju kao nedosljedni i lju-

di sebičnih interesa. Percepcija Španjolaca jest da su nepouzdati i bučni. Četvrti modalitet percipiranja, odnosno kako bi svaki od pojedinih naroda i kultura htio da ih se vidi, nije predmet razmatranja. Na primjeru auto- i heterostereotipa bilo je dostatno pokazati slike aktera pojedinih kultura, odnosno percepcije na rubu ksenofobičnih slika.

### 2.4.3. Predrasuda. O neprijateljskoj slici stranca, stranac kao neprijatelj

Socijalno-psihološka slika stranca posredovana predrasudama zapravo je slika radikalnog i ekskluzivnog, neprijateljskog odnosa prema strancima kao pripadnicima vanjske grupe. Danas se u Europi/Europskoj uniji susrećemo s predrasudama o strancima. U Saveznoj Republici Njemačkoj, odnosno u njezinu radikalno desnom i konzervativnom spektru, udruge, političke stranke i tako orijentirani mediji izražavaju predrasude spram stranaca. Neke primjere predrasuda o strancima i Turcima donosimo u sljedećoj tablici (tablica 14.).

*Tablica 14. Predrasude o strancima u Njemačkoj*

<b>Predrasude</b>
<b>Stranci nam zauzimaju radna mjesta</b>
<b>Stranci žive o našem trošku</b>
<b>Stranci se ne žele integrirati</b>
<b>Stranci nam uzimaju stanove</b>
<b>Stranci su kriminalci</b>
<b>Stranci su lijeni</b>
<b>Stranci kod nas vode svoje ratove</b>
<b>Turci žele islamizirati Europu</b>

Izvor: Köpf, 1996.: 35-52

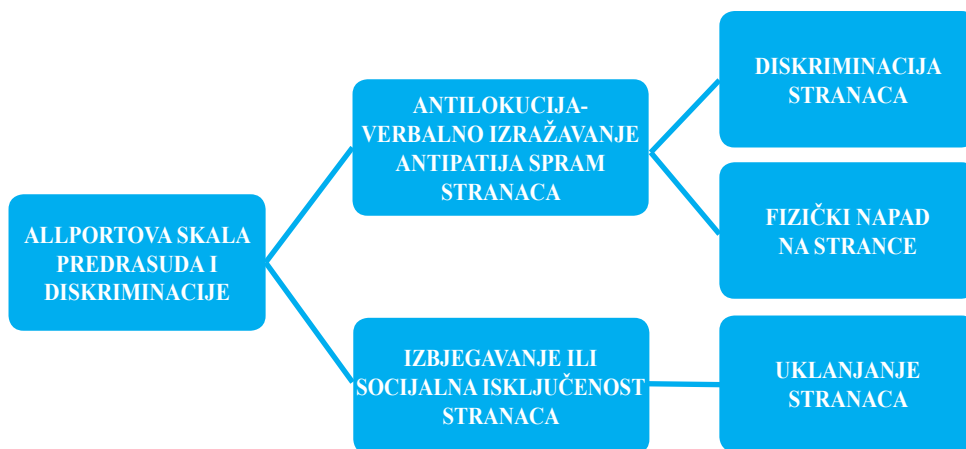
Valja nam se kratko pozabaviti semantikom predrasuda. Što su zapravo predrasude? Predrasude (eng. *prejudice*; njem. *Vorurteile*), kao negativne sudove i stajališta o pripadnicima drugih i različitih društvenih skupina, analizirat ćemo u kontekstu međugrupnih odnosa. Semiotika, odnosno semantika riječi predrasuda, imala je tijekom povijesti različito značenje. Riječ je

najprije označavala prijezir prema nekomu. U pravnoj praksi referirala se na nepravdu i na stajališta koja je sudac u sudskom postupku imao prije donošenja presude (prije judikacije). Prejudicirati znači nešto unaprijed odrediti. Odnosi se, dakle, na neki unaprijed oblikovani sud o nekomu ili nečemu. U pravnom kontekstu zapravo znači nanošenje štete. Zato upućuje na diskriminaciju.<sup>56</sup>

Nezaobilazna studija o predrasudama, relevantna i za naš pokušaj konstrukcije socijalno-psihološke slike stranca je i Allportova knjiga iz 1954. godine. Pokušajmo predstaviti njegovu interpretaciju predrasuda, nadasve njihove definicije. Jedna od definicija jest da su predrasude loša mišljenja o drugima bez dostatnog razloga (Allport, 1954.: 6). Primijeni li se ta definicija predrasude na diskurs o strancu, predrasuda bi bila loše mišljenje o strancu/strancima bez nekog potrebnog razloga. Što bi onda bilo predrasudno ili loše mišljenje? Allport (1954.: 7) kaže da to loše mišljenje uključuje osjećaje prijezira i odbijanja, strah i averziju, te različite oblike antipatičnog ponašanja, kao što su razgovor protiv ljudi, diskriminacija, antipatija ili nasilje nad njima. Sada nam valja predstaviti nešto širu Allportovu radnu definiciju predrasuda kao neprijateljskih stajališta prema osobama pripadnicima grupa, jednostavno jer njihova pripadnost grupi, pretpostavlja neprihvatljive osobine koje se pripisuju skupini (ibid.: 7). U funkcionalnom smislu i značenju predrasuda je uzrok neprijateljstva i iracionalnog ponašanja. Dvije su dimenzije predrasude. Prva je, prema Allportovim riječima, da je ona nepopularno stajalište, a druga da se referira na poopćena vjerovanja, generalizirana stajališta. Na nekoliko mjesta u knjizi Allport navodi primjer etničkih predrasuda koje nastaju svjesno kao rezultat pogrešne generalizacije i neprijateljstva (ibid.: 17). Ona, prema njegovu mišljenju, počivaju na pogrešnim kategorijalnim sudovima koji kao takvi dalje vode prema etničkim i grupnim antagonizmima. Na kraju drugog poglavlja svoje knjige Allport konstatira čovjekovu sklonost prema predrasudama. To, pak, znači da se iz te sklonosti rađaju ili konstruiraju predrasudne slike o Drugima, pri čemu Drugi mogu biti stranci. One su posljedica socijalne kategorizacije ili čovjekove prirodne tendencije oblikovanja generalizacija, tj. poopćivanja. Prema tome, predrasuda o strancima nepopularno je stajalište o strancima i generalizirana slika o njima bez *drenažnog* uvida u pojedinačne identitete stranaca. Allport je u navedenom djelu konstruirao ljestvicu predrasudnih djelovanja s pet sastavnica (slika 6.).

<sup>56</sup> Vidjeti: Klaić, 2004.: 1081; Prejudice, *Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com/index.php?term=prejudice> (pristupljeno 27. veljače 2012.).

*Slika 6. Primjena Allportove ljestvice na diskurs o strancu/strancima*



*Konstruirano prema: Allport, 1954.: 14-15*

Prva razina predrasudnog djelovanja je antilokucija. Riječ je o antipatijskom govoru ili izričaju koji se odnosi na objekt antilokucije. Lokucija je način govora, način izražavanja ili izričaj kojim se koristi govornik, ali u negativnom ili protivnom kontekstu. Riječ je o prvoj ili verbalnoj razini predrasudnog djelovanja. Allport pokazuje kako riječ može biti ubojita i voditi prema antagonizmima. Odnosno, riječi prožete predrasudama mogu generirati negativne slike o Drugima, socijalne antagonizme, diskriminaciju i nasilje. Prema tome, Allport (1954.: 51) kaže: «Kad antilokucija dosegne visok stupanj intenziteta, velike su šanse da će biti pozitivno povezana s otvorenom i aktivnom diskriminacijom, eventualno nasiljem.» Također upozorava na negativno stajalište spram grupe žrtve predrasudnog mišljenja i djelovanja te isticanje neprimjerenih osobina/kvalifikacija koje označavaju prezrenu skupinu. U socijalnoj komparaciji grupa, vanjska grupa/stranci uspoređuje se s unutarnjom: «Za kompariranu se grupu u cjelini navodi da ima loš miris, inferiorni mozak, lukavost, agresivnost ili lijenu prirodu» (ibid.: 85). Najčešće je objekt antilokucije, verbalnog odbacivanja ili negativnog diskursa neka društvena grupa ili njezin pripadnik da bi ga se na verbalnoj razini ocrnilo ili ismijalo prepričavanjem, recimo viceva na račun stranaca ili konkretno, primjerice, Turaka u Saveznoj Republici Njemačkoj. Ukratko, riječ je o verbalnom izražavanju antipatija.

Druga razina predrasudnog djelovanja, primjerice prema strancima, jest izbjegavanje. Izbjegavaju se objekti predrasudnog djelovanja i njegovi pojedinačni članovi. To nije ništa drugo do svjesno nesusretanje sa strancem/strancima u socijalnom prostoru. Budući da se stranac u semiotičkom smislu može definirati u prostornim relacijama blizine i daljine, njegovim izbjegavanjem, odustajanjem od susreta i blizine, generira se još veća udaljenost u socijalnom prostoru, čime stranac postaje još većim strancem.

Treća razina predrasudnog djelovanja jest diskriminacija. Bit toga djelovanja, kako ističe Allport, zapravo je stvaranje štetnih razlika. Kada počinje diskriminacija? Allport (1954.: 51) kaže: «Diskriminacija nastaje tada kada se pojedincima ili grupama zabrani jednaki tretman prema njihovim željama... To se događa ako smo poduzeli mjere za isključivanje članova vanjske grupe iz našeg susjedstva, škole, posla ili zemlje». Allport nabroja i sredstva diskriminacije: «Restriktivni savezi, bojkot, susjedstvo, pritisak, pravna segregacija u nekim državama, džentlmenski sporazum, sve su to sredstva za diskriminaciju» (ibid.: 51). Te se razlike mogu svjesno proizvoditi u svim segmentima – u zapošljavanju, obrazovanju i pristupu određenim ulogama na štetu pripadnika neke vanjske ili strane grupe. Prema tome, diskriminaciju možemo definirati kao oblik socijalnog uskraćivanja nekog dobra i prava, uloge ili statusa pojedincu – pripadniku neke društvene (strane) grupe ili svjesno uspostavljanje razlika radi nanošenja štete pojedincu ili grupi. Nastaje kao rezultat pristranosti ili favoriziranja unutarnje grupe u odnosu na vanjsku, kao što je to pokazao Tajfel na primjeru paradigme minimalnih grupa.

Četvrta razina predrasudnog djelovanja čini fizički napad i fizičko nasilje. Allport (1954.) skreće pozornost na devet faza fizičkog nasilja: kategorijalnu prejudikaciju ili tipizaciju žrtvene grupe; verbalni prigovor protiv viktimizirane manjine; sve veću diskriminaciju; vanjski pritisak na članove unutarnje grupe; prijatnju socijalnom/političkom eksplozijom; pojavu radikalnih političkih pokreta koji privlače prolupale osobe; hrabrost koju pojedinac dobiva pripadnošću takvim grupama ili pokretima, stvaranje incidenata i destruktivne aktivnosti. Objekt napada ili nasilja je grupa ili pripadnik grupe na koje se referira predrasudno djelovanje. Napadi na strance u postmodernim društvima nisu nikakva rijetkost. Primjerice, u Saveznoj Republici Njemačkoj raste nasilje nad strancima, pogotovo u njezinu istočnom dijelu. Objekt nasilja su Turci i imigranti iz islamskoga kulturnog kruga.

Peta razina predrasudnog djelovanja jest istrebljenje (*extermination*) ili uklanjanje stranaca. Allport spominje pogrome i masakre kao modalitete na-

silnog izražavanja predrasuda. Kao primjer istrebljenja ili najvišeg stupnja predrasudnog djelovanja navest ćemo Židove u Hitlerovoj Njemačkoj.

Allport je u svojoj knjizi naveo šest teorijskih pristupa predrasudama (povijesni, socijalno-kulturni, situacionistički, psihodinamički, fenomenološki i pristup stečene reputacije). I drugi psiholozi bavili su se utjecajem predrasuda na međugrupne odnose. Pennington (2001.) je pisao o predrasudama u kontekstu socijalnih sukoba te predložio tri socijalno-psihološka pristupa njihovu istraživanju. Prvi je individualni. Što se uzroka predrasuda tiče oni proizlaze iz emocionalne dinamike osobe (emocionalna dimenzija predrasude). U ovom pristupu predrasude se pripisuju autoritarnoj ličnosti. Vezuju se uz različite ekstremne oblike ponašanja, kao što su antisemitizam, rasizam i ksenofobija. Drugi je međuljudski pristup, a polazi od učenja o ponašanju unutar društvenih skupina. Referira se na pitanja identiteta, konformizma, prihvaćanja ili odbijanja članova društvenih grupa i socijalne distance. Treći je međugrupni pristup – akcent je na procesima i odnosima među društvenim grupama. Polazi se od socijalne kategorizacije koja generira predrasude te međugrupnog natjecanja koje dalje vodi prema sukobu među grupama. Društveni, kulturni, ekonomski i politički institucionalni čimbenici uvjetuju mogućnost generiranja predrasuda i negativne socijalno-psihološke slike o strancima.<sup>57</sup>

Na kraju ovog fragmenta valja zaključiti da predrasude utječu na oblikovanje pristrane i neprijateljske slike o strancima kao pripadnicima vanjske skupine. Predrasude o strancima i negativna slika o njima najčešće se iskazuju u strahu od stranaca ili neprijateljstvu, odnosno ksenofobiji kao radikalnim socijalno-psihološkim slikama stranca/stranaca. Redukcija predrasuda i sukoba među grupama moguća je upoznavanjem, produbljivanjem kontakta, smanjivanjem socijalne distance i suradnjom. Ovom metodom stubokom se mijenja i socijalna slika stranca/stranaca. Na taj se način može utjecati na promjenu socijalne slike stranca/stranaca kao mogućeg prijatelja i suradnika.

---

57 Za detaljniji pregled teorije predrasuda vidjeti: Dovidio, Hewstone, Glick, Esses, 2010.

## IV. ANALITIKA. SLIKE STRAHA

### 1. Filozofska slika straha

#### 1.1. Slika straha kod Sørenea Kierkegaarda: strah od Boga

Strah se jednostavno može definirati kao snažna emocija uzrokovana nekom stvarnom ili iracionalnom opasnošću. Riječ je o stanju duševne ili psihičke uznemirenosti na prepoznatu opasnost. Često se dovodi u svezu s trpnjom, patnjom, bojaznošću i jezom.<sup>58</sup> Pojam straha u zapadnjačkoj povijesti filozofije vezuje se uz helensko razdoblje, poglavito u Aristotelovoj *Retorici* (1989.), te uz kršćanstvo. Od renesanse do Hegela strah je moment *logosa*.<sup>59</sup> U novovjekoju filozofiji fenomen straha najprije je tematiziran u Schellingovoj i poslije u Kierkegaardovoj filozofiji u otklonu spram Hegelove filozofije kao filozofskog sustava.<sup>60</sup> Fenomen straha zastupljen je u egzistencijalizmu<sup>61</sup>

58 To je najbliže određenje straha izvedeno iz različitih rječnika. Bacimo pogled na različite izvore. *Hrvatski enciklopedijski rječnik* strah definira kao psihički neugodnu emociju, stanje uznemirenosti i zabrinutosti kao fiziološki odgovor na naslućujući ili prepoznati izvor opasnosti (Jojić, Matasović i dr., 2002.: 1243). *Filozofijski rječnik*: «Strah se općenito dijeli od bojazni; strah je općenit, ne-predmetan dok je bojazan uvijek predmetno određena... No to pojmovno razlikovanje ima više heurističko značenje, naime kao razlika egzistencijalno duboko zasnovanog straha prema egzistencijalno perifernom strahu koji se tada obično naziva bojazan.» (Bošnjak i dr., 1984.: 315).

59 Filozofska slika straha kao egzistencijala tijekom povijesti... «fenomen straha javlja se u helenizmu i prije svega u kršćanskoj religiji.» (Bošnjak i dr., 1984.: 315). Tomu valja dodati pojam straha posredno u Hegelovoj (1989., 2000.) filozofiji prava kao strah od političke moći unutar građanskog društva i države te u odnosu gospodara i sluga kad gospodar uspostavlja moć nad bitkom sluga ili roba. Bez služne poslušnosti nema straha od Drugoga. Kako kod Hegela, tako i drugih filozofa glede pojma straha vidjeti: Koprek 1989., 1995. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1995. str. 15-29.

60 «Tek Schelling i, zatim odlučujuće Kierkegaard, tematiziraju fenomen straha kao bitno određenje čovjeka.» (Bošnjak i dr., 1984.: 315).

61 «Pokret koji se uglavnom povezuje s Kierkegaardom, Jaspersom, Heideggerom, Sartreom, Marselom... Njegovi zastupnici imaju vrlo različite nazore, u vjeri, politici i filozofiji, ali neke opće teme su im zajedničke. Najvažnija od tih tema je zanimanje za čovjeka kao takvog i za njegove odnose prema svijetu, te za pojam bitka.» (Lacey, 2006.: 62).



i različitim filozofijama egzistencije. Strah je tek jedan od ljudskih egzistencijala, a podrijetlo ima u ograničenosti čovjekova postojanja, konačnosti, ništavnosti, religioznosti i svakodnevnom održavanju egzistencije, u konkurenciji s drugima ili drugim egzistencijama. U egzistencijalizmu uz ljubav, rad i smrt, strah se pojavljuje kao egzistencijal.

Kod Kierkegaarda strah nastaje iz čovjekova odnosa spram Boga koji je prema Kierkegaardu ljubav. Strah je proizvod čovjekove religioznosti i svijesti o konačnosti egzistencije. Čini se kako strah nije nužno egzistencijal koji odmaže. Kierkegaard na jednom mjestu govori o strahu koji čovjeku može biti od pomoći.<sup>62</sup> S fenomenom straha, kao egzistencijalom, susrećemo se u njegovu djelu *Strah i drhtanje* (2000.).<sup>63</sup> Kod Kierkegaarda strah se dovodi i u svezu s egzistiranjem pojedinca.<sup>64</sup> Podrijetlo straha je i u ljudskoj prirodi koju treba kočiti. Kada ne bi postojali strah, kočenje i drhtanje, čovjek bi bio neukrotivo biće. No on treba pokazati da nije neukrotiva životinja. Strah i drhtanje samo su trenuci ljudskog postojanja i opstojanja. Kierkegaardov

62 «Kod Kierkegaarda se egzistencijalni strah prevladava kršćanskim vjerovanjem. Puno značenje fenomen straha dobiva u filozofijama egzistencije i to uglavnom oslanjajući se i dalje na Kirkegaarda i razrađujući njegove teze daleko otklanjajući njegovo osnovno kršćansko utemeljenje i usmjerenje» (Bošnjak i dr., 1984.: 315).

63 U izvorniku stoji: «I ono što mu još treba biti od pomoći upravo su strah i nevolja kroz koje se veliki iskušavaju jer bi inače ovi, u slučaju da on ima slabije kosti, samo izazvali njegovu opravdanu zavist» (Kierkegaard, 2000.: 85). O značenju ovog temeljnog Kierkegaardova djela koje je utjecalo i na Heideggera Bošnjak kaže: «Pravu vjeru ima onaj tko se boji boga i neprestano drhti. Bojati se upućuje na nesigurnost neće li čovjek nešto učiniti što bi umanjilo njegov uspon prema bogu. Drhtanje je neizbježna posljedica straha. Ta dva određenja daju ljudskom životu osjećaj apsolutne nesigurnosti, a time i apsolutne dužnosti prema bogu. To je paradoks koji postaje jedini smisao religioznog života» (Bošnjak i dr., 1993.: 177).

64 «Onaj tko je iskusio da je egzistirati kao pojedinac najstrašnije od svega, treba bez straha kazati kako je to ono najveće, ali on to i treba kazati na takav način da njegove riječi ne mogu postati zamka za nekog povodljivog jer takvom treba radije pomagati u onom općem, pa čak ako mu riječi i otvaraju malo prostora za ono veliko» (Kierkegaard, 2000.: 99). O Kierkegaardovu pojmu egzistencije: «Egzistencija, kao su-stavljanje vječnosti i vremenitosti, sama nije ni u vremenu ni u vječnosti, nego u trenutku kao obliku vremena su-stavljanog s vječnošću» (Žunec, 1996.: 162). I dalje: «Kierkegaardovo razumijevanje egzistencije (koja je uvijek samo ljudska) polazi od načelno neprevladane razlike vremena i vječnosti, osjetilnog i nadosjetilnog i ostalih kategorija ontologijskog razlikovanja» (ibid.: 160). Glede kategorije straha i drugih egzistencijalnih kategorija kod Kierkegaarda Žunec kaže: «Elementarna iskustva egzistencije u Kierkegaardovu filozofiranju bit će utemeljena u ovoj iskonskoj strasti mišljenja egzistencije i sukladna je s njom. Ta iskustva, kao što su sloboda i ponavljanje, a koja su ujedno i priroci (kategorije) egzistencije, bit će povezani s drugima kao što su strah, očaj, strepnja, krivnja, grijeh itd., a koja, iako se doimaju isključivo psihologijskim, imaju i ontologijsko važenje» (ibid.: 165).



pojam straha religijske je i egzistencijalne naravi. Kod njega je to strah od Boga. U širem smislu strah od stranca mogao bi se shvatiti kao racionalni i iracionalni strah od Druge egzistencije, i to tek u konkurentskom odnosu. S obzirom na kategoriju tubitka, Kierkegaard je utjecao na Heideggera.

## 1.2. Fenomenološka egzistencijalna slika straha kod Martina Heideggera: strah tubitka

Fenomenom straha Heidegger se najprije bavio u knjizi koja prethodi temeljnom djelu *Bitak i vrijeme*. Riječ je o knjizi nastaloj tijekom marburških predavanja 1925. godine objavljenima pod naslovom *Prolegomena za povijest pojma vremena* (2000.). U 30. paragrafu te knjige Heidegger se bavi fenomenom bijega i straha. Podrijetlo bijega/fuga, kao uzmicanja zapravo je u strahu. Bijeg se odnosi na bijeg tubivanja od sebe (Heidegger, 2000.: 328). To je neka vrsta eskapizma. Bježanje je potaknuto strahovanjem. Fenomen straha može se objasniti kao način bitka naspram svijeta. Strah je izvedeni fenomen koji se opet temelji na tjeskobi.<sup>65</sup> Korijeni straha su u tjeskobi. Heideggerovo fenomenološko razmatranje polazi od straha i odatle natrag do fenomena tjeskobe kao nelagodnost (ibid.: 330).<sup>66</sup> Kod Heideggera strah je ono nadiruće pogubno (ibid.: 332). Heidegger dalje govori o modifikaciji straha ili o njegovim bivstvenim momentima. Ti bivstveni momenti straha su strah kao prepadanje, jeza, užasavanje.<sup>67</sup> U knjizi *Bitak i vrijeme*, u

65 Strah je utemeljen u fenomenu tjeskobe, ili Heideggerovim riječima: «...da je strah izveden fenomen i da se sam temelji na fenomenu koji označavamo kao tjeskobu» (Heidegger, 2000.: 329). O odnosu straha i tjeskobe Heidegger kaže: «Tjeskoba nije modus straha, već obrnuto: sav strah se temelji u tjeskobi» (ibid.: 330).

66 Heidegger govori o Aristotelovu pojmu straha na primjeru retorike kad govornik slušateljima utjeruje strah u kosti. Zatim piše o teološkom pojmu straha kod Tome Akvinskoga, dovodeći ga u svezu s pokajanjem i ljubavi prema Bogu. I odnosi blizine i daljine uzrokuju strah: «Ono što je na velikoj daljini od njega se, kao što kaže ispravno Aristotel, zapravo ne strahuje, odnosno strahovanje od toga može se isključiti s pomoću pojašnjenja samome sebi da još ima vremena dok to dođe, a vjerojatno neće ni nastupiti ako je posve u daljini» (Heidegger, 2000.: 332). Glede tjeskobe kao nelagodnosti Heidegger ističe: «U kontekstu analize straha slijedi analiza tjeskobe» (ibid.: 337). O tjeskobi Heidegger kaže: «Tad kažemo: *nekome postaje nelagodno*» (ibid.: 336). I dalje: «Tjeskoba nije ništa drugo do iskustvo bitka u smislu bivanja-u-svijetu» (ibid.: 338).

67 Daljnje modifikacije straha, kao jednog načina bitka u svijetu, prema Heideggeru su plašljivost, plahost, strepnja, začuđenost i slično (Heidegger, 2000.: 334). Strah i sve njegove modifikacije mogu se razumjeti tek iz onoga u čemu se temelji sve strahovanje – naime iz tjeskobe (ibid.: 334). Slijede opisi bivstvenih momenata straha.

30. paragrafu *Strah kao jedan modus čuvstvovanja* podastrt je trojak pogled na strah. Heidegger tu analizira pred-čim strah, strahovanje i za-što strah (1988: 159). Iz *Daseina*, ili našeg postojanja, slijedi su-bivanje s Drugim i strahovanje za Drugoga i nad Drugim, zapravo briga za Drugoga i nad Drugim. Glede strahovanja za Drugoga Heidegger kaže: «To za-što strahujemo jesu najprije drugi s kojima jesmo, to znači, strahovanje za nekoga koje se primarno odnosi na druge, a samo indirektno na stvari svijeta, to je način subivanja s drugima, naime, u njihovoj ugroženosti; strahujem za njega, to znači, polazeći od onoga što mu prijeti u svijetu. Strahovanje za nekoga drugoga jest ili može biti istinski način subivanja s drugima polazeći od svijeta» (2000.: 334-335).<sup>68</sup>

### 1.3. Karl Jaspers. Strah kao granični fenomen (filozofije) egzistencije: strah od života i strah pred životom

Pojam straha kod Karla Jaspersa može se izvesti iz njegove filozofije egzistencije. Ta se filozofija pojavljuje u doba rađanja kolosalne tehnike, stupanja masa na društvenu pozornicu, uspona masovnih medija, birokratskog državnog aparata te krize komunikacije i sveukupnog otuđenja ili stranosti u društvu.

Ključni pojam Jaspersove filozofije jest pojam egzistencije. Što je zapravo egzistencija? U *Atlasu filozofije* čitamo: «Egzistencija (Samobitak) kod Jaspersa je stoga sve ono što bitno tvori mene Samoga, za razliku od svega onoga što mi samo izvanjski pripada, što se može izmijeniti i ovisi o uvjetima koje nisam postavio» (Kunzmann i dr., 2001.: 201). Čovjekova se egzistencija događa u komunikaciji s drugima. Reklo bi se kako se u komunikaciji moja egzistencija zrcali u drugoj egzistenciji. Suprotna pozicija je solipsizam ili opovrgavanje komunikacije, što se prevladava komunikacijom. Komunikacija je preduvjet egzistencije i njezina održavanja. Situacija u kojoj je čovjek stranac, zapravo je situacija nemogućnosti uspostavljanja komunikacije zbog jezične barijere ili nepoznavanja stranih jezika.

68 Glede pojma brige Bošnjak kaže: «Fenomen brige tvori određenje bitka tubitka uopće. U to je uključen i svaki drugi. Mi moramo brigu drugoga osloboditi na taj način da to preuzmemo na sebe, no time je drugi podređen onome koji ga je iz brige isključio. Mogući odnosi u tom djelovanju su: jedni za druge, jedni protiv drugih, gdje se zajedničko pokazuje kao egzistencijalnost brige» (Bošnjak, 1993.: 428). U odnosu spram stranca djelovanje jednih protiv drugih je neprijateljstvo ili ksenofobija.

Kod Jaspersa pojam straha nastaje kao modalitet granične situacije. Granične su situacije, osim straha, smrt, borba, patnja i krivnja (ibid., 201).<sup>69</sup> One se mogu sagledavati i iz duha vremena (*Zeitgeist*).<sup>70</sup> Zapravo, kao otuđenoga duha vremena. Iz otuđenog duha vremena i stanja nastaje otuđeni čovjek sa strancem koji leži u njemu. Jaspersov pojam straha, kao modalitet graničnih situacija, može se vidjeti u kontekstu njegove interpretacije duhovne situacije vremena. Riječ je o strahu od života (Jaspers, 1998.: 30). Na drugome mjestu Jaspers rabi izraz *strah pred životom*. Taj strah sastavnica je modernoga čovjeka. Očituje se zbog očuvanja opstanka. Stoga Jaspers kaže: «Strah pred životom, koji možda nikad nije postojao, savršeni je pratilac modernoga čovjeka. On se boji za vlastiti vitalni opstanak koji je, zato što je stalno ugrožen, jače nego ikad došao u središte pozornosti, a on također osjeća onaj posve drugi strah za svoj samobitak do kojega se ne uspijeva uzvinuti» (ibid.: 62). Jaspers dalje govori o prebacivanju straha na tijelo. Strah nastaje iz određene vremenitosti ljudskih odnosa. Ograničenost vremenitosti generira strah. Jaspers ide tako daleko da opstanak izjednačava sa strahom. Prema tome kaže: «Čini se da opstanak i nije drugo do strah» (ibid.: 63). Dalje postavlja odnos poretka opstanka i straha te kroćenja straha. Glede kroćenja straha ističe: «Taj se strah kroti jedino strahom egzistencije za njezin samobitak, koji strah nju uzdiže do religiozna ili filozofskog uzleta» (ibid.: 63).

Strah od života i strah pred životom sastavnice su Jaspersove filozofije egzistencije nastale pod utjecajem tehničkog, birokratskog i masovnog društva uoči dolaska nacionalsocijalista na vlast. Jaspers je s djelom *Duhovna situacija vremena* na neki način anticipirao te događaje koji su preko noći građane Njemačke pretvarali u strance, generirajući strahove za vlastito samoodržanje.

69 Bošnjak kaže: «Iz graničnog stanja (briga, strah, tjeskoba, neizvjesnost, smrt) mi jesmo i mislimo. Stoga Jaspers zaključuje da ono što može biti naše uništenje, istodobno je i put u egzistenciju» (Bošnjak, 1993.: 473).

70 Jaspersov koncept duha vremena iz kojega je jasno njegovo shvaćanje pojma straha, Bošnjak opisuje sljedećim riječima: «Stoga će Jaspers upozoriti na duhovnu situaciju vremena u kojoj se traje, ali ne egzistira na ljudski način. Taj problem Heidegger je vidio kao nasilje koje se razvija iz otuđenog stanja (*das Man*)» (Bošnjak, 1993.: 464).

#### 1.4. Jean-Paul Sartre. Strah kao potpuna odsutnost opravdanja i odgovornost s obzirom na sve

Pojam straha kod Sartrea može se izvesti iz njegova egzistencijalizma. Sartre se koristi pojmom tjeskobe kao onim s pomoću kojega se izražava odgovornost. Pojam se dovodi u svezu s Kierkegaardovim pojmom straha. Bošnjak kaže: «Tjeskobu je Kierkegaard označio kao Abrahamov strah, no to se može prevladati ako čovjek ima u sebe povjerenje. Sartre smatra da tjeskoba nije znak negacije, nego oblik odgovornosti» (Bošnjak, 1993.: 533). Odgovornost je pretpostavka i temelj slobode. Čovjek je osuđen na slobodu. Do slobode se može stići djelovanjem. Stanje suvremenog, i k tomu otuđenog čovjeka i apsurdna, može biti nadmašeno djelovanjem ili akcijom kao reakcijom na apsurd. Prema riječima Sartrea sloboda se ne može odvojiti od egzistencije. On smatra kako egzistencija prethodi esenciji. Što znači da egzistencija prethodi esenciji? U *Atlasu filozofije* čitamo: «To znači da čovjek najprije egzistira, sebe susreće, pojavljuje se u svijetu, a zatim sebe definira» (Kunzmann i dr., 2001.: 203).

U djelu *Egzistencijalizam je humanizam* Sartre definira egzistencijalizam kao nauk koji čini ljudski život mogućim i, osim toga, objavljuje da svaka istina i svaka akcija uključuje sredinu i ljudsku subjektivnost (Sartre, 1964.: 6)<sup>71</sup> Na jednome mjestu pokušava napraviti tipologiju filozofskih egzistencijalista, svrstavajući ih u kršćanske poput Kierkegarda i Marcela, te Heideggera i sebe – Sartrea, u ateističke. Bez obzira na razlike među egzistencijalistima, nešto je ipak zajedničko. Što im je zajedničko? Sartre kaže: «Zajedničko im je jednostavno to što drže da egzistencija prethodi esenciji, ili, ako hoćete, da treba poći od subjektivnosti» (ibid.: 8).

Glede ključnog pojma straha Sartre kaže: «Strah je stalan u tom smislu što je moj iskonski izbor nešto stalno. Ustvari, strah je, prema mojem shvaćanju, potpuna odsutnost opravdanja, kao i odgovornost s obzirom na sve» (ibid.: 47). Pojam straha kod Sartrea može se promatrati posredno preko fenomena slobode. Vanja Sutlić o odnosu straha i slobode kod Sartrea kaže: «Fenomen slobode Sartre analizira putem fenomena straha, nadovezujući

71 O egzistencijalizmu Sartre kaže: «S povijesnog gledišta, rekao bih, važno je istaknuti da je egzistencijalizam... napor jedne kršćanske misli da se suprotstavi Hegelovoj spoznaji, svakoj filozofskoj sistematizaciji te, na kraju, i samom umu, barem u nekim područjima» (Sartre, 1981.: 166). Čovjek mora biti potpuno odgovoran za svoju egzistenciju. Sartre operira pojmom *čovjek tjeskobe*. Stoga kaže: «Egzistencijalist rado objavljuje da je čovjek tjeskoba» (ibid.: 13).

se na Kierkegaardovo shvaćanje straha kao straha pred slobodom i Heideggerovo interpretiranje straha kao temeljnog raspoloženja (*Befindlichkeit*) koje otkriva *ništa*» (ibid.: 77). Strah stoga nastaje zbog prihvaćanja obveza i odgovornosti. U nastavku Sutlić kaže: «Za Sartrea je u ovom fenomenu sadržan strah pred obvezom i odgovornošću za uspostavljanje vlastite budućnosti» (ibid.: 77). Analiza straha kod Sartrea omogućena je posredno preko analize fenomena odgovornosti i slobode.

## 2. Psihoanalitička slika straha

U Freudovoj psihoanalizi, kao psihoterapijskoj metodi i ukupnosti psihoterapijskih teorija, strah se dovodi u svezu s neurozama. Strah je zapravo osjećaj, emocija i afektivno stanje. Nastaje kao podražaj i odgovor na neku vanjsku opasnost (Freud, 2000.)<sup>72</sup> Kao odgovor motiviran je nagonom samoodržanja. Strah kao fenomen povezan je i s našim znanjima i mogućnošću ovladavanja vanjskim svijetom – bilo prirodnim, bilo socijalnim. Glede razlikovanja strepnje i straha Freud kaže: «Mislim samo da se strepnja odnosi na stanje, a zanemaruje objekt, dok strah pozornost usmjerava upravo na objekt» (ibid.: 416). Realni strah nastaje iz potrebe i nagona samoodržanja, kao reakcija na neku vanjsku opasnost. Radi samoodržanja našeg Ja. Njega možemo nazvati racionalnim strahom. Danas je to strah od terora/terorizma i ishoda globalizacije. Postoji i onaj iracionalni strah koji nastaje zbog neuroza i duševnih poremećaja. Riječ je o fobijama. Fobije su strahovi vezani na objekte i situacije. Freud piše o različitim fobijama, odnosno o sadržajima ili objektima straha. Među inim fobijama jest i fobija od nepoznatog, stranog, stranca koja se najprije javlja kod djeteta u obliku straha od razdvajanja od majke.<sup>73</sup> Izvor fobija su neurotični procesi i histerični strahovi. Fobija je

72 Strah: «Povijesno se smatra jednom od primarnih emocija, zajedno s veseljem, gnjevom i tugom. Strah je emocija priznavanja svjesnog izbjegavanja, često vanjskih, istaknutih opasnosti» (Corsini, Auerbach, 1996.: 343). O pojmu straha Fritz Riemann kaže: «On pripada našoj egzistenciji i predstavlja odraz zavisnosti i znanja o našoj smrtnosti» (Riemann, 2002.: 9). Autor piše o četiri osnovna oblika straha koje želim ovdje ponoviti još jedanput: 1. strah od samodavanja kojim se doživljava gubitak svojega Ja i zavisnost; 2. strah od individualizacije koja se doživljava kao nesigurnost i izolacija; 3. strah od promjene koja se doživljava kao prolaznost i nesigurnost; 4. strah od nužnosti koja se doživljava kao konačnost i nesloboda (ibid.: 20).

73 Freud kaže: «Nego, dijete se boji nepoznate osobe zato što se pripremi na sliku prisne i voljene osobe, u osnovi majke» (Freud, 2000.: 428).

vrsta neurotičnog straha.<sup>74</sup> Nakon Freuda je Jacques Lacan (1986.), baveći se psihoanalizom i postfreudovskom interpretacijom nesvjesnoga koje je zapravo polje Drugoga, zahvatio problem prijetnje i straha od kastracije i smrti. Polje realnoga, simbolički posredovanoga svijeta (semiotička razina), zapravo je izvor anksioznosti zbog uskraćenih i neostvarenih želja, razdvajanja, neostvarenog susreta, susreta sa stranim ili nepoznatim. Pojam straha podastrt je u njegovim radovima o interpretaciji imaginarnog ili simboličkog, realnog poretka i fobija.

### **3. Socijalno-psihološki pojam straha i ksenofobije u kontekstu međugrupnih odnosa**

#### **3.1. Strah**

Kako bismo konstruirali socijalno-psihološki pojam straha potrebno je usmjeriti pozornost na razlikovanje racionalnog straha od fobije/anksioznosti ili iracionalnog straha od nekog vanjskoga objekta, odnosno njihovo socijalno manifestiranje među društvenim grupama. Na distinkciju straha i anksioznosti, iracionalnog straha od nekoga vanjskog objekta ili izvora straha, upozorio je i Allport (1954.). On je racionalni strah odredio kao tip emocije i točne percepcije izvora opasnosti. Bilo racionalni ili iracionalni strah (fobiju) u diskursu o strancu promatramo u kontekstu međugrupnih odnosa (unutarnja – vanjska grupa). Strahovi i fobije, dakle, zbivaju se u okviru socijalnih međugrupnih interakcija. Prvi tip racionalnog straha smješten je u socijalno-ekonomski okvir preživljavanja (egzistencijalni strah) i opstanka u svakodnevnom životu međugrupnog natjecanja za uloge, statuse i preraspodjelu materijalnih i duhovnih dobara. Drugi tip, onaj iracionalnog straha od stranaca, ima ukorijenjenost u autoritarnoj socijalizaciji, u etnocentrizmu, odnosno u unutargrupnoj pristranosti, stereotipima i predrasudama te socijalno-ekonomskim, političkim i institucionalnim okvirima nekoga društva u kojima se manifestira ksenofobija. U slučaju ksenofobije važni su individualni i kolektivni čimbenici. Individualni se referiraju na socijalizaciju osobe/autoritarne ličnosti, a kolektivni na institucionalne okvire, socijalno-gospo-

74 «Fobija je intenzivan strah od podražaja ili situacija koje većina ljudi ne smatra osobito opasnim. Osoba obično uviđa da je njezin strah iracionalan, ali i dalje osjeća anksioznost (od jake nelagode do panike), koja se može ublažiti samo izbjegavanjem zastrašujućeg objekta ili situacije» (Atkinson, Hilgard, 2007.: 537).

darske uvjete, raspodjelu dobara i političke moći i duh vremena (*Zeitgeist*).

U povijesti društvenih i političkih poredaka, odnosno oblika vladanja, strah je bio jedan od medija ili sredstava vladanja. Riječ je o totalitarnim porocima u kojima je strah bio medijem vladanja. To je Franz Neumann (1992.) pokazao na primjeru totalitarne Njemačke. Strah se u obliku bolesnoga straha (fobije) ili neprijateljstva prema strancima (ksenofobije), primjerice, Židovima u Njemačkoj između dvaju svjetskih ratova, pojavio u svojem najradikalnijem obliku uništenja jednog naroda. Na ovom povijesnom primjeru može se primijeniti Allportova ljestvica predrasudnog djelovanja.

Riječ strah (prasl. i stsl. *straxú* (rus. *strax*, polj. *strach*) ~ lit. *stregti*: smrznuti se) upućuje nas na neku vanjsku opasnost pred kojom se *smrzavamo*. U psihološkom značenju radi se o obrambenoj reakciji na vanjski izvor opasnosti. Prema tome, strah je psihička neugodna emocija, stanje uznemirenosti i zabrinutosti, kao fiziološki odgovor na naslućujući ili prepoznati izvor opasnosti (smrt, bolest, kazne i sl.) [*od straha da; od straha pred; u strahu od; sa strahom*].<sup>75</sup> U psihologiji je strah jedna od emocija. Emocija je isto što i pokretanje (fr. *émotion* ~ e- + lat. *movēre*: pokrenuti).<sup>76</sup> Strah pokreće mehanizam obrane od vanjske opasnosti i u funkciji je biološkog opstanka. Riječ je o prirodnoj, racionalnoj i protekcionističkoj reakciji na vanjsku opasnost. Prema tome emocionalni doživljaj straha može biti iznimno snažan. Zašto uopće postoji? Razlog mora biti u činjenici da strah ima neke biološki važne funkcije. U susretu s ozbiljnom prijetnjom, strah organizira naše resurse u zaštitu od te prijetnje. Polazeći od te prednosti, strah postaje bihevioralni sustav koji se razvio zbog obrane od okolinskih prijetnji (Atkinson, Hilgard, 2007.: 259). Svaka emocija je zapravo neki proces, pa tako i osjećaj straha (slika 7.).

75 Strah, *Hrvatski jezični portal*, <http://hjp.srce.hr/index.php?show=search> (pristupljeno 4. ožujka 2012.).

76 Emocija, *Hrvatski jezični portal*, <http://hjp.srce.hr/index.php?show=search> (pristupljeno 4. ožujka 2012.).



**Slika 7. Proces emocija**

Prilagođeno prema: Frijda, 1986.; Mesquita, Frijda, 1992. navedeno u: Oatley, Jenkins, 2003.: 98.

U slučaju emocije straha bitna je procjena, spremnost na djelovanje (volja za djelovanjem) i sam čin djelovanja.<sup>77</sup> Svaka pojedinačna emocija ima specifičnu sklonost mišljenja i djelovanja, uključujući i osjećaj straha. Vidljivo je to iz sljedeće tablice u kojoj su kategorizirane emocije i reakcije (tablica 15.).

**Tablica 15. Emocije i reakcije**

Emocija	Sklonost mišljenju i djelovanju
Srdžba	Napasti
Strah	Pobjeći
Gađenje	Izbaciti, isključiti
Krivnja	Nestati
Tuga	Povući se
Radost	Igranje
Zanimanje	Istražiti
Zadovoljstvo	Uživati i združiti
Ponos	Sanjati velike snove
Zahvalnost	Biti prosocijalan
Uzvišenost	Postati bolja osoba

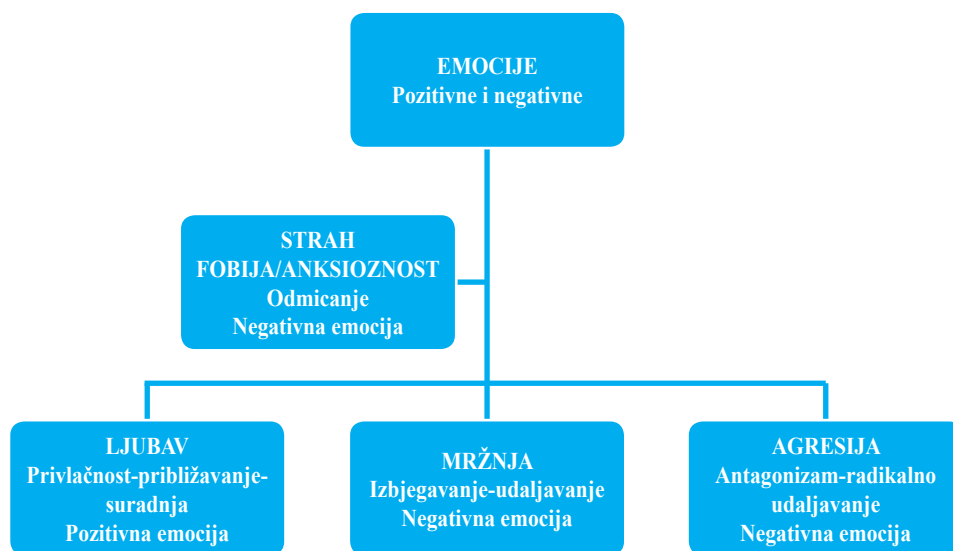
Prenešeno iz: Atkinson, Hilgard, 2007.: 397

<sup>77</sup> Širi opis procesa emocija vidjeti u: Oatley, Jenkins, 2003.: 99-122. Prema njima su emocije samo središte duševnog života ljudi.: «emocije su takvi procesi koji uspostavljaju, održavaju, mijenjaju ili okončavaju vezu između pojedinaca i okoline u stvarima koje su za pojedinca značajne... Drugim riječima, emocije povezuju ono što nam je važno sa svijetom ljudi, stvari i događaja» (ibid.: 122).



Iz ove tablice jasno je kako strah pokreće volju za bijegom. Bijeg je obrambena reakcija na vanjsku opasnost. Emocija straha odgovor je na prijetnju nečije moći i potencijalni je izvor sukoba/konflikta, a emocija ljubavi zapravo je emocija suradnje. U diskursu o strancu možemo govoriti o pozitivnim i negativnim emocijama (slika 8.).

**Slika 8.** Pozitivne i negativne emocije u diskursu o strancu



Konstruirano prema: Oatley, Jenkins, 2003.: 95-131; 291-319

Iz ove slike vidi se kako pozitivne emocije spajaju, a negativne razdvajaju. U odnosu na stranca pozitivne izazivaju blizinu, a negativne udaljavanje, mržnju, neprijateljstvo i agresiju. Emocija racionalnog straha, zbog obrane egzistencije u svakodnevnom životu, izaziva odmicanje ili distanciranje od konkurentske vanjske ili strane grupe/stranaca, a u fobičnom obliku radikalno udaljavanje i usmjeravanje na strance kao na objekt agresije. Ti modaliteti strahova proizlaze iz meke i tvrde dinamike međugrupnih odnosa. Emocije su važne za funkcioniranje unutar grupe i međugrupne odnose. Međugrupne odnose prati međugrupni sukob, pristranost i hostilnost odnosno, kako to kažu Oatley i Jenkins (2003.: 311), emocionalna preferencija *nas* i neprijateljstvo prema *njima*. Iz međugrupnih odnosa i sukoba niču različiti racionalni ili iracionalni strahovi.

Socijalno-psihološki pojam straha može se, dakle, konstruirati na temelju manifestacije straha – bilo racionalnog, bilo fobičnog ili iracionalnog. Strah se manifestira u međugrupnom emocionalnom djelovanju, odnosno u interakciji s drugim društvenim skupinama. Njegove je društvene izvore još davne 1944. godine opisao Kurt Riezler, inače njemački prebjeg u Ameriku. Društveni izvori straha su, prema Riezlerovu stajalištu (1994.: 489), kolektivna nesigurnost, strah od nepoznatoga i međuodnos straha i neznanja. Po njemu strah i neznanje imaju socijalnu dimenziju. Kolektivna nesigurnost u svezi je sa socijalno-ekonomskom varijablom, stabilnošću ekonomije i društva. Neznanje, kao loš učinak primarne socijalizacije, uzrokuje različite socijalne strahove jer bojimo se onoga što ne znamo.

### 3.2. Fobija i ksenofobija

Za razliku od normalnog ili racionalnog straha od prijeteće vanjske opasnosti, fobija je poseban osjećaj odbojnosti ili bolesnoga straha.<sup>78</sup> Fobija, zapravo, spada u područje psihopatologije. Evo kako psihopatolozi definiraju fobiju: «To je izbjegavanje koje prekida normalan tijek života i posredovano je strahom te neizmjerljivo stvarnoj opasnosti od nekog objekta ili situacije, a i sama fobična osoba uočava da je neutemeljeno» (Davison, Neale, 1999.: 151). Riječ je o različitim fobijama koje se referiraju na objekte straha. Prema tome, fobije se odnose na različite objekte izbjegavanja povezane patološkim strahom.

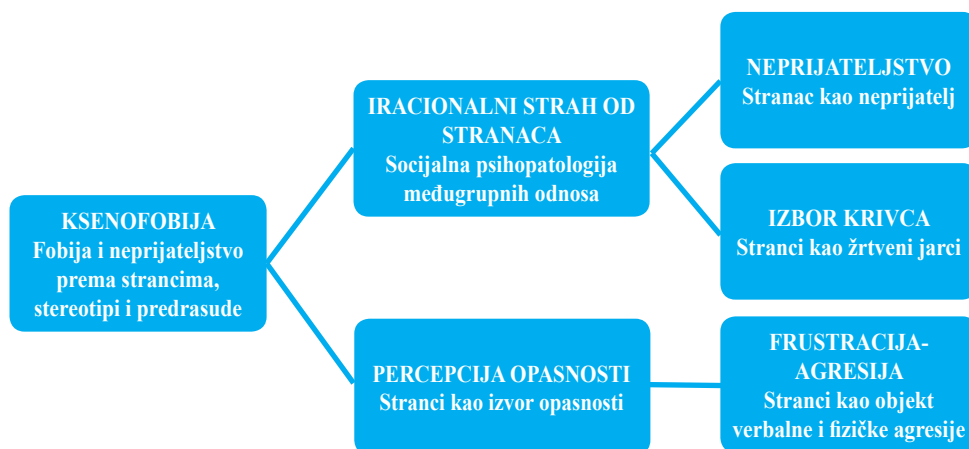
U psihološkoj literaturi pozornost se posvećuje sadržaju fobije i specifičnim fobijama. Zato se može govoriti o etiologiji ili uzrocima pojave fobija i specifičnim fobijama. Psihoanalitička teorija fobija ima uporište u Freudovoj psihoanalizi koja ističe da je fobija način na koji *ego* izbjegava suočavanje sa stvarnim problemom, potisnutim konfliktom iz djetinjstva (Davison, Neale, 1999.: 155). Na površinu izbija zbog stresa, tj. kada fobična osoba doživi neku vrstu stresa (*ibid.*). Biheviorističke teorije fobije polaze od učenja o fobijama kao naučenim reakcijama koje se oslanjaju na iracionalni objekt straha. Biološke teorije etiologiju fobije vide u poremećajima u obliku stresa/stresova. Jedna od bitnih odrednica fobije jest izbjegavanje objekta straha. U slučaju ksenofobije, kao iracionalnog straha od stranosti i stranaca, mogli bismo reći da je ona najbliža socijalnim fobijama, dakle, onima koje

<sup>78</sup> Fobija, *Hrvatski jezični portal*, <http://hjp.srce.hr/index.php?show=search> (pristupljeno 4. ožujka 2012.)

se manifestiraju na trgu ili javnom mjestu, šire u javnosti nekog društva.

Što se tiče teorijskih modela tumačenja uzroka ksenofobije, moguće je pokazati nekoliko različitih teorijskih modela (Ganter, 1998.). Prvi je biološko-antropološki i polazi od teze etnocentrizma i straha od stranog i nepoznatog. Drugi je model personalistički. Podrijetlo ksenofobije je u autoritarnom odgoju koji proizvodi autoritarnu ličnost. Treći je model pojašnjenja ksenofobije onaj koji se referira na kolektivističke uzroke njezina postanka. Njegovi markeri su kolektivni mentalitet, socijalno-kulturna dimenzija, reakcija na useljavanje i socijalna kriza. Četvrti se model pojašnjenja ksenofobije referira na socijalnoj razini odnosa osoba – društvo. Markeri ovog modela su deklasirana osoba, dezintegracija obitelji, modernizacija, otpori modernizaciji i globalizaciji te prihvaćanje desnih radikalnih ideologija. Peti model pojašnjenja nastanka ksenofobije dodatno se referira na socijalno-psihološke uvjete u društvu, kao što su međugrupni konflikti između domaćeg stanovništva i stanaca, razgraničenje i socijalna distanca među grupama, populistički diskurs, konkurencija, deprivacija te osobne i grupne frustracije. Pet navedenih teorijskih modela uzroka ksenofobije u društvima druge moderne ujedno su i solidna okosnica konstrukcije socijalno-psihološkog pojma ksenofobije. Što se etiologije ksenofobije tiče, ona se mora sagledavati u kontekstu socijalne i političke psihopatologije međugrupnih odnosa (slika 9.).

*Slika 9. Socijalno-psihološka etiologija ksenofobije*



Slijedi objašnjenje slike. Objekti fobije mogu biti pripadnici različitih imigrantskih zajednica – bilo starih ili novih, koji se jezično, kulturno ili običajno razlikuju od pripadnika unutarnje grupe. Okvir ksenofobije, ili socijalno manifestiranje, odnosi su između unutarnje i vanjske grupe. Manifestira se, dakle, kao iracionalni strah od imigrantskih grupa/stranaca i kao snažno neprijateljstvo koje nastaje iz stereotipa i predrasuda kao posljedica socijalne kategorizacije.

Allport (1954.) je pokazao da neprijateljstvo nastaje iz predrasuda prema vanjskim grupama. Neprijateljstvo prema vanjskim grupama proizlazi iz etnocentrizma, odnosno jačanja osjećaja pripadnosti. Etiologija ovog tipa fobije i neprijateljstva duboko je ukorijenjena u primarnoj i sekundarnoj socijalizaciji, odnosno u anksioznom poremećaju prema stranom/Drugom, a u kontekstu socijalne psihologije, u psihopatologiji međugrupnih odnosa. Njezino je podrijetlo u autoritarnoj socijalizaciji i širem socijalno-psihološkom, ekonomskom i političkom okviru međugrupnih odnosa, tj. u društvenoj uvjetovanosti i duhu vremena. Iz percepcije opasnosti stranac se prepoznaje kao izvor opasnosti. Kao odgovor na izvor opasnosti reagira se emocijom mržnje. Mržnja vodi prema neprijateljstvu. Stranac je u ovom procesu socijalnog odbijanja neprijatelj. U projekciji krivnje za osobne i kolektivne promašaje pronalazi se vanjski objekt krivnje ili vanjski neprijatelj. Vanjski objekt krivnje ili žrtveni jarci su stranci. Što se mentalnog procesa projekcije tiče, Allport (1954.: 244) kaže kako « ...u drugim ljudima vidimo strah, ljutnju i požudu koji prvenstveno žive u nama. Nismo sami odgovorni za naše nesreće, nego drugi ljudi». Izvorno značenje termina žrtveni jarac potječe iz hebrejskog rituala opisanog u Levitskom zakoniku (ibid.). Često se za vlastite promašaje okrivljuju drugi. Teorija žrtvenog jarca dio je šire teorije frustracija – agresija koja se može primijeniti na diskurs o strancu (slika 10.).

**Slika 10.** Primjena Allportove teorije žrtvenog jarca kao dijela šire teorije frustracija – agresija na diskurs o strancu



Glede te teorije koja je ovdje slikovno predstavljena moraju se istaknuti njezine tri faze. «Teorija pretpostavlja da u ovoj verziji postoje tri faze: (1) frustracija generira agresiju; (2) agresija se premješta na relativno bespomoćnu žrtvu, (3) to se premještanje racionalizira i opravdava okrivljavanjem, projektiranjem, stereotipizacijom» (Allport, 1954.: 350). Taj analitički model pogodan je za analizu psihopatologije međugrupnih odnosa i ksenofobije kao pojavnog oblika te psihopatologije. Allport ima pravo kad kaže da svaka frustracija ili nemogućnost ostvarenja cilja ne vodi nužno u agresiju zbog samokontrole koja odgađa ili privremeno uklanja agresiju. Izvori frustracija su, prema Allportovu mišljenju, osobni. Svoje podrijetlo imaju u obitelji (obiteljske povijesti) i u širem socijalnom kontekstu. Dvostruki kanal frustracija pokazuje isprepletenost odnosa *pojedinaac i društvo*. Društveni okvir frustracija podrazumijeva mjesto njihova zbivanja ili manifestiranja. Allport detektira institucionalna mjesta mogućih izvora frustracija kao što su škole, poduzeća, vojska i druge institucije. To su institucije koje počivaju na natje-

cateljskoj ideologiji. No svi natjecatelji nisu jednaki; odnosi moći mogu biti postavljeni tako da pojedinci mogu biti deprivirani, tj. da se kod njih ili kod skupina u institucijama stvara osjećaj prikraćenosti. Budući da su institucije postmodernih društava, uključujući i one tržišta rada, heterogene, dakle, sastavljene od domaćih i stranih aktera, i kod jednih i kod drugih mogu se, zbog natjecanja i deprivacije, generirati frustracije koje vode neprijateljstvu prema vanjskoj grupi. Stoga Allport (1954.: 348) kaže kako su vrlo uvjerljivi dokazi da frustracija može uzrokovati neprijateljstvo prema vanjskoj grupi putem pomaka agresije. Također dijagnosticira dva socijalna izvora agresije. Prvi se referira na izražavanje neprijateljstva, a drugi na predrasude prema vanjskoj grupi. Što se frustracijske teorije agresije i ksenofobičnosti tiče, Rupert Brown (2006.: 228) kaže: « ...vratimo se onim zadržim ljudima iz Margatea, frustracijska teorija agresije njihovu bi ksenofobičnost pripisala ekonomskim i socijalnim teškoćama. Takva bi bijeda vjerojatno proizvela znatnu frustraciju koja, onda, uzrokuje agresivne osjećaje. Oni se tada iskaljuju na lako uočljivim grupama pridošlica u njihov grad, tj. na izbjeglicama.» Brown kao primjer frustracijske teorije navodi rad Dollarda i suradnika iz 1939. godine koji su na taj način objasnili porast antisemitizma u međuratnoj Njemačkoj.

Kad je riječ o psihološkim tumačenjima agresije, možemo govoriti o trima relevantnim tumačenjima. Prvo je ono koje se referira na ponašanje upravljeno na instinkte i nagone ili psihoanalitičko, drugo se temelji na stečenom iskustvu, a treće ističe hipotezu frustracija, dakle agresiju koja integrira oba tumačenja (Mummendey, 2003.: 263). Ta tri psihološka stajališta o agresiji upotpunjuju sliku ksenofobijskog ciklusa koji počinje verbalnom agresijom, a može završiti fizičkom. Primjer verbalne agresije najbliži je Allportovu pojmu antilokucije, a drugi pojmu fizičkog napada. Oba oblika agresije – verbalni i fizički – imaju podrijetlo u predrasudnom mišljenju i ponašanju, odnosno u neprijateljskom odnosu prema vanjskoj grupi/strancima. S prvim ili verbalnim tipom ksenofobične agresije susrećemo se u krajnje desnim starim i novim medijima diljem zapadne Europe, a s drugim u obliku fizičkog nasilja nad strancima koji čine različite radikalne desne i ksenofobične grupe na Zapadu. U većini zemalja zapadne Europske unije u porastu je ksenofobična agresija. Što se Savezne Republike Njemačke tiče, nakon ujedinjenja 1991. godine, u novim saveznom zemljama ili bivšem DDR-u zabilježen je desni ekstremistički porast nasilja nad strancima. U Njemačkoj je ksenofobija značajna, a ne slučajna pojava. Ona se temelji na predrasudama i na neprijateljstvu prema strancima o čemu svjedoče česti grafiti na zgradama njemačkih gradova i parole u ekstremnim starim i novim

medijima. *Stop strancima!*, *Stranci van!*, *Njemačka nije useljenička zemlja!* i *Stranci su kriminalci!* – to su samo neke od ksenofobičnih parola.

Koji su uzroci ksenofobije, odnosno ksenofobnog ponašanja? Mnogo je teorijskih tekstova koji se bave uzrocima i modelima objašnjenja nastanka ksenofobije u, konkretno, Njemačkoj. Smatra se da je ksenofobiju u toj zemlji uzrokovalo manjkavo obrazovanje ksenofobičnih osoba i društvenih skupina (obrazovna varijabla). Drugi je uzrok nezaposlenost. Uzroci ksenofobije u svezi sa socijalno-ekonomskim uvjetima prikladni su za generiranje frustracije i agresije. U takvoj situaciji generira se projekcija krivnje i prebacivanje na Druge, odnosno na strance. Jedan od uzroka ksenofobije je i iracionalni strah od preplavljenosti strancima (*Überfremdung*), odnosno predrasude prema strancima. S druge strane uzroci ksenofobije u Njemačkoj dovode se i u svezu s pitanjem identiteta i samopoštovanja.<sup>79</sup> Ksenofobija je u Njemačkoj zastupljena i u programima radikalnih desnih političkih stranaka. Jedna je od glavnih političkih tema. Stranci su na udaru tih političkih stranaka. Jedno je istraživanje pokazalo znatan postotak ispitanika sa ksenofobičnim i ostalim ekstremnim desnim stajalištima (tablica 16.).

**Tablica 16.** Ekstremno/radikalno desna stajališta u Zapadnoj i Istočnoj Njemačkoj 2010.

Obilježja	Ukupno N=2,411	Zapad N=1,907	Istok N= 504
<b>Pozivanje na diktaturu</b>	5,1	4,6	6,8
<b>Šovinizam</b>	19,8	19,3	19,8
<b>Ksenofobija/ neprijateljstvo prema strancima</b>	24,7	21,9	35,0
<b>Antisemitizam</b>	9,7	9,0	7,7
<b>Socijalni darvinizam</b>	4,0	3,4	6,2
<b>Trivijalizacija nacionalsocijalizma</b>	3,3	3,7	1,8

Preuzeto iz: Decker, Weißmann, Kiess, Brähler, 2010.: 82

<sup>79</sup> Fritz Strack: *Ursachen und Wirkungen der Fremdenfeindlichkeit in Deutschland*, Institut der deutschen Wirtschaft, Köln, <http://www.iwkoeln.de/Publikationen/Forum/tabid/138/articleid/20668/language/en-US/Default.aspx> (pristupljeno 5. ožujka 2012.)

U tablici je dan pregled desnih ekstremnih stajališta, među kojima su i ksenofobična, odnosno distribucija krajnje desnih stajališta na njemačkom istoku i zapadu. U tablici nas zanimaju rezultati istraživanja koji se odnose na ksenofobiju kod koje se pokazuje veća zastupljenost na istoku zemlje (bivši DDR) u odnosu na zapadni dio. U odnosu na ostala ekstremno desna stajališta u postocima prednjače ksenofobijska. Rezultati ispitivanja na reprezentativnom uzorku (N=2,411) pokazuju znatnu rasprostranjenost te pojave, što upućuje na pitanje o mogućnosti njezina smanjivanja. Kako ne bi sve na ovom svijetu u međugrupnim odnosima bilo crno, može se nešto reći i o promišljanju mehanizama za smanjivanje ili uklanjanje strahova među grupama.

### **3.3. Mehanizmi smanjivanja strahova u kontekstu međugrupnih odnosa**

U ovom fragmentu pokušali smo konstruirati socijalno-psihološki pojam straha i ksenofobije. Pritom smo se oslonili na teoriju međugrupnih odnosa i socijalnog identiteta. U toj konstrukciji susreli smo se s racionalnim i prirodnim, odnosno socijalno-egzistencijalnim strahovima koji nastaju u svakodnevnom životu tragom djelovanja u socijalnim institucijama i konkurentskom društvu. Taj se oblik straha generira u međugrupnim odnosima kao strahovanje za vlastitu egzistenciju, odnosno opstojnost. Drugi socijalno-psiholoških oblik patološkog straha jest ksenofobija (ne ulazeći u druge specifične fobije) s različitim tumačenjima njezina podrijetla i korijena (biološko-antropološki, individualni, kolektivni i socijalno-psihološki) te teorijskim modelima objašnjenja uzroka ksenofobije.

Tragom čitanja socijalno-psihološke literature koja se referira na međugrupne odnose i socijalni identitet stekli smo uvid u unutargrupnu pristranost, odnosno etnocentrično obnašanje, stereotipe i predrasude prema vanjskoj neprijateljskoj grupi (stranci) te konflikt i strahove koji su u pozadini sukoba i tako dalje. Stoga nas na kraju ovog fragmenta zanima mogućnost smanjivanja konflikta i strahova – bilo onih racionalnih, izvedenih iz zbrišnjavanja egzistencije u svakodnevnim međugrupnim odnosima, bilo onih iracionalnih i fobičnih u odnosu na pripadnike vanjske ili strane grupe (slika 11.).



*Slika 11. Smanjivanja strahova u socijalno-psihološkom kontekstu odnosa među grupama*



*Konstruirano prema: Brown, 2003.: 450-453*

Mehanizmi smanjivanja strahova u biti se referiraju na redukciju grupnih tenzija zato što one generiraju strahove. O tome je pisao Allport u već citiranoj knjizi iz 1954. godine. Ta se redukcija može postići legislativom koja smanjuje neprijateljstva i diskriminaciju među grupama. Na taj se način, zbog osjećaja pravne sigurnosti, mogu reducirati međugrupni strahovi. S druge strane moraju se stvoriti socijalno-psihološki mehanizmi posredstvom socijalizacije, obrazovnih programa, participacije stranih grupa u domaćim grupama, smanjivanjem tenzija posredstvom masovnih medija koji ne bi trebali širiti predrasude i strahove prema vanjskim grupama i tako instrumentalizirati strahove u svakodnevne borbe aktera i predstavnika parcijalnih

interesa. Allport predlaže i individualnu terapiju za smanjivanje predrasuda koja bi se mogla primijeniti na aktere s visokom hostilnošću spram vanjskih/stranih grupa. Rupert Brown (2003.: 450) skreće pozornost na teorije koje su se više bavile negativnom stranom međugrupnih odnosa fokusiranih na unutargrupno favoriziranje i hostilnost prema vanjskim/stranim grupama, te postavlja pitanje o mogućoj redukciji sukoba. Pozitivan pristup smanjivanju međugrupnih sukoba, time i racionalnih i iracionalnih (fobičnih) strahova, moguć je različitim socijalno-komunikacijskim tehnikama, odnosno smanjivanjem međugrupne anksioznosti. Brownova pozitivna teorija redukcije međugrupnih sukoba može se primijeniti na redukciju racionalnih i iracionalnih strahova u međugrupnom ponašanju. Ta je primjena moguća jer u pozadini sukoba čuče racionalni i iracionalni strahovi. U tom slučaju hipoteza kontakta bila bi u funkciji približavanja grupa i ublažavanja strahova te otklona neprijateljstva. Model komunikacije nadređenih ciljeva također je moguć model objašnjenja smanjivanja strahova zato što bi se unutarinja i vanjska grupa, zbog zajedničkih interesa, mogle okupiti oko jednog cilja, primjerice, uređenja ulice u kojoj živi dosta stranaca. Rekategorizacija može ublažiti napetost i strahove smanjivanjem predrasuda i jačanjem prijateljskih odnosa među grupama. Na kraju, o čemu Brown ne piše, radna, socijalno-kulturna kooperacija, integracija vanjske strane grupe u društvo primatelja (unutarinja grupa) te akulturacija, čini se, mogu pridonijeti smanjivanju strahova u društvu i međugrupnoj anksioznosti.

#### **4. Sociološka slika straha, mržnje i ksenofobije**

Sada nam valja podastrijeti sociološku sliku straha, mržnje ili njihovu konkretizaciju u suvremenim društvima. Te dvije emocije u radikalnom obliku bitne su za razumijevanje društvenog konteksta ksenofobije. Ksenofobija se temelji na predrasudama. Izražava se istodobno kao iracionalni strah od stranaca i mržnja prema njima. Razumijevanje straha i mržnje u kontekstu ksenofobije i islamofobije moguće je smještanjem straha i mržnje u kontekst određenih tipova društava.

Za razumijevanje društava druge moderne neka nam posluži klasifikacija francuskog filozofa bugarskog podrijetla Tzvetana Todorova. U toj klasifikaciji susrećemo se s četiri tipa društva. Prvi u globaliziranome svijetu čine zemlje i društva s apetitom. Riječ je o novim predatorskim društvima kao što su Japan, Kina i Indija. Ta su društva u ekspanziji. Ona su već danas na-

znaka novih globalnih igrača koji se sve više izdižu iznad globalnih igrača iz zapadnih društava. Drugi tip zemalja i društava Todorov određuje kao zemlje ili društva mržnje. Riječ je o bivšim kolonijama koje u postkolonijalno doba i u doba novog orijentalizma demonstriraju mržnju spram Zapada kao odgovor na njegovu višestoljetnu dominaciju. To se očituje u odbacivanju globalizacije kulture, odbijanju sadržaja zapadnjačke kulture te demonstriranju religijskih fundamentalizama. Treći tip zemalja i društava o kojima Todorov piše zapravo su zemlje ili društva straha (Todorov, 2009.: 13). U Europskoj uniji prevladava strah. Todorov kaže: «Živim u Francuskoj, u Europskoj uniji, dakle, u skupini u kojoj prevladava strah, ili koja je u najmanju ruku njime obilježena. To je, doduše, jedina skupina koju poznajem iznutra» (ibid.: 13). I nastavlja: «Strah postaje opasnost za one koji ga osjećaju i upravo zato ne smije se dopustiti da preuzme ulogu prevladavajuće strasti. On je čak glavno opravdanje za ponašanje koje se često naziva nečovječnim» (ibid.: 14). Riječ je o društvima Zapada i uže Europske unije. Podrijetlo straha u njima je dvojako. Zapadna društva osjećaju strah od novih predatorskih društava (Kine, Japana, Indije). Taj se strah temelji na iskustvu novoga globaliziranog svijeta u kojemu društva apetita, ili nova predatorska društva, postaju ozbiljna konkurencija Zapadu koji je više od pet stoljeća bio gospodar svijeta. To je temeljio na svojem sustavu vrijednosti, racionalizmu, znanosti, birokraciji, tehnici i tehnologiji, vojnoj i gospodarskoj moći. Taj se strah temelji na osjećaju gubitka moći i dominacije na globalnoj razini. Potenciran je i negativnim demografskim trendovima, odnosno opadanjem demografskih potencijala, uz istodobnu demografsku eksploziju u društvima s apetitom. Poglavitito se tu misli na Kinu i Indiju. S druge strane, taj se strah u društvima straha na Zapadu generira u sve većem priljevu migranata iz nekadašnjih kolonija u zapadnoeuropska društva.

Neujednačena i nepravična globalizacija u kojoj profitira manjina izbacuje na površinu višak radne snage koji se iz nezapadnih društava, demografskom eksplozijom, prelijeva (migracije) u razvijena društava Zapada. Riječ je o migraciji stanovništva nezapadnih kultura i religija, uglavnom iz zemalja bivših kolonija s islamom kao dominantnom religijom. Todorov o tome kaže: «U zapadnim zemljama, osobito europskim, već nekoliko desetljeća živi znatna manjina koja potječe iz zemalja mržnje, pa smo svjedoci situacija koje potvrđuju izreku kako je lijek gori od bolesti. Ta je manjina islamske vjere, a riječ je o religiji koja se razlikuje od većinske» (ibid.: 15). Dolazak tih stranaca s drugom kulturom i religijom na Zapadu generira iracionalne strahove koji postaju političkim sadržajima u programima desno radikalnih

populističkih stranaka. Te stranke u svojim programima imaju ksenofobiju i neprijateljstvo spram stranaca. One strahuju od islamizacije Zapada.

O ksenofobiji Todorov još kaže: «Ksenofobija je onaj minimalni program stranaka krajnje desnice koje su morale odustati od svojih omiljenih tema – antikomunizma i rasizma... Opća ksenofobija ide pod ruku s onim što se naziva islamofobijom, čak i ako se taj pojam često zlorabi» (ibid.: 16). Todorov se zauzima i za republikanski pakt ili republikanski ustavni poredak koji će jamčiti vrjednote kao što su sloboda, ravnopravnost, prava čovjeka i građanina, socijalna pravda, vladavina prava, itd. (ibid.: 18). S druge strane on brani pravo zapadnih društava na vlastiti identitet, ali se distancira od svakog pokušaja nervoznih ksenofobičnih reakcija na tragu novih barbara. Bilo u staro, bilo u novo doba, za Todorova su barbari oni koji niječu identitet Drugoga. Tako piše: «Barbari su oni koji niječu sveukupan ljudski karakter drugih» (ibid.: 26). Na kraju ove tipologije društava druge moderne slijedi četvrta skupina zemalja ili društava neodlučnih čije bi članice jednog dana mogle upasti u društvo zemalja apetita, ali i zemalja mržnje (ibid.: 13). Todorov se na kraju zauzima za prevladavanje maniheizma, straha i mržnje. Na jednome mjestu kaže: «Društva obilježena strahom, kao i ona natopljena mržnjom, danas su na raskrižju. U njima se strasti mogu još više promicati, ili se, pak, može zadržati ono najpogubnije od njih» (ibid.: 206). Strah i mržnja generiraju agresiju, nasilje nakon kojeg slijedi negativna interakcija u obliku nove agresije druge strane i novog nasilja.

Sociološka interpretacija fenomena straha i mržnje kod Tzvetana Todorova u ovoj našoj studiji ima metodičku funkciju tranzicije filozofskih i psihoanalitičkih slika straha prema društveno uvjetovanim strahovima i mržnjama. To je zapravo prijelaz prema realno iskustvenim temeljima fenomena straha i mržnje u društvima druge moderne u kojima je ksenofobija značajna, a ne slučajna pojava. Ta je mala metodička tranzicija, kao što smo rekli, usidrenje u ono konkretno empirijsko. To konkretno/empirijsko, u kojemu se kao fenomen druge protumoderne pojavljuje ksenofobija, jesu društva druge moderne. Ta su društva empirijski uzorak ili model u istraživanju fenomenologije stranca i ksenofobije.<sup>80</sup> Za interpretaciju jednog od fenomena suvremenog svijeta u kontekstu druge modernizacije/moderne i globalizacije, ksenofobija se pojavljuje kao temeljni pojam druge protumo-

80 Ksenofobiju označava: 1. jaka odbojnost, mržnja prema strancima, prema svemu što je inozemno, tuđe...; 2. bezrazložan i pretjeran strah od tuđinaca i tuđega... (Jojčić, Matašević i dr., 2002.: 638). Prva je dimenzija kulturološko-patološka, a druga psihološko-patološka temeljena na iracionalnom strahu.

derne. Bavljenje temeljnim pojmom uopće spada u logičku dimenziju metodologije. Ksenofobija kao fenomen može se tumačiti socijalno-psihološki u kategorijama iracionalnog straha, mržnje, predrasuda, diskriminacije i etnocentrizma, te u sociološkom kontekstu neprijateljstva, netolerancije, šovinizma i nacionalizma, isključivanja stranaca i multikulturnih društava. Ona vodi prema konceptu zatvorene zajednice i zatvorenog društva.<sup>81</sup> Fenomen ksenofobije star je koliko i čovjek. Vidjeli smo da su stranci tijekom povijesti kultura i civilizacija bili u podređenom, isključivom i neprijateljskom odnosu spram pripadnika domicilnog društva i kulture. Stoga se ksenofobija još iz doba arhaičnih društava dovodi u svezu s oprezom u zajednicama i društvima kad je riječ o došljacima ili strancima (Heršak, 1998.) Ona je oblik društveno-situacijske fobije od stranaca koja se može povezati sa socijalnim fobijama i agorafobijom. Može se usporediti s izgradnjom osobnih i društvenih obrambenih rovova protiv stranaca kao vanjske i unutarnje opasnosti koja, u odnosu na stranca, ima obilježje snažnog seksualnog nagona privlačenja i odbijanja. U slučaju ksenofobije stranci su objekt iracionalnog ili patološkog straha od kojega se brani.<sup>82</sup> Ksenofobija se može tumačiti i kao socijalna panika. Objekti agresije i žrtveni jarci, poglavito u doba krize, mogu biti različite skupine, uključujući i strance.<sup>83</sup>

---

81 Ksenofobija vodi prema zatvaranju jedne socijalne zajednice ili cijeloga društva kako bi se sačuvala samobitnost i spriječio poguban strani utjecaj. Ona se hrani etničkim i vjerskim predrasadama, rasizmom, nacionalizmom i šovinizmom (Trebješanin, 2000.: 240).

82 Kao neurotični i situacijski oblik fobije, ksenofobija se temelji na ekskluzivnom i neprijateljskom imagu stranca. Ksenofobija se određuje kao iracionalan strah od stranaca (praćen nesnošljivošću) (Petz, 2005.: 124). Kako se *imago*, kao termin mogućeg shvaćanja Drugoga, zapravo interpretira? «Imago se često definira kao nesvjesna predodžba, no prije nego slika, posrijedi je stečena imaginarna shema, statični obrazac kroz koji subjekt promatra drugu osobu. Imago se, dakle, može objektivirati kako u osjećajima i ponašanjima tako i u slikama» (Laplanche, Pontalis, 1992.: 120). Godine 1915. Freud cijelu fobijsku konstrukciju opisuje kao rezultat projiciranja nagonске opasnosti u zbilju i kaže: «*Ja* se ponaša tako kao da mu opasnost razvoja strepnje ne prijete od nagonске pobude nego od opažaja i zbog toga mora na tu izvanjsku opasnost reagirati pokušajima bijega – fobijskim izbjegavanjem» (ibid.: 376). Iracionalne tjeskobe često se pronalaze u fobijama (Emanuel, 2005.: 10).

83 «Mržnja i predbacivanje upućeni figurama koje su autoritet kolektivnih očeva mogu biti zaniijekani i prebačeni na najmanje moćne» (Ward, 2003.:35). Povijest društvenih panika pokazuje kako je objekte fobije moguće stvoriti da bismo se nosili s prijetnjama političkom biću. Prijelazna razdoblja ili fragmentacija društva idealni su uvjeti za pojavu objekata fobije» (ibid.: 37).

S obzirom na to da je ksenofobija socijalno-psihološki/patološki fenomen potrebno je podastrijeti njezinu heterogenu strukturu. Pokušaj opisa strukture ksenofobije podrazumijeva detektiranje markera koji je određuju te njezinih tipova ili pojavnih oblika (vidi tablicu 17.).

**Tablica 17.** *Struktura ksenofobije i neprijateljstva spram stranaca*

Korijeni	Društveni kontekst	Tijek ksenofobije	Socijalno-psihološki markeri	Oblici	Tipovi	Objekti	Odgovori
Odgoj	Tip konflikta; konfliktna linija Mi i Oni	Latentna	Etnocentrizam	Religijska mržnja (islamofobija)	Biološko-antropološka	Doseljenici	Ljudska prava vs. ksenofobija
Autoritarna socijalizacija	Tip socijalne fobije	Manifestirajuća	Stereotipi	Nacionalna/etnička mržnja	Ekonomska	Stranci općenito	Otvorena vs. zatvorena zajednica
Društvena kriza	Tip sukoba kultura	Dogmatska	Predrasude		Politička	Akteri stranih zajednica/kultura	Kozmopolitizam
Nezaposlenost	Obrana zatvorene zajednice		Diskriminacija				
Socijalna deklasiranost	Odbacivanje politike azila		Iracionalni strah				
Gubitak perspektive	Odbacivanje integracije	Nasilna	Mržnja	Rasna mržnja	Kulturna	Akteri globalizacije	Humanizam
Strah od konkurencije	Odbacivanje asimilacije		Agresija				
Dezorientiranost							
Gubitak statusa							

Iz tabličnog prikaza možemo zaključiti kako je riječ o ksenofobiji kao složenom fenomenu. Kad je riječ o njezinim korijenima istraživači i autori slažu se da je njezino moguće podrijetlo u primarnoj i sekundarnoj socijalizaciji ili konstrukciji subjektivne zbilje. Tomu se dodaje autoritarni sindrom u odgoju i obrazovanju te društvena kriza koja se manifestira u obliku gubitka posla, konkurenciji i osobnoj dezorijentiranosti. Ksenofobija se prepoznaje kao socijalno-kulturni konflikt u kojemu se uspostavlja razdjelnica između Mi i Oni, sudara/sukoba kultura s idejom obrane zatvorene zajednice i odbacivanja politike azila, integracije i asimilacije. Zato se ksenofobija u društvenom kontekstu može tumačiti u skladu s modelom radikalne ekskluzije stranaca. Glede tijeka ksenofobije valja istaknuti da može biti latentna ili prikrivena, što znači da se u komunikaciji licem u lice nikada neće javno reći ono što se misli. Obilježje latentne ksenofobije jest jedan oblik licemjerja, odnosno dvostruke komunikacijske strategije. Manifestirajuća ksenofobija je ona koja se očituje u različitim pojavnim oblicima u svakodnevnom životu ili u komunikaciji sa strancima. U metodičkom i pojavnom smislu može biti pojašnjena različitim tipovima. Dogmatska, radikalna ili fundamentalistička jest ona koja vjeruje u stranca kao neprijatelja i svačijeg krivca, dok se nasilna temelji na primjeni nasilja nad strancima. Što se tiče socijalno-psiholoških markera ksenofobije (etnocentrizam, stereotipi, predrasude, diskriminacija, iracionalni strah, mržnja i agresija), oni se u literaturi o socijalno-psihološkoj dimenziji ksenofobije uzimlju kao ideal-tipovi za pojašnjenje ksenofobnog i neprijateljskog odnosa spram stranca. Kod tih markera valja razlikovati pojam iracionalnog straha od neprijateljstva. Prvi je pojam (socijalne) psihologije, a drugi etike. To je razlikovanje potrebno zbog interpretacija ksenofobije jer se često brkaju njezina socijalno-psihološka i etička dimenzija. U tim slučajevima ponegdje se stavlja znak jednakosti. Što se oblika ksenofobije tiče, oni mogu biti religijske ili svjetovne naravi. U novijim slučajevima religijskom ksenofobijom smatra se islamofobija, kao odgovor dijelova zapadnoga svijeta na islamski fundamentalizam. Nacionalna/etička nastaje iz radikalnog sukoba identiteta i nijekanja te isključivanja identiteta Drugoga, dok je rasna ksenofobija protumačena biološkim markerima i socijalnom biologijom. Glede tipova ksenofobije valja reći da biološko-antropološki tip svoje ideološko uporište ima u socijalnoj biologiji, kulturalizmu ili kulturnom rasizmu te neznanstvenim tumačenjima podrijetla rasa, njihove superiornosti i inferiornosti.

Podrijetlo ekonomske ksenofobije jest u gospodarskoj krizi, egzistencijalnoj ugroženosti zbog gubitka posla i konkurenciji radne snage domaćih



i stranih posloprimaca. Korijeni političke ksenofobije ponajprije su u radikalnom odbijanju stranaca u kontekstu ideologije desnog radikalnog populizma koji ustaje u radikalnu obranu toposa nacionalne države i protiv je useljavanja stranaca, multikulturalizma i globalizacije, poglavito migracija. Kulturna ksenofobija manifestira se u radikalnom sudaru kultura ili identiteta, u obrani nacionalne kulture i jezika od stranih utjecaja te u radikalnom odbacivanju multikulturalnog društva. Glede objekata ksenofobije valja istaknuti kako su objekti stranci, po različitim kriterijima pravnog statusa, kao strani posloprimci s legalnim dokumentima i ilegalni imigranti. Na kraju se postavlja pitanje odgovora ili strategija u odnosu na taj fenomen postmodernih društava i kultura. Riječ je o mogućim strategijama. Prva je na tragu ideje poštovanja ljudskih prava. Druga je strategija otvorene vs. zatvorene društvene zajednice, treća je kozmopolitska i s njom je vezana četvrta, humanistička.

Društva druge moderne doživjela su globalne promjene. Mogli bismo ih opisati kao društva s radikalnom modernizacijom. Pritom mislimo na uvođenje novih informacijskih i komunikacijskih tehnologija i na prijelaz iz industrijskoga u informacijsko društvo. Druga modernizacija generira protumodernizaciju koja je, mada zaognuta u tradicionalističko ruho, također moderni fenomen. Jedan od oblika druge protumodernizacije jest i ksenofobija kao otpor spram globalizacije, amerikanizacije i stranaca u sve više europskim multikulturalnim društvima. Protumodernizacija u obliku ksenofobije odgovor je na radikalnu modernizaciju svijeta. Otpore bismo mogli definirati kao radikalno desne antiglobalizacijske pokrete. Ti pokreti brane topos nacionalne države i njezine teritorijalne kulturalnosti od stranih globalizirajućih procesa koji se smatraju razornima u dekonstrukciji nacionalne države i njezine kulture. Manifestiraju se u otporu stranim korporacijama i zaštiti od njih, otporu prema američkoj kulturi kao načinu globalizacije kulture u obliku holivudizacije i mekdonaldizacije te odbacivanju jezične globalizacije u obliku engleskog kao globalnoga jezika, tj. *lingua franca*. Radikalno desni antiglobalizacijski pokreti tu se pojavljuju kao ekonomski i kulturno-obrambeni društveni pokreti te fragmenti stranačkih sustava diljem Europe, čak i u uređenim zemljama koje se smatraju primjerom tolerancije kao što su Francuska, Nizozemska ili Švicarska gdje su, primjerice, na nedavnim izborima stanovnici otvoreno agitirali za izbacivanje stranaca. Na primjeru tih zemalja prepoznatljiva je dvostruka strategija odnosa prema strancima koju smo već naznačili, te koncept snošljivosti na distancu. Diljem Europe i svijeta širi se islamofobija kao oblik ksenofobije. Ona je radikalni



izraz dvostruke strategije odnosa spram stranaca i tolerancije na distancu. Uzroci su različiti. Jedan je i porast islamskoga fundamentalizma i terorizma na Zapadu. Ksenofobija i islamofobija na Zapadu nastaju kao populistički odgovor na globalizaciju. Ksenofobija na Zapadu u ovom je slučaju radikalna i ekstremna slika straha od stranaca i neprijateljstva prema njima, prema tuđincima koji žive između normi nacionalnih država, idealističkog kozmopolitizma i različitih fundamentalizama koji generiraju strahove na Zapadu.



**DRUGO POGLAVLJE:  
K SOCIOLOGIJI STRANCA I KSENOFOBIJE**



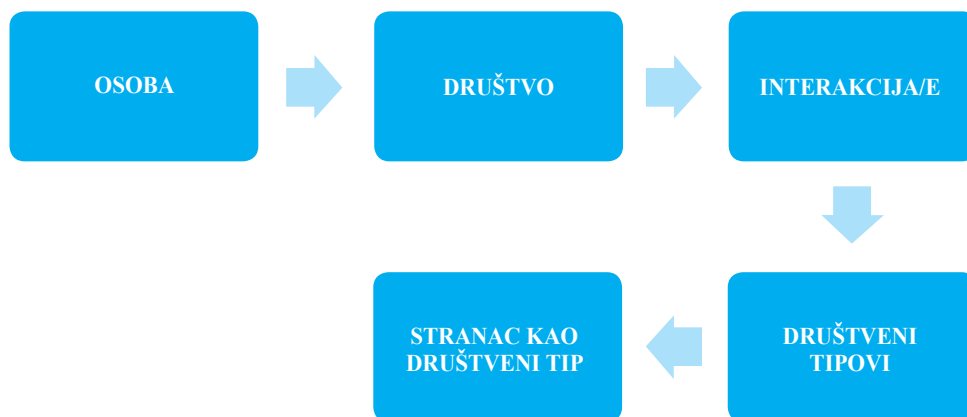
## I. ANALITIKA. STRANAC KAO DRUŠTVENI TIP

### 1. Metodička napomena

U istraživanju fenomena stranca i odnosa prema njemu u društvu polazi se od individualističkog pristupa u sociologiji. Stranac je u životu društva neka konkretna osoba. Ta je osoba živjela u društvu domicilne kulture koju je napustila kad se preselila u drugi društveni i kulturni prostor. S tom promjenom nije prestala postojati kao osoba, niti je dolaskom u novu kulturu izvan društva. Dakle, ona kao stranac i dalje živi svojim novim životom, sa starom poviješću, prekinutim nitima s vlastitom sredinom, jezikom i kulturom dok se pokušava uključiti u novo društvo, ili dok je pokušavaju isključiti iz društva. Dakle, riječ je o modelima odnosa kao što su inkluzija (integracija, tolerancija) i ekskluzija (netolerancija, ksenofobija i neprijateljstvo spram stranaca).

U tom novom društvu stranac stupa u različite interakcijske odnose. Kao društveno biće on je društveni tip. Stoga treba konstruirati metodički pristup kako bismo shvatili stranca u društvenom kontekstu kao društveni tip (vidi sliku 12.).

*Slika 12. Stranac kao društveni tip*



Slijedi analiza temeljnih socioloških pojmova u funkciji pojašnjenja stranca kao socijalnog tipa i radikalnog neprijateljskog odnosa prema tom tipu (ksenofobija).

## 2. Temeljni pojmovi

### 2.1. Osoba

Stranac je osoba koja ima svoju prošlost, jezik, identitet i kulturu, odnosno socijalnu ukorijenjenost u domicilnoj kulturi. Nakon što je prekinuo s njom, s prtljagom prošlosti pokušava nastaviti život u kulturi novog društva. Osoba se općenito može definirati i u kontekstu simboličkog interakcionizma Georgea Herberta Meada. On osobu izvodi iz jezičnog procesa. Jezični proces određuje razvoj osobe. Prema tome Mead kaže da je jezični proces bitan za razvoj osobe (Mead, 2003.: 131). Temelj tog procesa simbol je ili znak na kojemu počiva jezik kao sredstvo govora i sporazumijevanja s drugima. Mogućnost sporazumijevanja u slučaju stranca znači uključivanje u dani jezični i kulturni krug i razumijevanje društvene stvarnosti. Mead smatra kako osobu valja promatrati karakterno, dakle, organski i kulturološki te procesno jer nastaje kao izraz procesa društvenog iskustva i odnosa spram drugih. Mead kaže: «Osoba ima karakter koji se razlikuje od karaktera samog fiziološkog organizma. Osoba je nešto što ima razvoj; ona ne postoji od početka, pri rođenju, nego nastaje u procesu društvenog iskustva i aktivnosti, dakle razvija se u danj individui kao rezultat njezinih odnosa spram procesa kao cjeline i drugih individua unutar tog procesa» (ibid.: 131).

Iz ovog fragmenta valja izdvojiti nekoliko obilježja osobe:

1. karakterno razlikovanje (kultura – organizam),
2. osoba ne nastaje rođenjem, nego je rezultat razvoja,
3. formatiranje osobe kroz djelovanje i iskustvo,
4. odnos spram drugih tijekom procesa socijalizacije.

U procesu oblikovanja osobe/individue bitno je njezino samodoživljavanje. Ono nije direktno, nego indirektno. Mead kaže: «Individua ne doživljava sebe kao takvu direktno, nego samo indirektno, s posebnih, djelomičnih stajališta drugih individualnih članica iste društvene skupine, ili s poopćenog stajališta drugih individualnih članica iste društvene skupine, ili poop-

ćenog stajališta društvene skupine kao cjeline kojoj pripada» (ibid.: 134).

To što Mead kaže može se odnositi na stranca. Stranac kao osoba i socijalno biće sebe doživljava preko drugih, a za njih je on tip Drugoga. Cjelokupni proces oblikovanja osobe nezamisliv je bez društvenog i kulturnog okvira u koji ulaze simbol, jezik, komunikacija i igra kao okvir tvorbe osobe. Komunikacija socijalno povezuje osobe. Simbol je temeljni element neke kulture i nekog jezika. Prema Meadovim riječima simbol mora imati obilježje univerzalnosti: «On mora imati takvu univerzalnost za bilo koju osobu koja se nađe u istoj situaciji» (ibid.: 144). S druge strane, jezik postoji tek u odnosu razumijevanja s drugima – bilo istima ili stranima. Mead ističe: «Mogućnost jezika postoji kad god kakav podražaj može na individuu djelovati onako kako djeluje na druge» (ibid.: 144). Riječ je o simboličkom interakcionizmu. Preko komunikacije osoba pripada kulturnoj zajednici, dakle, komunikacija ima ulogu sporazumijevanja, povezivanja i poticanja interesa za drugu osobu. U raspravu o osobi Mead uvodi antropološku kategoriju igre kao rasterećenja. Komunikacija može biti rasterećenje, ali i opterećenje. Kako i u kojim odnosima? Oblikovanje osobe kao procesa ili bitka tijekom vremena događa se unutar nekog svijeta ili društvenog okvira, društva, zajednice, društvene skupine koja atributira osobu dajući joj njezino jedinstvo, čime ona dobiva obilježje poopćenog Drugoga. Taj poopćeni Drugi može biti osoba unutar nekog društva koja ne prekida jezične, kulturne i društvene sveze s vlastitim društvom, ali i stranac koji ih je prekinuo kad je došao u drugo društvo i ostao u njemu. On je isto osoba i mogući poopćeni Drugi. Glede poopćenog Drugoga Mead kaže: «Organizirana zajednica ili društvena grupa koja individui daje njezino jedinstvo osobe može se nazvati poopćeni Drugi. Stajalište poopćenog Drugoga jest stajalište cijele zajednice» (ibid.: 148).

Socijalizacija/internalizacija proces je podruštvljavanja osobe putem institucija, kao što se djelovanje formatiranih osoba događa kroz institucije kao interaktivno djelovanje.<sup>84</sup> Taj je proces bitan za oblikovanje svake osobe i odnosa prema drugima, dakle prema strancima. Zbog toga je socijalizacija/internalizacija, kako je opisuje, jako važna za razumijevanje svakog odnosa i pojave, uključujući i ksenofobiju. Socijalizacijom/internalizacijom (pounutrenjem) osobe formiraju se osobna, društvena i grupna stajališta i stajališta o drugima. Prema tome, stajalište i stajališta o strancu/strancima.

---

84 O temi djelovanja čovjeka putem institucija vidjeti: Gehlen, 1994.

Pojam osobe može se dalje tumačiti iz konteksta Schützove fenomenološke sociologije, odnosno sociologije Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna. Berger i Luckmann smatraju da se osoba ne rađa, nego ona postaje član društva te ističu: «Individuum se, dakle, ne rađa kao član društva. On se rađa s predispozicijom prema društvenosti, a članom društva postaje» (Berger, Luckmann, 1992.: 155). To postajanje moguće je internalizacijom ili pounutrivanjem s emocionalnim nabojem i ono tvori osnovu, prvo, za razumijevanje naših bližnjih i, drugo, za zahvaćanje svijeta kao smislene i socijalne zbilje (ibid.: 156). Uradak pounutrivanja punopravno je i valjano postajanje osobe članom društva. Proces pounutrivanja/socijalizacije nemoguć je bez značajnih Drugih. Oni su ovlašteni za oblikovanje osobe. Berger i Luckmann kažu: «Značajni Drugi, koji mu taj svijet posreduju, tijekom posredovanja modificiraju taj svijet. Oni odabiru aspekte svijeta u skladu sa svojim smještajem u socijalnoj strukturi...» (ibid.: 157). Uloga značajnih Drugih jest posredovanje svijeta. Ta se uloga dodjeljuje na temelju položaja u socijalnoj strukturi, unutar društvenih institucija. Značajni Drugi u priči o strancu imaju važnu ulogu u posredovanju slike svijeta o strancu, kao tipu drugoga bića i bitka. U svezi s formiranjem generalnog Drugoga i njegova značenja za pounutarnjenje/socijalizaciju autori kažu: «Formiranje generalnog Drugoga unutar svijesti označava u socijalizaciji odlučujuću fazu» (ibid.: 159). Pounutarnjenje je u funkciji oblikovanja osobe, društva i identiteta. Prema tome, društvo, identitet i zbilja subjektivno se kristaliziraju u istom procesu pounutarnjivanja (ibid.: 159). Pounutarnjenje osobe posredovano je jezikom kao instrumentom potonjega. Autori zato govore o primarnoj i sekundarnoj socijalizaciji u kojoj se formiraju znanja, stajališta, mišljenja i emocije te se izgrađuje odnos prema drugima, a u slučaju našeg predmeta istraživanja prema strancu/strancima, u obliku prihvaćanja, straha, mržnje, neprijateljstva i odbijanja (ksenofobije).

U zaključku knjige *Socijalna konstrukcija zbilje*, Berger i Luckmann kažu: «Konačno, ustvrdili bismo da povezivanje na koje smo ovdje nadšli, povezivanje između sociologa znanja i teorijske jezgre Meadove misli i njegove škole upućuje na zanimljivu mogućnost nečega što bi se moglo nazvati sociološkom psihologijom, tj. psihologijom koja svoje temeljne perspektive izvodi iz sociološkog razumijevanja ljudske kondicije. Ovdje iznesena zapažanja upućuju na program koji, kako se čini, teorijski obećava» (ibid.: 213). Berger i Luckmann dalje izražavaju skepsu spram funkcionalističke sociologije, dajući prednost sociologiji znanja kao disciplini koja razumijeva ljudsku zbilju kao socijalno konstruiranu zbilju. Budući da konstrukcija



zbilje tradicionalno tvori središnji problem filozofije, to razumijevanje, prema njihovim riječima, ima stanovite filozofijske implikacije (ibid.: 215). To, pak, znači da se stranac kao osoba može razumjeti kao konstrukt društvene zbilje odnosno kao filozofski problem. Stranac kao socijalni konstrukt rezultat je socijalizacije i proizvedenih stajališta, predrasuda, odnosa i slike o strancu kao Drugom.

Unatoč Bergerovim i Luckmannovim stajalištima o funkcionalističkoj sociologiji valja vidjeti Parsonsovo određenje osobe. Parsons određuje osobu kao sustav u odnosu s drugim podsustavima te kao naučenu organizaciju pojedinca (Parsons, 1991.: 43). U hijerarhizaciji sustava osoba zauzima donju poziciju u odnosu na opći društveni sustav. Parsons govori o društvenom sustavu osobe. Taj se sustav tijekom procesa oblikovanja susreće učenjem, razvojem, održavanjem i motivacijom prema osobnim i društvenim ciljevima. Kod Parsonsa je to socijalizacija, kao i kod već spomenutih autora. Između osobe i društva, premda bi zbog hijerarhizacije osobe kod Parsonsa trebalo reći društva i osobe, uspostavlja se interakcija u funkciji motivacije za akciju. Ta se interakcija uspostavlja uz pomoć motivirajućih nagrada. Osoba kao naučeni i organizirani sustav ponašanja uspostavlja interakciju s drugim sustavima i podsustavima općega društvenog sustava te sa stranim organiziranim sustavima i podsustavima.<sup>85</sup> Kako se osoba kao podružljivi bitak ne može zamisliti bez društvenog okvira društva, potrebno je vidjeti što je to društvo i kakav je odnos društva prema strancu kao osobi ili drugom bitku i socijalnom tipu?

## 2.2. Društvo

S obzirom na priču o strancu u određenju društva, početak ćemo sa Simmelovim pojmom društva. Simmel društvo određuje kao dvostruku realnost. Prva nastaje iz ljudske potrebe življenja s drugim. Otuda se stvara potreba za udruživanjem jer je čovjek biće zajednice. Druga stvarnost jest ona koja nastaje iz ljudskih interesa udruživanja i stvaranja društva (Simmel, 2004. a: 295). Jedinствена formula nastanka društva jest da društvo nastaje udruživanjem i zbrajanjem svih interesa (ibid.: 295). Unutar društva postoje dvije temeljne forme – jedna je suradnja, a druga konflikt. Preneseno na sociološku priču o strancu, unutar nekog društva sa strancem mogu postojati suradnja

<sup>85</sup> Kod Parsonsa je, valja istaknuti, i sama osoba sustav koji, kao i kod Freuda, čine ego, id, super ego, ali i alter ego, preuzeto iz meadovskog interakcionizma

ili konflikt. Suradnja znači prihvaćanje/integraciju i dobrovoljnu asimilaciju, a konflikt – isključivanje, ksenofobiju. Odnosi među osobama u društvu trebali bi biti odnosi koji bi se morali temeljiti na suradnji ili razmjeni i interakciji. Među osobama u društvu uspostavljene su interakcije. Društvo se može razumjeti kao sustav interakcija među osobama.

Mead društvo tumači kao umnu organizaciju osoba, odnosno kaže da ljudsko društvo kakvo poznamo ne bi moglo postojati bez umova i osoba (Mead, 2003.: 219). Društvo nastaje iz nagona i potreba koji tjeraju na udruživanje. Mead govori o socijalno-filozofskim nagonima koji prisiljavaju na društveno udruživanje i o institucijama koje oblikuju to udruživanje. Društvene institucije, kao i osobe, nisu rođene, one se oblikuju tijekom vremena. Mead kaže: «Društvene institucije, poput samih individua, jesu razvojna zbivanja unutar društvenog životnog procesa na njegovoj evolucijskoj razini, ili su njegove posebne, formalizirane manifestacije» (Mead, 2003.: 250). Temelj društva, prema Meadovu stajalištu, jest komunikacija te on ističe: «Načelo koje sam predložio kao osnovno načelo ljudske društvene organizacije jest načelo komunikacije koja uključuje sudjelovanje u Drugome» (ibid.: 242). Između osobe i društva događaju se reakcije/interakcije. Reakcije i interakcije posredovane su simbolima i jezikom kao sređenim sustavom simbola. Kao i Simmel, Mead govori o dvjema formama ponašanja – o suradnji i društvenom antagonizmu (ibid.: 288). Prva uzrokuje prijateljska stajališta i odnose, a druga neprijateljska stajališta i odnose između ljudskih individua umiješanih u društvenu situaciju (ibid.: 289). To vrijedi i u slučaju stranca kao socijalnog tipa. Neprijateljska stajališta koja generiraju sukob Mead naziva antisocijalnima. Ona vode u antisocijalno vladanje. Neprijateljska stajališta ili nagoni izvode se iz instinkta samozaštite i samoočuvanja u organizaciji i organiziranim aktivnostima bilo kojeg danog ljudskog društva ili društvene zajednice... (ibid.: 289). To se odnosi i na neprijateljska stajališta prema strancima.

U interpretaciji društva Max Weber ističe individualistički pristup. O tom pristupu Đurić kaže: «On smatra da se društvo može shvatiti samo kao proizvod ili način organizacije specifičnih radnji pojedinaca i da, prema tome, osnovna jedinica sociološke analize može biti samo čovjek i njegovo djelovanje, odnosno djelovanje većeg broja pojedinaca» (Đurić, 1987.: 71). On ponajprije polazi od djelujuće osobe ili osobe koja djeluje i djelovanja u zajednici. O djelovanju u zajednici Weber kaže: «O djelovanju u zajednici (*Gemeinschaftshandeln*) govorit ćemo tamo gdje se ljudsko djelovanje subjektivno smislaono odnosi na ponašanje drugih ljudi» (Weber, 1989.: 170).

U djelovanju je važno očekivanje drugih. Weber dalje govori o udruženom društvenom djelovanju, te zbori: «Udruženim djelovanjem (društvenim djelovanjem – *Gesellschaftshandeln*) nazvat ćemo djelovanje u zajednici tada i utoliko, ako je (1.) smisaono upravljeno na očekivanja koja se gaje na osnovi odredbi; (2.) ako je njegovo zakonodavstvo čisto svrsishodno i racionalno slijedilo kao posljedica s obzirom na očekivano djelovanje udruženih; i, ako se (3.) smisaono usmjeravanje zbiva svrsishodno racionalno» (ibid.: 172). Četiri su oblika društvenog djelovanja: ciljno racionalno, vrijednosno racionalno, afektivno i tradicionalno. Idealtipno djelovanje je racionalno djelovanje. Sociologija je prema tome znanost o društvenom djelovanju. Zajednica se u odnosu na društvo, prema Weberovim riječima, temelji na subjektivnom osjećaju sudionika ili aktera, a društvo na racionalno interesnom odnosu. Odnos društva i zajednice čini se važnim za razumijevanje pojmova stranca i ksenofobije. Utemeljitelj sociološke priče o odnosu društva i zajednice njemački je sociolog Ferdinand Tönnies koji je taj odnos pokazao u djelu *Gesellschaft und Gemeinschaft* iz 1887. godine. U odnosu zajednice i društva riječ je o polarnim krajnostima.<sup>86</sup>

Još nam preostaje objasniti pojam društva kod Bergera i Luckmanna te Parsonsa. Berger i Luckmann društvo određuju kao objektivnu i subjektivnu zbilju i ističu: «Budući da društvo egzistira kao objektivna, tako i kao subjektivna zbilja, svako odgovarajuće teorijsko razumijevanje društva mora obuhvatiti oba ova aspekta» (1992.: 155). Riječ je o odnosu čovjeka i institucija. Objektivna zbilja predstavljena je kroz institucije kao sustave habitualiziranog djelovanja i kontrole i legitimacije. Prema njihovu stajalištu nastanak institucija ili proces institucionalizacije nije ništa do konstrukcija društvene zbilje. Društvo nije ništa drugo nego učinak ljudskoga djelovanja.<sup>87</sup> Kod Parsonsa društvo je sustav s najvišim stupnjem samodovoljnosti.

86 *Gesellschaft* i *Gemeinschaft* samo su dvije krajnosti ljudskih odnosa. John Holland kaže: «Ekstremne točke na takvoj skali označavaju čiste ili polarne krajnosti. Naše vlastito konkretno iskustvo s drugim ljudima češće se nalazi na sredini nego na krajevima te skale» (Holland, 2004.: 291). Markeri zajednice su osjećaj, solidarnost, intimni odnosi, nedefinirani osjećaji, iracionalnost i etički karakter obveza, a markeri društva su razum, interes, ugovor, proračun, individualizam i egoizam. U prikazu formalizma u sociologiji Petković i Kregar pišu i o Tönniesovu doprinosu tom smjeru s obzirom na dva opća tipa društvenih bića: zajednicu (*Gemeinschaft*) i društvo (*Gesellschaft*) (Petković, Kregar, 1994.: 54). Oni kažu: «Dakle, društveni oblici kao porodica, vjerska sekta, grupa prijatelja, organizacija političkih istomišljenika jesu grupe *Gemeinschaft* tipa, a poduzeće, crkva, interesna grupa ili birokratizirana politička partija pripadaju *Gesellschaft* tipu» (ibid.: 55).

87 Definicija društva prema Bergeru i Luckmannu: «Društvo je ljudski proizvod. Druš-

Parsons dalje govori o društvu kao o društvenom sustavu. Društveni sustav jedan je od podsustava društvenog djelovanja, uz bihevioralni organizam, sustav osobe i sustav kulture. Sustavi djelovanja nalaze se u okružju, s jedne strane fizičko-organskog okružja (prirode, ekološkog sustava), a s druge strane najviše stvarnosti (Parsons, 1991.: 15). Svaki društveni sustav ima, dakle, svoju fizičku i kulturnu okolinu. Kulturni je podsustav, kao rezultat ljudskog djelovanja, tip simboličkog sustava (simbol – jezik – komunikacija – kultura). Jezik je medij društva, odnosno univerzalno obilježje ljudskog društva. Svaki sustav treba počivati na legitimaciji.<sup>88</sup> Stup društva kao sustava tvore institucije.<sup>89</sup>

### 2.3. Interakcija/društvene interakcije

Interakcija ili međudjelovanje jedna je od bitnih odrednica Simmelova shvaćanja društva. Društvo je skup različitih interakcija. A one se očituju preko simbola, jezika, komunikacije i djelovanja pojedinaca i pojedinaca, te pojedinaca i društvenih skupina. Interakcijama se izražavaju različiti međudodnosi.

U slučaju stranca/stranaca može se izraziti niz interakcija koje upućuju na prihvaćenje, ljubav i integriranje, te na mržnju, izostanak empatije i ljubavi. Meadovska socijalna psihologija razvila je koncept simboličkog interakcionizma na relaciji osoba – simbol – jezik – komunikacija – društvo. Meadovo djelo *Um, osoba i društvo* (2003.) zapravo utemeljuje koncept simboličkog interakcionizma. Weberov pojam društvene interakcije moguće je ilustrirati teorijom društvenog djelovanja u kojemu se zbiva interakcija među akterima djelovanja. Sociologija kao znanost o društvenom djelovanju zapravo je znanost o društvenim interakcijama. Društvene interakcije u svijetu živo-

---

tvo je objektivna zbilja. Čovjek je društveni proizvod» (1992.: 82). Društvo se, prema njihovoj mišljenju, može razumjeti na temelju triju odrednica: eksternalizacije, objektivacije i internalizacije i ističu: «Ta tri momenta, zapravo, istodobno karakteriziraju i društvo i svaki njegov dio, tako da će biti prekratka svaka analiza samo u odrednicama jednog ili dvaju momenata» (ibid.: 155).

88 Prema tome: «Središnji funkcionalni zahtjev u međusobnim odnosima između nekog društva i nekog sustava kulture jest legitimacija, odnosno opravdanje normativnog poretka tog društva» (Parsons, 1991.: 22).

89 O tome Parsons kaže: «Od prijelaznoga u moderno društvo, središnjim faktorom su institucionalizirane odrednice normativnog poretka koji su osobinom socijalne strukture i središtem zakonskoga sistema» (1991.: 40).

ta mogu se promatrati u kontekstu sociološke fenomenologije i sociologije znanja (Berger, Luckmann, 1992.)<sup>90</sup> Berger i Luckmann rekonstruiraju fenomenološku sociologiju i sociologiju znanja Alfreda Schütza. Svijet života (*Lebenswelt*) u fenomenološkom smislu ispunjen je različitim djelovanjima i interakcijama. Prema tome, najvažnije iskustvo drugih zbiva se u situaciji licem u lice koja je prototipski slučaj društvene interakcije (ibid.: 47).<sup>91</sup> Taj oblik interakcije posredovan komunikacijom, omogućuje nam realnost Drugoga, bez obzira na to kojem društvenom tipu pripada taj Drugi, pa makar bio i stranac. U tom kontekstu promotrimo sustav društvenih interakcija koje ispunjavaju svijet života i u kojima se taj svijet jednostavno dijeli s drugima. U tom smislu oni govore o Drugima, o iskustvu Drugih. No, važno je kako se te Druge doživljava u svijetu života? Ovo se može prevesti ubacivanjem stranca kao socijalnog tipa s kojim dijelimo zbilju svakodnevnog života. Stranac je onaj Drugi, pa se postavlja pitanje percepcije i doživljavanja toga Drugoga.

Iskustvo stranca kao Drugoga zbiva se u društvenoj interakciji.<sup>92</sup> Izravnost je iskustvo žive komunikacije licem u lice, a neizravnost je iskustvo posredovane komunikacije. Kako se u odnosu na prijašnja određenja socijalne interakcije ona može definirati kod Parsonsa? Može se definirati kao međudjelovanje jer Parsons društveni sustav određuje kao sustav međudjelovanja. U različitim određenjima društvene interakcije susrećemo međudruštvenu upućenost, tj. upućenost jednih na druge u različitim društvima. Ta se upućenost temelji na jezičnim, moralnim i pravnim normama unutar nekoga zadanog pravnog poretka. Tako se, primjerice, odnos prema strancu može testirati i normativnim strukturama nekog društva, npr. ustavom i zakonom. Taj odnos može biti odnos integracije – da se poslužimo Parsonsovim izrazom – ili isključivanja. Unutar svakoga društvenog sustava moguće je preko normativno integrirajućih struktura prepoznati bilo integraciju stranaca, bilo ksenofobiju. Riječ je o zakonima koji integriraju, asimiliraju i diskriminira-

90 Autori polaze od teze da je zbilja socijalno konstruirana, te da sociologija znanja mora analizirati proces u kojem se to zbiva (Berger, Luckmann, 1992.: 30).

91 I dalje: «U situaciji *licem u lice* drugi mi se opristranjuje u živoj sadašnjosti koja nam je oboma zajednička» (Berger, Luckmann, 1992.: 47). Još jedanput, ali na drugi način, na tragu stilskih vježba na temu licem u lice: «U situacijama licem u lice imam izravnu evidenciju o svojem bližnjemu, o njegovim postupcima, njegovim atributima i tako dalje» (ibid.: 50).

92 O odnosu prema drugima u kontekstu društvene interakcije kažu: «Dakle, važan aspekt doživljaja drugih u svakodnevnom životu jest mjesto izravnost ili neizravnost takvog iskustva» (Berger, Luckmann, 1992.: 50).

ju stranca/strance. I u jednom i u drugom slučaju imamo posla s različitim oblicima djelovanja/socijalne akcije ili socijalnih interakcija.<sup>93</sup>

Sada zbog metodičkih razloga moramo odrediti društvene tipove radi određenja stranca kao društvenog tipa. S druge strane valja tek naznačiti kopču društvene interakcije i društvenih tipova. No, što su to društveni tipovi?

## 2.4. Društveni tipovi. Stranac kao društveni tip

Čini se kako se društvene tipove može smjestiti u sklop društvenih interakcija. Društveni tipovi nisu ništa drugo doli opći karakter osobe temeljene na socijalnim oblicima i ovisi o socijalnoj interakciji. Moguće određenje društvenih tipova jest da su oni reakcija na očekivanje drugih. Društveni tipovi izvedeni su iz nekoga društvenog konteksta. Izraz su konstrukcije društvene zbilje unutar koje se tipiziraju akteri, što znači da im se daju određenja i obilježja društvenoga djelovanja. Ti su tipovi, u kontekstu sociologije znanja, nadasve povijesno i društveno uvjetovani. Društveni tipovi izražavaju određena društvena ponašanja spram kojih se uspostavlja neki odnos i neka interakcija. U svezu s društvenim tipovima Kuvačić dovodi društveni mentalitet (Kuvačić, 2004.: 74).<sup>94</sup>

Svaki član galerije društvenih tipova može biti i stranac, kao što je stranac društveni tip. Kod Simmela je stranac eksplicite društveni tip. Priču o društvenim tipovima od Simmela treba protegnuti prema Maxu Weberu koji je u sociologiju unio pojam idealnog tipa, kao najzamršenije polje njegove metodologije društvenih znanosti. Ulogu idealnih tipova preuzimaju Weberovi sociološki pojmovi. Weber se idealtipovima koristio kao pojmovima za opise različitih društvenih djelovanja, društvenih organizacija, oblika društvenog djelovanja i kao metodom izlaganja. O njegovim idealnim tipovima, kao znanstvenom instrumentariju analize društva, Martin Albrow izražava kritičko stajalište (Albrow, 1990.). Idealni tipovi, kao pojmovne konstrukcije, kod Webera imaju ograničeno metodičko značenje. Weberovi idealni tipovi samo su metodološki instrumentariji u njegovoj sociologiji kao znano-

93 Više o pojmu interakcije vidjeti: Harrington, Marshall, Müller, 2006.: 286-288.

94 Primjerice, ratnički i pljačkaški mentalitet i društveni tipovi koji se pojavljuju na tragu takvog mentaliteta, kao što su junak, kukavica, ratnik, poštenjačina, pljačkaš i slično. Može se izvesti i tipologija mogućih društvenih tipova. Primjerice, stranac je društveni tip (Simmel, 2004. b).

sti o djelovanju i socijalnim interakcijama s pomoću kojih opisuje društvo. Dok su idealtipovi znanstveni konstrukti istraživanja društvene zbilje, dotle su društveni tipovi konkretni akteri nastali iz povijesnih i društvenih okolnosti u odnosima interakcije. Društveni tipovi su predmet, a idealtip metoda istraživanja. Prema tome društveni su tipovi predmet sociološkog istraživanja koji se može istraživati uz pomoć idealtipova, ili Weberovih umnih konstrukta za opis djelovanja (vidi tablicu 18.). Kako je riječ, primjerice, o strancu kao društvenom tipu, istraživanje toga tipa kod Webera, koji je inzistirao na racionalnosti kao idealtipu, moglo bi biti usmjereno na ispitivanje interakcija spram stranca – bilo onih racionalnih (prihvatanje stranca) ili onih iracionalnih (odbijanje stranca – ksenofobija).

**Tablica 18.** Tipovi društvenog djelovanja i stranac kao društveni tip između integracije i neprijateljstva/ksenofobije

Tipovi djelovanja prema Maxu Weberu	Odnos prema strancu - između integracije i ksenofobije
Ciljno-racionalno djelovanje	U realnom svijetu mogu biti različiti modaliteti odnosa: a) prihvatanje; b) poluprihvatanje; c) odbijanje ili isključivanje iz interesnih razloga bez ikakvih afektivnih i tradicionalnih motiva. Uključi li se interes u ovaj tip djelovanja, akter se odlučuje na racionalni izbor koji onda može generirati neprijateljski odnos i isključivanje ili ekskluziju.
Vrijednosno-racionalno djelovanje	Prihvatanje vrijednosti kulture stranaca/strane kulture (koncept tolerancije, pluralizma kultura i identiteta); nasuprot tomu odbijanje vrijednosti strane kulture rezultira djelovanjem motiviranim obranom kulturnog identiteta. Koncept inkluzije može se tumačiti u kontekstu vrijednosne orijentacije i politike prema strancima. Kao primjer uzet ćemo multikulturalizam. Ekskluzija nastaje u slučaju promjene ideologije i vrijednosne paradigme. Primjer tako nečega je religijski i/ili sekularni fundamentalizam.



Afektivno djelovanje	Odbijanje, isključivanje stranaca (koncept emocija: racionalni i iracionalni strahovi, predrasude, ksenofobija i neprijateljstvo spram stranaca zbog konkurencije među spolovima), ali i ljubav, privlačenje kao suprotnost odbijanju. U spolnoj mašti strano i nepoznato postaje privlačno.
Tradicionalno djelovanje	Relativno prihvaćanje stranaca s tendencijom čuvanja vlastita identiteta na tragu suvremenog konzervativizma (koncept susreta dvaju identiteta s mogućnošću mekog neprijateljstva spram stranaca). Motiv relativnog prihvaćanja ili odbijanja može biti neka korist za pojedinca ili društvenu skupinu. Tu se mogu uvrstiti koncepti getoizacije stranaca, bez primjene nasilja i segmentirane diferencijacije.

Bila bi ovo približna ljestvica prihvaćanja i odbacivanja stranca kao društvenog tipa, nastala kao pokušaj primjene Weberovih pojmova/idealtipova u analitici stranca kao društvenog tipa.



## II. ANALITIKA. STRANAC NA RUBU DRUŠTVA. K SOCIOLOGIJI STRANACA

### 1. K sociologiji stranaca

Kad smo stranca odredili kao osobu i smjestili ga u društvo ili sustav društvenih interakcija, i kad smo ga izdvojili iz galerije društvenih tipova kao jednog među društvenim tipovima, potrebna nam je svojevrsna sociologija stranaca za razumijevanje kulturno-društvenog položaja stranca kao mogućeg Drugoga (vidi tablicu 19.).

*Tablica 19. Sociologija stranaca*

Glavni predstavnici	Sociološko obilježje i tipovi stranaca
Georg Simmel	<p>Stranac – čovjek koji je došao da ostane; stranac kao nefiksirani socijalni tip</p> <p>Novac i stranac</p> <p>Stranac kao konkurent i suradnik</p> <p>Stranac u velegradu: izgubljeni pod svjetlima neona</p> <p>Stranac kao prijatelj i neprijatelj</p> <p>Stranac između mosta i vrata, metafore i stvarnosti; između tu i nigdje</p> <p>Europa stranaca</p>
Robert Michels	<p>Stranac/stranci u kontekstu građanskih prava</p> <p>Prinudni stranci</p> <p>Apsorpcija stranaca</p> <p>Dvostruka lojalnost stranaca</p>

Robert E. Park	Stranac kao marginalac i potencijalni lunjalica
Alfred Schütz	Stranac kao imigrant Dvostruka lojalnost
Paul C. P. Siu	<i>Gastarbajter</i> kao tip stranca
Ulf Hannerz	Stranac kao kozmopolit Kozmopolit vs. starosjedilac/nastanjenik
Rudolf Stichweh	Stranac u svjetskom društvu; doba globalizacije
Zygmunt Bauman	Hodočasnik kao privremeni stranac Europa stranaca u globaliziranom svijetu

Utemeljitelj sociološke grane znanja o strancu/strancima jest Georg Simmel. Njegov rad *Ekskurs o strancu (Exkurs über den Fremden)* iz 1908. godine smatra se temeljem sociologije stranaca. Ta se grana sociološkog znanja posljednjih stotinu godina sustavno razvijala te je napisano mnoštvo članaka i studija na engleskom i njemačkom jeziku.<sup>95</sup> Osim Simmela za sociologiju stranaca svakako je važan i Robert Michels. Važni prinosi iz sociologije stranaca nastali su između dva svjetska rata. U ovom odlomku predstaviti ćemo radove Roberta E. Parka, Alfreda Schütza, Paula C. P. Siua, Ulfa Hannerza, Rudolfa Stichweha i Zygmunta Baumana. Riječ je o radovima iz sociologije stranaca nastalima između 1908. i 2008. godine.

Neki autori, poput Ulricha Bielefelda, smatraju da je interes za sociologiju stranaca porastao nakon epohalne 1989. godine kada je, zbog raspada složenih država i velikih migracija, preko noći nastalo mnoštvo stranaca. Glede sociologije stranaca Bielefeld kaže: «Za sociologiju stranaca, koja se na jednoj strani zanima za interno, vertikalno diferenciranje tipova stranaca (migranta, marginalca, itd.), a s druge strane za horizontalno diferenciranje idealnih tipova stranca, neprijatelja i prijatelja, karakteristično je da se ra-

95 Od hrestomatijskih knjiga o temi sociologije stranca valja izdvojiti knjigu Merz-Benz, Wagner (2002.). Priređivači su u knjigu uvrstili izvorne Simmelove radove o temi stranca kao socijalnog tipa, zatim radove britanskih, švedskih i američkih sociologa. Svaki izvorni tekst popraćen je bilješkom o prvom objavljivanju tako da se uvršteni tekstovi, koji će ovdje biti ukratko predstavljani i prepričani, mogu u slučaju prijevoda s engleskoga na njemački potražiti i na engleskom jeziku. Ta je hrestomatija relevantna zato što daje sabrani pregled znanja o strancu kao društvenom tipu. S druge strane, u uvodnom tekstu priređivači su se potrudili izvesti tipologiju stranca. U metodičkom smislu ta je hrestomatija bila okosnicom pretraživanja i ostalih socioloških izvora koji nisu ušli u ovaj izbor.

*cionalni strah* većine u neku ruku implicitno utemeljuje upravo na primjeru određene manjine, egzemplarne manjine Europe» (Bielefeld, 1998.: 112). U novijoj sociologiji stranaca, stranac se pojavljuje kao migrant, rubnik (marginalac), Randseiter, marginal man. Zatim kao gost-radnik (*der Gastarbeiter, sojourner*), lunjalica (*vagabund*), hodočasnik, turist, svjetograđanin (kozmpolit) i povratnik (*Der Heimkehrer, homecomer*). Bili bi to pojavni podtipovi stranca/stranaca.

## 2. Glavni predstavnici sociologije stranaca

### 2.1. Georg Simmel. Semiotičko čitanje Simmelovih tekstova

Georg Simmel smatra se utemeljiteljem sociologije stranca. Još jedanput valja istaknuti da je njegovo djelo *Ekskurs o strancu (Exkurs über den Fremden)* iz 1908. relevantno za utemeljenje sociologije stranaca. No radovi koji mu kronološki prethode, te oni nastali nakon 1908., ne mogu se izuzeti iz ovoga našeg introspekcijskog uvida u sociološku fenomenologiju stranca/stranaca. Zato se treba usredotočiti i na neke druge radove u funkciji Simmelove fenomenologije stranaca. Metodom naknadne intervencije u Simmelove radove koje ćemo interpretirati, ubacit ćemo figuru stranca da bismo vidjeli kako taj naknadno ubačeni stranac figurira u njegovim ostalim tekstovima. Tim postupkom interpretirani Simmelovi tekstovi dobivaju novo značenje. Ova naknadna intervencija ima funkcionalno značenje u odnosu na temu stranca zato što se interpretirani Simmelovi tekstovi, bilo izravno, bilo posredno, uklapaju u priču o strancu/stancima. Stoga naknadno ubacivanje figure stranca ima smisla u relacijama kao što su stranac i novac, konkurencija, velegradovi, čovjek kao neprijatelj, most i vrata te Europa.

#### 2.1.1. *Filozofija novca. Novac i stranac*

Krenimo, dakle, od Simmelova teksta *Philosophie des Geldes (Filozofija novca)* (Simmel, 2002.). Stranac kao trgovac posrednik je, kao što je i novac medij/posrednik. Svi društveni odnosi u gospodarskoj sferi posredovani su novcem kao medijem. Novac kao medij opće je ekvivalentno sredstvo komuniciranja u robnim odnosima. On je najviši izraz apstrakcije u komunikaciji među društvenim skupinama. Novac je poticaj za migracije preko

kojih netko preko noći postaje strancem. On se, riječ je o novcu, pojavljuje kao medij komunikacija između domaćih skupina nekoga društva i stranaca. Novac je kao medij dovoljno moćan da se zbog njega čini sve. Kad je riječ o strancima, Simmel njih, preko trgovine, dovodi u svezu s novcem.<sup>96</sup> Trgovina je djelatnost koja strancu u novoj sredini nešto brže rješava egzistencijalne probleme. Govoreći o gospodarskom pokretu i burzama u 16. stoljeću, Simmel navodi veliko sudjelovanje stranaca u tim mešetarskim kućama. Također pokazuje sudionništvo raznih stranaca iz europskih zemalja, primjerice, u Antwerpenu tijekom 16. stoljeća. S obzirom na mnoštvo stranaca u bankarskim poslovima, domicilno stanovništvo izražavalo je mržnju i neprijateljske odnose spram velikih banaka koje su vodili.

Sociološko pozicioniranje stranca u mrežu gospodarskih socijalnih odnosa podrazumijeva oblik socijalne interakcije domaćeg stanovništva i stranca, interakcije izražene u odnosima novčane moći. Stranci kao trgovci, posredstvom novca, ušli su u konkurentne odnose moći unutar lokalnih društava. Odnos lokalnog društva prema strancima, kao trgovcima, bio je odnos konkurencije s tendencijama isključivanja stranaca. Primjer toga je i Simmelova priča o mržnji naroda spram velikih bankarskih kuća koje su uglavnom kontrolirali stranci. Iz odnosa konkurencije i gospodarske socijalne interakcije, nastaju blaga ili otvorena neprijateljstva i isključivanja stranaca. To je tek jedan od mnogih oblika ksenofobije. Stoga nam pozornost valja upraviti prema Simmelovu shvaćanju sociologije konkurencije.

### **2.1.2. Sociologija konkurencije. Stranac kao konkurent i suradnik**

Premda u raspravi o sociološkom karakteru konkurencije Simmel (2001.: 113-136) nigdje izriječno ne spominje stranca kao nekoga tko je socijalni tip u konkurenciji s drugima, posredno je ipak moguća njegova interpolacija u sustav konkurentskih odnosa preko kategorije trgovca. U knjizi o novcu i u ogledu o strancu, trgovac je definiran kao stranac, a u ogledu o konkurenciji na jednom se mjestu spominje trgovac. U priči o konkurenciji, smještanje stranca kao socijalnog tipa ima smisla jer se u različitim društvima stranac nalazi u ulozi konkurenta. Dakle, kao fizička osoba ili strana kompanija. Ova napomena važna je za razumijevanje općih odnosa konkurencije. Ti se

<sup>96</sup> Simmel o tome kaže: «Iz vrlo dubokih temelja, trgovac je, na početku gospodarskog pokreta, stranac.» I na drugom mjestu Simmel ističe kako samo trgovac stranac, k tomu stranac je disponiran postati trgovcem (2002.: 40).

odnosi mogu primijeniti i na poziciju stranca unutar tih odnosa koji se mogu temeljiti na suradnji ili isključivanju. Riječ je, čini se, o dvjema različitim društvenim interakcijama u slučaju stranca u konkurenciji.

Simmel konkurenciju promatra kao presudno obilježje modernog života (ibid.: 136). Polazi od teze da je svakom društvu potrebna određena polarnost, harmonija i disharmonija, naklonost i odbojnost te konkurencija. Konkurencija se pojavljuje kao tip forme/oblika društvene akcije u kojoj stranac može biti konkurent i partner ili suradnik. Konkurencija je zapravo tip neizravne borbe. Ima i socijalizacijsku ulogu. Može povezivati, ali i razdvajati. Konkurencija u sebi ima i antagonistički moment. Ona je tip socijalne interakcije koji se temelji na napetosti. I na kraju Simmel pokušava odrediti bit konkurencije te kaže: «Bit konkurencije je u tome da se jednakost svakog elementa s drugim stalno pomiče prema gore ili prema dolje» (ibid.: 127).

### **2.1.3. *Velegradovi i duhovni život. Stranac u velegradu: izgubljeni pod svjetlima neona***

Simmel se javlja kao interpret moderne. Ta, pak, moderna na izdisaju ponajbolje je prezentirana u velegradovima (Simmel, 2001.: 137-151). Simmel dovodi u odnos kulturu moderne i velegradove. Govori o velegradskoj individualnosti i njezinoj psihološkoj dimenziji. Bit je velegradskog života u ubrzanosti u svim sferama života. Velegradu Simmel pripisuje razumsko/intelektualističko značenje, a selu osjećano. On dalje govori o tipu stanovnika velegrada. Taj tip stanovnika može biti starosjedilac ili stranac. Stranac obično dođe kako bi ostao. Naseljava se on u velegradu sa sebi sličnim strancima. Tako se stvaraju getoizirane kolonije ili urbani kulturni hibridi, različite gradske četvrti kao kineska, ruska, grčka, turska, španjolska i slično. Treba vidjeti velegradove zapadne Europe i SAD-a s kolonijama stranaca i getoiziranim strancima. Zbog otuđenosti u velegradu i starosjedinci jedni drugima mogu biti stranci, ali i stranci njima mogu biti strancima. To je moguće zbog velegradskog, uglavnom, otuđenog života.

Stanovnik velegrada reagira razumom, a ne srcem. Još jedno obilježje velegrada pridonosi otuđenosti, a to je da su velegradovi novčarska središta. Glede novčarskog gospodarstva u njegovoj aktivnosti sudjeluju stranci kao bankari, što se danas najbolje može vidjeti na primjeru tranzicijskih zemalja u kojima su banke uglavnom u rukama stranaca. U tržišnom gospodarstvu stranac u velegradovima nije samo bankar, on je i trgovac, primjerice, u

veletrgovačkim robnim centrima tranzicijskih zemalja. Simmel dalje povezuje razum i novčarsko gospodarstvo. Velegrad kao izvor modernog duha računalna je i kalkulantska struktura. Naravno, s obzirom na novac i trgovinu. Simmel upućuje na svu sličnost veza i odnosa u velegradovima koje karakteriziraju brzina, točnost i proračunatost. Glavni medij komunikacije u velegradovima jest novac. Tu se podrazumijevaju i mediji, ali i oni postoje ne toliko zbog informiranja koliko zbog novca. U velegradu se živi prema principu rezerviranosti svakog njegova stanovnika u odnosu na nekoga drugog. Bilo da je riječ o autohtonim stanovnicima ili strancima, dakle, u svim mogućim velegradskim socijalnim interakcijama. Iz rezerviranosti nastaje i otuđivanje i stranost velegradska. Velegrad po sebi generira višestruku stranost. Tu rezerviranost Simmel opisuje pojmovima *tiha averzija*, *uzajamna otuđenost*, *odbojnost*... Rezerviranost kao velegradska navlastitost može generirati napetost, mržnju i strahove prema strancima. Rezerviranosti Simmel dodaje i indiferentnost. Velegrad je i mjesto slobode i nesputanosti i izraz je modernosti u odnosu na život prije 18. stoljeća kada su pojedinci bili sputani i vezani uz zemlju.

#### **2.1.4. Čovjek kao neprijatelj: Dva fragmenta iz jedne sociologije. Stranac kao prijatelj i neprijatelj**

Ako čovjek može biti prijatelj i neprijatelj, tada i stranac kao čovjek to može biti. Raspravu o čovjeku kao neprijatelju Simmel (2001.: 283-291) počinje onom Hobbesovom da je *čovjek čovjeku vuk*. Riječ je o pesimističnom stajalištu pesimističke (političke) antropologije. Neprijateljstvo je praćeno negativnim raspoloženjima i predrasudama spram drugog čovjeka. To vrijedi i u slučaju stranca. Simmel ga svrstava među one čovjekove primarne energije koje se ne oslobađaju vanjskom realnošću svojih predmeta, nego same stvaraju svoje predmete (ibid.: 286). Primjerice, neprijateljstvo spram stranaca kao Drugih i drukčijih. Neprijateljstvo je zapravo oblik samostalnog nagona. Podrijetlo neprijateljstava je u interesima koji vode suprotstavljanju, razdraženosti i sukobima, antagonizmima. Simmel kaže: «Interesi svake vrste tako često prisiljavaju na borbu za određena dobra, na suprotstavljanje određenim osobama, da je kao residium toga u nasljedni inventar naše vrste lako moglo opreći jedno stanje razdraženosti koje samo tjera na izraze antagonizma» (ibid.: 286). Prema tome neprijateljstvo prema strancima je u različitim interesima koji vode u sukob s njima. Neprijateljstvo ima svoje konkretne mani-

festacije. Simmel kaže: «Unutar zatvorenog kruga neprijateljstvo u pravilu znači prekid odnosa, povlačenje i izbjegavanje dodira; tu te negativne pojave prate čak i strasna sukobljavanja u otvorenoj borbi» (ibid.: 287).

U priči o neprijateljstvu Simmel nigdje ne govori o neprijateljstvu prema strancu, ali na jednome mjestu ističe zauzimanje objektivne pozicije prema strancu i ističe: «Tome treba dodati i sljedeće: prema strancu, s kojim se ne dijele ni kvalitete ni drugi interesi, zauzima se objektivna pozicija, čuva se vlastita osoba i zato razlika u pojedinosti ne obuzima tako lako čitavog čovjeka» (ibid.: 289). Strancu se pripisuje objektivnost i otklanja neprijateljstvo prema sredini. No, u stvarnosti 20. stoljeća i danas, više je neprijateljstva prema strancima negoli objektivnog držanja u odnosu na strance. U kriznim situacijama stranac je prva meta odstrela.

### **2.1.5. *Ekskurs o strancu. Stranac: čovjek koji je došao kako bi ostao?***

Prostorni i kulturni odnosi u smislu tranzicije i promjene mjesta i kultura od nekoga stvaraju stranca (2001.: 152-157). Govoriti o strancu nemoguće je bez promišljanja kategorije prostora i kulture. Čovjek napušta prostor vlastite društvene sredine (društvo). U trenutku kad prestane fiksiranost za domicilni prostor i ulazi se u novi, postaje se strancem. U fragmentu o strancu počeli smo s pitanjem prostora o kojemu Simmel kaže kako je zapravo odnos prema prostoru samo s jedne strane uvjet, a s druge simbol odnosa prema ljudima (ibid.: 152). Stranac nije samo tranzitni putnik, nego onaj koji je došao kako bi ostao.<sup>97</sup> Odnos prema njemu je rastezljiv kao odnos blizine, udaljenosti i zaoštavanja. Zaoštavanje nastaje tada kada stranac ima ambiciju socijalnog ukorjenjivanja. Tako mogu niknuti neprijateljstva iz odnosa konkurencije. Glede stranca Simmel kaže da on generira socijalne interakcije. Njegova je pozicija u odnosima blizine i razmaknutosti takva da često proizvodi socijalni razmak. On nije samo netko tko je došao sinoć i sutra ostao, nego je, prema Simmelovu mišljenju, i potencijalni lualica.

Stranac kao trgovac, trgovinom uspostavlja specifičan oblik socijalne interakcije koji mu pomaže u barem minimalnoj integraciji u sustav (lokalnog) društva. Trgovina ili slijed novca daje strancu specifičan karakter pokretnosti (ibid.: 153). U konkretnom smislu, premda Simmel ne misli na osobu nego

<sup>97</sup> U izvorniku: «Stranac nije puki putnik, nego onaj koji danas dođe i sutra ostane – tako reći potencijalni putnik koji, premda nije krenuo dalje, nije posve prevladao odvojenost dolaznja i odlaznja» (Simmel: 2001.: 152).



na socijalni tip, pitanje je tko i što jest stranac? Prema Simmelovu stajalištu stranac je primarno trgovac. Kao takav on je posrednik u gospodarskim aktivnostima nekoga (lokalnog društva) koji barata novcem kao medijem komunikacije. Taj medij omogućuje mu komunikaciju s društvom, premda u jezičnom smislu na razini simboličkog interakcionizma i ne mora biti uspostavljena savršena komunikacija između stranaca i domicilnog stanovništva. Trgovačka djelatnost omogućuje strancu privremeno ukorjenjivanje, a to znači ostvarenje mogućnosti da netko navečer dođe i sutra uz pomoć trgovačke djelatnosti privremeno ostane.

Kao klasičan primjer stranca trgovca Simmel, i sam podrijetlom njemački Židov, navodi Židova. Kako je stranac trgovac i trgovac stranac, njegova egzistencija nije bila vezana uz zemlju. Stranac trgovac ostvarivao je socijalnu pokretljivost. U odnosu na vlasnika zemlje ili seljaka koji ju je obrađivao i na zemlju fiksiran bio, stranac kao trgovac nije bio vezan za zemlju. Tu se može prepoznati odnos koji je Dinko Tomašić (1997.) opisao kao ratarski i stočarski mentalitet. Ratarski je bio vezan za zemlju i nepokretan, a stočarski, u ovom slučaju trgovački, bio je u permanentnom pokretu. Trgovci su bili slobodniji jer se nisu vezivali ni za što osim za svoj trgovački interes koji ih je tjerao na pokretljivost. Interes (novac) je bio pokretački motiv permanentne pokretljivosti. Upućenost stranca na trgovinu ili neke druge posredničke djelatnosti ili djelovanja, davala mu je obilježja pokretljivosti i građanina svijeta. Iz pokretljivosti stranca proizlazi nemogućnost organskog spetljavanja i sraščivanja unutar nekog društva. On komunicira s mnogima, ali se teško integrira. Teško se društveno povezuje (rodbinski, prostorno, profesionalno) i kao takav ima status neutralnog promatrača. Simmel o tome i toj neutralnosti kaže: «Bit stranca je u pokretnosti; u njoj, time što se nalazi u nekoj ograđenoj grupi, živi on od sinteza blizine i daljine koja tvori formalni položaj stranca: jer onaj tko je pokretan prije ili kasnije dolazi u dodir sa svakim pojedinim elementom, ali ni s jednim pojedinim nije organski povezan srodničkom, mjesnom ili profesionalnom fiskiranošću» (2001.: 153). Taj status Simmel opisuje kao objektivnost stranca. Stranac je nefiksirani socijalni tip. Iz nefiskiranosti nadaje se njegova objektivnost.<sup>98</sup>

98 U skladu s tim Simmel kaže: «Budući da on nije iz korijena fiksiran za pojedine sustavne dijelove ili jednostrane tendencije grupe, on nasuprot svemu tome stoji s posebnim stavom *objektivnoga* koji ne znači, recimo, neki običan odmak i nesudjelovanje, nego posebnu formu sastavljenu od daljine i blizine, ravnodušnosti i angažmana... Objektivnost se može nazvati i slobodom: objektivni čovjek nije vezan nikakvim fiksiranjima koja bi mogla predodrediti njegovo prihvaćanje, njegovo razumijevanje, njegovu procjenu danoga» (Simmel: 2001.: 154).



Ta se objektivnost postiže zbog neukorijenjenosti, otvorenosti, pokretljivosti i nemogućnosti izražavanja subjektivnog stajališta o društvenoj sredini u kojoj se zatekao. Objektivnost stranca, ili neutralnost, može biti opasna u društvenim previranjima kada se stranac uzima kao njihov uzrok. Stranac se tako pojavljuje kao objektivna socijalna tip ili čak arbitar u konfliktu zaraćenih strana. Taj se tip kod Simmela atributira kategorijom slobode jer nije fiksiran za tendencije i tumačenja neke skupine, odnosno nekog partikulariteta. Strankinja/stranac mogu biti privlačni u erotskom, ljubavnom smislu, a ipak ostati strancima. U raspravi o strancu ubacuje i ovaj tip odnosa – ljubav kao egzistencijal, kad su u pitanju stranci. Stranac ostaje strancem sve dok u drugoj osobi nije pustio korijen. U izvorniku Simmel kaže: «I u intimnijim odnosima između dviju osoba stranac može razviti svu privlačnost i karakterističnost; ali on, sve dok ga se osjeća kao stranca, nije uhvatio tlo u drugome» (ibid.: 153).<sup>99</sup>

U konačnici odnos prema strancu može se iščitati kao odnos između zajednice i društva. Simmel kaže: «Napokon, proporcija blizine i udaljenosti koja strancu daje karakter objektivnosti stječe i praktičan izraz u apstraktnjoj biti odnosa prema njemu, tj. u tome da se sa strancem dijele samo neke općenitije kvalitete, dok se odnos prema onima s kojima postoji organskija povezanost gradi na jednakosti specifičnih diferencija prema puko općenitome» (ibid.: 155). Odnos prema strancu, kao odnos prema Drugome, temelji se na bliskosti i udaljenosti nas od njega.<sup>100</sup> Dakle, stranost nije samo inherentna onima koje ne poznajemo jer su nam udaljeni kao stranci prema nacionalnoj, vjerskoj i kulturnoj pripadnosti, nego i unutar vlastite zajednice. U svakom slučaju socijalna blizina i daljina, bliskost i udaljenost, proizvode jedan oblik napetosti i isticanja onoga što nije zajedničko nama i njima. Tako se stvara i poseban odnos napetosti spram stranca koji je zbog svojeg položaja organski iskorijenjen i tek privremeno ukorijenjen kao privremeni član grupe. Sociologiziranjem stranca kao socijalnog tipa Simmel pokazuje različite društvene interakcije. U nastavku valja pokazati kako stvari sa strancem, kao socijalnim tipom, funkcioniraju kad ih metodom naknadne sociološke intervencije uključimo u ostale Simmelove rasprave. Slijedi kratak prikaz tih rasprava.

<sup>99</sup> Riječ je o strancu u ljubavnom škripcu, kao predmetu požude i konkurencije.

<sup>100</sup> Prema tome: «Stranac nam je blizak ako između njega i sebe osjećamo jednakosti nacionalne ili socijalne, profesionalne ili općeljudske vrste; on nam je dalek ako te jednakosti sežu preko njega i nas te povezuju nas samo zato što uopće povezuju mnoge. U tom se smislu i u najbližim odnosima lako pojavljuje nota stranosti» (Simmel, 2001.: 155).

### 2.1.6. *Most i vrata. Stranac između mosta i vrata, metafore i stvarnosti*

Slikovito rečeno stranac može biti otok, most/biće između i otvorena vrata. Primijenimo tu tezu na Simmelov ogled *Most i vrata* (2001.: 158-164). Slika o strancu može biti slika povezanosti, ali i odvojenosti. No to se ne bi moglo odnositi samo na stranca, nego na čovjeka kao takvog jer ima sposobnosti koje povezuju i razrješuju: «Samo je čovjeku, u odnosu na prirodu, dano da povezuje i razrješuje, i to na karakterističan način da je jedno od toga uvijek pretpostavka drugoga» (ibid.: 158).

Čovjek ima sposobnost izolacije drugih ljudi, ali i sebe. Stranac tako može biti izolirano i samoizolirano biće. Primjeri su nesnošljivost prema strancima i njihova getoizacija u zapadnim velegradovima. Simmel piše o ljudskim bićima koja imaju sposobnost odvajanja (izolacija/otok) i povezivanja (most). Izolaciji bi odgovarao otok, a spajanju slika most. Stranac može biti most kultura, ali problem mosta jest da on nije ni na jednoj strani, nego istodobno na obje. U tom smislu, poput dvostrukosti mosta, izražava se kulturna dvostrukost stranca kao bića. Most je stabilna građevina koja stoji na dvije strane. Što ćemo s takvim stajanjem koje nije nigdje? Postavljen na dvije strane, zapravo ne stoji ni na jednoj. Simmel dalje piše o velikoj volji povezivanja/integracije: «Ljudi koji su prvi put označili neki put između dvaju mjesta izvršili su jedno od najvećih ljudskih postignuća. Ma koliko da su često išli od jednog od tih mjesta do drugoga i tako ih takoreći subjektivno povezali: tek time što su na površini Zemlje vidljivo utisnuli put ta su mjesta objektivno povezana, volja za povezivanjem postala je oblikom stvari koji se toj volji nudio za ono ponavljanje, a da još nije ovisio o učestalosti ili rijetkosti toga ponavljanja» (ibid.: 159).

Iz tog fragmenta o volji povezivanja na tragu mosta kao metafore, može se iščitati sudioništvo stranaca kao mostova kultura. Stranac jest ili bi mogao biti most kultura. On je između dviju kultura, a biti između znači ujedno ne biti stvarno nigdje. Jer on je biće koje se kreće od vlastite do nove, strane kulture. Biti most, znači biti neukorijenjen. Biti neukorijenjen dalje znači biti stran u novoj kulturi i biti stran u matičnoj, te istodobno dvostruko lojalan ili nikomu lojalan – već prema osobnoj situaciji! Specifičnost stranca kao mosta jest što premošćuje ono razdvojeno u sebi koje je nastalo kidanjem, prekidom s vlastitom kulturom, prostorom i ulaskom u novi prostor i kulturu. Most spaja dvije rastavljene točke u prostoru, kao što stranac pokušava sastaviti i povezati krhotine života u dvama prostorima u kojima je dvostruko stranac.

Ako most spaja odvojenost u prostoru, a čovjek-most odvojenost kultura, društva i domovina, vrata onda imaju drugu ulogu istodobnog odvajanja i povezivanja. Odnosno, prema Simmelovim riječima, vrata na presudan način prikazuju kako su odvajanje i povezivanje samo dvije strane istog čina (ibid.: 160). Stranac je u slučaju vrata osoba koja odvaja i povezuje. Odvajanje se događa kada odlazi iz vlastite kuće i zatvori vrata. Na taj se način zatvorio u odnosu na vlastitu sredinu koju je napustio te otvorio nova vrata u novoj useljeničkoj sredini koja opet mogu biti vrata odvajanja i spajanja. To, pak, ovisi o prihvaćenosti stranca u novoj sredini i percepciji povratnika u staroj. Stranac može otvoriti i jednostavno zatvoriti vrata. Otvorenost mu omogućuje integraciju u otvorenim društvima, a u zatvorenima, gdje mu se vrata zatvaraju, ima osjećaj izolacije i neprijateljstva. Zatvorena vrata u slučaju stranca simboliziraju zid. Zid je crta uspostavljene društvene razdjelnice između stranca i ostatka svijeta. Dok most daje sigurnost i smjer kretanja, vrata otvaraju mogućnost različitih životnih smjerova kretanja. O tome Simmel kaže: «Dok most, kao linija pružena između dviju točaka, propisuje bezuvjetnu sigurnost i smjer, kroz vrata se život iz ograničenosti izoliranoga bitka za sebe slijeva u neograničenost svih smjerova uopće» (ibid.: 161). Simmel, čini se, daje prednost mostu pred vratima te nastavlja: «Na tome počiva bogatije i življe značenje u odnosu na most koje se odmah očituje u tome što smisao ostaje neprimijenjen bez obzira na to u kojem se smjeru prelazi most, dok vrata smjerom unutra i van naznačuju potpunu razliku intencija» (ibid.: 161). Vrata u konačnici simboliziraju kretanje prema unutra i prema van. U slučaju stranca ulazak u stranu zemlju i izlazak iz vlastite zemlje. Na kraju ove rasprave o mostu i vratima slijedi Simmelovo ontološko odgonetanje značenja mosta i vrata. A to što on kaže može se odnositi i na bitak stranca: «S obzirom na suprotne naglaske koji vladaju u njihovu izrazu, most pokazuje kako čovjek sjedinjava razlučenost puko prirodnog bitka, a vrata razlučuju uniformno, kontinuirano jedinstvo bitka» (ibid.: 162).

Ovo bi stajalište moglo biti i ilustracija za ontološko razumijevanje stranca i njegova položaja u kozmosu. I još jedno mjesto o odvojenosti i spajanju, odnosno o mostu i mogućem strancu. Simmel ističe: «Budući da je čovjek biće koje povezuje, no koje uvijek mora odvajati i ne može povezivati ako ne odvaja, puko indiferentnu egzistenciju dviju obala moramo prvo duhovno shvatiti kao odvojenost da bismo je mogli povezati mostom» (ibid.: 163). Simmel čovjeka određuje kao biće bez granica i kaže: «Jednako je tako čovjek biće bez granice koje nema granice» (ibid.: 163). U slučaju vrata dolazi do izdvajanja, zatvaranja i ograničavanja, što je suprotno njegovu biću, ali s

mogućnošću iskoraka u slobodu: «Zatvaranje njegove udomljenosti vratima znači, doduše, da je dijelom izdvojen iz neprekidnog jedinstva bitka. Ali, kao što bezoblično ograničavanje dolazi do nekog lika, tako i njegova ograničenost nalazi svoj smisao i svoje dostojanstvo tek u onome što simbolizira pokretljivost vrata: u mogućnost da iz tog ograničenja u svakom trenutku istupi u slobodu» (ibid.: 163). Na kraju jedna moguća konstatacija o strancu između mosta i vrata. Stranac je, dakle, netko tko je zapravo razapet između mosta i vrata. Ni sam ne zna bi li zakoračio preko mosta, ili bi otvorio i zatvorio vrata. Nije stranac Buridanov magarac, ali da magarećih situacija u relaciji most i vrata ima, u to ne bismo smjeli sumnjati jer nas kojekakva iskustva na to navode.

### **2.1.7. Ideja Europe. Europa stranaca?**

Ogled *Ideja Europe* Simmel (2001.: 307-311) objavio je 1917. godine, dakle, u jeku i pri kraju Prvoga svjetskog rata. Njemačka se u tom sukobu našla na strani Centralnih sila. Taj je rat poslije bio jedan od okidača (versajski sindrom) za pojavu fašizma i nacionalsocijalizma, poredaka u kojima su stradali Židovi. Carl Schmitt je, u raspravi o politici i političkome, stranca definirao neprijateljem. Kako je Simmel vidio Njemačku koja se nakon 1919. godine, kao zemlja filozofa i pjesnika, otkotrljala u Auschwitz? Taj je poredak natjerao milijune na prisilnu migraciju, poglavito u Ameriku gdje su odjedanput postali prisilni stranci.

Simmel u ovom ogledu afirmira nacionalni versus internacionalni i kozmopolitski duh. On nije bio toliko uvjeren u nadnacionalnost Europe, koliko u snagu njemačkoga duha (*Volksgeist*). I Hitlera, ništa manje! U tom je smislu odbacio internacionalizam: «Internacionalno uvjerenje i karakter, što je za mnoge Nijemce postalo kobnim, posve je sekundarna tvorevina koja nastaje ili pukim pridodavanjem ili pukim izostavljanjem, i ono je neprijatelj autohtone nacionalne biti» (ibid.: 308). U slučaju priče o strancu kao socijalnom tipu, Ulf Hannerz ističe ideju kozmopolitizma, kao što ćemo vidjeti, a Zygmunt Bauman na istom tragu, ideju Europe stranaca. U internacionalizmu i kozmopolitizmu Simmel vidi raskorijenjenost, ili, kako na jednome mjestu kaže: «...time ne postajemo ni na koji način internacionalni, kozmopolitski – ili kako se već zovu sva ta milozvučna prigušivanja raskorijenjenosti – nego smo upravo time u najvećim dubinama njemačke biti» (ibid.: 310). Odbacivši kozmopolitizam, Simmel je ostao kod biti nje-

mačkoga duha i njegove povijesne misije, tj. da samoj biti njemačkog duha pripada upravo protezanje preko njega (ibid.: 310). Dakle, Simmel je bio na tragu povijesne misije naroda pjesnika i filozofa. Priznaje kako čežnja za Europom ipak potječe iz korijena njemačke duše (ibid.: 311). U raspravi o snazi njemačkoga duha napisao je kako će on, njemački duh, jednoga dalekog dana dati ideji Europe novi život... (ibid.: 311). U jednom trenutku, nakon 1919. i propasti Weimarske Republike, taj je duh završio na dnu kace u Hitlerovu antisemitskom, rasističkom i ksenofobnom projektu *Volksgemeinschafta*, a nakon Drugoga svjetskog rata i projekta ujedinjavanja Europe, poglavito nakon ujedinjenja Njemačke 3. listopada 1990., taj njemački duh imao je pozitivnu ulogu u izgradnji Europe i eura, na tragu Simmelove filozofije novca. EU kao supermarket!

Na kraju je Simmel, kao zastupnik ideje domovine, ostao optimističan u slučaju obnove europskog zajedništva koje je, u trenutku pisanja ogleđa (1917.) bilo na najnižoj mogućoj točki, a u trenutku našeg čitanja 2008. na najvišoj mogućoj točki koju je počela ljuljati kriza i u kojoj je već generiran grčki sindrom ugroze projekta Europa. Položaj stranaca u Europi, od objavljivanja Simmelova ogleđa (1917.) do danas 2008., nešto se izmijenio. Danas se u ujedinjenoj Europi može govoriti o Europi stranaca, o nadnacionalnoj Europi s kozmopolitskim tendencijama, ali s još uvijek duboko ukorijenjenim nacionalnim državnostima koje zakonima reguliraju položaj stranaca u pojedinim zemljama članicama Europske unije. S druge strane, unutar kozmopolitskog projekta Europa vrije mržnja spram stranaca, pa je ksenofobija ozbiljna prijatnja i detonator mogućih dezintegracijskih djelovanja, kao kontrapunkt ili protupokret drugoj moderni.

## 2.2. Robert Michels

### 2.2.1. Michelsova sociologija stranaca

Možda je malo neobično da se sociologiji stranaca pridružuje Robert Michels. Naime, u literaturi je daleko poznatiji kao sociolog politike, uže kao istraživač političkih stranaka. Iz životopisa valja izdvojiti detalj da je Michels na kraju stao uz Mussolinijev fašizam koji u širem smislu, kao i nacionalsocijalizam, nije simpatizirao strance. S druge strane, uopće nije neobično to što se i on prihvatio sociologije stranaca, a razlog je jednostavan – moramo imati na umu njegovo životno iskustvo. Michels je talijanskog podrijetla,

premda je djelovao u sklopu njemačke kulture. U tom smislu možemo ga smjestiti u kategoriju stranca ili marginalne osobe koja egzistira na načelu dvostruke lojalnosti. U njegovu slučaju na talijanskoj kulturi i njemačkom društvu. Stoga je potrebno istaknuti da je Michels te 1925. godine pisao o sociologiji stranaca. Tekst je pisan tipičnom metodom njemačke škole mišljenja, što znači da je orijentiran na definiranje pojmova, analizu i sintezu.

Odmah na početku Michels pokušava izvesti klasifikaciju problema i pokazati, tj. odrediti što je to stranac. Stranac se ovdje pokušava odrediti iz konteksta građanskih prava, državljanstva i pripadnosti drugoj naciji. Stranac je osoba kod koje se nacionalna pripadnost ne poklapa s građanskim pravima neke zemlje. On je ovdje više politički tip. Dakle, u kontekstu građanskih prava, Michels pokušava izvesti tipologiju stranaca s različitim statusima. Stranci nisu, ili ne postoje, dok ne odu u neku zemlju. Postaju strancima kao pripadnici nekog naroda (*Volksfremde*), kao strani državljani. Zatim tu su i oni koji su izgubili domovinu (*Vaterlandsloser*) ili bezdomovinci. Dakle, tip prinudnih stranaca. Oni su predmet njegove analize. Toj skupini pripisuje internacionaliste, humanitarce, zatim klasne idealiste i pripadnike miješanih brakova. Michels ih smješta u povijesni kontekst kao tipove stranaca. Široku lepezu bezdomovinaca Michels na kraju reducira na tri tipa. Prvi su oni koji domovine uopće nemaju, drugi žele drugu domovinu, a treći su oni koji istodobno imaju više domovina (ibid.: 298). Michels se dalje bavi psihologijom putnika i definira pojam putovanja: «Putovanje je istodobno *pothvat*, *oslobođenje*, mogućnost proširenja odnosa» (ibid.: 298). Opisuje iskustva putnika/stranaca po Europi, poput Dostojevskoga. Nadalje govori o mogućnosti razumijevanja stranaca. To razumijevanje pada u polje kontakata. U psihološkom smislu strano i stranac nisu ništa drugo do objekt percepcije i prihvaćanja na temelju dojmova o blizini i daljini objekta percepcije. U trećem dijelu ogleđa *Stranci u mentalitetu domaćih/domorodaca* Michels taj odnos promatra u kontekstu pojmova nacionalnosti, nacionalne pripadnosti i ljudske pokretljivosti ili mobilnosti. Ta se mobilnost dijeli na neprisilnu i prisilnu. Prisilnu mobilnost zbog trgovačkih poslova pripisuje Židovima na temelju ženidbenih i trgovačkih odnosa. Michels zatim govori o otežavanju položaja stranca u nekoj kulturi i ističe: «Položaj stranaca u svijesti domaćeg naroda bit će otežan u slučaju masovnog naseljavanja» (ibid.: 303).<sup>101</sup> U takvim slučajevima Michels govori o pojavama kao što su antisemitizam

101 Nadalje, Michels definira stranca. Tko je stranac? Michels kaže: «Stranac je predstavnik nepoznatog. Nepoznati je onaj netko izvan udruženja s klicom antipatije» (Michels, 1925.: 303).



i neprijateljstvo spram stranaca (*die Fremdenfeindschaft*). Razlog takvom ekskluzivnom odnosu prema strancima vidi u ugrožavanju gospodarske egzistencije (ibid.: 303). Prema tome izvori ksenofobije i neprijateljstva spram stranaca vidljivi su iz odnosa konkurencije o kojima je pisao Simmel i niske ili nikakve suradnje. Ovdje se radi o nečemu kao što je protekcionizam rada (*Arbeitsprotektionismus*). Sada Michels pokušava psihologizirati vrijeme trajanja statusa nekog stranca ili nekih stranaca u svijesti domaćih i kaže: «Pojedinačni malogrupni stranci ostaju duže strancima u svijesti heterogenih masa, kao što heterogene mase također ostaju u svijesti stranaca. Uzrok je ponajprije u psihologiji» (ibid.: 304). Naravno, i u razlikama u kulturi.

U četvrtom dijelu ogleđa pod naslovom *Okolica i sposobnost apsorpcije stranaca*, Michels uvodi u raspravu pojmove kao što su patriotizam, ambijent, okolica, jezik, običaji, rasa, utjecaj sredine na nacionalni pogled i tako dalje (ibid.: 305). Apsorpciji stranaca prethodi prilagodba ili, sociološkim rječnikom, socijalna adaptacija i stjecanje simpatija. Michels tu navodi različite primjere iz ratnih pohoda, kao i Prvoga svjetskog rata kada su se vojnici našli u ulozi stranaca te je naglo porasla ljubav prema domovini. Moguća apsorpcija stranaca u izravnom je odnosu spram misije koju imaju u nekoj zemlji bilo kao trgovci, vojnici osvajači, kolonizatori ili osobe dvojnog podrijetla koje se opredjeljuju za jednu od sredina, a one ih prihvaćaju ili odbijaju. Veći su izgledi za apsorpciju kod prilagođenih stranaca jer svojom prilagodbom postaju bliži, negoli onih neprilagođenih, neakomodiranih (neudomaćenih) koji ostaju udaljeni, distancirani. Na primjeru njemačkih migranata/stranaca u SAD-u Michels pokazuje kako nova sredina utječe na patriotizam i na razliku, primjerice, između Nijemaca u St. Louisu i San Franciscu. Nova kulturna sredina, krvno miješanje, udaje i ženidbe isključuju mogućnost forsiranja ekskluzivnog pojma domovine (*exklusiver Vaterlandsbegriff*) (ibid.: 300). Na kraju četvrtog dijela Michels piše o procesu denacionalizacije iseljenika navodeći vrijeme i uzroke denacionalizacije, kao što su zaborav jezika, uklapanje u novu sredinu, obiteljski razlozi i tako dalje.

U petom dijelu ogleđa *Prema sociologiji političkih izbjeglica* Michels se bavi položajem osoba koje su zbog političkih razloga napustile zemlju i tako preko noći postale strancima. O njima piše: «U srcu političkih izbjeglica stoji ljubav prema njihovu domovinskom narodu s mržnjom i u svježem neprijateljstvu spram domovinskih državnih institucija» (ibid.: 312). Oni su se našli u prisilnoj poziciji marginalnih osoba koje ne dijele dvostruku lojalnost, kod kojih istodobno vladaju osjećaji ljubavi (narod, domovina) i

mržnje (političke institucije). Takvi stranci preuzimaju ulogu osloboditelja sudjelujući u svrgavanju samosilništva (tiranije) i zauzimajući se za neki drugi oblik političke vladavine. Sudbina je tih stranaca da prisilno moraju zamijeniti mjesto življenja i razapeti su između realnosti novog života i projekcije političkog života u vlastitoj domovini. Jednom riječju, radi se o osobama čiji se život privremeno može opisati kao razapetost između nove neželjene stvarnosti (život u drugoj zemlji) i utopije koja bi se trebala ostvariti u njihovoj zemlji. On kao stranac preuzima ulogu revolucionara. Želi mijenjati svijet u vlastitoj zemlji iz pozicije udaljenosti, dakle, iz zemlje koja ga je prihvatila i tolerira njegovu djelatnost.

Posljednji ili šesti dio Michelsova sociološkog ogleada pod naslovom *Stranci u ratu* predstavlja specifičnu poziciju stranca u nekom ratnom sukobu u kojemu svi akteri rata stoje nasuprot svima i gdje, hobsovski rečeno, svatko ratuje protiv svakoga. U takvim ratovima istaknut je patriotizam aktera. Michels navodi primjer odnosa Njemačke i Amerike 1914. godine. S druge strane u ratnim sukobima dviju zemalja ima slučajeva da stranci pripadaju jednoj ili drugoj strani u sukobu. Primjerice, Američki Nijemci imaju dvostruku pripadnost staroj i novoj domovini, a obje su u sukobu. Zemlje u ratu koje imaju populaciju dvostruke pripadnosti ne bi smjele novačiti osobe dvostrukoga podrijetla premda bi stranac koji je stekao građanska prava mogao biti unovačen.

S ovom slobodnijom interpretacijom Michelsova ogleada iz 1925. godine, iz pozicije sociologije kulture i politike, završavamo ovaj prikaz kako bismo se dalje pozabavili pitanjem sociologije stranaca u slučaju Roberta E. Parka.

## **2.3. Robert E. Park**

### **2.3.1. Migracije i marginalni čovjek. Stranac kao marginalac**

Za Roberta E. Parka kao predstavnika čikaške sociološke škole može se reći da je izravni izdanak Simmelove njemačke škole. Sa Simmelom se susreo u Berlinu za nastavka studija. Važno je spomenuti njemački utjecaj i podatak o doktoratu stečenom u Heidelbergu. Ti podaci daju posebnu zanimljivost njegovu životopisu. Važni su za razumijevanje fenomena migracija i marginalnog čovjeka. Iskustvo migranta Park je doživio u Njemačkoj kao student, tako da se kasnija sociološka razmatranja mogu bolje razumjeti i iz konteksta njegova životnog iskustva. Tu ćemo se usredotočiti na njegov



tekst *Migracije i marginalni čovjek* (Park, 2004.). Otkad je svijeta ljudi su skloni promjenama mjesta, migracijama iz jednog grada u drugi ili iz jedne države u drugu. Migracije su, prema Parkovu stajalištu, društvena pojava koju treba znanstveno istražiti kako bi se registrirale sve promjene i transformacije koje uzrokuju. Park kaže: «Migraciju kao društvenu pojavu valja proučavati ne samo s obzirom na njezine učinke koji se manifestiraju u promjenama običaja i navika nego i suočiti se i sa subjektivnim aspektima koji se manifestiraju u promijenjenom tipu ličnosti» (ibid.: 414).

Tu valja istaknuti promjene u tipu osobe/ličnosti, zbog toga što se promjenom mjesta migrant kao osoba odjedanput nađe u ulozi stranca i marginalnog/rubnog čovjeka. Prema tome migrant je tip ili vrsta stranca. Gledanje na migranta kao na tip stranca kod Parka je determinirano Simmelovim utjecajem. Tako na jednome mjestu, glede Simmelova stajališta, piše: «On kaže da je stranac potencijalni lutalica, da je slobodan praktički i teoretski i da ima znatno manje predrasuda od drugih ljudi» (ibid.: 415). Zatim nastoji pokazati učinak pokretljivosti i migracija. Taj je učinak u racionalnoj organizaciji društva. Stoga valja navesti sljedeći Parkov fragment: «Kretanje i migracije naroda, širenje obrta i trgovine, a posebice veliko miješanje rasa i kultura u metropolama, oslabilo je lokalne veze i razrušilo kulture plemena, zamijenivši lokalnu privrženost kulturom gradova; na mjesto posvećenog reda plemenskih običaja došla je racionalna organizacija koju zovemo civilizacija» (ibid.: 415).

Park dalje piše o sekularizaciji društava pod utjecajem migracija te o individualizaciji pojedinca. Migracije proizvode i novi tip osobe u obliku kulturnog hibrida. Ne samo da je migracija proizvela globalne društvene promjene nego je i ostavila traga na individualnoj psihi migranata. Park nastoji psihologizirati stanje migranta kod kojega se u duši lomi stara kuća rođenja i nova kuća na koju se treba naviknuti. Stoga on piše o duševnom i moralnom stanju svakog migranta kao marginalnog čovjeka. Povijesni primjer migranta stranca, prema riječima Simmela i Parka, jest Židov. Marginalni čovjek je osoba razapeta između dvaju svjetova. Ona je u figuri Simmelova mosta, mosta koji spaja dva svijeta, a ni jednome nije u središtu, već biva na margini/rubu. On je rubno biće, rubnik ili marginalac (*Randseiter, marginal man*). U židovskom migrantu iz Europe u Ameriku, Park prepoznaje idealni tip marginalnog čovjeka koji stiže iz geta u američki kozmopolis: «Životopisi židovskih emigranata, koji su nedavno pretežno objavljeni u Americi, inačice su iste priče o marginalnom čovjeku koji je došao iz europskog geta, a sada živi u slobodnijem, složenijem i kozmopolitskijem američkom gra-

du» (ibid.: 415). Valja navesti i suvremene tipove marginalnog čovjeka, a to su mješanci – mulati u SAD-u i Euroaziji, tzv. *Eurasieri* u Aziji. Park na kraju opisuje moralno i duševno stanje svakog migranta i marginalnog čovjeka kao prepolovljene i dvostruko lojalne osobe u stanju relativne permanentne krize. Živeći u dva svijeta, taj stranac ostaje strancem u oba. Na kraju ima veliku predispoziciju da zbog iskorijenjenosti iz vlastite sredine koju je napustio i nove u koju je došao i nije se kulturno ukorijenio, postane kozmopolitom ili građaninom svijeta. To mu je jedna mogućnost. Ili potpuna izgubljenost kao druga mogućnost.

## 2.4. Alfred Schütz

### 2.4.1. *Stranac: ogled iz socijalne psihologije. Stranac kao čovjek dvostruke lojalnosti*

Čini se da se u sociologiji stranaca ne mogu zaobići osobna iskustva nekih sociologa. Simmel, Park, pa i Schütz, svaki na svoj način, bili su stranci i pomalo u sociologiji marginalci. Status stranca Schütz je stekao prisilno, nakon što je pred Hitlerom morao napustiti Austriju. Ta prisilna migracija od njega je učinila prisilnog stranca. Iz toga vlastitog iskustva koje ovdje namjerno navodimo, možda je lakše bilo sociologizirati stranca kao društveni tip. Prema tome Schütz je već 1944. godine objavio ogled pod naslovom *Der Fremde (Stranac)*, naslova istovjetnog Camusovu romanu. Zadaća nam je ukratko predstaviti Schützov pojam stranca koji je nastao iz konteksta njegove fenomenološke sociologije i kategorije *Lebenswelte*.

Kod Schütza (2002.), kao i kod Parka, stranac je imigrant. On opisuje načine kako se postaje imigrantom. Svaki se stranac mora promatrati u kontekstu socijalnog svijeta, djelovanja, kulture grupe i povijesti. Stranac ima životopis vezan uz povijest grupe. Nakon migriranja i postajanja strancem ostaju samo sjećanja na događaje iz vlastita života i društvenog izvora iz kojega je potekao. Stranac kao migrant osoba je koja prekida s vlastitim jezikom, identitetom, društvom, kulturom i ulazi u novo društvo, kulturu i civilizaciju. Jednom riječju – čovjek bez povijesti ili onaj koji treba utemeljiti novu vlastitu povijest. Potencijalni je član grupe u društvu dolaska ili nove kulture. Stigavši u novo društvo, prekinuvši s vlastitom poviješću odlaskom iz matičnoga društva, stranac je u odnosu društvene blizine i razmaknutosti. Svaki stranac oblikovan je kulturom i civilizacijom. U novoj

sredini suočava se s običajima, zakonima i znanjem o društvu. Jezik je temelj socijalne interakcije koji stranac mora svladati kako bi uplovio u novu kuću bitka. U slučaju stranca Schütz se dijelom oslanja na Simmela kao rodonačelnika sociologije stranca, s tezom o objektivnosti stranca i onom o dvostrukoj lojalnosti. Budući da smo o kategoriji objektivnosti u slučaju stranca eksplicirali kod Simmela, valja se osvrnuti na kategoriju dvostruke lojalnosti. Dvostruka lojalnost podrazumijeva pripadanje jednoj i drugoj kulturi i njezinim normama. U konačnici ona znači rascijepljenost stranca kao bića, određeni socijalni i kulturni dualizam ili dvostruki bitak. Riječ je o dvostrukoj lojalnosti: a) starom civilizacijskom uzorku koji je napustio i b) novom koji, uz sve poteškoće, treba usvojiti/prihvatiti. Ta dvostruka lojalnost najbliža je poziciji marginalnog čovjeka kao kulturnog bastarda razapetog između dviju kultura. U fenomenološkom smislu, prema Schützovim riječima, stranost se ne ograničava na socijalno polje. Stranac kao takav ima tendenciju integracije, za što je potrebna prilagodba, nakon koje, ako je uspješna, nestaje stranac i postaje novi član nekog društva. Ako prilagodba ne uspije i stranac se ne uspije integrirati i prestati biti strancem, uvijek postoji mogućnost povratka u domovinu i matičnu kulturu. Schütz je napisao kako je riječ o čovjeku i njegovoj potrebi da živi u domovini. Povratnik je migrant koji se dragovoljno vraća u mjesto prekida povijesti, jezika, kulture i identiteta. Vraća se zbog toga što vjeruje da u stranoj zemlji može samo strancem biti. Povratnik priželjkuje dom. Problem povratnika jest u tome što nakon dolaska u domovinu još dugo ostaje strancem. Pa čak kad se i prilagodi i integrira, on i dalje ostaje latentni stranac. Primjer toga su povratnici iz cijelog svijeta. Oni i dalje figuriraju kao stranci koji jesu naši, ili zapravo nisu naši.

## 2.5. Paul C. P. Siu

### 2.5.1. *Sojourner. Gastarbajter* kao tip stranca

Postoji jedan podtip stranca koji nastaje tada kada se netko preseli u neko drugo društvo na određeno vrijeme radi obavljanja nekog posla. Takav društveni tip stranca Paul C. P. Siu nazvao je *sojourner*. To je istodobno i naziv njegova ogleada – *The Sojourner* iz 1952. godine.<sup>102</sup> U europskoj tradiciji

<sup>102</sup> Interpretacija prema njemačkom prijevodu *Der Gastarbeiter* (Siu, 2002.).

daleko je poznatiji izraz gostujući radnik. No oba izraza imaju isto značenje, s tim da je prvi vezan uz migracije Kineza u Ameriku, a drugi na migracije iz južne Europe i Balkana u Saveznu Republiku Njemačku. Mi ćemo se ovdje kretati u okviru koji je zadao Paul C. P. Siu. *Sojourner* je navlastiti tip sociološkog oblika stranaca. Posao mora obaviti u što kraćem roku kako bi se vratio. Kao takav istodobno je i privremeni stranac i povratnik. *Sojourner (der Gastarbeiter)* je osoba bitno zatvorena i zatočena u krug vlastite kulturne skupine. S druge strane, o njegovoj socijalnoj izolaciji Siu kaže: «Izgrađivanje kulturne homogene kolonije s jedne strane znači simbiotičku segregaciju, a s druge izolaciju» (ibid.: 117). On je tip socijalnog otoka/izolanta sklonog privremenom getoiziranju u okvire vlastite kulturne i etničke skupine. Različiti su motivi prihvaćanja takvog statusa čiji vlasnici mogu obnašati različite profesionalne uloge i koji se na kraći rok natječu na tržištu radne snage.

## 2.6. Ulf Hannerz

### 2.6.1. *Kozmopoliti i starosjedioci u svjetskoj kulturi. Kozmopoliti i ukorijenjeni*

Sada smo već kod autora Ulfa Hannerza koji na stranca migranta gleda kao na kozmopolita, građanina svijeta (Hannerz, 2002.).<sup>103</sup> Ta su stajališta bliska Parku, dijelom i Simmelu. U ovoj se studiji kozmopolit pojavljuje kao osoba/subjekt kao usputnik, kao netko tko nije stalno nastanjen u jednome mjestu. Kozmopolit je osoba koja funkcionira na daljinu, on nije ukorijenjen. Hannerz ponajprije govori o nastanku svjetske kulture. Ona nije determinirana lokalnim značenjem, ali i ta značenja mogu biti u nju utkana. Hannerz doduše nigdje ne spominje globalizaciju kulture. Svijet vidi kao globalnu mrežu socijalnih interakcija u kojima ljudi stupaju u mnoštvo različitih odnosa. Iz tih odnosa nastaju kozmopoliti i starosjedioci. U izvorniku Hannerz kaže: «U ovom globalno povezanom mnoštvu ljudi na različite načine stupaju u odnose. Tako s jedne strane postoje kozmopoliti (*Kosmopoliten*), a s druge nastanjenici (*Sesshafte*)» (ibid.: 139). Nastanjenik podliježe rutini djelovanja ili ponavljanju, što nije u slučaju kozmopolita koji je uvijek pred novim nepoznanicama i izazovima. Sada dolazimo do punog određenja

<sup>103</sup> O pojmu *kozmpolitizam* vidjeti: Harrington, Marshall, Müller, 2006. Kozmpolitizam se tumači kao orijentacija ili aspiracija i nema nužno značenje bitka i bivanja nigdje.

pojma građanina svijeta ili kozmopolita. To je, prema Hannerzovu mišljenju, osoba koja nije ukorijenjena poput starosjedilaca, nego svijetom putuje i osjeća se građaninom svijeta. Kozmopoliti su odkorijenjeni, a starosjedioci ukorijenjeni. Bila bi to gruba podjela. Prvi su u permanentnom pokretu. S druge strane kozmopolitizam, prema riječima Hannerza, nije ništa drugo nego orijentacija i osobno iskustvo. To ne bismo mogli nazvati nekom ideologijom, nego više filozofskim pogledom na svijet koji, prema Hannerzu, dopušta drukčije i drugo. Prema tome kozmopolit ima i posve drugačiji odnos spram Drugoga, negoli, primjerice, ukorijenjeni ili starosjedioci.

Ukratko, ako bismo kod Hannerza mogli odrediti kozmopolitizam i njegove sastavnice, tada bismo mogli reći da su one izvedene iz pokretljivosti i neprikopčanosti osobe za neku kulturnu sredinu, to je spremnost na drugo i drugačije. Hannerz ga pokušava definirati kao stajalište, orijentaciju i spremnost na drugo i drugačije, kao tip kompeticije. Nisu svi tipovi pokretljivosti na globalnoj razini (turist, trgovac, egzilant), prema Hannerzovu mišljenju, kozmopolitski, niti ih se može uvrstiti u kozmopolitizam. On dalje piše o transnacionalnoj i teritorijalnoj kulturi koje su jedna na drugu upućene. One, kako kaže, teže kozmopolitskoj pripadnosti. Na kraju Hannerz suprotstavlja kozmopolita starosjediocu/nastanjeniku, kozmopolitsku kulturu lokalnoj kulturi, univerzalno znanje lokalnom. Autor na kraju postavlja tezu o povezanosti i koegzistenciji kozmopolita i starosjedilaca. Dakle, je li ovdje riječ o interakciji koja se može izraziti pojmom glocalizacije kulture kao simultanim procesom univerzalizacije i partikularizacije (Robertson, 1997., 2007.)?

## 2.7. Rudolf Stichweh

### 2.7.1. *Stranac: K evoluciji svjetskog društva. Stranac u svjetskom društvu*

Na početku Stichweh (1992.) pojašnjava podrijetlo teksta. Skreće pozornost na utjecaj njemačke sociološke teorije u formuliranju problema stranca i kasniji utjecaj čikaške sociološke škole u oblikovanju sociologija stranaca. Autor se u obliku povijesnog vremeplova ukratko osvrće na prinos toj vrsti sociologije u djelu Georga Simmela i na njegovu tipologiju stranaca. Zatim slijedi kratak osvrt na sociologiju stranca Roberta E. Parka, Simmelova učenika. Poslije toga osvrće se na razvoj teorije marginalnosti. Ta se teorija

nakon 1945. godine razvila u smjeru teorije hibridizacije kultura i kulturnih inovacija. Nakon toga slijedi opis sociologije stranca Alfreda Schütza kojemu on ne pripisuje teoriju kulturnih konflikata, nego se kod njega radi o nesumjerljivosti dviju kultura. Stichweh ističe pitanje lojalnosti stranaca, posebice u slučaju rata o čemu je 1925. godine nešto pisao Robert Michels. Prikaz klasične sociologije stranaca prvi je dio autorove studije. U drugom dijelu slijede neki kritički prigovori glede klasične sociologije stranaca, kao što su uska pričvršćenost te sociologije za svoje razdoblje moderne i fokusiranost na interakciju domaći – stranci, naivna konfliktna usmjerenost ili fragilna interpretacija socijalnog konflikta gdje iz rukava vadi Dahrendorfa. U kontekstu posljednjeg prigovora klasičnoj sociologiji stranaca, Stichweh kaže: «Teorija stranaca zacijelo je uvijek teorija diferencije, ali nije uvijek teorija konflikta» (ibid.: 301). U trećem dijelu teksta govori o svezi asimetrije odnosa stranaca/domaćih i motiva socijalnog reciprociteta (ibid.: 302). Nadalje se postavlja pitanje integracije stranaca i tipova stranaca. Stichweh govori o udaljenim strancima i designiranim strancima ili označenim strancima.<sup>104</sup> Stranac bi u tom kontekstu bio označeni, a onaj koji ga tako označuje bio bi označitelj. Zatim se prepričavaju suvremene teorije stranaca. Stranac se tu susreće s političkim i pravnim poretkom i sa svim njegovim dobrim i lošim stranama koje se temelje na nacionalno državnim premisama. Na kraju razmatranja ili jedne težnje za moderniziranom sociologijom stranaca slijedi razmatranje o svjetskom društvu i, s njim u svezi, o položaju stranca/stranaca. Zbog nove globalne otvorenosti, brzih prometala koja omogućuju hitru promjenu mjesta boravka pojavljuju se različiti tipovi stranaca i stranosti. Autor zbori o svjetskom društvu u nastanku. U taj koncept autor uvlači doživljavanje Drugoga i njegove stranosti, prevladavanje odnosa prijatelj – neprijatelj i slično.

Na kraju prikaza valja reći nekoliko zaključnih riječi. Stichweh pokušava kritički prikazati važna mjesta klasične sociologije stranosti i stranaca, dajući joj, kao što smo vidjeli, nekoliko primjedbi. U drugom dijelu, uz pomoć različitih postmodernih teorija sociologije stranaca i inovativnog pojma svjetsko društvo, nastoji modernizirati klasičnu sociologiju stranaca. Pritom se čini da autor konstruira pojam svjetskog društva kao idealtip s pomoću kojega bi želio pokazati mogućnost prevladavanja socijalne figure stranca. Njegov pokušaj kreće iz konteksta prosvjetiteljske filozofije i konkretne ideje univerzalnog čovječanstva. Kada bi se i uspostavilo empirijsko svjetsko

---

104 O temi znaka i označivanja vidjeti: de Saussure, 2000.

društvo, jer on o njemu govori kao o onome koje nastaje, tada više ne bi bilo stranaca ili bi svi u njemu bili stranci.

## 2.8. Zygmunt Bauman

Zygmunt Bauman u jednom tekstu na tragu ideje kozmopolitske Europe piše o Europi stranaca. No, prije prikaza toga njegova ogleđa, valja se osvrnuti na jedan prijašnji.

### 2.8.1. *Hodočasnik i njegovi nasljednici: skitnice, vagabundi i turisti.* O razlikama privremenih stranaca

U tom tekstu polazi od hodočasnika kao privremenog stranca (Bauman, 2002.).<sup>105</sup> On se mijenjao tijekom vremena. Bauman se pita tko bi danas, u doba postmoderne, mogao biti modernim hodočasnikom. Ulogu modernog hodočasnika imaju osobe koje i dalje pohode sveta i bogobojazna mjesta, bez obzira na vjersku pripadnost. Hodočasnik za razliku od skitnice, vagabunda ili turista avanturista, ima neku duhovnu misiju. A ostali više putuju i hodočaste na neka mjesta iz užitka i zabave. Hodočasnik je privremeni stranac ili podtip stranaca. Kao socijalni tip hodočasnik se javlja u staro doba. Vezuje se za putovanja s religijskim motivima. U novo doba njegovi su sljedbenici skitnice, vagabundi i turisti. Skitnica se obično vezuje za osobu koja živi u modernom gradu. On je simbolična figura modernoga grada (ibid.: 176). Priča o modernom gradu nalikuje na Simmelove opise života u velegradovima. U figuri o skitnici zrcale se sve forme modernog i suvremenog ubrzanog, protočnog i prolaznog života. Skitnica, a on može biti i stranac u modernom gradu, simbolizira vremenski protok, protočnost i prolaznost. On ispunjava vrijeme odlaskom na različita mjesta. Njegov je život posve nešto drugo negoli, kako Baumann kaže, život hodočasnika čija misija možda ima dublji smisao od pukog *španciranja* pod svjetlima suvremenog velegrada koji, po sebi, označava jedan tip stranosti i otuđenosti. Vagabund je opet treći društveni tip čiji je život iskorijenjen i izvan kontrole. Vagabund, *vagabundo*, marginalni je čovjek ili stranac. Turist je u postmoderno doba poseban tip privremenog stranca i fenomen globalizacije kulture. Njega privlači stranost, neobičnost, nepoznatost, a sve to čini radi

<sup>105</sup> Što se hodočašćenja tiče, valja reći da je staro koliko i kršćanstvo. O hodočašću i hodočascima vidjeti: Bodrožić, 2008.



novih doživljaja i iskustava. Vagabund lunja bez kriterija i cilja. Turist to čini s kriterijem i, kako Bauman kaže, s nekom estetikom. On je u potrazi za stranošću i neobičnošću. Kao stranac uvijek traži prostor u kojemu će se osjećati kao kod kuće.

### **2.8.2. Europa stranaca. Stranci u globalno doba**

U drugom tekstu pod naslovom *Europa stranaca (Europe of Strangers)*,<sup>106</sup> Bauman govori o konceptu ujedinjene Europe i o nacionalnoj državi, identitetu i asimilaciji stranih elemenata u ujedinjena nacionalna tijela. Autor usmjerava pozornost na krizu osobnog i kolektivnog identiteta u suvremenom globalnom dobu. U tom kontekstu piše i o neprijateljskom odnosu prema strancu/strancima.

Eroziju kolektivnog identiteta Bauman stavlja u okvir novoga informacijskog i umreženog društva. Zbog otvorenih granica ističe koncept sigurnosti govoreći i o antiimigrantskoj retorici u Europi. Navodi primjer ksenofobičnih stranaka u Danskoj te ksenofobične istupe njemačkih političara povezane s nadzorom državnih granica. S jedne strane imamo nacionalnu homogenost, a s druge promociju antiimigracijskih mjera. Bauman zatim govori o višekulturalnosti Europe. On njezinu budućnost vidi u mogućnosti kulturne raznolikosti u koju se može uklopiti život stranaca, kao onih Dru- gih. S druge strane, pod utjecajem globalizacije Europu vidi zapravo kao Europu stranaca.

---

106 Vidjeti: Bauman, Z.: *Europe of Strangers*, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/bauman.pdf> (pristupljeno 27. travnja 2010.)



### III. ANALITIKA. STRANAC KAO MOGUĆI DRUGI. ETIKA DRUGOGA

#### 1. Odnos prema strancu. Stranac kao mogući Drugi

##### 1. 1. Terminološka pitanja

Predmet je ove analitike odnos spram Drugoga. Taj Drugi može biti neki beskonačni niz u odnosu na nekoga ili nešto. No, u društvenom, kulturnom i metapolitičkom smislu, taj Drugi može biti stranac. Propitivanje toga odnosa nije moguće ako se ne uključi nekoliko razina promatranja. Prva je filozofska, a druga sociološka (vidi tablicu 20.).

Problem Drugoga i drugačijega počinje se razmatrati u poststrukuralizmu i u analizama kontinentalne filozofije. Tko ili što je Drugi – to je temeljno filozofsko pitanje na koje se može pronaći odgovor kod različitih modernih i postmodernih filozofa. Što zapravo znači Drugi?

##### 1.2. Drugi (*Other*)

Drugi (eng. *Other*) može označavati onoga koji po brojčanom redu dolazi iza prvoga. U društvenim odnosima označava neki navlastiti identitet, neku različitu ili posebnu osobu (Pearsall, Trumble, 1995.: 1029). U *Croatian-English Online Dictionary*, riječ *other* ima prostorno značenje, primjere, *daljnji* te kvalitativno vanjsko značenje *drugačiji* ili koji se razlikuje od prvoga.<sup>107</sup> U društvenim odnosima Drugi se pokazuje preko kompeticije i odnosa moći, kao mogući protivnik, neprijatelj, onaj koji je protivan prvomu, ili onaj kojemu se protivi prvi. Drugi se pojednostavljeno određuje kao drugačiji. Zatim, kao onaj koji stoji nasuprot istom. Označava neki vanjski identitet. S konceptom Drugoga susrećemo se u psihoanalizi kod Freuda i Lacana. Taj je koncept pojašnjen u Lacanovim predavanjima i seminarima o

<sup>107</sup> *Croatian-English Online Dictionary*, <http://www.rjecnik.net/search.php?search=other> (pristupljeno 8. veljače 2010.)

**Tablica 20. Koncept Drugoga u različitim sustavima znanja**

<b>Filozofsko određenje Drugog: autori i radovi</b>	<b>Sociološko određenje Drugog: autori i radovi</b>
<p><b>O pojmu Drugoga u kontekstu ideje intersubjektivnosti</b></p> <p>Edmund Husserl <i>Kartezijanske meditacije</i> (1931.) <i>Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija: uvod u fenomenološku filozofiju</i> (1936.)</p>	<p><b>Slika i etika Drugoga u fenomenološkoj sociologiji</b></p> <p>Alfred Schütz <i>Fenomenologija socijalnog svijeta: uvod u sociologiju razumijevanja</i> (1932.)</p>
<p><b>Slika Drugoga</b></p> <p>Martin Heidegger <i>Prologomena za povijest pojma vremena</i> (1925.) <i>Bitak i vrijeme</i> (1927.)</p>	<p><b>O postkolonijalnom diskursu i slici Drugoga</b></p> <p>Edward W. Said <i>Orijentalizam</i> (1978.)</p> <p>Gayatri Chakravorty Spivak <i>Postkolonijalna kritika</i> (1990.)</p>
<p><b>Etika Drugoga</b></p> <p>Emmanuel Levinas <i>Totalitet i beskonačno</i> (1961.)</p>	<p><b>Interakcija s Drugim</b></p> <p>Zygmunt Bauman <i>Postmoderna etika</i> (1993.)</p>
<p><b>Pojam Drugoga</b></p> <p>Jean-Paul Sartre <i>Bitak i ništavilo</i> (1943.)</p> <p>Simone de Beauvoir <i>Drugi spol</i> (1949.)</p> <p>Michel Foucault <i>Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti</i> (1966.) <i>Povijest seksualnosti</i> I. (1976.), II. (1984.), III. (1984.)</p> <p>Jacques Lacan <i>Četiri temeljna pojma psihoanalize</i> (1973.)</p>	

psihoanalizi (1986.).<sup>108</sup>

Ideja Drugoga sastavni je dio postkolonijalnog diskursa, poglavito kod Gayatri Chakravorty Spivak (1990.) i Edwarda W. Saida (1999.). Kad je riječ o Orijentu i Zapadu Said kaže: «Orijent nije samo susjedan Europi; on je isto tako i mjesto najvećih, najbogatijih i najstarijih europskih kolonija, izvor njezinih civilizacija i jezika, njezin kulturni suparnik, jedna od njezinih najprodubljenijih i najpovratnijih predodžaba o Drugome» (ibid.: 8). Preko Orijenta Zapad vidi sebe, to jest, preko Drugoga vidi sebe. Zapad se zrcali u Orijentu kao konstruiranom Drugom.

Drugi je tek znakovna/simbolička oznaka, kao pokušaj određenja biti i sadržaja nekog nama nasuprot stojećeg identiteta. On je proizvod socijalne konstrukcije. Drugi se u socijalno-kulturnim odnosima manifestira s obzirom na prostornu udaljenost, blizinu i daljinu te kulturu. Primjerice, Drugi kao bližnji, kao stranci/migranti u zapadnoj Europi iz zapadnoeuropskih europskih zemalja spram kojih se uspostavlja distanca zbog kulturnih i jezičnih barijera. Zatim, Drugi licem u lice ili u interakciji koja se može temeljiti na priznavanju ili nepriznavanju Drugoga.

Drugi može biti predmet psihologije u odnosu Ja i Ti u kojem se uspostavlja razgovor ili dijalog. Zatim se Drugi može naći u odnosima moći u kojima postaje predmetom socijalne i političke psihologije. Kada se raspravlja o Drugom/Drugima misli se na identitet i kulturu Drugoga/Drugih. Kultura Drugoga/Drugih nastaje razgraničavanjem od vlastite kulture. Winfried Nöth kaže: «Kultura drugih biva ili druga kultura ljudi među nama koje se ne prima i izdvojeni su jer se suprotstavljaju našoj vlastitoj kulturi, ili je to kultura drugih u tuđini, onkraj granica naše kulture, a njih se tad u njihovoj drugovrsnosti ili jednako tako prezire ili im se, pak, iskazuje i divljenje» (Nöth, 2005.: 4).<sup>109</sup> Drugi predstavlja člana skupine koja se razlikuje u odnosu na identitet neke druge skupine, što može izazvati netoleranciju, napetosti i sukobe. Sada nam valja odrediti značenje Drugosti/*Alterity/Othering*.

---

108 Poglavito vidjeti poglavlje *Polje Drugoga i povratak prijenosu* (Lacan, 1986.: 217-280)

109 U drugoj kulturi zrcali se slika naše kulture: «Nakon modela projekcije Drugoga u dubinu te na neko mjesto onkraj vlastitih granica, teorija kulturnog jastva kao zrcalna projekcija Drugoga vodi prema novom modelu protukultura, modelu, naime, projekcije kulturno Drugoga u vlastito jastvo» (Nöth, 2005.: 8).

### 1.3. Drugost/*Alterity*/*Othering*/*Andersartigkeit*

Izraz je najbliži latinskoj riječi *alteritas*, što znači stanje ili raznolikost drugih bića. U svezi s tim izrazom u literaturi se susrećemo s istoznačnicom *alterity*, što znači drugost u smislu različitosti. Stranac je socijalni tip i socijalna konstrukcija. U engleskom jeziku konstruiranje značenja Drugosti (*Othering*) ili označavanje ima više sociološko i kulturološko podrijetlo. Što znači konstruiranje značenja Drugosti ili *Othering*? Izraz se koristi pri definiciji vlastita identiteta i stigmatizaciji Drugoga. Ima više značenje socijalnog markera s pomoću kojega markiramo ili označavamo Druge u razlici spram nas ili naše grupe.<sup>110</sup> Riječ je o procesu ili postupku označavanja Drugosti koji dobiva neka obilježja među kojima se ističu ona vlastite i druge grupe. Zapravo se radi o odnosima *ingroup* – *outgroup*. Preko tog socijalnog markera ili markera socijalne diferencijacije uspostavlja se razlika između vlastita i drugog ili stranog nacionalnog identiteta te sotonizacija i diskriminacija Drugoga ili Drugih, Drugosti. Autorica pojma *otherness* jest Gayatri Chakravorty Spivak. Odnosi kolonizatora i koloniziranih uključuju marginalizaciju i stvaranje neprijatelja.<sup>111</sup> Identitet kolonizatora dovodi se u odnos s identitetom koloniziranih. Izraz *Drugost/Alterity/Otherness* označava (imperijalne) odnose moći. Također objašnjava odnose hijerarhije, distanciranja, etnocentrizma i isključivanja Drugoga/Drugih. Najvažnije je reći da je ovdje riječ o tipu socijalne konstrukcije, socijalnom i kulturnom markeru kojim se uspostavlja politika i rat identiteta, razlika između Mi i Oni, sotonizacija, isključivanje i agresija spram Drugoga ili Drugih.

### 1.4. Svojstvo Drugosti (*Otherness*) ili drugost Drugoga

Svojstvo Drugosti (*Otherness*) ili drugost Drugoga izraz je kojim se u raspravi o Drugom, u sklopu šire postmoderne teorije, koristimo kako bismo Drugosti dali neko svojstvo, navlastitost (*die Eigenschaft*). Zapravo se definira vanjsko obilježje, karakter nekog različitog bića. Svojstvo Drugosti odnosi se i na unutarnjost (*Innerlichkeit*) Drugosti. To je oznaka za raznolikost (*diversity*) i razliku (*difference*). Zatim ima značenje koncepta s pomoću

110 *Definitions of Othering*, <http://www.cwrl.utexas.edu/~ulrich/rww03/othering.htm> (pristupljeno 12. veljače 2010.)

111 *Othering & Writing Back*, <http://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofEnglish/imperial/transnational/Othering.html> (pristupljeno 12. veljače 2010.)

kojega se konstruira vlastita uloga u odnosu na drugu ili druge uloge koje se stigmatiziraju (Pearsall, Trumble, 1995.: 1030; Murray i dr., 1933.: 231).

## 2. Filozofsko određenje Drugoga

### 2.1. Edmund Husserl o pojmu Drugoga u kontekstu ideje intersubjektivnosti

#### 2.1.1. *Kartezijanske meditacije II*

Pitanje Drugoga pojavljuje se u Husserlovoj filozofiji i fenomenologiji u kontekstu intersubjektivnosti koja uključuje postojanje Drugoga i empatiju za Drugoga, te put prema objektivnosti. Problem intersubjektivnosti Drugoga i stranoga predstavljen je u različitim Husserlovim studijama. Ovdje ćemo se usredotočiti na mjesta iz djela *Kartezijanske meditacije, II: prilog fenomenologiji intersubjektivnosti* (Husserl, 1976.) i *Kriza europskih znanosti i transcendentna fenomenologija: uvod u fenomenološku filozofiju* (Husserl, 1990.). Kraća interpretacija važna je za razumijevanje fenomenološke sociologije Alfreda Schütza, intersubjektivnosti u sociologiji te sociološkog razumijevanja Drugoga. No vratimo se Husserlu. S izlaganjem o iskustvu stranoga, možemo reći Drugoga, Husserl je počeo u travnju 1929. godine u odlomku pod naslovom *Prvi zamišljaj pete kartezijanske meditacije* koji ukupno ima dvanaest paragrafa. Ovdje ćemo se usredotočiti na neke od njih.

U prvom paragrafu *Izlaganje problema iskustva stranog u suprotstavljanju prigovora zbog solipsizma*, Husserl govori o načinu dolaska do Drugih i zadaći fenomenološkog izlaganja (Husserl, 1976.:13).<sup>112</sup> Izlaganje smisla stranog opstojnog Drugoga, Husserl vidi samo u mogućnosti njegove fenomenološke sfere. U paragrafu *Noematsko-ontički način danosti Drugoga kao transcendentni putokaz za konstitutivnu teoriju iskustva stranoga*, Husserl govori o iskušavanju svijeta s Drugima, a to iskušavanje nije na tragu ideje solipsizma, nego intersubjektivizma. Pokazuje što se zbiva u slučaju postupka redukcije Drugih. On kaže: «Apstrahiram li druge u uobičajenom smislu, preostajem samo ja» (ibid.: 15). Tako bi moglo doći do solipsističke pozicije subjekta koji ne vidi Drugoga. Zatim govori o zrcaljenju drugog

112 Glede solipsizma moguća je i definicija: «Gledište da ne postoji ništa izvan vlastita uma, ili da se ne može znati da nešto takvo postoji, naziva se solipsizam (doslovce, samo-ja-izam)» (Lacey, 2006.: 314).

ega, *alter ega* u mojem Ja. U paragrafu *Doživljaji opažanja Drugoga i transcendencije koje se u njima konstituiraju naspram onoga primordijalnog*, Husserl pokazuje što sve spada u polje doživljavanja/iskustva vlastita ega. Nadalje govori o iskustvu Drugoga, svjesnosti stranog ega i strane vlastitosti. U paragrafu *Pravi smisao zadaće jedne «teorije uživljanja»*, Husserl eksplicite definira značenje Drugoga koji nije ništa do *drugo ja, alter ego*. U jedanaestom paragrafu *Konstitucija socijalnih zajednica i kulturalnih okolnih svjetova* govori i o konstituiranju zajednice na temelju personalnih svjesnih socijalnih akata, što se odnosi i na kulturu. Paragrafi koji predstavljaju tekstove nastale u svezi s prvom preradbom *Kartezijanskih meditacija* od ožujka 1929. do ožujka 1930., bili su obogaćeni s nekoliko dodataka. U drugom dodatku pod rednim brojem četiri iz 1930. godine, Husserl raspravlja o raščlanjenosti personalnoga okolnog svijeta (*Umwelt*). Zatim govori o konstituiranju zajedničkog svijeta (*Mitwelt*) koji se stvara na temelju altruističkog iskustva. Husserlove pojmove *Umwelt* i *Mitwelt* u fenomenološku je sociologiju ugradio Alfred Schütz. Što Husserl misli pod okolnim svijetom (*Umwelt*)? Ponajprije misli na osobe u pojedinačnosti i zajednici (ibid.: 56). To bi kod Alfreda Shütza bio svijet neposrednih socijalnih odnosa licem u lice ili polje intersubjektivnosti.

Glede intersubjektivnosti Husserl kaže kako je shvaćena kao univerzum svega i svakoga subjektivnog i na taj način sa svim relativnim okolnim svjetovima i konačno s u njima u univerzalnoj sintezi subjektivnih svjetskih fenomena (ibid.: 61). Filozofijom i fenomenologijom intersubjektivnosti bavi se i u drugoj, ponovnoj obradi *Kartezijanskih meditacija* od srpnja 1931. do veljače 1932. godine. Ovdje valja izdvojiti fragment o intersubjektivnosti predstavljen u četvrtom dodatku pod naslovom *Zavičajni svijet, tuđi svijet i ovaj svijet*. U tom dodatku, Husserl se fenomenološki bavi strancem ili tuđincem. Tako kaže: «Ja i mi upoznajemo tuđince kao subjekte jednog tuđeg, u njihovu zajedničkom životu suglasno iskustvenog svijeta» (ibid.: 94). Kako Husserl percipira strance/ tuđince? Ističe da su oni ljudi drugih iskustava, druge okolice, drugih životnih ciljeva, drugih uvjerenja svake vrste, drugih navika, drugih praktičnih načina ponašanja, drugih tradicija (ibid.: 94). Postojanje druge stranosti ili drugoga stranog svijeta ili iskustva zapravo proširuje njegov svijet. U svemu tome razlikuje se naš okolni svijet i onaj drugih naroda (ibid.: 95). Kod Husserla Mi ne znači identifikaciju s nekom narodnom zajednicom ili kulturom, nego s čovječanstvom. Njegova je pozicija kozmopolitska. Husserl dalje govori o razlikovanju kultura i o kontrastu domaće i strane kulture. Stranci su tuđi ljudi. Za razumijevanje

stranosti i identiteta Drugoga valja istaknuti osamnaesti dodatak pod naslovom *Interes i situacija* od 13. prosinca 1931. godine, odnosno osamnaesti fragment *Personalno (jastveno) zajedništvo sa samim sobom kao paralela zajedništvu s drugima* (20. studenoga 1931). Još valja dodati dvadeset prvi fragment *Domaće – strano. Ja – drugi, Mi. Za mene primordijalno čovječanstvo, moje mi – čovječanstvo – druga čovječanstva – novo Mi. Odgovarajuća relativnost zajedničkog svijeta* iz 1931./1932. godine. Husserl tu kaže kako se u okolnom svijetu susrećemo s konstitucijom Drugoga kao mojim najbližim. U etičkom smislu onaj Drugi kod Husserla znači blizinu. Kako zapravo, prema Husserlovu stajalištu, nastaje proširenje mogega okolnog svijeta? Samo kretanjem i upoznavanjem stranoga svijeta, kao najprije nerazumljivoga, stranoga koji u osnovici ima neku minimalnu jezgru poznatosti. Njegovo je mišljenje kako mi o stranom ipak imamo neko znanje bez čega bi bilo nemoguće iskušenje stranoga. Strani ljudi su oni pokraj nas koji žive u našem okolnom svijetu kao oni Drugi koji se razlikuju od nas kao takvih.

Husserl dalje pojašnjava značenje primordijalnog okolnog svijeta (Grka, Švicaraca, Nijemaca) kao mitski okolni svijet. Potonji je ono primordijalno Mi u odnosu na Druge. Zatim slijedi uzdizanje prema višoj strukturi, odnosno od primordijalnog svijeta do tuđega, okolnog svijeta, prema onome Mi višeg stupnja (Mi europske nacije, primjerice) (ibid.: 281). Husserl dalje kaže: «(Valja zatim pojasniti) kako se u stupnjevima ono jezgrovitno razlikuje u prijelazu od nerazumijevanja stranca prema razumijevanju i, na kraju, nastaje jedan zajednički objektivni svijet – konačno na taj način univerzalno shvaćen kao identičan za sve poznate i nepoznate nacije koje su u zbiljskom ili mogućem dodiru» (ibid.: 281). Naš vlastiti svijet Husserl vidi kao predznanstveni, mitski svijet.

### **2.1.2. Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija**

Husserl je ideju interessubjektivnosti nastavio razrađivati u djelu *Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija* (1990.). Autor pogovora (*Fenomenološki pokret i transcendentalna subjektivnost*) istoimene knjige, Ante Pažanin, kaže kako postoje pokušaji da se solipsizam i subjektivizam prevladaju ili s pomoću intersubjektivnog svijeta života kao zajedničkog svijeta vlastita i tuđeg iskustva ili s pomoću konkretne vezanosti osobne tjelesnosti (*Leblichkeit*) subjekta za svijet svijeta života (Husserl,



1990.: 61).<sup>113</sup> Središnja kategorija ovog djela – *Krize europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, jest *Lebenswelt* (svijet života). Tu je kategoriju poslije adoptirao Alfred Schütz, utemeljitelj fenomenološke sociologije i Habermas, tvorac teorije komunikativnog djelovanja. Kod Husserla svijet života je ljudski svijet u njegovoj predznanstvenoj samorazumljivosti. To je polje ili carstvo subjektivnih fenomena... (ibid.: 108). Husserl govori o povezanosti i odnosu svijeta života i znanstveno objektivnog svijeta. Svijet života, prema njegovim riječima, zapravo je filozofski i univerzalni problem (ibid.: 126). On se kreće s druge strane partikularnosti. Na jednome mjestu slijedi interpretacija svijeta kao predznanstvenog prostornog vremenskog svijeta i svijeta života (*Lebenswelt*) kao tla ljudskog življenja i iskustva (ibid.: 133-163).

Ako je svijet života (*Lebenswelt*) filozofski i univerzalni problem, što je onda s intersubjektivnošću kao opreci solipsizmu? Intersubjektivnost ima karakter univerzalnosti, pa Husserl govori o univerzalnoj intersubjektivnosti, misleći na Čovječanstvo kao sastavnicu Svijeta. Solipsistička pozicija subjekta vodi prema gutanju sebe i svijeta. Husserl dalje govori o transcendentalnoj intersubjektivnosti. Glede transcendentalne intersubjektivnosti prepoznaje se ono ja transcendentalnih drugih. U zaključnim promišljanjima Husserl govori o značenju prve i druge epohe novog vijeka u kojem se fenomenologija nove epohe vidi kao nova metoda ili put do filozofske istine koju je suprotstavio pesimizmu, skepticizmu i sveukupnom nihilizmu Zapada. Što se druge epohe novoga vijeka tiče, Husserl kaže: «Druga epoha, ili novi početak vodi novome, odnosno filozofiji intersubjektivnosti objektivirane u svijetu kao sveljudstvo» (ibid.: 250). Filozofija interesubjektivnosti vidi čovjeka kao samodgovorni subjekt za sebe i svoj bitak tragom apodiktičke filozofije.

Valja podsjetiti da *Kartezijanske meditacije* i *Kriza europskih znanosti* nastaju uoči velikog sloma prve moderne, dakle od 1931. do 1936. godine, kada je na pomolu bio kraj svijeta zahvaljujući ideologiji koja je postavila radikalni i ekskluzivni odnos spram Drugoga, stranoga i različitoga.

---

113 Što se Husserlove fenomenologije tiče, Pažanin kaže: «Husserl utemeljuje fenomenologiju kao metodu koja preko epohe isključuje prirodnu vjeru u svijet i s pomoću različitih stupnjeva fenomenološke redukcije razlaže strukturu čiste transcendentalne svijesti i njezinih sličnih danosti» (Husserl, 1990.: 255).



## 2.2. Martin Heidegger i slika Drugoga

### 2.2.1. *Prolegomena za povijest pojma vremena*

Kao Husserlov učenik i nasljednik katedre u Freiburgu, Heidegger se bavi fenomenologijom u knjizi *Prolegomena za povijest pojma vremena* (2000.). Fenomenologiju vidi kao metodu ili metodički naziv. Ovdje nam valja pokazati kako Heidegger konstruira Drugoga i postavlja odnos spram Drugoga. Drugi je prepoznatljiv u relaciji spram okolnog svijeta. Heidegger kaže: «Dakle, u svijetu zbrinjavanja sreću se Drugi; susretanje je su-tu-bivanje, a ne nazočnost» (ibid.: 275). Taj se okolni svijet ne može odrediti samo kao moj, nego i kao svijet drugih. Heidegger u izvorniku ističe: «Okolni svijet, rekosmo, nije samo moj, nego je i svijet drugih» (ibid.: 275).<sup>114</sup> To je svijet u susretu ili su-sretanju i u su-tubivanju Drugih. Bitak drugih pojavljuje se kao su-tubivanje. Heidegger ističe mogućnost susreta s Drugima u okolnom svijetu. Ta mogućnost nadaje se iz djelovanja i zbrinjavanja. Što znači imati posla jedni – s – drugima? Prema Heideggeru to znači upućenost jednih na druge. U odnosu na susretanje stoji i izbjegavanje koje se može odnositi na stranca ili tuđinca kao Drugoga. Glede najstranijeg čovjeka kojega izbjegavamo Heidegger kaže: «I najstraniji čovjek kojeg susrećem jest sa mnom u mojem svijetu i kao takav on biva iskušen u izbjegavanju i međusobnom mimoilaženju» (ibid.: 279). Za Druge Heidegger kaže kako se oni ne smiju označiti kao su-svijet (ibid.: 281). Umjesto izraza *su-svijet* (*Mitwelt*), Heidegger se koristi riječju *subivanje*. Bivanje jednih s drugima, znači razumijevanje Drugoga/Drugih. Heidegger dalje govori o zajedničkom svijetu (*Mitwelt*).

### 2.2.2. *Bitak i vrijeme*

Na tragu fenomenologije i egzistencijalne ontologije i prije djela *Prolegomena za povijest pojma vremena*, u *Bitku i vremenu* (1988.) dotiče se pitanja Drugoga. On govori o bitku i tubitku i sretajućem tubitku Drugih (Heidegger, 1988.: 134). Slijedi pojašnjenje smisla Drugi i Drugima. Heidegger ističe: «*Drugi* ne kazuje isto što i: čitavi ostatak ostalih osim mene, iz kojih

114 O izbjegavanju Heidegger kaže: «Izbjegavanje je samo fenomen ophođenja međusobnog subivanja, ekstremno svakodnevno, naime najčešće briganje jednih za druge i jednih s drugima u ne-ticanju jednih druge» (Heidegger, 2000.: 279).

se izdiže Ja, nego su Drugi, naprotiv, oni od kojih se netko sam najčešće ne razlikuje, među kojima također bivstvuje» (ibid.: 135). Drugi je, dakle, ono bivstvjuće ili su-bivstvjuće s nama. Ima karakter su-postojećeg unutar zajedničkog svijeta. Glede Drugoga unutar toga zajedničkog svijeta Heidegger kaže: «Svijet tubitka jest *zajednički svijet*. Tu-bitak jest su-bitak s Drugima. Njihov unutarsvjetski bitak – po – sebi jest *su-tubitak*» (ibid.: 135). Različiti odnosi prema egzistenciji Drugoga – od prihvaćanja do odbijanja i izbjegavanja, samo su različiti oblici skrbi.<sup>115</sup> Drugi nisu neodređeni subjekti, oni su sa svojim brigujućim bitkom dio svijeta. O dokučenosti Drugoga Heidegger kaže: «Tako je Drugi najprije dokučen u brigujućoj skrbi» (ibid.: 141).<sup>116</sup> Oni Drugi koje mi susrećemo prepoznaju se prema onome čim se bave, to jest oni i jesu po tome Drugi. U odnosu prema Drugom/Drugima ističe da leži briga o nekoj razlici prema Drugima (ibid.: 143).

## 2.3. Emmanuel Levinas

### 2.3.1. *Totalitet i beskonačno. Etika Drugoga*

Levinasovo je djelo pod utjecajem Husserla i Heideggera s kojim se razišao nakon 1933. godine, tj. poslije preuzimanja rektorata. Njegovo djelo *Totalitet i beskonačno* relevantno je za razumijevanje etike Drugoga. Već na početku Levinas pokušava postaviti cilj knjige u kontekstu razumijevanja Drugoga (Levinas, 1976.).<sup>117</sup> Autor dalje raspravlja o odnosu Istoga i Drugoga, što je ujedno i predmet i tema prvog poglavlja *Isto i drugo*. Isto, prema Levinasovim riječima, ima značenje egoizma (ibid.: 22). Levinas dalje pokušava odrediti značenje metafizičkog Drugoga i apsolutno drugog. U pokušaju određenja pojma apsolutno drugo, Levinas dolazi do određenja pojma Drugi. Kao mogući Drugi pojavljuje se stranac, dakle, netko tko je otišao iz svojeg društva i preselio se u neko drugo. Stajalište o strancu Levinas iskazuje na sljedeći način: «Ali, stranac znači i biti slobodan. Nad njim

115 Heidegger: «Biti - jedan - za - drugoga, jedan - protiv - drugoga, jedan - bez - drugoga, prolaziti - jedan - mimo - drugoga, ne - ticati - se - jedan - drugoga jesu mogući načini skrbi» (Heidegger, 1988.: 138).

116 I dalje ističe: «U bitku s Drugima i kod Drugih leži, prema tome, neki odnos bitka tubitka prema tubitku... Odnos bitka prema Drugima postaje tada projekcijom vlastita bitka 'u neki drugi'. Netko Drugi je dubleta vlastite ličnosti» (Heidegger, 1988.:141-142).

117 Levinas kaže: «Ova knjiga pokazat će subjektivnost kao dočekivanje Drugoga, kao gostoprimstvo» (Levinas, 1976.: 11).

ne mogu moći. On bitno izmiče mojem zahvatu, čak i tada kada njime raspoložem. On nije sasvim na mojem mjestu» (ibid.: 23). Odnos između Istoga i Drugoga može se uspostaviti činom govorenja. Govorenje/komunikacija licem u lice polje je odigravanja Istoga i Drugoga, i Ja prema Drugom, kao što je to kod Bubera Ja i Ti. Licem u lice omogućuje pluralizam društva (ibid.: 274). Etika prema Drugom izražava se komunikacijom i dobrotom te prijateljskim odnosom spram Drugoga. Drugi se u komunikacijskom djelovanju pojavljuje kao sugovornik. Odnos Istoga i Drugoga Levinas promatra u sklopu ideje beskonačnog. Odvajanje ne poznaje i ne priznaje Drugoga. Ono je istina egoizma. Drugi se prepoznaje i poznaje kao moj/naš *alter ego*. Razdvajanje ukida govorenje/komunikaciju, proizvodi stranost, a govorenje povezuje s Drugim. Govorenje/komunikacija put je prema Drugome, prema su-govorniku. Govorenje/komunikacija univerzalni je čin. Prema tome govorenje je univerzalno jer je ono sam prijelaz od individualnog na opće, jer moje stvari nudi drugome (ibid.: 61). Govorom se konstituira zajednički svijet (*Mitwelt*). U etici odnosa prema Drugome postoji odnos spram Drugoga kao davanje i prihvaćanje, a ne uskraćivanje i izbjegavanje ili isključivanje. Etika Drugoga temelji se na ideji priznanja i prihvaćanja Drugoga glede stranosti Drugoga. Drugi se pojavljuje kao nezamisliv i kao beskonačan. Odnos prema Drugom jest odnos gostoprimstva. Kao metaforu za Drugoga, Levinas često uzima stranca, udovicu i siročje. Važno je osvrnuti se još malo na Levinasovu etiku kao na brigu o Drugom i odgovornost spram Drugoga. Josip Oslić kaže: «Blizina Drugoga, etičko načelo odgovornosti, govor lica, traženje i ostvarivanje smisla, temeljne su odrednice koje se mogu prepoznati u Lévinasovu etičkom nacrtu» (2001.: 27).<sup>118</sup> Odnos prema Drugom tema je francuskih egzistencijalista, poglavito J. P. Sartrea, koji su djelovali pod utjecajem Husserlove fenomenologije i Heideggerove egzistencijalne ontologije.

## 2.4. Jean-Paul Sartre

### 2.4.1. *Bitak i ništa I. O Drugome*

Ideju ili sliku Drugoga dalje možemo pratiti kod Jean-Paul Sartrea u jednoj od njegovih temeljnih filozofskih knjiga (Sartre, 2006.). Ta ideja osobito

<sup>118</sup> O Levinasovoj etici otpora vidjeti: Gretić, 2008.

izbija u trećem dijelu pod naslovom *Postojanje Drugoga*. Taj se Drugi pojavljuje kao posrednik ili medijator između mene i mene sama (ibid.: 280).<sup>119</sup> Zatim se javlja kao moja slika projicirana u Drugom, kao *alter ego*. Drugi je zrcaljenje mogega Ja i kao medijator mogega Ja. Bitak s Drugima pretpostavlja neku međuovisnost i interakciju. Kako se doživljava Drugi? Drugi se zapravo doživljava kao uvjet mojeg bivanja. Ja i Drugi tvore svijet u kojem se zbiva iskustvo između Ja i Drugoga. Sartre kaže: «Stigli smo do kraja ovog izlaganja. Naučili smo da je postojanje Drugoga bilo nepobitno doživljeno u činjenici mojeg bivanja predmetom, te zahvaljujući toj činjenici. I vidjeli smo da se moja reakcija na vlastito otuđenje izražava posredstvom poimanja Drugoga kao predmeta» (ibid.: 371).

#### 2.4.2. *Bitak i ništa II. O konkretnim odnosima s Drugim*

Nakon izlaganja filozofske i fenomenološke dimenzije Drugoga, Sartre raspravlja o konkretnim odnosima s Drugim (Sartre, 2007.). Ti se odnosi izražavaju kroz ljubav, govor i mazohizam. U trećem poglavlju drugog sveška, Ljubav ističe kao poistovjećivanje Drugoga sa mnom. O govoru kao bitku za Drugoga, Sartre kaže: «On izvorno jest bitak-za Drugoga, odnosno on jest to da neka subjektivnost sebe iskusi kao predmet za Drugoga» (ibid.: 450). Kroz mazohizam Drugi se tretira kao predmet. Mazohizam je tretiranje Drugoga kao s druge strane u širem smislu; kroz ljubav, govor i mazohizam izražavaju se praktični odnosi spram Drugoga. Ti se odnosi mogu izraziti na još više načina. Drugi odnos prema Drugome je indiferentnost, želja, mržnja i sadizam. Sartre naznačuje i moguću indiferentnost spram Drugoga i kaže: «To znači, da u svojem pojavljivanju u svijetu, ja sebe mogu odrediti kao onoga tko gleda pogled Drugoga, te svoju subjektivnost izgraditi na pobijanju subjektivnosti Drugoga. To ćemo stajalište nazvati indiferentnošću spram Drugoga» (ibid.: 459). Indiferentnost može rezultirati solipsizmom. Ona nastaje zbog toga što se Drugi isključuju i ne žele vidjeti. Odnos prema Drugome može se uspostaviti i preko spolne želje. Sartre kaže: «Ne toliko

119 Kad Lacan, usporedice, govori o Drugom zapravo pokušava odrediti polje subjekta i polje Drugoga. Što je zapravo Drugi? Lacan kaže: «Drugim je mjesto gdje se postavlja lanac označitelja koji upravlja svime što se od subjekta može uprisutniti, to je polje živog bića, gdje se subjekt ima pojaviti. Zato danas želim istaknuti operacije ostvarenja subjekta u njegovoj označiteljskoj zavisnosti od mjesta Drugoga» (Lacan, 1986.: 218-220).

da se gurne ili dira u aktivnome smislu, nego da se prisloni» (ibid.: 471). Drugi onda može biti tretiran kao želja: «Obično se svijet otkriva kao svijet želje prigodom prisutnosti Drugoga» (ibid.: 473). Negacija ili ukidanje želje užitak je kao njezina smrt. Sadizam, kao odnos prema Drugom, izraz je neosjetljivosti i ogorčenosti. U sadizmu, Drugi je sredstvo neosjetljivosti prvoga spram Drugoga. Sadizam izravno opovrgava slobodu Drugoga. Drugi se dalje promatra preko mržnje i tolerancije. Mržnja je, prema Sartreovu mišljenju, težnja za smrću Drugoga. Ona je nesnošljivost, a suprotna joj je tolerancija Drugoga. Još se valja zaustaviti na emociji mržnje Drugoga, kao negaciji sjedinjenja s Drugim, kao što je ljubav afirmacija sjedinjenja s Drugim. U mržnji se javlja težnja poništenja Drugoga.

Ukratko smo predstavili fenomenologiju odnosa spram Drugoga. Ona pokriva različite akte duše koji se kreću od prihvaćanja ili odbijanja udaljevanja, opovrgavanja i smrti Drugoga.

## 2.5. Alfred Schütz

### 2.5.1. *Problem socijalnog svijeta. Slika Drugoga*

Alfred Schütz rodonačelnik je fenomenološke sociologije. Taj smjer sociologije nastao je pod izravnim utjecajem Husserlove fenomenologije. Može se reći kako je Schützova fenomenološka sociologija pokušaj prevođenja Husserlove fenomenologije na sociološki jezik (Ritzer, 1997.: 213).<sup>120</sup> O fenomenološkoj sociologiji Ritzer kaže: «Njezina snaga i dalje je u razumijevanju svijesti i njezinih odnosa s akcijom i interakcijom, te u proučavanju kulture i njezinih ograničavajućih učinaka na aktere» (ibid.: 242). U širem smislu predmet fenomenološke sociologije jest istraživanje odnosa unutar socijalnog svijeta. Ona nam omogućuje razumijevanje svijeta života i svakodnevnoga života. Svijet života (*Lebenswelt*) središnji je pojam Husserlove filozofije koji preuzima Schütz. S druge strane razvija koncept svakodnevnog života (*everyday world*) kao intersubjektivnog svijeta kulture (Schütz, 1967. b: 133). Kao relevantna sociološka grana, fenomenološka je sociologija pri-

120 O fenomenološkoj sociologiji vidjeti: Bühl, 2002.; Schneider, 2005.; Pavić, 1994.; Overgaard, S., Zahavi, D.: *Phenomenological Sociology – The Subjectivity of Everyday Life*, <http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/sociology.pdf/> (pristupljeno 30. travnja 2010.); Phenomenology, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/> (pristupljeno 30. travnja 2010.).

donijela razumijevanju intersubjektivnosti, odnosa prema Drugom i strancu koji nije primarno Drugi, ali to može biti kao strani socijalni objekt udaljen od nas. Tragom semiotike stranosti i prostora, stranac se može predstaviti u socijalno prostornim odnosima blizine i daljine. Schützova fenomenološka sociologija ne samo da je pod utjecajem fenomenologije Edmunda Husserla i njegova središnjeg pojma svijeta života, nego i Georga Simmela i Maxa Webera, posebice u pitanjima razumijevanja socijalnih tipova i interakcija.

Sada nam valja usmjeriti pozornost na ključne pojmove njegove fenomenološke sociologije koji se odnose na područja socijalnog svijeta.

*Umwelt* je područje izravno proživljene stvarnosti. Zbiva se komunikacijom licem u lice u kojemu susrećemo Druge. To je polje intersubjektivnosti, neposrednog iskustva i konsocijacije. Događa se svakodnevno. Prepoznaje se prema znakovima svakodnevlja. Može se tumačiti semiotikom kulture i svakodnevice. Zbroj svakodnevice u dijakroniji tvori povijest. *Mitwelt* je područje socijalnog svijeta suvremenika i svijeta indirektnih ili anonimnih, medijatiranih odnosa socijalnih odnosa ili posredovani svijet Drugih. Posredovanja mogu biti preko osoba i medija kao institucija. Njihovo razumijevanje moguće je uz pomoć semiotike komunikacija i medija. *Folgewelt* je područje budućnosti ili buduće socijalne akcije. O budućnosti ništa ne možemo znati, ali na nju možemo utjecati. Može biti moguća i utopijska. *Vorwelt* je područje koje se odnosi na iskustvo ili prošlost, tradiciju preteča/prethodnika. Bilo bi najbliže Weberovu pojmu tradicionalnog djelovanja. O tom području doznajemo od živih svjedoka ili iz pisanih tekstova tumačenjem znakova prošlosti, u čemu nam je semiotika pouzdan znanstveni interpretacijski sustav. Glede opisanih pojmova Ritzer kaže: «Teško je spoznati interpretacije prethodnika, a nemoguće je shvatiti one koje bi se ticale nasljednika. Stoga je jedino moguće razumjeti suvremenike (*Mitwelt*), a još i više interpretaciju onih s kojima se nalazimo u neposrednom licem – u – lice kontaktu (*Umwelt*)» (Ritzer, 1997.: 223). Unutar područja socijalnog svijeta s Drugim se susrećemo izravno (*Umwelt*) i posredno/medijatorski (*Mitwelt*). S onim prošlim teško se možemo susresti, a s budućim sve ostaje na razini mogućnosti.

Pitanje i odnos spram Drugoga, Schütz vidi u kontekstu socijalne interakcije i interakcionizma. Interakcije se unutar socijalnog svijeta događaju djelovanjem i komuniciranjem. Pitanje upućeno Drugom, očekuje odgovor Drugoga. Podražaj Drugoga izaziva reakciju Drugoga. Kakva je sve percepcija Drugoga? Drugi je vanjski, tuđi, nepoznati svijet. U intersubjektivnosti susrećemo se s Drugim i pokušavamo ga razumjeti. Polje intersubjektivnosti



je polje kulture, komunikacije i socijalnih interakcija. Moj socijalni svijet s *alter egom* aranžiran je različitim tipovima svijeta života. Drugi je bitan u relaciji spram Ja, kao i Mi spram Drugoga ili Drugih. Koncept Drugoga Schütz razvija u prvom tomu sabranih djela (1967. b) U kontekstu metodoloških pitanja (*On the Methodology of Social Sciences*) propituje poziciju Drugoga. Drugi se pojavljuje u obliku posredovane društvene zbilje ili *Mitwelta*. To je polje anonimnosti i stranosti i Mi-relacija (ibid.: 8). Nadalje, Drugi spada u polje čiste socijalne konstrukcije. To znači da konstruiramo Drugoga kao naše drugo Ja. Svaka tipizacija ponašanja Drugoga, prema Schützovim riječima, zapravo je vlastita tipizacija. Konstrukcija tipova podložna je deskripciji i interpretaciji. Odnos Ja i Drugi posredovan je racionalnom akcijom. No takav tip posredovanja nije pravilo. Postoje odstupanja u obliku iracionalnih akcija ili neprijateljstva spram Drugoga. Relacija spram Drugoga proizvodi tako nešto kao što je učinak zrcala (*mirror effect*) (ibid.: 32). Schütz slijedi trag idealno racionalne interakcije (ibid.: 32). U metodološkom smislu to je trag veberovske metodologije idealnih tipova. Ona bi, prema njegovu mišljenju, trebala iznjedruti reakciju suradnje s Drugim (ibid.: 32).

Što se promatranja Drugoga tiče, Drugi se može promatrati u kontekstu ponašanja i iskustva. Ponašanja i iskustva zbivaju se u svakodnevici koju Schütz definira kao svijet kulture prožet istodobno intimnošću i anonimnošću (ibid.: 60). Konceptom Drugoga Schütz se bavi i u drugom poglavlju (*Phenomenology and the Social Sciences*). U kontekstu transcendentnog problema intersubjektivnosti kaže da je egzistencija Drugih problem transcendentne sfere. Intersubjektivnost je ne samo transcendentna, nego i svjetovna. Schütz dalje tumači Husserlov i Schelerov koncept Drugoga te shvaćanje intersubjektivnosti (ibid.: 140-179).<sup>121</sup> U kasnijim djelima (1970.) produbljavao je istraživanje svakodnevnog svijeta života. Schützova fenomenološka sociologija postala je nezaobilaznom sociološkom granom te relevantnom metodom istraživanja fenomenologije svijeta života i njegovih tipova. Omogućuje nam razumijevanje orijentacije Drugoga, odnos spram Drugoga, te funkcioniranje svakodnevnog života, višestruku društvenu zbilju. S druge strane, ona je uvelike i semiotika kulture/svakodnevlja, što je vidljivo i iz trećeg poglavlja Schützova djela *Symbol, Reality and Society* (1967. b).<sup>122</sup>

121 Posebno mjesto zauzima Schelerov koncept osobe i razumijevanja *alter ega* (Schütz, 1967. b: 153-155). Više o Schelerovoj filozofskoj antropologiji vidjeti: Scheler, 1996.; 2005.

122 Za razumijevanje semiotike svakodnevice i semiotike stranca vidjeti: Nöth, 2004.: 519-522; 2005.

## 2.6. Zygmunt Bauman

### 2.6.1. *Postmoderna etika. Interakcija s Drugim*

Možda bi ovu kraću raspravu o Drugom trebalo završiti postmodernom etikom Drugoga. To je jedna od tema Baumanove knjige *Postmoderna etika* (2009.). Njegova kritika moderne na tragu je kritičkog promišljanja njezinih promašaja, uključujući etičke i moralne promašaje. Moderna je iznevjerila nade i očekivanja, izgubila je smjer, pokazala je nemoć, ispraznost svojih nada i besmislenost svojega truda (ibid.: 18). No Bauman stavlja naglasak na postmodernu etiku i perspektivu koja raskrinkava iluzije dosega moderne. Prema tome, ta postmoderna perspektiva jest skidanje maske iluzija. Zato je postmoderna, zapravo, moderna bez iluzija. U čemu se sastoji novost u pristupu postmodernoj etici. Prema Baumanovim riječima u odbijanju tipično modernih načina rješavanja moralnih problema (to znači odgovaranje na moralne izazove koji se sele na normativnu regulaciju u političkoj praksi i filozofskoj potrazi za apsolutnim, univerzalnim i teorijskim utemeljenjem) (ibid.: 10). Prema njegovu mišljenju veliki etički problemi, poput ljudskih prava i odnosa individualnog i kolektivnog, ostaju trajna tema i kao takvi trebaju se vidjeti i tretirati na novi način (ibid.: 10). Iz postmoderne perspektive Bauman podastire nekoliko relevantnih teza. Prva je o ljudima kao moralno ambivalentnima, druga o neracionalnosti moralnih fenomena, a treća o aporijskoj neizlječivosti morala. Četvrta se bavi moralnošću koju nije moguće učiniti univerzalnom, peta govori o iracionalnom karakteru morala, šesta o dvosmislenom utjecaju društvenih napora na etičko zakonodavstvo u kojem se spominje pitanje Drugoga, a sedma o neotkrivanju moralnog relativizma u kontekstu postmoderne perspektive moralnosti. Tih sedam tema ili teza provlače se cijelom knjigom. Raspravu o Drugom Bauman otvara u poglavlju *Izmičuća univerzalnost*. U tom se poglavlju Drugi pojavljuje kao lice i kao autoritet. Odnos prema Drugome jest odnos odgovornosti. Bauman ističe kako se pojedinci, a što je posljedica osobnog i grupnog egoizma ili solipsizma, teško nose s nazočnošću Drugoga (ibid.: 107). Smatra da će postmoderna etika ponovno priznati Drugoga, ili moralno značenje blizine. Raspravu o Drugom i o strancu kao mogućem Drugom, Bauman nastavlja u šestom poglavlju pod naslovom *Društveni prostori: kognitivni, estetički i moralni*. Socijalni prostor omeđuje fizičkom blizinom i udaljenošću, dok je s druge strane moralni prostor omeđen i konstruiran odgovornošću. Mi živimo s Drugima, konstruiramo Drugoga i imamo neko znanje o Drugome. Na



čemu se temelji konstrukcija Drugoga? Konstrukcija Drugoga nastaje iz nataloženog, procesuiranog sjećanja prošlih susreta, komunikacija, razmjena, udruženih pothvata ili bitka (ibid.: 182). Bauman se tu poziva na Schütza, Husserla, Schelera, Heideggera i njihove konstrukcije ili znanja o Drugom. Na tragu Schütza, Bauman problematizira odnose blizine i daljine ili intime i otuđenosti ili stranosti. Riječ je o polovima intimnosti i anonimnosti. Kod Schütza su polovi intimnosti određeni pojmom *Umwelt*, kao dijelom svijeta života (*Lebenswelt*), a pol anonimnosti određen je pojmom *Mitwelt* kao onim koji pokriva polje anonimnosti. U tom polju mi Druge znamo samo zahvaljujući informacijama, što vrijedi i za stranca kao Drugoga, kao jednog od socijalnih tipova. Što smo dalje od polja intimnosti, bliže smo strancu. Udaljenost od polja intimnosti je stranost, otuđenost i stranac kao socijalni tip. Što znači stranost stranca? Bauman kaže: «Stranost stranca znači naš osjećaj izgubljenosti, od neznanja kako djelovati i što očekivati, što rezultira nevoljkošću na angažman» (ibid.: 186). U odnosu na stranost stranca moguće je izbjegavanje/mimoilaženje kao spašavanje od tjeskobe. No to ništa ne rješava. Tjeskoba i dalje ostaje jer je i stranac tu ili ovdje. Što ćemo s njim? Riječ je o duševnom stanju izazvanom zabludama o strancu i stranosti. Kako one nastaju? Bauman kaže: «Zablude nastaju zbog nepoznavanja pravila i stranost stranaca je, u temelju, naše neznanje» (ibid.: 186). Stranost i stranac određeni su neznanjem pravila te socijalnom i fizičkom udaljenošću. Prema Baumanovim riječima interakcija sa strancem znači nejednakost i nelagodu zbog neznanja i nepoznavanja stranosti i stranca. O strancu/Drugome Bauman kaže: «On je nevažna prisutnost, neprepoznatljivo biće, nepriznata egzistencija: biće ne-biće-nesklad, rezonantan sam sa sobom» (ibid.: 192). Na još nekoliko mjesta Bauman spominje izbjegavanje, mimoilaženje stranca ili premještanje u sferu nepažnje. Riječ je samo o epizodama koje privremeno otklanjaju strah od stranca ili nepoznatoga. Strah od stranca nastaje kao rezultat neznanja i nepoznavanja činjenica o njima. Gdje se zapravo događa mimoilaženje stranca? Bauman kaže da se to zbiva u gradu. Bez obzira na mimoilaženje u gradu, moderan se život, prema njegovu mišljenju, ne može zamisliti bez stranaca kao dijela svijeta života.

Glede konfuznih osjećaja i afekata spram stranaca, Bauman predlaže novi termin –proteofobija. Na što se proteofobija odnosi? Bauman kaže: «Proteofobija se, stoga, odnosi na strah od situacija u kojima bi se moglo osjećati loše, zbunjeno, nemoćno» (ibid.: 204). Iz tog razloga dolazi do izbjegavanja, a u radikalnom obliku i do napada na strance (ibid.: 204). Nadalje, Bauman govori o kontroli procesa socijalnog oprostovanja. Što znači kontrolirati pro-

ces socijalnog oprostorenja? Bauman kaže: «Kontrolirati proces socijalnog oprostorenja znači okrenuti fokus proteofobije, selektirati objekte na koje su proteofobični sentimenti nacijsani i zatim izložiti takve objekte izmjeničnosti fagičkih i emičkih strategija» (ibid.: 205).

Tu završava filozofska interpretacija shvaćanja i etike spram Drugoga. Jasno da bi se sociološka interpretacija Drugoga u kontekstu filozofije i socijalne teorije intersubjektivnosti mogla dalje produbiti Goffmanovom sociologijom predstavljanja Sebe i Drugoga u svakodnevnom životu (Goffman, 1956.; 1963.; 1967.) te nekim Habermasovim radovima.<sup>123</sup> No, ovdje se moramo zaustaviti i zadovoljiti interpretacijom relevantnih autora. U nastavku nam valja predstaviti i politološku dimenziju fenomena stranaca u suvremenom svijetu, a u kontekstu modernih i suvremenih političkih ideologija.

---

<sup>123</sup> Poglavito Habermasovom teorijom komunikativnog djelovanja, te Luhmannovom teorijom sustava. To bi nas odvučlo od teme knjige. Ipak držimo da je ova bilješka potrebna radi razumijevanja predmeta o kojem raspravljamo. Više vidjeti: Habermas, 1981.

## IV. ANALITIKA. SLIKA STRANCA U MODERNIM I POLITIČKIM IDEOLOGIJAMA. POLITOLOŠKI ASPEKT

### 1. Slika stranca u modernim i suvremenim političkim ideologijama

Polazimo od teze da se slika stranca može konstruirati iz konteksta političkih ideologija. Njegovo različito pozicioniranje možemo pratiti na kontinuumu modernih i suvremenih političkih ideologija. Zamišljeni ideološki kontinuum ima tri segmenta. U prvom su varijacije različitih ideologija radikalne i reformske ljevice (socijalizam/socijaldemokracija, komunizam i staljinizam), u drugom je izložena ideologija liberalizma različitih oblika, a treći segment čine ideologije konzervativizma, nacionalizma, fašizma, nacionalsocijalizma, nove desnice i populističke radikalne desnice. U ovim se političkim ideologijama stranac pojavljuje kao prijatelj i kao neprijatelj. Njegova se slika mijenja od segmenta do segmenta na zamišljenom ideološkom kontinuumu modernih i suvremenih političkih ideologija. U tom kontekstu valja nam izdvojiti markere određivanja ksenofobije u suvremenim političkim ideologijama (tablica 21.).

**Tablica 21.** Markeri određivanja ksenofobije u suvremenim političkim ideologijama

Markeri	Liberalizam	Konzervativizam	Socijaldemokracija	Nacionalizam	Fašizam	Nacionalsocijalizam	Nova desnica
Strah/fobija	-	+	-	+	+	+	+
Stereotip	+	+	+	+	+	+	+
Predrasude	-	+	-	+	+	+	+
Neprijateljstvo	-	+	-	+	+	+	+
Mržnja	-	-	-	+	+	+	+
Etnocentrizam	-	+	-	+	+	+	+
Rasizam	-	-	-	+	+	+	+
Agresija	-	-	-	+	+	+	+
Socijalna diskriminacija	-	+	-	+	+	+	+
Socijalna distanca	+	+	-	+	+	+	+

Pojava tih političkih ideologija, u doba formatiranja moderne, bila je u uskoj svezi s različitim idejama i koncepcijama organizacije društva, novoga doba nastalog nakon Francuske i Američke revolucije. Uspostavljanje novog doba vezano je uz prekid (*Aufbruch*) jer revolucija označava prekid kontinuiteta i korjeniti okret. Ona je označila promjene koje su se nastojale filozofski artikulirati u sustav socijalnih i političkih ideja upravljenih prema organizaciji partikularnog interesa, odnosno partikulariteta. Nastanak ideologija moderne rezultat je potrebe podastiranja projekcije društava u skladu s temeljnom idejom i parcijalnim/partikularnim interesom. Prema tome: «Ideologije moderne nastale su kao odgovor na ekonomski napredak industrijske revolucije, razvoj novih metoda proizvodnje i ekspanzije tržišta... da bi obuhvatile sve aspekte društvenog života u širem, sve više međunarodnom kontekstu» (Schwarz-mantel, 2005.: 31). Ideologije moderne stvarale su nove pojmove i etikete, kao što su čovjek kao individua (liberalizam), tradicija (konzervativizam), nacija (nacionalizam) i radnik, proleter (socijalizam/komunizam). Promjene nakon 1789. godine na pozornicu su izbacile revolucionarne i demokratske

mase. Iz okvira moderne niknule su ideologije individualizma i kolektivizma. Moderne političke ideologije nastale su kao rezultat projekcije i oblikovanja nekog tipa vladavine s obzirom na dominantnu ili temeljnu ideju. Sve te ideologije izražavaju određeni oblik političke moći ili služe njezinu etabliranju. Kao takve nisu samo sistematizirani sustav ideja s pomoću kojih se nastoji izraziti politički život, nego su nadasve sustavi vrijednosti i pogledi na svijet i društvo iz sklopa neke društvene skupine koja se pojavljuje u politici.

Ideologije artikuliraju različita stajališta, slike i predodžbe o strancu (vidi tablicu 22.).

**Tablica 22.** *Slika stranca u kontekstu suvremenih političkih ideologija (politološki aspekt): čitanje ideologija*

Ideologije	Slika stranca i odnos spram stranca kao Drugoga
Liberalizam/neoliberalizam	Tolerancija na distancu
Socijaldemokracija i komunizam/staljinizam	Između tolerancije i isključivanja
Konzervativizam	Skepticizam
Nacionalizam	Izolacija i isključivanje: «nije naš»
Fašizam i nacionalsocijalizam	Radikalno/ekstremno isključivanje; fizičko uništenje
Nova desnica	Sofisticirano (metapolitičko) isključivanje
Populistička radikalna desnica	Tvrdo, populističko isključivanje

Odnos prema strancu može se izvoditi iz polarizacije skupina. Prema tome, kako kaže van Dijk: «Ideologije mogu imati i druga strukturalna obilježja, poput polarizacije skupina (Mi naspram Njima)» (van Dijk, 2006.: 415). U svezi s ideologijama kao temeljnim društvenim uvjerenjima skupina ističe: «Ideologije su osnovna društvena uvjerenja konkretnih skupina, ali su i ukorijenjene u opća uvjerenja (znanje, mišljenje, vrijednosti, kriteriji istinitosti itd.) cijelih društava ili kultura. Upravo to omogućuje razumijevanje, komunikaciju i interakciju između (pripadnika) različitih skupina» (ibid.: 415). Društvene funkcije ideologija pokazuju se preko obilježja skupina. Stoga van Dijk kaže: «Društvene funkcije ideologija povezane su s tim svojstvima skupina. One izražavaju skupni identitet i interese, određuju

koheziju skupine i solidarnost te organiziraju skupne ciljeve» (ibid.: 418). Relevantnost ideologija je u upravljanju odnosima među društvenim skupinama. Prema tome, ideologije su osobito važne za upravljanje odnosima društvenih skupina kao što su oni dominacije i sukoba, ali i nadmetanja i suradnje (ibid.: 418). U kontekstu razumijevanja društvene uloge ideologija, za naše razmišljanje važno je vidjeti kako pojedine među njima izražavaju odnos prema strancu, kao odnos prema Drugom.

## **2. Liberalizam/neoliberalizam: tolerancija s distancom kao odnos prema Drugom**

Liberalizam ima podrijetlo u humanizmu, racionalizmu i prosvjetiteljstvu. U organizaciji društva i politike polazi od pojedinca, čovjeka i njegovih sposobnosti. Njegov izvorni koncept je individualizam. Heywood kaže: «Individualizam je vjerovanje u središnje značenje osobe ljudskog bića» (Heywood, 1992.: 18). Politički liberalizam određuje prava i slobode čovjeka i građanina. Iz (političkoga) liberalizma iznjedrene su deklaracije o pravima i slobodama čovjeka i građanina. S aspekta klasičnog, modernog i suvremenog liberalizma možemo govoriti o pozitivnoj slici stranaca. Ta politička ideologija stranca tretira kao prijatelja. Odnos prema strancu kao odnos prema Drugom, poglavito poslije Francuske revolucije, izražen je u deklaracijama, zakonima i definiranim pravima stranaca u demokratskim državama. Ta politička ideologija na pozicijama je tolerancije stranaca, otvorenog društva, borbe protiv nacionalizma, rasizma i ksenofobije.

Neoliberalizam, kao ekonomska inačica, podupire ideju slobodnog kretanja rada i kapitala radi gospodarskih aktivnosti. Slobodnim kretanjem rada i kapitala svi njegovi akteri, u sociološkom smislu, stranci su koji nisu vezani za neko lokalno društvo. No to kretanje ipak nije tako slobodno jer postoje nadzori i restrikcije u obliku radnih i migracijskih politika. Globalizacija, kao integracija svijeta, potiče masovna kretanja osoba i stanovništva, a globalne se migracije kreću prema najrazvijenijim dijelovima svijeta. Tako se danas zbog globalizacije može govoriti o mobilnoj masi stranaca koji se velikom brzinom premještaju s jednog kraja svijeta na drugi. Odnos prema njima u različitim sredinama, kao odnos prema Drugima, varira između tolerancije koju zagovara liberalizam i ksenofobije, te različitih ekskluzivnih i isključivih ideologija koje stranca doživljavaju kao neprijatelja, a na tržištu radne snage kao konkurenta, odnosno kao egzistencijalni problem.

### 3. Socijaldemokracija i komunizam/staljinizam: između tolerancije i isključivanja

Socijalizam je u svojim pojavnim oblicima politička ideologija koja društvu pristupa kao kolektivu. U odnosu na liberalizam koji se temelji na individualizmu, socijalizmu je osnova kolektivizam. Gdje liberalizam nije uspio s idejom slobode i pravednosti, to je socijalizam pokušavao produbiti radikalnim sredstvima. Njegove su bitne odrednice zajednica, društvene klase te društveno i državno vlasništvo – kako u kojim sustavima. Njegovi putovi tijekom povijesti bili su evolutivni i revolucionarni. Evolucijskom ili reformskom tipu pripada klasična i reformirana suvremena europska i svjetska socijaldemokracija, a revolucionarnom komunističkom boljševizam, staljinizam i titoizam. Slika stranca u tom tipu i podtipu političke ideologije može se konstruirati prema metodi djelovanja koje zagovara ta ideologija. Socijaldemokracija<sup>124</sup> je nakon Drugoga svjetskog rata temeljila svoje djelovanje na slobodi, ravnopravnosti, solidarnosti i internacionalizmu, kao što danas prihvaća ideju globalizacije i neoliberalnog tržišnog fundamentalizma. U odnosu prema strancima podupire koncept njihove integracije u zapadna društva, protivi se ksenofobiji, rasizmu, diskriminaciji, antisemitizmu i nacionalizmu. Stranci nisu neprijatelji nego, kako se u Njemačkoj kaže, sugrađani s određenim pravima.

Što se, pak, Marxa tiče, zastupao je ideju o oslobođenju čovjeka ne dijeleći ga na domaćega i stranca. U analizi otuđenog rada pokazao je zapravo funkcioniranje sustava koji svakog čovjeka, zbog otuđenja, pretvara u stranca. U praktičnoj revolucionarnoj inačici Marxova nauka, preko staljinizma ili njegove pervertirane inačice, može se iščitati posve drugačiji odnos prema strancu. Staljinizam je u pitanjima politike ili političkog poretka, uz Hitlerov nacizam, stvorio totalitarni poredak s idejom neprijatelja. Svaki totalitarizam – i Staljinov i Hitlerov – u političkoj je ideologiji imao figuru neprijatelja. Kad je riječ o Staljinu, uz različite klasne neprijatelje, i stranci su bili neprijatelji, a u konkretnom slučaju Židovi. Staljinova i poststaljinistička vladavina u SSSR-u radikalno se obračunavala s njima. Stoga su se organizirale masovne deportacije i iseljavanja kako bi se vlast zaštitila od stranaca i stranih elementa.

---

124 Više o socijaldemokraciji vidjeti: Hrestomatija. Milardović, 1999.

#### 4. Konzervativizam: skepticizam u odnosu na Drugoga

Ako je liberalizam niknuo iz racionalističke i prosvjetiteljske tradicije na tragu ideje osobe, slobode i prava čovjeka i građanina te ideje napretka i modernizacije, onda se tradicionalni konzervativizam mora promatrati u kontekstu protuprosvjetiteljske tradicije, antirevolucije, obrane tradicije i skepse spram ideje napretka. Tu se, dakako, misli na Francusku revoluciju kao na društveni događaj koji je utjecao na rađanje konzervativizma.<sup>125</sup> Kao što smo vidjeli, liberalizam u pitanju društva polazi od individualizma, od osobe, dok je ishodište konzervativizma u ideji zajednice. Tako konzervativizam, kao oblik tradicionalnog djelovanja, zastupa načelo kolektivizma. Tradicija, organsko društvo/zajednica, identitet i kultura, te u paternalističkom konzervativizmu nacija oblici su društvenosti, vrijednosti i djelovanja koji tvore prepoznatljivu bit te političke ideologije.

Odnos prema strancu mogao bi se opisati kao odnos prema Drugome i nepoznatome koji možda narušava harmoniju organskoga društva dovodeći u pitanje tradicionalne oblike/strukture života. Znači, to je odnos sumnje i relativne distance. To dovođenje u pitanje tradicionalnih struktura života može se prepoznati u slučaju modernizacije ondje gdje se stranci pojavljuju kao modernizatori i konkurenti. Slika stranca u konzervativizmu i neokonzervativizmu izvodi se iz već temeljnih obilježja te ideologije, među inima i skepticizma. Možda bi najbliži tehnički termin za opis slike stranca u konzervativizmu bio skepticizam spram stranoga, nepoznatoga i moguće novoga koje donose stranci. Taj skepticizam ima neku svoju obrambenu ulogu zaštite ili konzerviranja organskog društva, tradicije i identiteta te obrane zajednice. U drugoj se poziciji jedan tip kozmopolitskog konzervativizma izvodi iz ideja kršćanske demokracije. U njemu se može iščitati slika stranca iz kršćanske slike čovjeka kao osobe, bez obzira na posebnost. Tim idejama bili su obuzeti utemeljitelji današnje Europske unije.

#### 5. Nacionalizam: izolacija i isključivanje stranca kao Drugoga

Kao politička ideologija nacionalizam je produkt moderne u odnosu na stari svijet. Wehler ga smatra unikatom Zapada (Wehler, 2005.: 17). To, pak, znači kako je on dio priče o političkoj modernizaciji u odnosu na srednji

<sup>125</sup> Više vidjeti: Burke, 1993. O temi konzervativizma vidjeti i: Milardović, 1993.; Miner, 2000.



vijek koja je počela na Zapadu kao izraz strukturne krize vrijednosti i institucija staroga svijeta. Kriza je bila prekinuta (nacionalnom) revolucijom, dok je nacionalizam bio politička ideologija konstituiranja nacionalnih država. Wehler kaže: «Nacionalizam nastaje kao odgovor na krize ranih modernih zapadnih društava i njihovih nekoć obveznih predodžbi o svijetu – jezikom moderne sociologije: on proizlazi iz kritične faze temeljne poljuljanosti povjerenja u pravila. Klasično je zaoštavanje tih kriza modernizacije – revolucija. Revolucija pretpostavlja eroziju starog poretka s posljedicom delegitimacije tradicionalne strukture institucija, posebice sustava vlasti» (ibid.: 21). Put ili geneza nacionalizma vidi se u krizi legitimacije starog poretka, gubitku vjere u vlast posredovanu božjom voljom, krizi vlasti, revolucijama, konstituiranju nove vlasti u sklopu novoutemeljene nacionalne države i u novoj političkoj legitimaciji. Taj je proces u Europi trajao od Vestfalskog mira 1648. godine, preko Francuske revolucije i nacionalnih revolucija tijekom 1848. Tim je procesima stari svijet srednjovjekovnih političkih institucija ili *ancien régime* bio spakiran i poslan na adresu povijesti, a svijet suverenih nacija postao je valjanom realnošću. Nacionalizam kao politička ideologija uspio je zaokružiti i ispuniti okvir nacionalne države u smislu teritorijalne kompaktnosti (*locus standi*), autoriteta vlasti, jezika i kulture i konačno nacionalnog identiteta. Njegovu širenju i stvaranju nacionalnih država pripisuje se pronalazak tiska, širenje informacija posredstvom medija te razvoj komunikacija koje su omogućile nacionalnu integraciju i homogenizaciju. O tome je najbolje pisao kanadski komunikolog Marshall McLuhan. Ti procesi na Zapadu nisu unisoni, kao što je to slučaj i u drugim dijelovima svijeta, zato što je negdje taj proces bio u granicama normalnoga iz čega su nastale pravodobne i zakašnjele nacije. Cilj nacionalizma jest nacija u suverenoj nacionalnoj državi (ibid.: 47).

Nacija, kao zamišljena zajednica, zamišlja i konstruira stranca uspostavljajući razdjelnički odnos spram njega kao onog Drugoga. Glede političke ideologije nacionalizma valja se osvrnuti na sustav ideja iz kojih je moguće raspoznati odnos prema strancu i iz toga odnosa sliku stranca. Iz ideje homogenosti, jezika i identiteta, konstituira se nacionalna cjelina koju tvore pripadnici Mi-skupine i Oni-skupine. Uspostavlja se radikalni odnos prema Drugom, jasna razdjelnica između Mi-članova zajednice i Oni-članova druge strane zajednice. Razdjelnica između jednih i drugih u funkciji je jačanja i obrane homogenosti nacije od stranosti, stranaca kao pripadnika onih Drugih, ili članova neke druge nacije. Wehler o tome piše: «Konačno, nacionalizam je morao pridobiti razliku između nas i svih ostalih i opravdati

je arsenalom svojih argumenata. Vanjska je granica dobila konture nacionalnog razlikovanja, unutarnja je homogenost doživjela osjetno zgušnjavanje» (ibid.: 65). Tako homogenizirana zajednica Mi uvijek je imala rezerviran i neprijateljski odnos prema strancu kao onome tko nije član Mi-skupine. Prema tome neprijateljstvo prema strancima oduvijek je postojalo u najrazličitijim vladateljskim savezima s najrazličitijim društvenim ustrojstvima, no sada su i sami ekscesi ksenofobije kao nacionalni imperativ izolacije ostalih (ibid.: 65). Nacionalizam, kao politička ideologija, izolira stranca u funkciji obrane nacionalne zajednice u kojoj se stranac doživljava kao uljez ili u najgorem slučaju kao remetilački čimbenik, ugrožavatelj temelja zamišljene zajednice ili zamišljenog poretka. Razgraničenja i homogenizacije između Mi i Oni vodile su, kad je riječ o strancima, prema iracionalnom strahu i neprijateljstvu. Stranci su unutar tkiva nacionalnih država ostali građani s ograničenim pravima ili su, u krajnjim slučajevima, gubili život. Odnosi spram stranaca gradili su se na predrasudama, stereotipima i mržnji. U odnosu na stranca/strance, nacionalizam nastupa kao izolacionistička ideologija koja izolira nepripadnike nacije stavljajući ih u položaj društvenog otoka ili geta. O tome Wehler piše: «Ali nacionalizam je posvuda ustvari vodio prema gruboj praksi izoliranja iznutra, a nikako onoj koja bi odgovarala bratskom društvu» (ibid.: 137). Njegov je drugi veliki nedostatak izveden iz prvoga – iz nemogućnosti stvaranja unutarnjeg mira. Dalje Wehler ističe: «Drugim riječima, fundamentalni je deficit nacionalizma i njegove nacionalne države njihova nesposobnost da zadovoljavajuće riješi probleme mira unutar društva i vanjskopolitičkog mira – barem da ih riješi bolje nego drugi oblici ustrojstva i sustavi ideja» (ibid.: 139). I sama nacionalna država i nacionalizam kao politička ideologija doživljavaju velike promjene u globalno doba. Globalizacija donosi migracije i proizvodi nove strance, a s tim i radikalne protumodernističke ideologije koje su na tragu isključivanja stranaca iz društva.

### **5.1. Nacionalizam i predrasude o strancu/strancima: slika stranca kao neprijatelja**

Teorija socijalnog identiteta pokazala je kako u međugrupnim odnosima nastaju skretanja ili pristranost prema vlastitoj grupi, a razlog je snažno samopoštovanje i samoodržanje. Riječ je, dakle, o etnocentrizmu. Kao posljedica socijalne kategorizacije pojavljuju se stereotipi i predrasude koje generiraju

hostilnost ili neprijateljstvo spram vanjske grupe. Odnos unutarnje spram vanjske grupe u ideologiji nacionalizma temelji se na pozitivnim emocijama prema vlastitoj grupi/naciji i negativnima prema vanjskoj. Prema tome, nacionalizam uključuje vrlo snažne pozitivne emocije prema naciji, kao i sklonost snažnim negativnim emocijama prema vanjskoj grupi (Cottam, Dietz-Uhler, Mastors, Preston, 2010.: 195). U toj političkoj ideologiji slika stranca gradi se na stereotipima i predrasudama. U kontekstu nacionalizma riječ je o stereotipnim etničkim predrasudama, kao posljedicama socijalne kategorizacije. Glede etničkih predrasuda Allport (1954.: 9) kaže: «Etnička predrasuda je antipatija koja počiva na lošoj i nefleksibilnoj generalizaciji». Prema njegovu mišljenju čovjek klizi prema etničkim predrasudama iz dva razloga – prvi je generalizacija, a drugi neprijateljstvo. Kod njega su predrasude generalizirana stajališta o nekome. Predrasudni mentalitet u odnosu na strane, vanjske grupe kategorijalno je monopolistički, nediferenciran i rigidan (ibid.). Tako se o nekoj grupi, osobito o strancima, stvara poopćena slika i slika stranca kao neprijatelja koji ugrožava unutarnji identitet nacionalne grupe. U Njemačkoj se, primjerice, među radikalnom političkom desnicom govori o prezastupljenosti stranaca (*Überfremdung*) u društvu te da bi to na dugi rok, zbog demografskih promjena, moglo ugroziti njemačku većinu. Jedna od predrasuda jest i da u Njemačkoj jednostavno živi previše stranaca. Tu je riječ o strahu da će stranci preplaviti Njemačku, pa bi Nijemci u budućnosti mogli postati manjina. Na tom tragu je i politički diskurs Thila Sarazzina s kojim ćemo se pozabaviti na kraju ove knjige.

Tako se stvara predrasuda mržnje prema strancima (*Ausländerhass*) i snažna socijalna distanca, primjerice, između Nijemaca i Turaka. Akteri političke ideologije nacionalizma s predrasudnim stajalištem i ksenofobičnim/neprijateljskim ponašanjem, strance smatraju prijetnjom za vlastitu grupu. Prema tome, snažno su posvećeni postojećem identitetu grupe i svako percipirano onečišćenje grupe nametanjem stranih vrijednosti doživljavaju krajnje prijetećim (Cottam, Dietz-Uhler, Mastors, Preston, 2010.: 197). Autori pišu o porastu nacionalizma prema strancima u Europi koji nastaje iz percipiranih prijjetnji naciji kao grupi i vrijednostima povezanim s tom grupom (ibid.: 197). Snažna identifikacija s vlastitom grupom i uspostavljanje međugrupne razdjelnice temelji se i na stereotipima i predrasudama. Najčešći stereotipi o imigrantskoj populaciji u Njemačkoj i Europi vezuju se za generalizirane kulturne slike u glavama ljudi o pripadnicima drugih kultura, primjerice, o Talijanima, Grcima i Turcima u Njemačkoj. Naravno, postoje i stereotipi o Nijemcima koje u Njemačkoj imaju Talijani, Grci i Turci. Rezultat je to i me-

đugrupne udaljenosti i međusobnog nepoznavanja. S druge strane, najčešće predrasude o strancima jesu da su lijeni, koriste se socijalnim transferima, što se posebice pripisuje Turcima, i da su općenito skloni kriminalu.<sup>126</sup> Predrasudno mišljenje i ponašanje u Njemačkoj se najčešće odnosi na Turke.

Ksenofobija u kontekstu političke ideologije nacionalizma, na primjeru Njemačke, može se objasniti osobnim i socijalno-psihološkim čimbenicima. Osobni se referiraju na autoritarnu socijalizaciju, a socijalno-psihološki mogu se objasniti homogenošću i heterogenošću društva, socijalnom mobilnošću i deprivacijom, brzim socijalnim promjenama i nadasve socijalno-gospodarskim uvjetima u nekom društvu. Uzimajući neke od tih čimbenika pojašnjenja uzroka ksenofobije i oslanjajući se na Allportovu teoriju predrasuda, valja nam pokazati kako u većini zapadnoeuropskih društava raste percepcija opasnosti od stranaca koji ugrožavaju nacionalne identitete društava primatelja. Za sve se osobne promašaje okrivljuju stranci. Stoga se može govoriti o projekciji ili prebacivanja krivnje na drugu stranu, pa i do razine fizičkog obračuna sa strancima.

## **6. Fašizam i nacionalsocijalizam: radikalno/ekstremno i rasističko isključivanje stranca kao Drugoga**

Kad se je riječ o fašizmu, ta se ideja, ideologija, pokret i poredak izvorno vezuju uz Italiju. Pojava fašizma u toj zemlji može se promatrati u kontekstu povijesti odnosa snaga, otvorenih konfliktnih linija različitih društvenih skupina, zakašnjele političke modernizacije i nadasve dvaju bitnih događaja – prvi je Prvi svjetski rat sa svim posljedicama, a drugi je svakako boljševička revolucija u Rusiji 1917. No ne manje važan događaj jest i velika gospodarska kriza od 1929. do 1933. koja je snažno pogodila Italiju i ubrzala procese u zemlji započete 1919. godine. Od svih navedenih događaja i razloga, prema mišljenju povjesničara, najznačajniji je Prvi svjetski rat. Taj je sukob potaknuo autoritarne tendencije na temelju modela totalne mobilizacije društava. Totalna mobilizacija u Prvom svjetskom ratu nastavljena je poslije prema autoritarnim i totalitarnim rješenjima u Europi, Njemačkoj i Italiji.

---

<sup>126</sup> Za uvod u predrasude o strancima i ksenofobna stajališta u Europi vidjeti najnoviju studiju: Zick, A., Küpper, B., Hövermann, A. (2011.): *Die Abwertung der Anderen: Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*, Bonn: FES, <http://library.fes.de/pdf-files/do/07905-20110311.pdf> (preuzeto 27. ožujka 2012.).

U povijesnom kontekstu fašizam u Italiji ima tri faze. Prva je razdoblje od 1919. do 1922. godine i to je faza uspona i dolaska na vlast. Druga je konstituiranje i konsolidacija fašističkog režima od 1922. do 1929, a treća, od 1933. do konačnog sloma 1943., doba diktature. Prvu fazu karakterizira formatiranje fašističkoga pokreta. Prvu skupinu *Fascio* utemeljio je Benito Mussolini 1919. godine. Poslije se taj pokret nazvao fašizmom. Ujesen 1920. Mussolini je osnovao fašističke odrede. Nakon faze pokreta, Mussolini 1921. pokret pretvara u Nacionalnu fašističku stranku (PNF). Uspon fašizma determiniran je socijalnom krizom te krizom liberalizma i talijanske države 1922. godine. Iste godine slijedi Mussolinijev marš na Rim te nasilno preuzimanje vlasti ili fašistička revolucija. Mussolini je preuzeo vlast 30. listopada 1922. Preuzimanje je značilo slom poretka liberalne demokracije i parlamentarizma. Ali, to se preuzimanje tumači i kao oblik velike nagodbe i koalicije različitih društvenih interesa ili predstavnika moćnih društvenih slojeva. Preuzimanje je početak druge faze prerastanja pokreta u fašistički režim. Povjesničari tvrde da su se temelji i zaokruživanje fašističkog poretka postavljali od 1922., a oblikovani su od 1928. do 1933. Osvajanjem vlasti i njezinim učvršćivanjem prekinut je parlamentarizam. Italija je postala primjer zaustavljanja vala demokratizacije ili reverzije. Tranzicija u ovom slučaju nije završila u demokraciji nego u reverziji fašističkog korporativnog režima. Poredak je bio učvršćen i velikom koalicijom različitih društvenih i političkih te ekonomskih elita iz 1924. U trećoj fazi – od 1933. do 1943. godine, uspostavljena je fašistička autoritarna vlada koja se održala do sloma 1943. (*Repubblica di Salò*) i konačnog uništenja 1945. godine.

Glede ideologije, iz koje se može iščitati odnos prema strancu ili Drugom, valja reći da je fašizam gajio ideju novog čovjeka, ekstremni talijanski nacionalizam i od 1938. godine rasizam. Na početku fašizam nije imao neku oblikovanu ideologiju i temeljio se na akciji i aktivizmu. To znači da nije imao konzistentnu doktrinu koju će naknadno pokušati osmisliti Mussolini, u stvarnosti Giovanni Gentile. Fašizam je najprije bio mješavina različitih sadržaja nacionalizma, solidarizma, autoritarizma, šovinizma, antisocijalizma i antiliberalizma. Poticao je iracionalnu sliku stranca i iracionalni strah od stranaca. Stranac nije ništa drugo doli remetilački čimbenik protiv kojega se treba boriti radikalnim sredstvima. Kako je fašizam određen i kao borba nacija i rasa, tako se u toj borbi stranci definiraju kao neprijatelji. Cilj talijanskog fašizma bio je stvaranje novog čovjeka. Radikalni odnos prema strancima fašizam je demonstrirao 1938. godine objavom dokumenta *Il Manifesto di Razza*. Nastao je pod utjecajem Hitlerove rasne politike kada je Italija skrenula

prema rasizmu i isključenju Židova i Slavena. Odnos prema Židovima, kao strancima, bio je izražen i u drugim rasističkim dokumentima i zakonima.

Za razliku od talijanskog fašizma koji počinje iz akcije (djelovanja) do ustanovljenja autoritarne korporativne države, pa se tek *post festum* pojavljuje ideologija/doktrina, njemački nacionalsocijalizam počinje pokretom i ideologijom završavajući u totalitarnoj diktaturi. Nacionalsocijalizam kao oblik fašizma radikalni je tip kolektivizma utemeljen na ideji narodne zajednice (*Volksgemeinschaft*). To je zajednica koja počiva na zajednici krvi (*Blutsgemeinschaft*). U toj je ideologiji ideja nacije poprimila sva obilježja političke religije. Temelji biološkog segmenta ideologije koja se poziva na rasu, naciju, borbu rasa i antisemitizma imaju duboko podrijetlo u njemačkoj povijesti s kraja 19. stoljeća. Korijeni iracionalnog odnosa prema strancima, Židovima, postavljeni su znatno prije dolaska Hitlera na vlast, još negdje u posljednjoj četvrtini 19. stoljeća u sklopu pokreta *Völkische Bewegung* (narodnjačkog pokreta). Taj je pokret bio raširen u Njemačkoj i Austriji. Promicao je njemački nacionalizam, populizam, rasizam, antisemitizam i okultizam.<sup>127</sup> Druga grupacija koja je utjecala na formiranje nacionalsocijalističke ideologije bila je *Thule-Gesellschaft*. Riječ je o intelektualnom, rasističkom i okultističkom krugu koji je poslije utjecao na formatiranje dijelova nacionalsocijalističke ideologije s isključivošću spram stranaca. Treći utjecaj dolazio je od antidemokratskog pokreta (1918. – 1933.) pod naslovom konzervativna revolucija (*Konservative Revolution*). Taj je utjecaj, u smislu bioloških elemenata ideologije, dolazio iz populističkog krila ili narodnjačkog pokreta. S biologijskim elementima ideologije, oblikovanim pod utjecajem *Völkische Bewegung* i *Thule-Gesellschaft*, susrećemo se u NSDAP-ovu programu od 24. veljače 1920.<sup>128</sup> Riječ je o programu s 25 točaka. U 4. točki ističe se kako građanin može biti samo osoba s podrijetlom njemačke krvi, a ne i Židovi. U 7. točki govori se o protjerivanju stranaca iz njemačkoga Reicha, a u 8. točki o zaustavljanju imigracija. Cjelovito zaokruženje rasizma, antisemitizma i ksenofobije nalazi se u Hitlerovu *Mein Kampf* (1999.). Tako je bila formatirana nacionalsocijalistička ideologija, te onaj njezin biološki, rasistički, antisemitski i ksenofobični dio kao građevni blokovi ideologije nacionalsocijalizma.

127 O povijesti rasizma u Njemačkoj i u Europi vidjeti preglednu studiju: MacMaster, 2001., posebice peti odlomak o rasizmu i antisemitizmu u Njemačkoj *Anti-Semitism in the Nazi Era*, str. 140-163.

128 Program of the NSDAP, *Avalon Project at Yale Law School*, [http://www.yale.edu/lawweb/avalon/imt/document/nca\\_vol4/1708-ps.htm](http://www.yale.edu/lawweb/avalon/imt/document/nca_vol4/1708-ps.htm) (preuzeto 30. siječnja 2009.)



Biološko-kulturnu dimenziju te ideologije tvore rasizam i antisemitizam, odnosno ekstremna ksenofobija. Werner Röhr (1992.) postavio je tezu o rasizmu kao integracijskoj jezgri ideologije NS-a. Ta jezgra ima kapilarnu funkciju jer dolazi do svih ostalih sastavnica nacionalsocijalističke ideologije, poglavito idejom narodne zajednice (*die Volksgemeinschaft*). Antisemitizam se u toj ideologiji pojavljuje kao ekstremna ksenofobija. Radikalni odnos spram Židova i onih koji nisu sastavnica doktrine narodne zajednice (Romima, zdravstveno deformiranima i različitim strancima) bio je u uklanjanju stranog tijela u obliku kirurgije na narodnom tijelu. Početak ili *sat anatomije* bio je u Zakonu o državljanstvu od 14. srpnja 1933. (*Gesetz über den Widerruf von Einbürgerungen und die Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit*) u kojemu se govori i o gubitku njemačkog državljanstva. Zatim je 15. rujna 1935. prihvaćen Zakon o državljanstvu u Reichu (*Reichsbürgergesetz*) koji definira državljanane prema načelu krvi, te 15. prosinca 1935. godine Zakon o zaštiti njemačke krvi i njemačke časti (*Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre*) u kojemu se govori o zabrani sklapanja brakova između Židova i njemačkih državljana. Riječ je o Nirnberškim zakonima koji su dobili naziv prema mjestu, gradu u kojem su nastali/promulgirani. Treba također navesti još nekoliko protužidovskih zakona i propisa. To su *Vierte Verordnung zum Reichsbürgergesetz* od 25. srpnja 1938. (o namještenju židovskih liječnika), *Zweite Verordnung zur Durchführung des Gesetzes über die Änderung von Familiennamen und Vornamen* od 17. kolovoza 1938. (o promjeni prezimena i imena), *Fünfte Verordnung zum Reichsbürgergesetz* od 27. rujna 1938. (o isključenju Židova iz odvjjetništva), *Verordnung über Reisepässe von Juden* od 5. listopada 1938. (o poništenju putovnica Židovima), *Verordnung über die Teilnahme von Juden an der kassenärztlichen Versorgung* od 6. listopada 1938. i *Polizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden* od 1. rujna 1941. (o označavanju Židova Davidovom zvijezdom).<sup>129</sup>

Ideologija nacionalsocijalizma operacionalizirana je 1933. s dolaskom Hitlera na vlast. Kulminaciju je doživjela prihvaćanjem i provedbom rasnih zakona koji su strance dovodili u pitanje i masovnim istrebljenjem Židova u logorima, nenijemaca, stranaca koji su se tamo zatekli te prisilnim iseljavanjem mnoštva iz Njemačke i Austrije. Prisilni migranti novi su dom našli u Engleskoj, SAD-u, Turskoj i prekomorskim zemljama. Na ljestvici *tolerancija – netolerancija*, fašizam i nacionalsocijalizam zauzimaju najviše mjesto

129 Svi zakoni mogu se pronaći na: [documentArchiv.de](http://documentArchiv.de), [www.documentarchiv.de](http://www.documentarchiv.de) (pristupljeno 30. siječnja 2009.)

radikalne, ekstremne ksenofobije i netolerancije spram stranaca kao Drugih. Danas se kao sljednici te ideologije diljem Europe pojavljuju neonacističke, desne radikalne i populističke stranke i skupine. One u programima imaju ksenofobiju kao temeljnu točku programa.<sup>130</sup>

### **6.1. Uloga rasnih predrasuda u fašizmu: stranac kao neprijatelj i svačiji krivac**

U fašizmu, poglavito u nacionalsocijalizmu, rasne predrasude dio su programskoga ideološkog diskursa. Kad je riječ o talijanskom fašizmu, s rasnim se predrasudama susrećemo u dokumentu *Manifest o rasnoj čistoći* (*Manifesto sulla purezza della razza*) iz 1938. godine. U njemu se govori o rasnoj superiornosti i inferiornosti, o malim i velikim rasama. Ta podjela, ili politička dihotomija, u pozadini se referira na koncept moći. Talijanska rasa vidi se kao konstitutivna za život Europe. Zatim se govori o čistoj talijanskoj rasi i uspostavlja se razdjelnica između talijanske rase i Židova. U njemačkom nacionalsocijalizmu dominantna je uloga rasnih predrasuda, poglavito prema Židovima koji su se smatrali strancima. Ideja njemačke narodne zajednice utemeljene na krvi i rasnoj čistoći osnova je biološke političke zajednice na ideji superiorne arijevske rase. Njemačkim građaninom postaje se po krvi. Svi oni koji ne pripadaju toj zajednici po krvi, stranci su i neprijatelji. U ideologiji njemačkog nacionalsocijalizma rasizam, ksenofobija i antisemitizam temelje se na rasnim predrasudama.

Sada nam valja pokazati značenje rasizma i rasnih predrasuda. Što je rasizam? «Rasizam je organizirani sustav privilegija i pristranosti u kojem se razlikovanje među grupama ljudi zasniva na rasnim temeljima» (Dovidio, Gaertner, Kawakami: 2010.: 312). Rasne predrasude proizlaze iz socijalne kategorizacije (racijalizacije), odnosno potrebe isticanja razlika među grupama ljudi po boji kože. Možemo ih definirati kao oblik generaliziranih mišljenja o ljudima različite boje kože. Zastupljene su u radikalnim rasističkim političkim ideologijama koje potiču odvajanje, segregaciju, diskriminaciju i mržnju.

Procvat rasnih teorija vezuje se za pojavu zapadnog imperijalizma i kolonijalizma i trebale su objasniti superiornost zapadnih osvajača u odnosu na kolonizirane pripadnike crne rase te rasne razlike. Kad je riječ o razlikama,

<sup>130</sup> Vidjeti: Butterwegge, Jäger, 1993.



Allport (1954.: 113) smatra da se zapravo više radi o kulturnim razlikama te kaže: «Većina ljudskih obilježja pripisanih rasi nesumnjivo su dio kulturne raznolikosti i treba ih, dakle, smatrati etničkim, a ne rasnim». Kao što se vidi, tu je riječ o pripisivanju obilježja koja pripadaju etničkim skupinama i svjesnoj inverziji tih obilježja koja se pripisuju rasi. Propašću fašizma i nacionalsocijalizma nisu nestale rasne predrasude. U Americi i diljem svijeta i danas žive u društvenim grupama i populističkim političkim strankama koje propagiraju rasizam. Danas se rasizam često sofisticira i umata u različite koncepte kao što su kulturalizam, kulturalni rasizam, neorasizam, rasizam bez rasa ili etnopluralizam kao sastavnice ideologije nove desnice i desnog radikalizma. Diskurs o rasama zamjenjuje se diskursom o kulturama i identitetima u kojemu se stranci smatraju remetilačkim čimbenikom jer ugrožavaju homogenu kulturnu i narodnu zajednicu (*Volksgemeinschaft*).

## **7. Slika stranca u ideologiji nove desnice: sofisticirano isključivanje**

### **Drugoga**

Nova desnica<sup>131</sup> označava heterogeni metapolitički smjer nastao 1968. kao protumodel novoj ljevici u razgraničenju spram nacionalsocijalizma i obnovi narodnjačkoga nacionalizma. Kako je strukturirana vidimo iz slike 13.

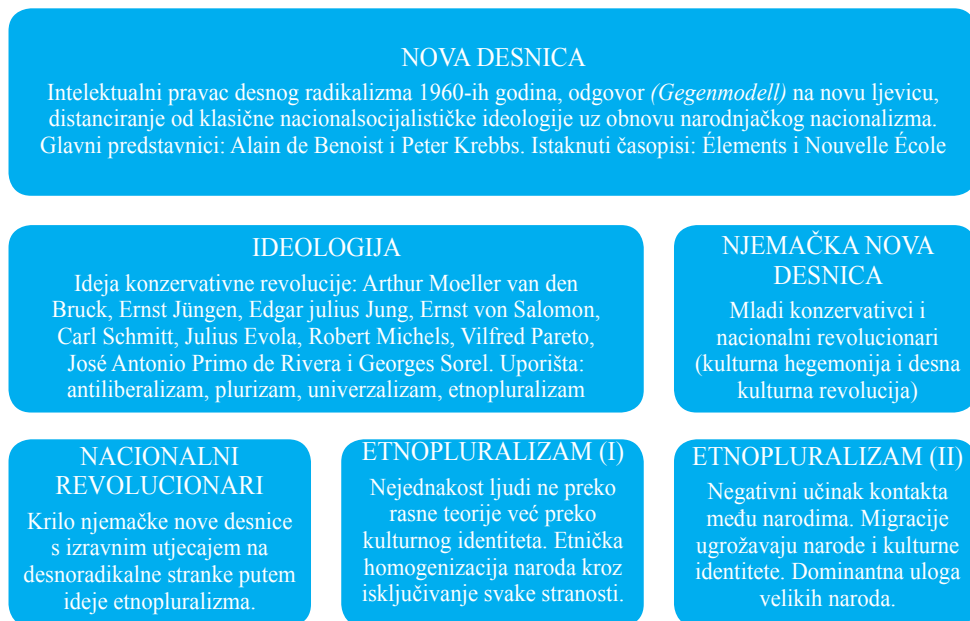
Nova desnica oznaka je za razgraničenje od stare desnice. Političko krilo nove desnice u Njemačkoj nastaje šezdesetih godina. Pod utjecajem francuske nove desnice i njezina intelektualnog utemeljitelja Alaina de Benoista, autora knjige *Kulturna revolucija s desna* (1985.), u Njemačkoj je utemeljen *Thule-Seminar* prema uzoru na francuski GRECE (*Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne*). Za *Thule-Seminar* tipična je biologistička slika čovjeka i, na temelju toga, svijet naroda podijeljen je po rasama koje čuvaju svoju genetsku homogenost. Miješanje rasa vodi prema multirasističkom razaranju i monoprimitivnom društvu. Dugoročni cilj te ideologije jest transformacija općih ideja. Nova desnica oslanja se

---

131 O temi nove desnice vidjeti monografiju: Milardović, 1990. te noviju studiju na hrvatskom: Sunić, 2009. Vidjeti i de Benoist, A., Champetier, C.: *The French New Right In The Year 2000*. <http://home.alphalink.com.au/~radnat/debenoist/alain9.html> (pristupljeno 30. travnja 2010.). Valja skrenuti pozornost i na veliku bazu tekstova pod odrednicom *New Right*, [http://foster.20megsfree.com/index\\_en.htm](http://foster.20megsfree.com/index_en.htm) (pristupljeno 30. travnja 2010.).

na konzervativne revolucije ili metapolitičke mislioce iz doba Weimarske Republike, kao što su Arthur Moeller van den Bruck, Carl Schmitt, Ernst Jünger i Martin Heidegger te na teoretičare i ideologe fašizma kao što su Julius Evola, Robert Michels, Vilfredo Pareto i Georges Sorel.

### *Slika 13. Ideološka struktura nove desnice*



Utemeljitelj francuske nove desnice je filozof Alain de Benoist. Šef je skupine GRECE. Kritičar je liberalizma i egalitarizma, neograničene masovne imigracije – *melting pota*, multikulturalizma i globalizacije. Podupire koncept etnopluralizma. Djeluje pod utjecajem različitih mislilaca, kao što su Antonio Gramsci, Ernst Jünger, Jean Baudrillard, Helmut Schelsky i Konrad Lorenz. Njegova je teza da se Europa mora vratiti svojim prekršćanskim korijenima koristeći se indoeuropskim modelom, te nordijskom, keltskom, grčkom i rimskom civilizacijom. Glavne neprijatelje u suvremenim društvima vidi u liberalizmu i egalitarizmu. Zatim govori o biološkim razlikama među ljudima koje se na društvenoj razini prepoznaju preko kultura. Kulture imaju vlastiti gravitacijski centar. Drugi se narodi respektiraju, dok države trebaju biti i ostati etnički homogene. Bitna odrednica ideologije nove desnice jest nacionalni identitet.

No, vratimo se njemačkoj novoj desnici i njezinu odnosu spram stranaca. Njemačku novu desnicu čine *Mladi konzervativci* i *Nacionalni revolucionari*. Nacionalni revolucionari zastupaju koncept kulturne revolucije s desna, uspostavu kulturne hegemonije kroz njemačke institucije, koncepciju nacionalnog identiteta i etnopluralizam. Bitna ideološka odrednica njemačke nove desnice jest etnopluralizam. Koncept ističe odnose vlastita identiteta, stranog i Drugoga. Umjesto pojma *Lebensraum* ističe se teritorij naroda ili etnija. Pojam pokriva etnički i homogeni koncept kulture. Temelji se na razgraničavanju kultura Mi i Oni. Autor pojma je njemački novi desničar Henning Eichberg. Propagira postojanje više naroda, a polazi od razlikovanja naroda na temelju kulturalnih, zemljopisnih, religijskih i ostalih čimbenika. Etnopluralizam ističe kulturne, regionalne i/ili genetske razlike između etnija/naroda i koncept nacionalnog identiteta. Koncept etnopluralizma ugrađen je u ksenofobični dokument pod naslovom *Hajdelberški manifest* iz 1981. godine<sup>132</sup> u kojemu je predstavljena teza o preplavljenosti Njemačke strancima ili stranim utjecajima (*Überfremdung*). Na ideje etnopluralizma oslanja se njemačka Nacionaldemokratska stranka (NPD) neonacističke provenijencije.

Alain Benoist, utemeljitelj francuske nove desnice, govori o pluriverzumu kao o istoznačnici za etnopluralizam. Izvorno značenje etnopluralizma potječe iz doba Weimarske Republike, konkretno od Carla Schmitta koji je govorio o pluriverzumu i relativno homogenom narodu. Etnopluralizam se vezuje uz kulturalizam ili koncept rasizma bez rasa. Migracije ugrožavaju kulturu i koncept etnopluralizma ili homogenosti naroda i zajednica. One prijete uništenjem kulturnog identiteta. Stranci su mogući rastakači homogene zajednice. Stoga njihovo useljavanje izaziva rasprave i unutar kruga nove desnice. Narodi pojedinačno imaju različito podrijetlo, iskustvo i sustav vrijednosti. Etnopluralizam gaji princip organske zajednice sa životnom tradicijom. Ksenofobna jezgra u konceptu etnopluralizma jest solidarnost unutar vlastite grupe te razgraničenje prema van, prema stranim grupama, strancima, razgraničenje vlastite od strane kulture.

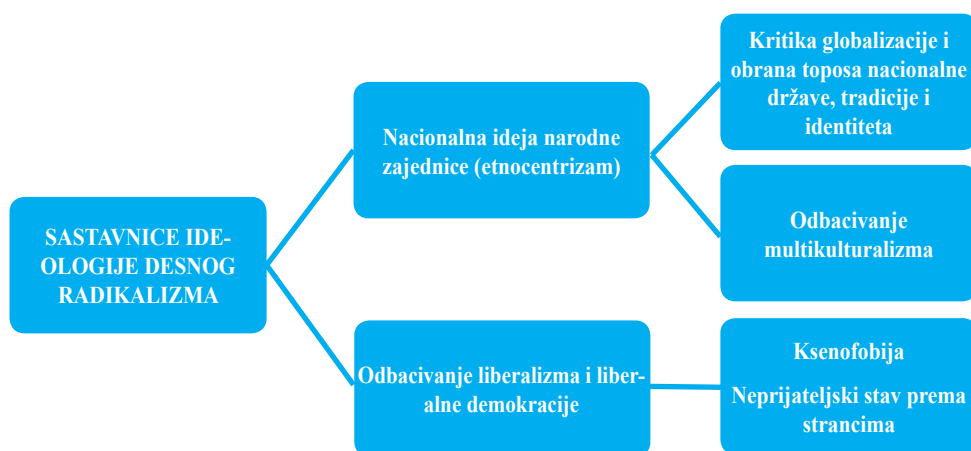
---

132 Vidjeti: *Heidelberger Kreis*, <http://www.apabiz.de/archiv/material/Profile/Heidelberger%20Kreis.htm> (pristupljeno 30. travnja 2010.).

## 8. Populistička radikalna desnica: stranac kao neprijatelj

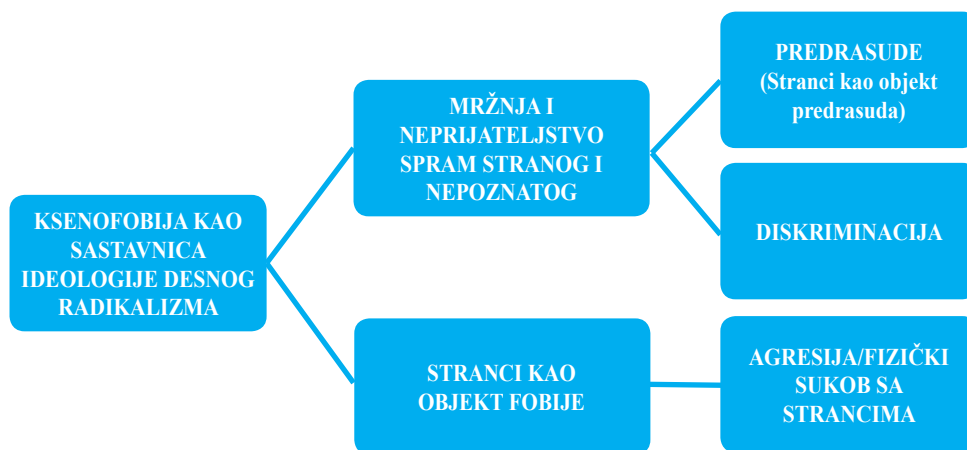
Kao akteri i promicatelji ideologije desnog radikalizma pojavljuju se radikalno desne populističke stranke. Na ideološkom kontinuumu druge moderne nalaze se iza desnog centra. U nastavku izdvajamo zajedničke markere/sastavnice prepoznatljivosti ideologije desnog radikalizma. Koji su to markeri/sastavnice ideologije desnoga radikalizma, može se vidjeti iz slike 14.

*Slika 14. Sastavnice ideologije desnog radikalizma*



Kao što je vidljivo na sljedećoj slici, ksenofobija se pojavljuje kao bitna sastavnica ideologije desnog radikalizma (slika 15.).

*Slika 15. Ksenofobija kao sastavnica ideologije desnoga radikalizma*



U objašnjenju ove slike valja upozoriti na predrasude o strancima koje generiraju neprijateljstvo i agresiju, o čemu smo pisali u fragmentu *Socijalno-psihološki pojam straha i ksenofobije*.

Osvrnimo se ukratko na neke od glavnih političkih stranaka radikalne desnice. U Francuskoj djeluje *Nacionalna fronta*. Na čelu stranke je Marine Le Pen, kći Jean-Marie Le Pena, vodećeg ekstremnog desničara u Europi. Riječ je o desnoj ekstremističkoj stranci naglašena radikalnog francuskog nacionalizma, neofašizma, radikalnog populizma, protekcionizma, euroskepticizma i ksenofobije. Stranka je protiv useljavanja iz islamskih zemalja. Ima radikalno stajalište spram stranaca i imigranata. Imigracija se doživljava kao korijen svih zala u francuskom društvu. Odnos prema Drugima ili strancima zapravo je krajnje neprijateljski ili ekstremno isključiv. Stranac je zapravo svačiji krivac ili žrtveni jarac koji ima status objekta psihičke i fizičke agresije. Zauzima se za povratak stranaca u njihove domovine i reformu državljanstva.<sup>133</sup> Premda se dugo smatrala zemljom visoke tolerancije, Nizozemska se posljednjih godina ističe po desnom ekstremizmu i ksenofobiji, poglavito islamofobiji. Nizozemska *Nova desnica* prednjači u ksenofobičnim stajalištima. Godine 2003. utemeljio ju je Michiel Smit. Ideološki se temelji na nacionalizmu, konzervativizmu, populizmu i zaustavljanju muslimana kao stranaca.

Ostale antiimigrantske ksenofobne stranke u Europi su *Austrijska narodna stranka* (FPÖ), *Danska pučka stranka* (DF), *Britanska nacionalna*

<sup>133</sup> *Front National*, <http://frontnational.com> (pristupljeno 9. svibnja 2009.). O temi desnog radikalizma vidjeti: Milardović (2004.).

stranka (BNP), švedski *Nacionalni demokrati* i *Sjeverna liga* kao danas jedna od najekstremnijih stranaka u Italiji kad je riječ o strancima i njihovu isključivanju iz talijanskog društva.<sup>134</sup> Ksenofobija je u Njemačkoj značajna pojava među strankama radikalne desnice. Po ekstremističkim i ksenofobičnim stajalištima u Njemačkoj prednjači NDP koji je ideološko utemeljenje pronašao u Drezdenskoj školi,<sup>135</sup> kao protuteži Frankfurtske škole i, šire, ideologije nove ljevice. Drezdenska je škola tip *Kulturkampf*a s desna. Prvi put se u izravnoj vezi s NPD-om našla na konferenciji za novinare te stranke održanoj 26. studenoga 2006. kada su predstavljeni njezin rad i temeljne ideje. Riječ je o jednoj od misaonih tvornica (*Denkfabrik*) desnog ekstremizma u Njemačkoj iz koje NPD crpi ideje, uključujući i one ksenofobne i rasističke, kao i iz izvora njemačke nove desnice (*Neue Rechte*). Cilj je škole stvoriti protuelitu i izvesti svjetonazorsku promjenu paradigme. U manifestu Drezdenske škole od 3. svibnja 2005. godine odbacuje se multikulturalizam kao ideologija koja razara Njemačku i Nijemce pretvara u Indijance 21. stoljeća. Njemačka treba ostati zemlja Nijemaca. Stoga se stranci smatraju neprijateljima. Što se globalista tiče, i oni su predmet kritike zato što promiču koncept globalnih migracija. Globalizacija se doživljava kao kraj narodnih zajednica. Kritizira se teza *Jedan svijet, umjesto naroda!* Globalizacija se tumači kao oblik fragmentacije nacionalne zajednice. U njoj se prepoznaje fragmentacija nacionalnih država, kultura i identiteta. Stoga se desne radikalne, antiimigrantske stranke i pokreti pojavljuju kao dio priče o antiglobalizacijskim pokretima, na tragu ideje o radikalnom crnom protekcionizmu. Glede istraživanja ksenofobije i rasizma redovito se održavaju istraživanja koja se objavljuju u specijaliziranim publikacijama Europske unije, zatim pojedinih zemalja članica i u Eurobarometru.

---

134 *EuroNat: For a Europe of Nations: A cooperation between European parties*, <http://www.euronat.org/> (pristupljeno 7. svibnja 2009.).

135 O tome vidjeti: *Dresdener Schule*, <http://www.bpb.de/themen/CNCDW9,27,0,Glossar.html#art27> (pristupljeno 30. travnja 2010.).

## V. ANALITIKA. STRANAC, DRUŠTVO I KULTURA U DOBA GLOBALIZACIJE

### 1. Stranac, društvo i kultura u globalizaciji

Velika priča o strancu tijekom povijesti i suvremenosti, odnosno u suvremenom društvu, počiva na odnosu nekog društva i kulture spram stranca. To je u biti temeljni odnos spram Drugoga koji se uspostavlja tragom identiteta i kulture. To dvoje određuje stranca kao osobu, kao i društvo u cjelini. Oni mogu biti razdjelnica između stranca i društva, ali i neka spojnica. Razdjelnica i spojnica izvode se iz odnosa nekog društva i kulture spram stranca kao Drugoga.

Za razumijevanje odnosa stranac, društvo i kultura, relevantno je razumijevanje pojma ili koncepta kulture društva. Što se misli pod tim pojmom? Kultura nekoga društva obuhvaća nevidljive aspekte, uvjerenja, ideje i vrijednosti koje tvore njezin sadržaj; i vidljive aspekte, objekte, simbole i tehnologije koji čine taj sadržaj (Giddens, 2007.: 22). To određenje kulture društva svakako determinira odnos kulture nekog društva u odnosu prema strancu ili strancima u množini. Bitna sastavnica svake kulture društva vrijednosti su i norme. O tome Giddens kaže: «Vrijednosti i norme zajednički određuju ponašanje u pojedinoj kulturi» (ibid.: 22). Kulture suvremenih društava uvelike se razlikuju. Raznolikost nastaje i zbog velikog broja stranaca u suvremenim društvima. Kulturna raznolikost i kulturni pluralizam snažno obilježavaju useljenička društva (Ameriku, Kanadu, Australiju, Južnu Ameriku i dijelom Veliku Britaniju), te zapadnoeuropska društva zahvaljujući radnoj imigraciji ili *gastarbajterima*. Danas, na globalnoj razini, prevladavaju plurikulturalna društva kao izraz društvenih promjena pod utjecajem globalizma i globalizacije, globalnih migracija i dijaspora. Giddens kaže: «Migracijski pokreti pridonose etničkoj i kulturnoj raznolikosti u mnogim društvima i pomažu oblikovati demografsku, ekonomsku i socijalnu dinamiku» (ibid.: 258). U takvim uvjetima monokulturalna društva prestaju to biti i transformiraju se u plurikulturalna s mnoštvom stranaca. Odnos spram kultur-

no složenih i globaliziranih društava s mnoštvom stranaca može biti izražen različitim konceptima (vidi tablicu 23.).

**Tablica 23.** *Stranac u doba globalizacije*

Globalizacija kulture i stranac	Modeli odnosa spram stranca u globaliziranom svijetu
Globalizacija kulture i odnos prema strancu kao Drugom	Etnocentrizam i ksenofobija kao politika isključivanja Drugoga; antiglobalizacija
Glokalizacija i stranci	Multikulturalizam kao politika uključivanja Drugoga u globaliziranom svijetu
Homogenizacija i hibridizacija kulture	
Problem identiteta u globaliziranom svijetu: odnos prema Drugom	
Globalizirani svijet kao svijet stranaca	

Prvi koncept je prihvaćanje i provedba načela/politike multikulturalizma kao tolerantnog odnosa spram Drugoga/Drugih i etnocentrizma kao odnosa ili razdjelnice Mi u odnosu na Oni. U usporedbi s vlastitom kulturom, strana se kultura ili kultura stranaca stavlja u podređeni ili inferiorni položaj. Etnocentrizam demonstrira koncept zatvorenosti društvenih grupa i kultura. U odnosu na druge kulture izražava se skepsa spram onih Drugih koji nisu Naši, a ti Drugi mogu biti različiti socijalni tipovi i autsajderi. Giddens kaže da je tijekom povijesti takav odnos vodio konfliktima te ističe: «O autsajderima se misli da su stranci, barbari ili moralno inferiorne osobe. Tako je većina kultura doživljavala pripadnike manjih kultura, a to je stajalište izazvalo bezbrojne etničke sukobe u povijesti» (ibid.: 254). Kulture društava nisu statične strukture. One se mijenjaju pod utjecajem tehnologija, religija, novih oblika komuniciranja i novih vrijednosti. Danas, pod utjecajem globalizacije, može se govoriti o transformaciji kultura i o procesu globalizacije kulture na temelju zapadnjačkog sustava vrijednosti i većoj međupovezanim kulturom u takozvanom globalnom selu. S obzirom na globalizaciju, sve se češće govori o globalnoj kulturi. Pod tim se pojmom misli kulturna raznolikost, multikulturalizam, postojanje više identiteta, hibridizacija ili stvaranje trećih kultura, kulturnog *melangea* (ibid.: 257).

Globalna kultura rezultat je rasta komunikacijskih tehnologija. Nove informacijske i komunikacijske tehnologije (ICT) stvaraju pretpostavke za nastajanje globalne kulture, pri čemu se transformiraju pojedinačne kulture



društava. Premda se kulture društava pod utjecajem ICT-a uvelike transformiraju, stari odnos netolerancije spram stranca kao Drugoga ostaje i dalje unutar tako preoblikovanih kultura. Taj se odnos izražava u rasizmu, predrasudama, stereotipima i stvaranju žrtvenih jaraca kao objekta agresije. Danas se sve više govori i o novom ili kulturnom rasizmu ili rasizmu bez rasa, kao što smo vidjeli na primjeru njemačke i francuske nove desnice.<sup>136</sup> Neorasizam, kulturni rasizam i ksenofobija sastavnice su desnih radikalnih populističkih stranaka i antiglobalizacijskih pokreta koji djeluju na ideji ili konceptu crnog protekcionizma.

## 2. Globalizacija kulture i odnos prema strancu kao Drugom

U kulturnoj antropologiji i znanosti o kulturi postoji više od tri stotine određenja kulture. Bauman razlikuje kulture u atributivnom smislu, kulture u distributivnom smislu, kulturu kao sustav i kulturu kao zbroj (Bauman, 1984.: 36). Valja uzeti u obzir razlikovno značenje kulture od civilizacije koja je u njemačkoj kulturnoj filozofiji jasno diferencirana. Kultura dolazi od latinske riječi *cultus*, što znači štovanje, obrađivanje, njegovanje. Ona se odnosi na sve duhovne tvorbe. Riječ *civilizacija* obuhvaća sve tvorbe, uključujući stvaranje urbaniteta, tehnologiju i sredstva za proizvodnju. Ti se pojmovi u komunikaciji često poistovjećuju. Poistovjećivanje je uobičajeno u anglosaksonskoj školi mišljenja, dočim je tu distinkciju kulture i civilizacije dobro obradila njemačka škola. Norbert Elias kaže: «Pojam civilizacije odnosi se na vrlo različite činjenice: na stanje tehnike, na načine vladanja, na razvoj znanstvene spoznaje, na religijske ideje i običaje» (1996.: 55).<sup>137</sup> Njemački izraz za kulturu označava neku zasebitnost, razgraničenje spram Drugih i razlike među društvenim skupinama. Elias kaže: «Smjer kretanja njemačkog pojma kultura, tendencija razgraničavanju, naglašavanju, utvrđivanju razlika među skupinama, odgovara tom povijesnom procesu» (ibid.: 57). Ako je i jedan sadržaj ljudskoga života bio prikladan za

136 Više o kulturnom rasizmu u: Barker, 1981.; Balibar, Wallerstein, 1988.; Hall, 1989.

137 Elias skreće pozornost na razlikovanje ovog koncepta kod Nijemaca, Francuza i Engleza (Elias, 1996.: 55). Upozorava na razlikovanje pojmova civilizacija i kultura kod Nijemaca. Riječ civilizacija kod Nijemaca se odnosi na ono izvanjsko, a kultura na ono unutarnje. Prema tome: «Riječ kojom se u njemačkom interpretira sebe sama, kojom se u prvom redu izražava ponos na vlastita dostignuća i na vlastitu bit, glasi kultura... Francuski i engleski pojam civilizacije može se odnositi na političke ili gospodarske, na religijske ili tehničke, na moralne ili društvene činjenice» (ibid.: 56).

prekogranično širenje i interaktivno djelovanje, onda je to kultura. Valja se prisjetiti poglavlja iz kulturologije o difuziji kultura, zatim o prenošenju kulturnih sadržaja iz jedne kulture u drugu, o obogaćivanju kultura, o akulturaciji ili stalnom neposrednom dodiru skupina pojedinaca/stranaca, pripadnika različitih kultura. A sada nešto o izvorima i pretpostavkama o globalizaciji kulture.

Izvori i pretpostavke o globalizaciji nalaze se u prvoj modernizaciji koja, prema nekim mišljenjima, počinje u 15. stoljeću. Ideje individualizacije, stvaranja nacionalnih zajednica, kultura i tiskanih medija, smatraju se produktima prve modernizacije koja je vrhunac imala u 19. i 20. stoljeću kad se u cijelosti kristalizira svjetsko društvo. Valja podsjetiti na značenje novih plovnih putova i otkrića novih svjetova te znanstvenih otkrića koja su utjecala na prijenos zapadne kulture u prostore drugih kultura gdje su stranci dolazili u doticaj s domorodcima. Je li to bila jedna od novovjekih globalizacija kulture kao dio priče o modernizaciji? Valja podsjetiti na kontakte kultura i na preuzimanje i razmjenu civilizacija. Primjerice, ako je barut izumljen u Kini, tehnološku primjenu našao je u Europi. Novi otkrivači svijeta prenosili su kulturne i civilizacijske sadržaje s jednog dijela kugle zemaljske na drugi i obratno. Od otkrića novih svjetova, humanizma i renesanse do 20. stoljeća ili doba modernizacije, moderniteta, događala se prva globalizacija kulture. U tom intervalu mijenjala su se globalizacijska središta iz kojih se poticala globalizacija kulture – od Sredozemlja, preko sjevera i sjeverozapada Europe, do Sjedinjenih Američkih Država. Primjerice, europska kultura i identitet nisu samo ukorijenjeni u Europi. Oni se, zahvaljujući migracijama i strancima, nalaze i preko njezinih granica. Identitet Europe, dakle, transcendiraju njezin zemljovid. Druga globalizacija kulture počela je u doba postmoderne i druge moderne kada su počele globalne promjene na tehnološkoj, kulturnoj, umjetničkoj, gospodarskoj i političkoj razini. Postmoderna označava transformacije u društvima na kraju 20. stoljeća. Na tragu postmoderne paradigme dolazi do cjelokupnog preslagivanja produkata prve modern(e) izacije. U tom kontekstu preoblikuju se nacionalne države kultura i identiteta. Globalizacija kulture utječe na promjenu kulturnoga identiteta. Identitet je dinamička kategorija, a pod utjecajem globalizacije kulture nastaju preoblike nacionalnih identiteta, korekcije, dopune, gube se neki dijelovi i dobivaju novi sadržaji. Tako danas, kada je europsko integriranje postalo općim mjestom naših razgovora, govorimo o nacionalnim kulturama i o europskoj kulturi kao globalnoj te o Europskoj uniji kao supranacionalnom društvu prepunom stranaca.

Odnos prema strancima u europskim se društvima kreće od pokušaja integracije, povratka u njihova matična društva, etnocentrizma ili isključivanja, do modela multikulturalizma kao pokušaja uključivanja i tolerantnog odnosa spram Drugih. Globalizacija mijenja izgled etniciteta pod utjecajem preoblike tradicionalnog u transnacionalni etnicitet. Primjerice, pod utjecajem globalnih migracija govori se o tipu kulturnog sinkretizma. Jan P. Nederveen (2009.) piše o *global melange* kulturi u kojoj smo svi migranti, dakle, stranci, te dalje govori o migracijama i ljudskoj integraciji. Procesima hibridizacije i homogenizacije treba dojetnuti proces globalne/masovne potrošačke kulture u kojoj vlada rat među brendovima. Brendovi poznatih kompanija robne su identifikacijske marke (*McDonald's, Coca Cola, Pizza Hut, Nike, Microsoft, Shell*). Kao takve služe globalnoj identifikaciji. Kultura se i ne bi mogla globalizirati bez novih informacijskih i komunikacijskih tehnologija koje prenose informacije, slike, događaje, simbole i kulturne modele. Znatno utječu na novo formatiranje kulture i novih medija koji omogućuju dostupnost informacija iz cijeloga svijeta. Globalizacija kulture može se razumjeti i kao eksplozija znakova i simbola, a zahvaljujući masovnim medijima kao globalizacija informacija pod utjecajem novih informatičkih tehnologija. Nezaobilaznu ulogu u globalizaciji kulture imaju mediji. Njih možemo promatrati kao prenositelje informacija, slika i događaja u rasponu od tiskanih i elektroničkih medija (televizija) te interneta do integralnog medija koji obuhvaća sve vrste medija. Posredstvom tih medija konstruirala se slika stranca kao prijatelja ili neprijatelja. Mediji mogu zagovarati toleranciju ili isključivanje stranaca iz neke kulture društva. Oni su medijatori funkcionirajućega svijeta kao globalnoga sela i profitne globalne informacijske kompanije. Informacija je najtraženija sirovina 21. stoljeća. Ušli smo u doba informacionalističkog kapitalizma i umreženog društva. Tko vlada informacijama taj posjeduje moć.

U raspravi o globalizaciji kulture prednjači Roland Robertson (1992.) te drugi autori poput kulturnog antropologa Arjuna Appadurajia (1996.). Može se zamijetiti da globalizacija kulture nije jednoznačan proces. Ona proizvodi preobliku kulturnih identiteta. Izaziva otpore u obliku kulturnih fundamentalizama koji strance isključuju iz društva. Kulturni fundamentalizam pojavljuje se u obliku protumodernizacijskog odgovora. Globalizacija kulture proizvodi konflikte, fragmentacije među kulturama i društvenim skupinama te pripadnicima različitih kultura. Kao druga modernizacija, globalizacija (kulture) izaziva protumodernizacijska djelovanja, poput različitih religijskih fundamentalizama.

Vjerski fundamentalizam nije samo islamski, nego i katolički, pravoslavni, protestantski, židovski te politički, poglavito u slučaju SAD-a. Globalizacija proizvodi i homogenizaciju u obliku mekdonaldizacije. U kontekstu globalizacije kulture govori se o diverzifikaciji ili uspostavljanju kulturne raznolikosti razbijanjem ili demontažom homogene kulture.<sup>138</sup> Globalizacija kulture kao heterogenizacija zapravo je suprotnost homogenizaciji. Nadalje se može govoriti i o hibridizaciji kulture, o procesu križanja različitih kultura i multikulturalnosti, o tvorbi kulture iz različitih izvora i različitog podrijetla koje su nositelji stranci. Hibridizacija je pojam koji se vezuje uz globalizaciju. U nekim izvorima globalizacija se tumači kao hibridizacija. Arjun Appadurai zastupa tezu o razapetosti kulture između homogenizacije i heterogenizacije. Prema njegovu mišljenju hibridizacija kulture rješava dvojstvo ili dihotomiju: homogenizacija i heterogenizacija. I čini se da je hibridizacija najbliži izraz globalizaciji (kulture). U raspravama o globalizaciji kulture spominje se fragmentacija. Pojam se koristi za opisivanje protuglobalizacijskih sadržaja i suprotnog procesa od globalizacije kao povezivanja. Fragmentacija je izraz za mrvljenje svijeta. Može se objasniti kao proces fragmentiranja složenih država s mnoštvom kultura i njihova osamostaljivanja i stvaranja nove političke i kulturne identifikacije u kojoj je dio ljudi preko noći stekao status stranca. Drugi pojam koji se spominje u raspravama o globalizaciji kulture jest sudar kultura i sukob civilizacija (Huntington, 1998.). Unutar Huntingtonova koncepta na globalnoj razini pojedinih civilizacija imamo razdjelnice na kojima se događa sukob između Mi i Vi, jedne civilizacije u odnosu na drugu civilizaciju stranaca. Nije riječ o etnocentrizmu, nego o centrizmu civilizacije u odnosu na Drugu civilizaciju. Izraz koji se koristi u raspravi o globalizaciji kulture jest transformacija. Kulture se pod utjecajem globalizacije jednostavno preobličuju. Četvrti izraz u svezi s globalizacijom kulture je deteritorijalizacija. Ona podrazumijeva relativizaciju toposa neke kulture pod utjecajem novih informatičkih tehnologija i zgušnjavanja kiber – prostor – vremena. U ljevičarskim tumačenjima globalizacije kulture koristi se izraz *novi kulturni imperijalizam* koji podrazumijeva podjelu na središta druge modernizacije (globalizacije) i periferije

---

138 Ovdje valja skrenuti pozornost na Dahla, 2000. Djelo se bavi usporedbom razlika kultura u odnosu na homogene kulture. U raspravi o globalizaciji kulture pojavljuje se nova kulturna diverzifikacija (nova raznolikost) koja obuhvaća tradicionalne kulture s novim globalizirajućim vrijednostama, elemente multikultura. Globalizacijski proces potiče i heterogenizaciju kulture (1. proces uspostavljanja kulturne raznorodnosti; 2. različitosti; 3. nejednakosti).

ili pasivne dijelove svijeta. Cilja se na podjelu globalizatori i globalizirani. Globalizacija kulture još se spominje u kontekstu novog kozmopolitizma ili nove kozmopolitske ili svjetske kulture primjerene čovjeku kao vrsti, bez obzira na posebnosti izvedene iz društvene i kolektivne pripadnosti.

Globalizacija kulture je, dakle, proces koji teče u različitim smjerovima i ide prema različitim učincima, kao što su relokalizacija, homogenizacija, diverzifikacija, heterogenizacije, kreolizacija ili kulturna bastardizacija, fragmentacija, transformacija i tako dalje. Kao što ne postoji jedno određenje kulture, tako je nemoguće izvesti jednoznačno određenje globalizacije kulture. Globalizacija kulture može se odrediti kao sažimanje svijeta i spoznaja o kulturnim raznolikostima. To je samo jedno moguće određenje. Ona je razapeta između homogenizacije i heterogenizacije. Arjun Appadurai kaže: «Glavni problem današnje globalne međupovezanosti jest napetost između kulture homogenizacije i kulturne heterogenizacije» (1996.: 32 – 33). Isti autor rabi izraz *globalna kultura* (*global culture*). Ona je, prema njegovim riječima, omeđena s pet različitih prostora: etničkim, medijskim, finansijskim, tehničkim i ideoprostorima. Neil J. Smelser podupire stajalište da globalizacija ne dovodi do kulturne homogenizacije nego samo nadomješta jedno šarenilo drugim; to novo šarenilo temelji se više na međupovezanosti nego na autonomiji pojedinačnih kultura (Smelser u Milardović, 2000.: 35). Teoretičari tvrde da je globalizacijom svijet integriran, ali nije harmoniziran. Svijet kao cjelina nije harmonizirana idila. U odnosu na globalizaciju kulture teorija svjetske kulture označava partikularnu interpretaciju globalizacije usredotočenu na način na koji sudionici procesa postižu spoznaju i daju značenje života u svijetu kao jedinstvenom mjestu življenja.<sup>139</sup> Glede globalne kulture u doba kristalizacije svjetskoga društva valja istaknuti sljedeće: «Svjetska kultura dobiva na težini globalne koncepcije s nadopunom nacionalnih društava, tematizacijom individualnih prava i identiteta, uključujući i neeuropska društva i međunarodne odnose i veliku formalizaciju ideja humanizma.»<sup>140</sup> Globalizacija obuhvaća različite vrste odnosa i struktura na nacionalnoj i transnacionalnoj razini, pojedince (strance), korporacije, političke, kulturne institucije i migracije. Kako ukida granice može se

---

139 *The Globalization Website*, <http://www.emory.edu/SOC/globalization/theories03.html> (pristupljeno 16. ožujka 2010.). Glede svjetske kulture može se reći: «Svjetska kultura označava zajednički nazivnik određivanja globalne situacije...» (ibid.).

140 *The Globalization Website*, <http://www.emory.edu/SOC/globalization/theories03.html> (pristupljeno 16. ožujka 2010.).

shvatiti i kao globalna pokretljivost koja proizvodi strance.<sup>141</sup> Na pojavnoj razini očituje se u obliku relativizacije teritorija, identiteta, nacionalne države, natjecanja aktera ili nositelja kulturnih vrijednosti i obrazaca, stilova života, glokalizacije ili akceptiranja globalnoga procesa i čuvanja lokalnih kulturnih posebnosti, prodiranja u smislu utjecaja globalnih na lokalne kulture i odnosa univerzalnog i partikularnog, borbe između globalne kulture, ideologije, globalnog imidža i lokalnih kultura i zajednica, identiteta.<sup>142</sup> Može li se o globalizaciji govoriti kao o slabljenju ili smanjivanju kulturnih razlika? U prilog tom pitanju idu i ove globalizacijske pojave. Multinacionalne korporacije određuju i upravljaju potrošačkom kulturom, nameću korporacijske marke i korporacijski/globalizacijski identitet. Primjerice, Nike je identifikacijska marka globalnoga plemena. Globalni igrači iz zapadnoga kulturnoga kruga nameću, vesterniziraju ili globaliziraju ostale dijelove svijeta, promiču i nameću svoje vrijednosti, obrasce i stilove mišljenja i života. Amerikanizacija kulture znači usađivanje američkih vrijednota ili sadržaja jedne partikularne kulture koji se nameću kao globalni kulturni sadržaji uz pomoć engleskoga kao globalnog *lingua franca*.

Malcolm Waters piše o četirima aspektima globalizacije kulture: individualnom, nacionalnom, međunarodnom i općenito ljudskom u smislu ljudskoga roda. Ta četiri elementa tvore globalno polje, ili, kako on kaže, rang predmeta koji trebamo uzeti u obzir u analizi globalizacije (Waters, 2001.: 183). Waters te sastavnice globalnoga polja razumije kao sastavnice procesa globalizacije (ibid.: 184). Nadalje, isti autor ima percepciju svijeta kao jednog mjesta.

## 2.1. Glokalizacija i stranci

Lokalizacija ili omjestovljenje nije ništa drugo nego smještanje subjekta ili objekta u mjesto (*locus*) nekog stajanja. Čovjek može biti stalno prikopčan na neko mjesto, selo ili grad. To znači da je sveden na neko bivanje unutar partikularnog okvira u odnosu na globus. No, makne li se iz svojeg mjesta i ukorijenjenosti u lokalnu kulturu, ako otputuje ili se definitivno odseli nastanjujući se u nekoj drugoj kulturi društva, tada zapravo postaje stranac. Od tog trenutka život stranca razapet je između ukorijenjenosti u neko mjesto

141 O temi bezgraničnosti vidjeti: Shamir, 2005.

142 *The Globalization Website*, <http://www.emory.edu/SOC/globalization/theories03.html> (pristupljeno 16. ožujka 2010.).



njegove autohtone kulture i u novo odabrano mjesto življenja u nekom mjestu ili gradu novoga društva. Novo mjesto zahtijeva adaptaciju i integraciju. Odnos lokalnoga i globalnoga, u danas sve više integriranom svijetu, posredovan je informacijsko-komunikacijskim tehnologijama. Tehnologije približuju lokalno i globalno dok se svijet, uz spomenute tehnologije, komprimira na globalno selo. Informatičke tehnologije s globalnom primjenom trebaju lokalne kulture i tržišta. One svoje programske jezike nužno moraju uklapati ili uokvirivati u lokalne kulture. Tako dolazimo do globalnih utjecaja na lokalne kulture i jezike. To globalno tehnološko *ušuljavanje* u lokalne kulture i jezike ne znači samo puku tehnološku prilagodbu lokalnim standardima i pravilima igre, nego i kulturnu i jezičnu transformaciju. Danas se tehnološki globalni *lingua franca* ukorijenio u sve lokalne kulture i jezike te kreira neke hibridne jezike. Gospodarska lokalizacija, nasuprot već spomenutim tipovima tehnološko-kulturne glokalizacije, podrazumijeva djelovanje gospodarskih lokalnih aktera, korištenje sirovina, resursa proizvodnje, lokalnog tržišta radne snage za globalno tržište robe i za potrošnju na lokalnim razinama. U tim aktivnostima sudjeluju i stranci, strane korporacije i mediji. Tu smo pokušali pokazati značenje globalizacije i lokalizacije te njihovu interakciju u obliku glokalizacije kulture. Izraz *glokalizacija* datira iz kasne 1980. godine kad je prvi put bio spomenut u jednom članku objavljenom u *Harvard Business Reviewu*. Koncept je poslije razvio Roland Robertson, jedan od utemeljitelja teorije globalizacije kulture u knjizi *Globalization: Social Theory and Global Culture* (1992.) te u svojim kasnijim djelima (1997.; 1998.; 2007.).

Iščitavajući različite izvore teško se može izvući opće određenje glokalizacije. Može se shvatiti kao interakcija/komunikacija globalnog i lokalnog, ulaženje lokalnog u veliki svijet sa snažnom kopčom na lokalne, regionalne kulture, identitete i tradicije. Na prvi pogled čini se da se to isključuje, ali se interaktivno ipak događaju dva procesa. *Globus* i *locus* samo su nazivi za cjelinu i dijelove svijeta od kojih je satkana cjelina čovjekova života na kugli zemaljskoj. Ima i drugih određenja glokalizacije. Milani je ovako određuje: «Glokalizacija se može definirati kao skup ekonomskih, društvenih, tehnoloških, političkih te kulturnih struktura i procesa koji nastaju promjenom karaktera proizvodnje, potrošnje i trgovine robom, dobara i dobiti koji tvore temelj međunarodne političke ekonomije» (Milani u Milardović, Riggs, Teune, 2002.: 64). Prema riječima Scholtea globalizaciju označavaju prekogranična djelovanja, deteritorijalizacija i prekogranične organizacije. U zemljopisnom smislu sva djelovanja polaze iz nekog lokalnog mjesta stajanja.

Deterritorijalizacija ne znači kraj nacionalne države i njezina (lokalnog) toposa, nego preobliku vladavine. Tu se može govoriti o glokalizaciji politike gdje se zbiva dinamika u prostornoj razmaknutosti u kojoj je ugrađeno polje aktera igre, više logika, više razina djelovanja više aktera. Glokalizacija se može promatrati i s komunikološke razine kao model komunikacije globalno – lokalno. Zahvaljujući globalnoj televiziji i internetu glokalizacija se može shvatiti i kao ostvareno globalno selo, interakcija između globalnih i lokalnih medija i događaja. Lokalni svijet ulazi u svijet globalnih pravila i njima se prilagođava.

Dalje, glokalizacija se može promatrati i kao heterogenizacija i homogenizacija. U antropološkom, i šire u kulturološkom smislu, može se tumačiti kao otvorenost i zatvorenost čovjeka-stranca prema svijetu. U području gospodarstva glokalizacija podrazumijeva proizvodnju za globalno ili svjetsko tržište. Proizvodnja je lokalna, ukorijenjena u nekoj kulturi. Orijentacija prema globalnoj proizvodnji ne može bez kopče na lokalno u smislu crpljenja energije, sirovina, (jeftine) radne snage, migracija i napokon lokalne potrošnje kao završnog smisla proizvodnje. Globalne strane kompanije ulaze u lokalna društva i prilagođavaju im se. Utječu na promjenu ponašanja i standarda mjesnog stanovništva. Nastoje razviti prijateljski odnos s lokalnim društvom kao odnos prema Drugom, dok lokalno društvo može razvijati neprijateljski odnos prema strancima u kompanijama. U području gospodarstva glokalizacija se može odrediti kao proces transformacije gospodarstva u smjeru dinamičkog i međuovisnog djelovanja globalnih i lokalnih gospodarskih aktera. U sklopu informacijskog kapitalizma glokalizacija se može tumačiti i kao modernizacijski pritisak ili nužna prisila prihvatanja novih informatičkih tehnologija koje preobličuju ponašanje lokalnih aktera zbog djelovanja globalnih igrača iz modernizacijskih središta. Mijenjaju se ne samo pravila proizvodnje, razmjene i potrošnje, nego i pravne norme, načini komuniciranja, kulturni modeli i stilovi života u lokalnom selu/lokalnom društvu. Glokalizacija, za razliku od radikalne globalizacije, ne raskida s lokalnom kulturnom ukorijenjenošću u smislu ukidanja stupnjeva ili regija bitka, nego naprotiv ona polazi od nižih, jednostavnijih do složenijih stupnjeva bitka. Glokalizacija se u nekim izvorima spominje i kao oblik otpora radikalnim oblicima globalizacije kao koncepta uniformiranja ili jednake transformacije svijeta. Ona se može shvatiti, dakle, kao transformacija i otpor, u krajnjem slučaju svekolikog nasilja nad Svijetom kao nepreglednom raznolikom globalnom strukturom. Tamo gdje postoji nasilje nad posebnostima, identitetima, nužno se formiraju identiteti otpora. Između lokalnoga i



globalnoga nastaju migracijski procesi koji proizvode mase stranaca. Riječ je o socijalnoj pokretljivosti koju generiraju globalizacijski/glokalizacijski procesi. Kozmopolitizam je jedan od koncepata na tragu ideje društva stranaca kao društva građanina svijeta.<sup>143</sup> Taj koncept izražava prijateljski odnos spram stranaca. Njemu nasuprot stoji neprijateljski odnos spram stranaca nastalih zbog globalizacije kulture ili transnacionalnog državljanstva.<sup>144</sup>

U nastavku rasprave valja nam pokazati kako stvari stoje s problemom identiteta u globaliziranom svijetu i odnosu prema Drugom.

## 2.2. Problem identiteta u globaliziranom svijetu: odnos prema Drugom

Globalizacija generira procese koji utječu na promjenu osobnog i kulturnog identiteta.<sup>145</sup> Ona potiče masovno kretanje ljudi koji u društvima imaju status privremenih ili trajnih stranaca. U nova društva dolaze, nose svoje identitete suočavajući se s različitim tipovima društva nastanjenja ili naseljenja. Na taj se način u postmodernim društvima otvara pitanje identiteta.

Zygmunt Bauman smatra da je ideja identiteta fikcija koja je ušla u svijet života (*Lebenswelt*) (2004.: 20). Prema njegovim riječima ta se ideja dovodi u svezu s modernom državom i teritorijalnim suverenitetom. Ovaj tip identiteta, prema Baumanovu stajalištu, isključuje ili ne voli druge identitete. Castells identitet određuje kao proces stvaranja smisla na temelju kulturnog atributa ili srodnog niza kulturnih atributa kojima je dana prednost u odnosu prema drugim izvorima smisla (Castells, 2000.: 16). Ovdje je, dakle, naglasak u odnosu prema Drugima. Identiteti se međusobno razlikuju. Mogu se uvažavati i isključivati. Identitet se može tumačiti kao svijest o sebi. Proces globalizacije uvelike transformira identitete. Oni nisu statična, nego dinamična kategorija. U globaliziranom svijetu stranaca postavlja se pitanje odnosa prema Drugom. To je pitanje vezano izravno za prirodu identiteta. Identitet uspostavlja razliku između nekoga i Drugoga (Cashmore, 1996.). Identiteti mogu biti ubojite razdjelnice u međugrupnim odnosima.

143 Vidjeti: Ossewaarde, 2007.; Turner, 2002.; Rundell, 2004.

144 Više o temi transnacionalnog državljanstva: Balibar, É.: *Strangers as Enemies: Further Reflections on the Aporias of Transnational Citizenship*, [http://www.globalautonomy.ca/global1/servlet/Xml2pdf?fn=RA\\_Balibar\\_Strangers](http://www.globalautonomy.ca/global1/servlet/Xml2pdf?fn=RA_Balibar_Strangers) (pristupljeno 9. prosinca 2009.).

145 Što je identitet? «Identitet (lat. *idem* = isti, srlat. *identitas*; engl. *identity*) općenito istovjetnost bivstvenih svojstava, ono po čemu su neko biće, stvar ili pojava jednaki sebi» (Spajčić -Vrkaš, Kukoč, Bašić, 2001.: 196).

Amin Maalouf stoga govori o ubojitim identitetima: «Od početka ove knjige govorim o ubojitim identitetima – taj pridjev ne čini mi se pretjeranim za shvaćanje koje odbacujem, a koje svodi identitet na jednu jedinu pripadnost koja stavlja ljude u netolerantan, sektaški, vladajući, a ponekad i samoubilački položaj, često pretvarajući ih u ubojice ili zagovornike ubojica» (Maalouf, 2002.: 33). Kako globalizacija hibridizira, melanžira i transformira identitete, tako ih antiglobalizacija homogenizira uspostavljajući razdjelnicu među identitetima, kulturama i civilizacijama, s nezaobilaznim isključivim i ratobornim stajalištem spram Drugoga. To se događa diljem svijeta, kako u zemljama srednje Europe, tako i istočne.<sup>146</sup> Antiglobalizacija, ili otpor protiv globalizacije, ima različite pojavne oblike.<sup>147</sup> Za našu temu relevantno je protivljenje globalizaciji s aspekta nove desnice<sup>148</sup> i desnog radikalnog

146 Više: Modood, Werbner, 1997.

147 O temi globalizacije i antiglobalizacije vidjeti: Held, McGrew, 2007.

148 O odnosu nove desnice spram globalizacije vidjeti: de Benoist, *Confronting Globalization*, [http://www.reaktion.nu/PDF/confronting\\_globalization.pdf](http://www.reaktion.nu/PDF/confronting_globalization.pdf) (pristupljeno 7. svibnja 2010.); de Benoist, A., Champetier, C.: *The French New Right In The Year 2000*, <http://home.alphalink.com.au/~radnat/debenoist/alain9.html> (pristupljeno 30. travnja 2010.); Taguieff, P. A.: *From Race to Culture: the New Right View of European Identity*, <http://www.freespeechproject.com/telos7.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); Tomaszewicz, J.: *The Ethnopluralist Manifesto*, <http://foster.20megsfree.com/477.htm> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); de Benoist, A.: *On Identity*, [http://www.alaindebenoist.com/pdf/on\\_identity.pdf](http://www.alaindebenoist.com/pdf/on_identity.pdf) (pristupljeno 7. svibnja 2010.); *Jihad vs. McWorld: An Interview with Alain de Benoist*, <http://home.alphalink.com.au/~radnat/debenoist/alain8.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); Karnaouh, C.: *On the genealogy of globalization*, <http://www.freespeechproject.com/2058.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); White, B.: *Anti-Globalist Resistance Beyond Left And Right: An Emerging Trend That Is Defining A New Paradigm In Revolutionary Struggle*, <http://english.pravda.ru/usa/2001/11%20/03/20022.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); Sailer, S.: *Immigration and Compassion*, <http://foster.20megsfree.com/428.htm> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); Hines, C.: *Localisation: The Post-Seattle Alternative to Globalisation*, <http://foster.20megsfree.com/553.htm> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); Mander, J.: *The Homogenization of Global Consciousness: Media Telecommunications and Culture*, <http://www.lapismagazine.org/the-homogenization-of-global-consciousness-media-telecommunications-and-culture-by-jerry-mander/> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); Heffernan, I.: *Some Thoughts on GRECE's Manifesto of the New Right*, <http://home.alphalink.com.au/~radnat/debenoist/alain11.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); Torigian, M.: *The Philosophical Foundation of the French New Right*, <http://www.newrightausnz.com/2006/09/01/the-philosophical-foundations-of-the-french-new-right-by-michael-torigian/> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); Piccone, P.: *Confronting the French New Right: Old Prejudices or a New Political Paradigm?*, <http://www.freespeechproject.com/telos1.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); Warren, I. B.: *The European New Right: Defining and Defending Europe's Heritage: An Interview with Alain de Benoist*, <http://www.new-right.org/?p=45> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); Wegierski, M.: *The New Right in Europe*,

populizma. Na tragu ideje crnog protekcionizma nalaze se političke stranke i metapolitički pokreti koji se otvoreno protive globalizaciji (kulture) zato što globalizacija, prema njihovu mišljenju, ugrožava nacionalni identitet, raštače ideju narodne zajednice i stvara uvjete za masovni dolazak stranaca.<sup>149</sup> Crni protekcionizam brani topos nacionalne države, identitet i kulturu od globalizacijskih procesa, migracija i stranaca te rastakanja mita o kulturno homogenoj državi. Prema tome globalizacija je mit o kulturno homogenoj državi učinila još nerealističnijim te je prisilila većinu unutar svake države da bude otvorenija prema pluralizmu i raznolikosti (Kymlicka, 2003: 17). Bitne odrednice antiglobalizacije, s naslova populističke desne radikalne scene, jesu nacionalistički populizam, etnocentrizam i borba protiv multi-kulturalizma. U mnogim europskim društvima postoji otvoreno razgraničavanje spram stranaca u obliku etnocentrizma, nacionalizma i ksenofobije koje potiču desne radikalne populističke stranke i pokreti. Oblik otpora globalizaciji ili reakcije na globalizaciju zapravo je u vidu kulturne i nacionalne homogenizacije, isticanja homogenog kolektivnog identiteta, jasnog razgraničavanja *ingroup* od *outgroup* odnosa i nacionalizma.

Glede antiglobalizacijskog odgovora u formi nacionalizma Castells kaže: «Doba globalizacije je i doba ponovnog oživljavanja nacionalizma koji se očituje i u osporavanju osnovanih država i u raširenoj obnovi identiteta na osnovi nacionalnosti i uvijek učvršćenoj u odnosu na ono što je strano» (Castells, 2000.: 36). Castells s pravom upozorava da unatoč globalizacijskim procesima ne jenjava snaga kulturnog i političkog nacionalizma. Prema njegovu mišljenju nacionalizam je žilaviji nego što se mislilo. O tome kaže: «Ovaj povijesni trend iznenadio je neke promatrače nakon što je proglašeno da je nacionalizam umro trostrukom smrću: od globalizacije gospodarstva i internacionalizacije političkih institucija, od univerzalizma kulture koja je mnogima zajednička, a raširena je elektroničkim sredstvima javnoga priopćavanja, obrazovanjem, pismoenošću, urbanizacijom i modernizacijom te od znanstvenog napada na samu pojavu nacije...» (ibid.: 37). Bit i smisao kulturnog nacionalizma, kao otpora globalizaciji, sastoji se u obrani toposa nacionalne kulture i nacionalne države i njihove regeneracije u odnosu na globalizacijske procese koje nacionalizam doživljava kao procese rastakanja nacionalne države, kulture i identiteta.

---

<http://www.new-right.org/?p=48> (pristupljeno 7. svibnja 2010.); Sacchi, F.: *The Italian New Right*, <http://www.new-right.org/?p=49> (pristupljeno 7. svibnja 2010.).

149 Vidjeti: Loch, Heitmeyer, 2001.; Grumke, Greven, 2006.; Mudde, 2007.; Norris, 2005.; Zaslove, 2008.

### 3. Dva modela odnosa prema Drugom ili strancu u globaliziranom svijetu

#### 3.1. Etnocentrizam i ksenofobija kao politika isključivanja Drugoga

Moguća je interpretacija etnocentrizma i ksenofobije iz konteksta Wilsonove sociobiologije. On definira etnocentrizam silom koja hrani ratnu politiku. Wilson o tome kaže: «Sila koja hrani ratnu politiku veoma često je etnocentrizam, pretjerana i iracionalna privrženost pojedinaca svojim srodnicima i suplemenicima» (Wilson, 2007.: 110). Iz konteksta sociobiologije slijedi tumačenje svijeta na Mi i Oni. Wilson o tome kaže: «Primitivni ljudi najčešće dijele svijet na dva odvojena dijela: s jedne strane to je najbliža obiteljska okolina, lokalna sela, srodnici, prijatelji, domaće životinje i lokalni čarobnjaci, a s druge strane udaljeni svijet susjednih sela, savezničkih plemena, neprijatelja, divljih životinja i duhova. Ova elementarna topografija pomaže im da razlikuju neprijatelje koje treba ubiti od prijatelja. Takav kontrast povećava se doživljavanjem neprijatelja kao zastrašujućih i čak neljudskih bića» (ibid.: 110). Pod pojmom neprijatelj misli se na svaku drugu grupu ljudi (ibid.: 112). Ta grupa mogu biti i stranci spram kojih može biti izražena snažna iracionalna mržnja. Wilson kaže da je sociobiološka definicija teritorija bitna za razumijevanje ksenofobije.

Ksenofobija se pokazuje kao dio priče o etnocentrizmu. Etnocentrizam se izražava u odnosima *ingroup* i *outgroup*. Prvi tip odnosa ističe unutarnju koheziju skupine, mir, solidarnost, zajednički sustav vrijednosti, svjetonazor, ideologiju i mitove, glorifikaciju vlastite skupine, a drugi one Druge kao konkurenciju, inferiornost, opakost i manju vrijednost (van der Dennen, 1987.: 1).<sup>150</sup> Što se povijesti pojma etnocentrizam tiče, podjednako ga susrećemo u biološkim i kulturalnim teorijama. Prvi se put pojavljuje kod Taylora 1871. godine u kontekstu stranca kao neprijatelja. Spencer je u *The Principles of Ethichs* pisao o *Code Amity* i *Code of Enmity*, dok je 1911. godine Suzmner pisao o svakoj skupini koja drugu doživljava kao neprijatelja na temelju antagonizma i interesa ili drugog sustava vrijednosti, neke pripadnosti (van der Dennen, 1987.: 4). Robin I. M. Dunbar podastire definiciju etnocentrizma kao vjerovanja u superiornosti vlastite grupe (Dunbar, 1987.:

<sup>150</sup> Glede dihotomizacije društvenih skupina autor kaže: «Dihotomizacija društvenih skupina na neprijatelje i prijatelje pronalazi se i u sociobiologiji. Vezana je uz fenomen stereotipizacije, nakaznost slike neprijatelja i dehumanizacije...» (van der Dennen, 1987.: 1).

55). Sociobiološko tumačenje etnocentrizma taj autor temelji na dvjema točkama: prva je da je etnocentrizam stajalište, a druga je viđenje etnocentrizma iz genetičke perspektive. Riječ je o genetičkoj bazi etnocentrizma, u obliku ljudskog ponašanja (ibid.: 56). Istraživanja sociobiologije usmjerena su na agresivnost i spolnu konkurenciju. Agresivnost i spolna konkurencija, te svi ostali oblici konkurencije u društvu, relevantni su za razumijevanje ksenofobije i ksenofobičnih ponašanja na tragu ideje etnocentrizma. Etnocentrizam izražava neprijateljski odnos spram pripadnika izvan vlastite skupine (*outgroup*). To je tip radikalnog odnosa prema strancu, stranoj skupini kao Drugom ili pripadniku izvan grupe (*outgroup*). Riječ je o radikalnoj diferencijaciji, o isključivanju Drugih koje vodi eskalaciji nasilja.<sup>151</sup> Danas se kao specifični oblik ksenofobije manifestira islamofobija.

U svijetu je taj fenomen raširen nakon 11. rujna 2001. odnosno poslije napada na Ameriku. Posljednjih godina proširio se i Europom na tragu Huntingtonova radikalnog koncepta sukoba civilizacija i unutarnjeg rata kultura. U Francuskoj se pojava može pratiti preko napada na džamije i rasprave o zabrani pokrivanja lica muslimanki. Islamofobija u Njemačkoj podgrijana je i knjigom Thila Sarrazina *Deutschland schafft sich ab* (2010.) s optužbama o muslimanima koji potkopavaju njemačko društvo. Papin govor u Regensburgu 12. rujna 2006. okarakteriziran je kao prinos islamofobiji. Izazvao je radikalne reakcije diljem islamskoga svijeta. Objavljivanje karikatura proroka Muhameda u jednom danskom listu prouzročilo je radikalne reakcije u islamskom svijetu. U Danskoj se njihovo tiskanje tumačilo kao sloboda izražavanja mišljenja. U Švicarskoj je 2010. prošao referendum protiv izgradnje džamija i minareta u toj zemlji. Može se navesti još primjera. Islamofobija, kao najnoviji oblik ksenofobije, primjer je radikalnog isključivanja stranaca kao onih Drugih. Riječ je, dakle, o radikalnom konceptu isključivanja stranca iz europskih društava. Nasuprot tom konceptu stoji integracijski koncept multikulturalizma ili uključivanja stranaca u europska društva. No, koliko je multikulturalizam živ u Europi i je li on uopće ikada postojao, na to ćemo pitanje odgovoriti u nastavku ove knjige.

---

151 Više vidjeti: Jones, 1997.; LeVine, Campbell, 1972.; Sumner, 1906.

### 3.2. Multikulturalizam kao politika uključivanja Drugoga u globaliziranom svijetu?

Multikulturalizam je danas, uz istraživanje globalizacije, jedan od značajnijih koncepata u političkoj i šire socijalnoj teoriji. Kao politika i praksa inkluzije stranaca u nova društva i tolerancije prema njima uvriježila se uglavnom u anglosaksonskim zemljama, a znatno manje u Europi. Riječ je o političkoj teoriji i politici uključivanja Drugoga te konceptu priznavanja etničke i kulturne raznolikosti unutar postmodernih društava koja uvelike postaju multikulturalna. Uz društva s već prihvaćenim multikulturalizmom kao što su kanadsko, američko i australsko, i neka europska prihvaćaju multikulturalizam kao, primjerice, britansko. To prihvaćanje nije toliko izraz širokogrudnosti i tolerancije, koliko obrambeni odgovor na imigraciju. Prema tome, britansko je društvo postalo multikulturalno samo uz ponešto opiranja i ambivalentnosti. Multikulturalna politika u Britaniji prije je izraz obrambenog odgovora na migraciju negoli odlučna potvrda kulturne različitosti (Abercrombie, Hill, Turner, 2008.: 219). Neki teoretičari multikulturalizma postavljaju tezu da je većina postmodernih društava danas multikulturalna. Multikulturalizam je vezan uz politiku priznavanja više kultura i identiteta unutar nekog društva. Može se tumačiti kao vjerovanje i praksa u značenju u kojem skupine ljudi razumijevaju sebe i svijet te organiziraju svoj individualni i kolektivni život (Parekh, 2002.: 2-3).<sup>152</sup>

Priznavanje kulturnog pluralizma unutar pluralnih društava i prihvaćanje politike i ideologije multikulturalizma znači priznavanje posebnosti, identiteta i kultura, njihovo inkorporiranje u društvo, poštovanje i toleranciju na tragu ideje političkog i kulturnog liberalizma. Suvremena društva, pod utjecajem globalizacije kulture, prožeta su kulturnom raznolikošću koja se može poštovati ili prema kojoj se može nasilno postupati i ne priznavati tu kulturnu raznolikost. Ta raznolikost potaknuta je useljavanjem (Australija, Kanada, SAD) ili radnim migracijama i prihvaćenjem poslova u europskim društvima. U svakom slučaju riječ je o manjinskim skupinama, kulturama, identitetima i pravima (stranaca). Prava trebaju biti regulirana iz konteksta liberalne teorije manjinskih prava.<sup>153</sup> Multikulturalizam, kao kulturološki,

152 Kakvu ideju ima ili gaji multikulturalizam: «Multikulturalizam ima ideju, ili ideal skladnog suživota različitih kultura ili etničkih skupina u pluralnom društvu u osnovici» (Cashmore, 1996.: 244).

153 Na ovom tragu vidjeti: Kymlicka, 2003. Glede ove knjige autor kaže: «Liberalna teorija manjinskih prava stoga mora objasniti kako manjinska prava koegzistiraju s ljudskim



politički i ideološki koncept uključivanja Drugoga u društvo, ima svoju povijest.

Termin je nastao šezdesetih u Kanadi. Kao dio službene politike te zemlje deklariran je 1971. godine u doba premijera Trudeaua. No znatno prije, još 1915. godine, Horace Kallen svjedočio je kulturnom pluralizmu. Kulturni pluralizam bio je istaknut kao alternativa američkoj *talionici naroda* (Kallen, 1915.).<sup>154</sup> Što se Europe u kontekstu globalizacije tiče, ona je heterogeno multikulturno globalno društvo. Europa je 2010. imala 857 milijuna stanovnika, a Europska unija 501,259 milijuna. Prema podacima EUROSTAT-a, 2010. godine u Europskoj uniji bilo je 31,9 milijuna stranaca. Oko 11 milijuna su stranci iz zemalja članica EU, a 20 milijuna je iz trećih zemalja. Po broju prednjači Njemačka sa 7,190.000 stranaca. Europska društva su multikulturalna. Eksperti stoga govore o razlikovanju multikulturalnosti i multikulturalizma. Multikulturalizam nasuprot etnocentrizmu, uniformnosti i homogenizaciji slavi *difference* (razliku) i *diversity* (raznolikost) (Wunderlich, Warrier, 2007.: 215). U mnogim društvima imamo sudar multikulturalizma i multikulturalista sa ksenofobijom i ksenofobima. Multikulturalizam ima svoje protivnike u kulturnim i političkim protekcionistima. U odnosu na multikulturalizam američka neokonzervativna desnica izražava kritičko stajalište, nazivajući multikulturalizam *trojanskim konjem ljevice* (Mesić, 2006.: 158). Njemačka i francuska nova desnica odbacuju koncept i politiku multikulturalizma, uostalom kao i sve antiimigrantske populističke i ksenofobne stranke i pokreti. U Italiji je premijer Berlusconi otvoreno govorio da odbija koncept multietničke Italije. *Sjeverna liga* Umberta Bossija radikalizira ksenofobnu politiku. U Velikoj Britaniji štrajkalo se protiv zapošljavanja stranaca. Multikulturalizam je u toj zemlji tek deklarativno prihvaćen, samo na lokalnoj razini, kao i u Njemačkoj. Što se Europe tiče, multikulturalizam je nevoljko, kao što smo spomenuli, prihvaćen u Velikoj Britaniji i tek na lokalnoj razini u Njemačkoj. Zasad to nije politika Savezne Republike Njemačke u kojoj je ksenofobija značajna, a ne slučajna pojava.<sup>155</sup> Sredinom

---

pravima te kako su manjinska prava ograničena načelima individualne slobode, demokracije i socijalne pravde. To je svrha ove knjige» (ibid.: 12). O liberalnoj kritici multikulturalizma vidjeti: Barry, 2006.

154 Više o kulturnom pluralizmu: *Pluralism: Cultural Pluralism*, <http://science.jrank.org/pages/10750/Pluralism-Cultural-Pluralism.html> (pristupljeno 30. studenoga 2009.).

155 O temi multikulturalizma u Njemačkoj, vidjeti: Geisser, R. (2003.): *Multikulturalismus in Kanada: Modell für Deutschland?*, u: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 26, [http://www.bpb.de/publikationen/XPXZV2,0,Multikulturalismus\\_in\\_Kanada\\_Modell\\_f%C3%BCr\\_Deutschland.html](http://www.bpb.de/publikationen/XPXZV2,0,Multikulturalismus_in_Kanada_Modell_f%C3%BCr_Deutschland.html) (pristupljeno 7. prosinca 2009.); von Greiff, B.: *Multikulturalismus*

listopada 2010. njemačka kancelarka Angela Merkel izjavila je da koncept multikulturalizma u Njemačkoj nije uspio.<sup>156</sup> Poslije je ponovno istaknula kako je islamska kultura dio njemačke kulture s obzirom na udjel stranaca iz islamskoga kulturnog kruga. Horst Seehofer (CSU) izjavio je da je koncept multikulturalizma mrtav. No je li mrtvo nešto što možda nikada nije niti postojalo? U tom smislu valja razlikovati postojanje više kultura u njemačkom društvu od političkog koncepta multikulturalizma na njegovu američkom, australskom i kanadskom primjeru. Izjave tih političara izazvale su reakcije diljem Europe i svijeta.

Još veće reakcije uzrokovala je već spomenuta ksenofobna i islamofobna knjiga Thila Sarrazina s diskursom radikalne ideologije socijalnog identiteta. Kao primjer radikalnog, stereotipnog i predrasudnog diskursa prema strancima u Njemačkoj, poglavito Turcima i šire muslimanima, smatra se knjiga njemačkog autora i pripadnika njemačke socijaldemokracije Thila Sarrazina (2010.). Knjiga je zbog radikalnih i ksenofobičnih stajališta uzburkala duhove u njemačkoj javnosti. Autor polazi od biološko/kulturno-anthropoloških i socijalno-bioloških tumačenja nastanka društava i civilizacija tijekom povijesti preko kojih se može iščitati i njegov model ksenofobije u Njemačkoj.

Na početku knjige bavi se razlikama u mentalitetima naroda i društava (2) te pogledom u budućnost, odnosno pretpostavkama gospodarskog i demografskog razvoja do 2050. godine (Sarrazin, 2010.: 32). U orijentaciji na sadašnjost njemačkog društva, Sarrazin se bavi znakovima propadanja. Jedan od njih jest sve manje njemačkog stanovništva u budućnosti. On kaže: «Do 2050. godine broj stanovnika u Njemačkoj smanjit će se za 10 posto, radna snaga za 30 posto, a ukupan broj zaposlenih u dobi između 20 i 50 godina čak i više, i to za 40 posto» (ibid.: 53). Piše i o sve više umirovljenika i budućem disbalansu između zaposlenih i broja umirovljenika. Taj tip diskursa svakako je u svezi s imigracijskom politikom, odnosno sa strancima. Sarrazin priznaje heterogenost njemačkoga društva. Stranci ili imigranti sastavnica su toga heterogenog društva. Njegov osnovni prigovor tiče se podrijetla i kvalitete tih doseljenika. On kaže kako njemačka imigracijska

---

*in USA, Kanada und der Bundesrepublik Deutschland*, <http://holger-dieterich.de/studium/Hausarbeit-Multikulturalismus-in-USA-Kanada-und-der-Bundesrepublik-Deutschland.pdf> (pristupljeno 7. prosinca 2009.).

156 Nakon njezine izjave slijedila je i izjava britanskog premijera Camerona kojom osuđuje politiku multikulturalizma zbog generiranja separatnih zajednica koje pogoduju razvoju islamskog radikalizma.



politika u posljednjih nekoliko desetljeća nije privukla najučinkovitije pripadnike stranih naroda, nego stanovnike ruralnih arhaičnih društava koji se u svojim matičnim zemljama nalaze na dnu društvene i obrazovne ljestvice (ibid.: 58). U svojevrsnoj inventuri imigracijske politike Sarrazin pokazuje valove useljavanja Talijana, Grka, Španjolaca, Turaka, ljudi s područja bivše Jugoslavije te azilanata i izbjeglica iz Afrike i islamskih zemalja. Prema njegovim riječima najveći su problem u integraciji stranaca Turci, pripadnici islamskoga kruga i ljudi iz bivše Jugoslavije – misli vjerojatno na muslimane iz Bosne. Nedostatak integracijskog potencijala apostrofiranih skupina ne pronalazi u njemačkom društvu, nego u prirodi tih skupina. Sarrazin kaže: «Njihove poteškoće u školskom sustavu, na tržištu rada i općenito u društvu proizlaze iz same skupine i nisu povezane s društvom» (ibid.: 59). U nastavku knjige i dalje se bavi znakovima propadanja njemačkoga društva, kao što su siromaštvo, ugroženost socijalne države, urušavanje obrazovnog sustava te nekonkurentnost u odnosu na druge nacije i kulture. U sažetku kaže: «Naše se društvo smanjuje, stariji smo, heterogeniji i, ukupno s obrazovnim indikatorima, manje učinkoviti. U Njemačkoj iznad prosjeka odrasta mnogo djece u takozvanom obrazovnom zaostatku i ispod prosjeka inteligencije... Dio ljudi zbog manjkava obrazovanja (kao što su intelektualni nedostaci) teško se može integrirati u moderan radni život...» (ibid.: 100). Posebno mjesto zauzima razmatranje o siromaštvu i funkcioniranju socijalne države. Kad je riječ o socijalnoj državi i njezinoj ulozi u ublažavanju siromaštva, Sarrazin ističe tezu da stranci iskorištavaju transfere socijalne države, poglavito Arapi i Turci koji su sa svojim visokim prirodnim priraštajem primjer takvog iskorištavanja. Tu se biološka reprodukcija vidi kao način preživljavanja pod okriljem iskorištavane socijalne države. S druge, pak, strane Sarazzin skreće pozornost na samogetoizaciju turske i islamske zajednice u pojedinim dijelovima Njemačke, odnosno na stvaranje paralelnih društava, o čemu ćemo poslije nešto više reći.

Najznačajnije mjesto u knjizi za odnos prema strancima jest sedmo poglavlje. Diskurs o imigraciji i strancima/Turcima/muslimanima u Njemačkoj Sarrazin počinje s biološko-antropološkom tezom o teritorijalnoj orijentiranosti čovjeka i usađenosti instinkta i kaže: «Čovjek je teritorijalno orijentirano biće. U tom smislu, instinkti su u njemu duboko usađeni» (ibid.: 255). Presudnu ulogu teritoriju na kojem živi neki narod daje i kao lokusu političke moći. Tragom radikalne teorije socijalnog identiteta Sarrazin govori o grupiranju unutar nekog teritorija, o razdjelnicama među grupama

posredovanima različitim identitetima. Riječ je o međugrupnim odnosima (unutarnja vs. vanjska grupa), etnocentrizmu ili unutargrupnoj pristranosti, hostilnosti i agresiji prema pripadnicima vanjskih grupa. Diskurs o vanjskim grupama u njemačkom društvu Sarrazin upravlja prema Turcima i imigranti-  
ma iz Afrike, odnosno šire prema muslimanima koje okrivljuje za iskorištanje transfera socijalne države i vrlo nizak kapacitet socijalne integracije u njemačko društvo te porast kriminala. Piše da u Njemačkoj živi između šest i sedam milijuna muslimanskih imigranata. Uzroci slabe integriranosti muslimanskih imigranata/stranaca, prema Sarrazinovu mišljenju, su neadekvatno obrazovanje, sustav zapošljavanja, razdvojenost članova obitelji i jaka fiksiranost na domaću domovinsku kulturu (ibid.: 262). S druge, pak, strane Sarrazin navodi probleme muslimanskih imigranata u Njemačkoj i Europi. To su ispodprosječna integriranost u tržište rada, iznadprosječna ovisnost o socijalnim transferima, ispodprosječno sudjelovanje u obrazovanju, iznadprosječni fertilitet, teritorijalna segregacija s tendencijom stvaranja paralelnih društava, iznadprosječna religioznost sa sve većom tendencijom prema tradicionalnom, odnosno povezanost s fundamentalističkom strujom islama, iznadprosječni kriminal – od onoga jednostavnog, nasilničkog na ulici do sudjelovanja u terorističkim aktivnostima (ibid.: 264). Sarrazinova je teza da, s obzirom na visok fertilitet muslimanskog stanovništva, muslimani i pridošlice imaju tendenciju kulturnog i prostornog razgraničenja (ibid.: 264). S obzirom na pobrojene probleme muslimana u Njemačkoj i Europi postavlja i sljedeću tezu: *Islam da, islamizam ne*. Dakle, ne islamskom fundamentalizmu u Europi koji je, prema njegovu mišljenju, prijatna Europi. Zato kaže: «U muslimanskoj imigraciji Zapad vidi rastući utjecaj islamskog vjerovanja s autoritarnim, predmodernim i antidemokratskim tendencijama... te izravno ugrožavanje našeg životnog stila...» (ibid.: 266). Islamski fundamentalizam i antiokcidentalizam doživljavaju se kao prijatna europskom sustavu vrijednosti. S druge strane, muslimansku imigraciju doživljava kao gospodarski manje vrijednu i bespotrebnu te ističe: «Gospodarski mi ne trebamo muslimanske migracije u Europi» (ibid.: 267). Muslimane se percipira kao one koji politikom visokog fertiliteta (biopolitikom) iskorištavaju transfere socijalne države, odnosno potkopavaju njezine socijalne temelje. Socijalnom komparacijom zapadnoga i muslimanskoga identiteta Sarrazin dolazi do sljedećeg zaključka: «U kulturnom i civilizacijskom značenju slike društva oni su korak unatrag» (ibid.: 267). S obzirom na visoku stopu fertiliteta imigrantske populacije iz islamskoga kulturnog kruga i tendenciju demografskog pada u europskim zemljama, Sarrazin ih smatra čim-

benikom kulturne ugroze. Eksplicitno kaže: «Enormna demografska plodnost imigranata na dugi rok ugrožava kulturnu i civilizacijsku ravnotežu u sve starijoj Europi» (ibid.: 267).

Njegova je percepcija muslimanske imigracije u Njemačkoj i Europi da je ona osobita mješavina islamske religioznosti i tradicionalnih oblika života (ibid.: 292). S obzirom na njihov neintegrirani i izolacionistički način života, na drugom mjestu u knjizi piše o stvaranju paralelnih društava. Ona nisu rezultat prisile, nego izbora, odustajanja od integracije i asimilacije. Kako, prema Sarrazinovu mišljenju, nastaju paralelna društva? On kaže: «Paralelna društva nastaju klasičnim imigracijskim obrascem lančanih migracija proizvodnjom homogenih naselja» (ibid.: 295). Kao primjer paralelnog društva navodi berlinski okrug Neukölln s 30.500 stanovnika, te ga atributira najvećim turskim gradom u Njemačkoj (ibid.: 300).

Nakon dijagnoze stanja u diskursu o znakovima propadanja, Sarrazin postavlja retoričko pitanje: «Što mi hoćemo? Mi hoćemo Europu domovinu, njemačku domovinu, a ne da postanemo stranci u vlastitoj domovini... Važno mi je da Europa sačuva vlastiti kulturni identitet kao europski Zapad i Njemačka svoju zemlju s njemačkim jezikom kao zemlja u Europi, udružena sa susjednim Francuzima, Nizozemcima, Dancima, Poljacima i drugima, a ipak s njemačkom tradicijom. Ova Europa domovina je sekularna, demokratska i čuva ljudska prava... Ne bih htio da zemlja mojih ujaka i praujaka većim dijelom postane muslimanska, da se posvuda govore turski i arapski, da žene nose rupce na glavi i da nam dnevni ritam određuje poziv mujezina» (ibid.: 308). U projekciji njemačke budućnosti Sarrazin vidi mogućnost turskog i islamskog preplavlivanja Njemačke zbog visoke stope fertiliteta muslimanskih imigranata. S obzirom na demografske trendove u Njemačkoj smatra da bi 2100. godine u toj zemlji moglo živjeti 35 milijuna muslimanskih imigranata. Uzroke porasta vidi u visokoj stopi prirodnog prirasta, patrijarhalnim odnosima, religioznosti i tako dalje. U kontekstu demografske rasprave, Sarrazin zaključuje: «Tko je jači, na kraju će imati Europu» (ibid.: 320). Drugo njegovo retoričko pitanje u diskursu o uzrocima propadanja zapravo je lenjinističke naravi: Što činiti? On predlaže jezičnu i radnu integraciju imigranata u njemačko društvo te novu visokospecijaliziranu imigraciju koja će sudjelovati u stvaranju dobiti, a ne u iskorištavanju socijalnih transfera. Djelovanje na vrijeme, prema njegovu mišljenju, podrazumijeva očuvanje njemačkog nacionalnog identiteta i upravljanje Njemačkom: «Pitanje je želimo li sačuvati osnovne značajke naše kulture, naš identitet, naš način života i predati ga našim unucima ili se želimo organizirano oprostiti

od upravljanja i kazati zbogom» (ibid.: 329). Kraj knjige posvećen je demografskim kretanjima u Njemačkoj, Europi i svijetu, s posebnim osvrtom na demografsku eksploziju u islamskoj civilizaciji. U tim kretanjima i nepoduzimanju ničega kako bi se stanje popravilo, Sarrazin prepoznaje konačni slom Njemačke i Europe, što znači da bi europski narodi u budućnosti mogli postati manjinom. Stoga kaže: «Ne poduzmemo li nešto, dopuštamo na kraju promjenu naše kulture, civilizacije i narodnog karaktera u smjeru u kojem mi to doista ne želimo... Nije to samo problem Njemačke, nego cijele Europe» (ibid.: 330).

S obzirom na biološko-antropološka stajališta iznesena u knjizi, na stereotipe i predrasude o strancima, imigrantima iz islamskoga kulturnog kruga te islamofobiju, Sarrazina su u Njemačkoj oštro kritizirali lijevo liberalni i humanističko orijentirani intelektualci dok je, s druge strane, premda socijaldemokrat po ideološkoj orijentaciji, dobro primljen u krugovima nove desnice i populističke radikalne desnice. Presudile su njegove teze, a ne službena stranačka iskaznica.

Ovdje smo pokušali predstaviti dva koncepta odnosa spram stranca u Europi kao Drugoga – jedan je koncept isključivanja ili ksenofobije, islamofobije, a drugi je multikulturalizma. Oba možemo promatrati u kontekstu dinamike (globalizacije kultura) i protudinamike (antiglobalizacije) koja se temelji na obliku protekcionizma, čuvanju nacionalnih identiteta i radikalnom odbijanju, kako globalizacije, tako i multikulturalizma. Proces globalizacije u sebi generira ekonomske nejednakosti između razvijenog svijeta (Zapad) i nerazvijenog (oni Drugi) ili ostatka svijeta. Između jednog i drugog svijeta konstruira se radikalni odnos *West and the Rest*. Taj odnos niče iz vestocentrizma i superiornog odnosa Zapada prema ostatku svijeta. Taj ostatak svijeta Zapadu je zrcalo preko kojega gleda Druge, kako bi preko tih Drugih vidio bolju sliku sebe samoga. Taj ostatak svijeta (Drugi) zapravo je njegov *alter ego*. U tom procesu globalizacije Zapad je ekonomski dobitnik, no na duge staze demografski gubitnik, a ostatak svijeta je ekonomski gubitnik, ali na duge staze demografski dobitnik. Nejednaka globalizacija znatno će utjecati na prelijevanje viška radne snage iz ostatka svijeta na Zapad. Stoga se može očekivati novi priljev stranaca koji će svoju sreću potražiti na Zapadu. Kako će se Zapad, poglavito EU, odnositi spram njih kao Drugih temeljno je pitanje mira i izbjegavanja unutarnjeg rata kultura. Konstruiranje globalizacije i etike Drugoga smatram najvažnijim pitanjem doba u kojem živimo, dakle, doba druge moderne ili nove nepreglednosti.

## ZAKLJUČAK

U ovoj je knjizi fenomen stranca smješten u kontekst povijesti kultura i civilizacija, dakle, od staroga doba do današnjeg razdoblja druge moderne. Tijekom povijesti mijenjao se njegov pravni položaj u rasponu od obespravljenosti do ograničenih prava. Pošli smo od toga da je stranac smješten u društvo. Stranac i društvo temeljna je relacija/interakcija kojom se bavimo u ovoj knjizi. Za prikaz njegova položaja u povijesti kultura i civilizacija koristili smo se znanjima iz povijesti i prava. Pri konstrukciji slika stranca korištena su različita filozofsko-politička i filozofsko-antropološka znanja te znanja iz socijalne psihologije. Budući da se stranac u pravilu ideologizira, tj. smješta u kontekst različitih modernih i postmodernih političkih ideologija, koristili smo se znanjima iz područja politologije. Stranac kao društveno biće smješteno između dviju ili više kultura, zapravo je društveni tip. Za razumijevanje društvenih tipova bila su nam potrebna znanja iz sociologije te ona posebna iz sociologije stranaca. U kontekstu postmodernog diskursa bavili smo se pitanjem stranca kao onoga Drugoga ili, u širem smislu, etikom Drugoga. Kao što se može vidjeti za diskurs o strancu i pokušaj pojašnjenja fenomena stranca bila su nam potrebna multidisciplinarna znanja bez kojih je jedva moguće proniknuti u taj nadasve složeni fenomen. Pristup istraživanju fenomena stranca tijekom povijesti i suvremenosti bio je multidisciplinaran.

Tim se pristupom pokušala složiti razmrvljena slika stranca. Kad se govori o razmrvljenosti, različite discipline dale su pojedinačne interpretacije fenomena stranca. Kako su se znanja iz tih različitih disciplina razvila bilo je moguće koristiti ih za multidisciplinarni pristup s kojim bi se pokušala konstruirati cjelina fenomena ili cjelovita slika stranca. S obzirom na povijesno-kulturni i vremenski okvir, posebno smo se bavili fenomenom stranca u doba globalizacije ili druge moderne. U svim društvima tijekom povijesti civilizacija, uključujući i današnje suvremene civilizacije i društva, odnos prema strancu temeljio se na minimalnoj integraciji, isključivanju i neprijateljstvu te racionalnom i iracionalnom strahu. Stoga smo u ovoj knjizi pokušali konstruirati različite slike straha kako bismo došli i do fobije kao

iracionalnog oblika straha. Jedna od tih socijalnih fobija jest i ksenofobija. Strah od stranca uvrštava se u područje socijalne psihopatologije, psihologije i psihijatrije, a neprijateljstvo spram stranaca, koje se često stavlja u istu ravninu sa ksenofobijom, mora se promatrati u kontekstu filozofije politike i etike. Ksenofobija/neprijateljstvo spram stranaca, kroz povijest kultura i civilizacija sve do suvremenosti, prateća je pojava i sastavni dio radikalne priče o položaju stranca u kozmosu ili pojedinačnim civilizacijama, društvima i kulturama. Ona je radikalni odnos spram stranca kao onoga Drugog. Dakle, odnos isključivanja.

U društvima druge moderne odnos prema strancima temelji se na dvama konceptima. Prvi je ksenofobije, islamofobije, neprijateljstva, isključivanja i netolerancije, a drugi je multikulturalizma, uključivanje, integracije i tolerancije. Rasprava o integraciji i isključivanju stranaca na Zapadu posredovana je i konceptom paralelnog društva. Sve je više gradova na Zapadu, posebice u Njemačkoj, u kojima se razvija strana kultura otoka, usporedno s dominantnom kulturom društva zemalja primateljica stranaca. Riječ je o stranim zatvorenim supkulturama u okružju dominantne većinske kulture društva. Paralelno društvo uradak je socijalno-kulturnog razgraničavanja većinskog od manjinskog društva zbog nemogućnosti uspostavljanja komunikacije, otežane integracije, socijalnog distanciranja i prisilne ili dobrovoljne segregacije. Takvo društvo sastavni je dio šireg koncepta društva rizika jer može generirati socijalne, etničke i religijske sukobe na otvorenim konfliktnim linijama sekularno vs. religijsko, tradicija vs. modernizacija, centar vs. periferija, *core* kultura vs. kontrakultura. Koncept paralelnog društva uvelike se odnosi na tursku, i šire na islamsku populaciju u Njemačkoj i Europi, koja živi neki svoj zatvoreni, paralelni društveni život, izazivajući antiislamski refleks. Rasprava o paralelnom društvu potaknuta je više iz sekularnih razloga, u odnosu na islamski, religijski tradicionalizam i autoritarni karakter odnosa unutar obitelji. Otklanjanje paralelnog društva moguće je demokratskim dijalogom, integracijom i povjerenjem. Veliku ulogu u tom procesu trebale bi imati elite paralelnih društava koje bi trebale poticati integraciju. Na kraju valja reći kako globalizacija, kao izraz modernizacije i kao integracija svijeta, na razini lokalnih društava i nacionalnih država generira antiglobalizacijska djelovanja u obliku desnih radikalnih stranaka i pokreta s markerima kao što su antiimigracija, suprotstavljanje multikulturalizmu, ksenofobija i islamofobija. Ksenofobija je tamno lice druge moderne ili izraz otpora drugoj modernizaciji, zapravo, reakcija je na drugu modernizaciju i drugu modernu.

Na kraju valja istaknuti i bitne socijalno-psihološke uvide u diskurs o strancu i ksenofobiji. Na temelju socijalno-psihološke slike stranca i straha, konstruirane s pomoću teorije međugrupnih odnosa i socijalnog identiteta, pokazalo se da socijalne interakcije između unutarnje i vanjske grupe (stranaca) zbog etnocentrizma vode prema hostilnosti/neprijateljstvu i mogućnoj agresiji u radikalnom obliku neprijateljstva prema strancima. S druge se, pak, strane pokazuje mogućnost otklanjanja konflikta i strahova tragom hipoteze kontakta, nadređenih ciljeva, približavanja vlastite i vanjske grupe, odnosno domaćih i stranaca te integracijom i akulturacijom kao mehanizmima uključivanja stranih grupa u društvo primatelja, ili mehanizmima pokušaja održavanja socijalnog mira uz pomoć tolerancije.





## BIBLIOGRAFIJA

- Abercrombie, N., Hill, S., Turner, B. S. (2008.): *Rječnik sociologije*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Albrow, M. (1990.): *Max Weber's Construction of Social Theory*, London: Palgrave Macmillan
- Allport, G. W. (1954.): *The Nature of Prejudice*, Cambridge, MA: Addison-Wesley
- Appadurai, A. (1996.): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press
- Arendt, H. (2002.): *Eichmann u Jeruzalemu: izvještaj o banalnosti zla*, Zagreb: Politička kultura
- Arendt, H. (1996.): *Totalitarizam*, Zagreb: Politička kultura
- Aristotel (1992.): *Politika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada
- Aristotel (1989.): *Retorika*, Zagreb: Naprijed
- Atkinson, R. L., Hilgard, E. (ur.) (2007.): *Uvod u psihologiju*, Jastrebarsko: Naklada Slap
- Balibar, E., Wallerstein, I. (1988.): *Rasse, Klasse, Nation: Ambivalente Identitäten*, Hamburg, Berlin: Argument-Verlag.
- Barker, M. (1981.): *The New Racism: Conservatives and Ideology of Tribe*, Frederick, MD: University Publications of America
- Barnes, H. E. (1982.): *Uvod u istoriju sociologije*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod
- Barry, B. (2006.): *Kultura i jednakost: egalitarna kritika multikulturalizma*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Barthes, R. (2009.): *Mitologije*, Zagreb: Naklada Pelago
- Bartoš, M. F., Nikolajević, B. D. (1951.): *Pravni položaj stranaca: savremena shvatanja međunarodne prakse i prakse u FHPJ*, Beograd: Naučna knjiga
- Bartsch, G. (1975.): *Revolution von rechts? Ideologie und Organisation der Neuen Rechten*, Freiburg im Breisgau: Herder
- Bauman, Z. (2009.): *Postmoderna etika*, Zagreb: AGM
- Bauman, Z. (2004.): *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, Cam-

- bridge: Polity Press
- Bauman, Z. (2002.): Der Pilger und seine Nachfolger: Spaziergänger, Vagabunden und Touristen, u: Merz-Benz, P.-U., Wagner, G. (ur.): *Fremde als sozialer Typus: Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft
- Bauman, Z. (1997.): *Flaneure, Spieler und Touristen: Essays zu postmodernen Lebensformen*, Hamburg: Hamburg Edition, str.: 163-186
- Bauman, Z. (1984.): *Kultura i društvo*, Beograd: Prosveta
- de Benoist, A. (1998.): Suočavanje s globalizacijom, *Treći program Hrvatskog radija*, 53-54: 108-119
- Berger, P. L., Luckmann, T. (1992.): *Socijalna konstrukcija zbilje: rasprava o sociologiji znanja*, Zagreb: Naprijed
- Bielefeld, U. (1998.): *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*, Beograd: Čigoja štampa
- Bielefeld, U. (ur.) (1998.): *Das Eigene und das Fremde: Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg: Neuausgabe
- Bielefeld, U. (1990.): *Das Fremde innen und der Fremde aussen*, Diskussionspapier, 11-90, Hamburg: Hamburger Institut für Sozialforschung
- Blagojević, B. T. (ur.) (1989.): *Pravna enciklopedija*, Beograd: Savremena administracija
- Bodin, J. (2002.): *Šest knjiga o republici*, Zagreb: Politička kultura
- Bodrožić, I. (2008.): Hodočašća kao način zbližavanja kršćana u Europi, u: Ančić, N. A., Bižaca, N. (ur.): *Teologija i Crkva u procesima europskih integracija*, Split: Crkva u svijetu, str.: 199-228
- Bošnjak, B. (1993.): *Povijest filozofije: razvoj mišljenja u ideji cjeline*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske
- Bošnjak, B. i dr. (1984.): *Filozofijski rječnik*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske
- Brown, R. (2006.): *Grupni procesi: Dinamika unutar i između grupa*, Jastrebarsko: Naklada Slap
- Brown, R. (2003.): Međugrupni odnosi, u: Hewstone, M., Stroebe, W. (ur.): *Socijalna psihologija: Europske perspektive*, Jastrebarsko: Naklada Slap, str. 427-455
- Brudny, M.I. (2008.): *Hannah Arendt – Intelektualna biografija*, Zagreb: Sandorf
- Buergenthal, T. (1997.): *Međunarodna ljudska prava*, Zagreb: Hrvatski helsinški odbor
- Burke, E. (1993.): *Razmišljanja o Francuskoj revoluciji: i o raspravama*

- nekih društava u Londonu u svezi s tim događajem*, Zagreb: Politička kultura
- Butterwegge, C., Jäger, S. (ur.) (1993.): *Rassismus in Europa*, Köln: Bund Verlag
- Bühl, W. L. (2002.): *Phänomenologische Soziologie: Ein kritischer Überblick*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft
- Camus, A. (1995.): *Albert Camus*, Zagreb: Školska knjiga
- Camus, A. (1976.): *Mit o Sizifu; Pisma jednom njemačkom prijatelju; Govori u Švedskoj*, Zagreb: Zora
- Camus, A. (1951.): *Stranac*, Zagreb: Zora
- Cashmore, E. E. (1996.): *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, London: Routledge & Kegan Paul
- Castells, M. (2000.): *Informacijsko doba: ekonomija, društvo, kultura*, Zagreb: Golden marketing
- Cerutti, F. (ur.) (2006.): *Identitet i politika*, Zagreb: Politička kultura
- Corsini, R. J., Auerbach, A. J. (ur.) (1996.): *Concise Encyclopedia of Psychology*, New York: John Wiley & Sons
- Cottam, M., Dietz-Uhler, B., Masors, E. M., Preston, T. (2010.): *Uvod u političku psihologiju*, Zagreb: Mate
- Cvitančić, A. (2002.): *Iz dalmatinske pravne povijesti*, Split: Književni krug
- Dahl, S. (2000.): *Communications and Culture Transformation: Cultural Diversity, Globalization and Cultural Convergence*, London: ECE
- Davison, G. C., Neale, J. M. (1999.): *Psihologija abnormalnog doživljavanja i ponašanja*, Jastrebarsko: Naklada Slap
- Decker, O., Weißmann, M., Kiess, J., Brähler, E. (2010.): *Die Mitte in der Krise: Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010*, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung
- Derrida, J. (2003.): Politike prijateljstva, *Dubrovnik: časopis za književnost i znanost*, 14 (3-4): 382-406
- van der Dennen, J. M.G. (1987.): Ethnocentrism and In-group/Out-group Differentiation: A Review of the Literature, u: Vernon, R., Falger, V., Vine, I. (ur.): *The Sociobiology of Ethnocentrism: Evolutionary Dimensions of Xenophobia, Discrimination, Racism, and Nationalism*, Athens, GA: The University of Georgia Press, str.: 1-47
- van Dijk, T. A. (2006.): *Ideologija: Multidisciplinarni pristup*, Zagreb: Golden marketing, Tehnička knjiga
- Dovidio, J. F., Gaertner, S. L., Kawakami, K. (2010.): Racism, u: Dovidio, J. F., Hewstone, M., Glick, P., Esses, V. M. (ur.): *Handbook of Prejudice*,

- Stereotyping and Discrimination*, London: Sage, str.: 3-28
- Dovidio, J. F., Hewstone, M., Glick, P., Esses, V. M. (ur.) (2010.): *Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*, London: Sage
- Dunbar, R. I. M. (1987.): Sociobiological Explanations and the Evaluation of Ethnocentrism, u: Vernon. R., Falger, V., Vine, I. (ur.): *The Sociobiology of Ethnocentrism: Evolutionary Dimensions of Xenophobia, Discrimination, Racism, and Nationalism*, Athens, GA: The University of Georgia Press, str.: 48-59
- Đurić, M. (1987.): *Sociologija Maksa Vebera*, Zagreb: Naprijed
- Elias, N. (1996.): *O procesu civilizacije: sociogenetska i psihogenetska istraživanja*, Zagreb: Antibarbarus
- Emanuel, R. (2005.): *Tjeskoba*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Erdheim, M. (1993.): Das Eigene und das Fremde: Über ethnische Identität, u: Jansen, M., Prokop, U. (ur.): *Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit*, Frankfurt, Basel: Stromfeld, Nexus, str.: 163-182
- Eysenck, H. J., Arnold, W. J., Meili, R. (ur.) (1972.): *Encyclopedia of Psychology*, London: Search Press
- Faul, S. (1996.): *Vodič za ksenofobe: Amerikanci*, Zagreb: Mozaik knjiga
- Fetcher, I. (ur.) (1984.): *Neokonservative und 'Neue Rechte'*, Frankfurt na Majni, Olten, Beč: Büchergilde Gutenberg
- Filipović, Lj. (2000.): Teror sjećanja: psihoanaliza i protjerivanje, *Tvrđa: časopis za književnost, umjetnost i znanost*, 1(2): 7-13
- Flaubert, G. (2007.): *Rječnik uvriježenih mnijenja*, Zagreb: Disput
- Freud, S. (2000.): *Predavanja za uvod u psihoanalizu*, Zagreb: Stari grad
- Freud, S. (1973.): *Autobiografija; Nova predavanja za uvođenje u psihoanalizu*, Novi Sad: Matica srpska
- Ganter, S. (1998.): *Ursachen und Formen der Fremdenfeindlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn: FES Library
- Garcia-Duettmann (2003.): *Prijatelji i neprijatelji, apsolutno*, Zagreb: Multimedijalni institut
- Geenen, E., M. (2002.): *Soziologie des Fremden: Ein gesellschaftstheoretischer Entwurf*, Opladem: Leske + Budrich
- Gehlen, A. (1994.): *Čovjek i institucije*, Zagreb: Nakladni zavod Globus, Filozofski fakultet u Zagrebu
- Gellner, E. (1998.): *Nacije i nacionalizam*, Zagreb: Politička kultura
- Giddens, A. (2007.): *Sociologija*, Zagreb: Nakladni zavod Globus
- Goffman, E. (1967.): *Interaction and Ritual: Essays on face-to-face behavior*, Garden City, NY: Anchor

- Goffman, E. (1963.): *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall
- Goffman, E. (1956.): *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre
- Gretić, G. (2008.): Djelovanje i 'etički otpor': Hannah Arendt i Emmanuel Levinas, *Anali hrvatskog politološkog društva*, 4: 265-282
- Grimm, J., Grimm, W. (1878.): *Deutsches Wörterbuch: mit einem "Lexikon der deutschen Sprachlehre"*, Leipzig: Hirzel
- Grinberg, L., Grinberg, R. (2000.): Izgnanstvo kao posebna vrsta migracija, *Tvrđa: časopis za književnost, umjetnost i znanost*, 1 (2): 15-23
- Grumke, T., Greven, T. (ur.) (2006.): *Globalisierter Rechtsextremismus? die extremistische Rechte in der Ära der Globalisierung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Habermas, J. (1981.): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp
- Hall, S. (1989.): Rassismus als ideologischer Diskurs, *Das Argument*, 178: 913-921
- Hannerz, U. (2002.): Kosmopoliten und Sesshafte in der Weltkultur, u: Merz-Benz, P.-U., Wagner, G. (ur.): *Fremde als sozialer Typus: Klassische soziologische Texte zu einen aktuellen Phänomen*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, str.: 139-161
- Hannerz, U. (1990.): Cosmopolitics and Locals in World Culture, u: *Theory, Culture & Society*, 7: 237-251
- Harrington, A., Marshall, B. I., Müller, H.-P. (ur.) (2006.): *Encyclopedia of Social Theory*, London, New York: Routledge
- Hegel, G. W. F. (1989.): *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Veselin Masleša
- Hegel, G. W. F. (2000.): *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed
- Heidegger, M. (2000.): *Prolegomena za povijest pojma vremena*, Zagreb: Demetra
- Heidegger, M. (1988.): *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed
- Held, D., McGrew, A. (2007.): *Globalization/Anti-Globalization*, Cambridge: Polity Press
- Heršak, E. (ur.) (1998.): *Leksikon migracijskoga i etničkoga nazivlja*, Zagreb: Institut za migracije i narodnosti; Školska knjiga
- Heywood, A. (1992.): *Political Ideologies: An Introduction*, New York: Palgrave MacMillan
- Hitler, A. (1999.): *Mein Kampf*, Zagreb: Croatiaprojekt

- Hobsbawm, E. J. E. (1993.): *Nacije i nacionalizam: program, mit, stvarnost*, Zagreb: Novi liber
- Holland, J. (2004.): Kontrastni tipovi grupnog odnošenja, u: Kuvačić, I.: *Uvod u sociologiju*, Zagreb: Golden marketing, Tehnička knjiga, str.: 291-294
- Hrženjak, J. (1992.): *Međunarodni i evropski dokumenti o ljudskim pravima: čovjek i njegove slobode u pravnoj državi*, Zagreb: Informator
- Huntington, S. (1998.): *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, Zagreb: Izvori
- Husserl, E. (1990.): *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija: uvod u fenomenološku filozofiju*, Zagreb: Globus
- Husserl, E. (1976.): *Kartezijanske meditacije, II: prilog fenomenologiji intersubjektivnosti*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine
- Huxley, A. (1998.): *Vrli novi svijet*, Zagreb: Izvori
- Jacobi, C. (1991.): *Fremde, Freunde, Feinde: Eine private Zeitgeschichte*, Berlin: Ullstein
- Janeković Römer, Z. (1993.): Stranac u srednjovjekovnom Dubrovniku: između prihvaćenosti i odbačenosti, *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest*, 26: 27-37.
- Jaspers, K. (1998.): *Duhovna situacija vremena*, Zagreb: Matica hrvatska
- Jojić, Lj., Matasović, R. i dr. (ur.) (2002.): *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, Zagreb: Novi liber
- Jones, E. E. (1997.): *Prejudice and Racism*, New York: McGraw-Hill
- Kale, E. (2003.): *Uvod u znanost o kulturi*, Osijek, Zagreb, Split: Pan liber
- Kallen, H. M. (1915.): Democracy versus Melting Pot, *Nation*, 100 (2): 18-25
- Kant, I. (2003.): *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, Zagreb: Breza
- Kant, I. (2000.): *Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura
- Kant, I. (1999.): *Metafizika čudoređa*, Zagreb: Matica hrvatska
- Kierkegaard, S. A. (2000.): *Strah i drhtanje: dijalektička lirika Johannaesa de Silentija*, Split: Verbum
- Klaić, B. (2004.): *Rječnik stranih riječi*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske
- Klein, N. (2002.): *No logo: bez prostora, bez izbora, bez posla, bez logotipa*, Zagreb: V.B.Z.
- Köpf, P. (1996.): *Ausländerfeindlichkeit*, München: Wilhelm Heine
- Kopić, M. (2003.): Trag, odgovornost, ljubav: Derrida i Lévinas, *Dubrov-*



- nik: časopis za književnost i znanost*, 14 (3-4): 412-422
- Koprek, I. (1995.): Filozofsko promišljanje strahu, u Pozaić, V. (ur.): *Strah. Naš stalni pratilac*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove
- Koprek, I. (1989): Filozofijski aspekti o strahu, *Obnovljeni život: časopis za religijsku kulturu*, 44 (3/4): 233-240
- Kristeva, J. (2000.): Toccata i fuga za stranca, *Tvrđa: Časopis za književnost, umjetnost i znanost*, 1 (2): 55-63
- Kristeva, J. (1991.): *Strangers to Ourselves*, New York, London, Toronto, Sydney, Tokio i Singapur: Harvester Wheatsheaf
- Kuvačić, I. (2004.): *Uvod u sociologiju*, Zagreb: Golden Marketing, Tehnička knjiga
- Kymlicka, W. (2003.): *Multikulturalno građanstvo: liberalna teorija manjinskih prava*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Lacan, J. (1986.): *Četiri temeljna pojma psihoanalize: XI. seminar*, Zagreb: Naprijed
- Lacey, A. R. (2006.): *Rječnik filozofije*, Zagreb: KruZak
- Ladan, T. (ur.) (1995.): *Osmojezični enciklopedijski rječnik*, Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža
- Laplanche, J., Pontalis, J. B. (1992.): *Rječnik psihoanalize*, Zagreb: August Cesarec, Naprijed
- Launay, D. (1996.): *Vodič za ksenofobe: Španjolci*, Zagreb: Mozaik knjiga
- Lawson, E. (ur.) (1996.): *Encyclopedia of Human Rights*, Washington DC.: Taylor and Francis
- Levinas, E. (1976.): *Totalitet i beskonačno: ogled o izvanjskosti*, Sarajevo: Veselin Masleša
- LeVine, R. A., Campbell, D. T. (1972.): *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*, New York: Wiley
- Lippmann, W. (1995.): *Javno mnijenje*, Zagreb: Naprijed
- Loch, D., Heitmeyer, W. (ur.) (2001.): *Schattenseiten der Globalisierung: Rechtsradikalismus, Rechtspopulismus und separatistischer Regionalismus in westlichen Demokratien*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp
- Locke, J. (2002.): *Dve rasprave o vladi*, Beograd: Utopija
- Loucaides, L. G. (2007.): *The European Convention on Human Rights: Collected Essays*, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers
- Maalouf, A. (2002.): *U ime identiteta: nasilje i potreba za pripadnošću*, Zagreb: Prometej
- Machiavelli, N. (1998.): *Vladar*, Zagreb: Nakladni zavod Globus
- MacMaster, N. (2001.): *Racism in Europe 1870 – 2000*, New York: Palgrave

- Mead, G. H. (2003.): *Um, osoba i društvo sa stajališta socijalnog biheviorista*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo
- Mesić, M. (2006.): *Multikulturalizam: društveni i teorijski izazovi*, Zagreb: Školska knjiga
- Mesić, M. (2002.): Suvremene europske migracije i (nacionalno) državljanstvo, u: Mežnarić, S. (ur.): *Etničnost i stabilnost Europe u 21. stoljeću: Položaj i uloga Hrvatske*, Zagreb: Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo
- Miall, A. (1996.): *Vodič za ksenofobe: Englezi*, Zagreb: Mozaik knjiga
- Michels, R. (1925.): *Materialien zu einer Soziologie des Fremden, Jahrbuch für Soziologie*, 1: 296-317
- Milardović, A. (2004.): *Populizam i globalizacija*, Zagreb: Centar za politološka istraživanja
- Milardović, A. (ur.) (2000.): *Globalizacija*, Osijek, Zagreb, Split: Pan liber
- Milardović, A. (ur.) (1999.): *Socijaldemokracija*, Osijek, Zagreb, Split: Pan liber
- Milardović, A. (1993.): *Konzervativizam i neokonzervativizam*, Zagreb: Aliena
- Milardović, A. (1990.): *Nova desnica*, Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske
- Milardović, A., Riggs, F. W., Teune, H. (2002.): *Mali leksikon globalizacije: metodologijski prinosi proučavanju globalizacije*, Zagreb: Centar za politološka istraživanja
- Miner, B. (2000.): *Mala enciklopedija konzervativizma*, Osijek, Zagreb, Split: Pan liber
- Mitić, I. (1988.): *Dubrovačka država u međunarodnoj zajednici*, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti; Nakladni zavod Matice hrvatske
- Modood, T., Werbner, P. (1997.): *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*, London, New York: Zed Books
- Mohler, A. (2005.): *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932: Ein Handbuch*, Graz: Leopold Stocker Verlag
- Molnar, A. (1997.): *Narod, nacija, rasa: istorijska izvorišta nacionalizma u Evropi*, Beograd: Beogradski krug, Akapit
- Mowbray, A. R. (2007.): *Cases and Materials on the European Convention on Human Rights*, Oxford: Oxford University Press
- Mudde, C. (2007.): *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press



- Mummendey, A. (2003.): Agresivno ponašanje, u: Hewstone, M., Stroebe, W. (ur.): *Socijalna psihologija*, Jastrebarsko: Naklada Slap, str.: 261-315
- Murray, J. A. H. i dr. (ur.) (1933.): *The Oxford English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press
- Musulin, S. (ur.) (1956.-1958.): *Rječnik hrvatskog ili srpskog jezika*, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti
- Nederveen, J. P. (2009.): *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield
- Neumann, F. (1992.): *Demokratska i autoritarna država*, Zagreb: Naklada Ljevak
- Norris, P. (2005.): *Radical Right: Voters and Parties in the Electoral Market*, New York: Cambridge University Press
- Nöth, W. (2005.): O prostornom predstavljanju drugoga u kulturi, *Republika: mjesečnik za književnost, umjetnost i društvo*, 1: 3-12
- Nöth, W. (2004.): *Priručnik semiotike*, Zagreb: Ceres
- Oatley, K., Jenkins, J. M. (2003.): *Razumijevanje emocija*, Jastrebarsko: Naklada Slap
- Oraić Tolić, D., Kulcsár-Szabó, E. (ur.) (2006.): *Kulturni stereotipi: Koncepti identiteta u srednjoeuropskim književnostima*, Zagreb: FF Press
- Oslić, J. (2001.): Etika Drugoga u Emmanuela Lévinasa, *Bogoslovna smotra*, 71 (1): 17-54
- Ossewaarde, M. (2007.): Cosmopolitanism and the Society of Strangers, *Current Sociology*, 55 (3): 367-388
- Parekh, B. (2008.): *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, London: Palgrave Macmillan
- Parekh, B. (2002.): *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press
- Park, R. E. (2004.): Migracija i marginalni čovjek, u: Kuvačić, I. (ur.): *Uvod u sociologiju*, Zagreb: Golden marketing, Tehnička knjiga, str.: 414-418
- Parsons, T. (1991.): *Društva*, Zagreb: August Cesarec
- Pavić, Ž. (1994.): Fenomenologija i sociologija: Uvod u «refleksivnu sociologiju», *Društvena istraživanja*, 3 (2-3): 279-295
- Pearsall, J., Trumble, B. (ur.) (1995.): *The Oxford English Reference Dictionary*, Oxford: Oxford University Press
- Pennington, D. C. (2001.): *Osnove socijalne psihologije*, Jastrebarsko: Naklada Slap
- Petković, S., Kregar, J. (1994.): *Pregled glavnih sistema socioloških teorija*, Zagreb: Sveučilišna tiskara

- Petz, B. (ur.) (2005.): *Psihologijski rječnik*, Jastrebarsko: Naklada Slap
- Platon (2001.): *Država*, Zagreb: Naklada Jurčić
- Pöggeler, O. (2005.): *Heidegger u svom vremenu*, Sarajevo: Šahinpašić
- Polšek, D. (ur.) (1997.): *Sociobiologija: zbornik radova*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo
- Riezler, K. (1994.): The Social Psychology of Fear, *American Journal of Sociology*, 49 (6): 489-498
- Ritzer, G. (1997.): *Suvremena sociologijska teorija*, Zagreb: Nakladni zavod Globus
- Robertson, R. (2007.): Glocalization, u: Scholte, J. A., Robertson, R. (ur.): *Encyclopedia of Globalization*, 2. sv., New York: Routledge, str.: 545-548
- Robertson, R. (1998.): Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, u: Beck, U. (ur.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp, str.: 192-220
- Robertson, R. (1997.): Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity, u: Featherstone, M., Lash, S., Robertson, R. (ur.): *Global Modernity*, London: Sage, str.: 25-44
- Robertson, R. (1992.): *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage
- Romac, A. (1989.): *Rimsko pravo*, Zagreb: Narodne novine; Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
- Röhr, W. (1992.): Faschismus und Rassismus: Zur Stellung des Rassenantisemitismus in der nationalsozialistischen Ideologie und Politik, u: Röhr, W. (ur.): *Faschismus und Rassismus: Kontroversen um Ideologie und Opfer*, Berlin: Akademie Verlag, str.: 23-65
- Rundell, J. (2004.): Strangers, Citizens and Outsiders: Otherness, Multiculturalism and the Cosmopolitan Imaginary in Mobile Societies, *Thesis Eleven*, 78 (1): 85-101
- Said, E. W. (2000.): Intelektualni egzil: izgnanici i marginalci, *Tvrđa: časopis za književnost, umjetnost i znanost*, 1(2): 25-32
- Said, E. W. (1999.): *Orijentalizam*, Zagreb: Konzor
- Sarrazin, T. (2010.): *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München: Deutsche Verlags-Anstalt
- Sartre, J. P. (2006., 2007.): *Bitak i ništa: ogled iz fenomenološke ontologije*, Zagreb: Demetra
- Sartre, J. P. (1964.): *Egzistencijalizam je humanizam*, Sarajevo: Veselin Masleša
- de Saussure, F. (2000.): *Tečaj opće lingvistike*, Zagreb: ArTresor naklada,

- Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje
- Scheler, M. (2005.): *Čovjekov položaj u kozmosu*, Zagreb: Fabula nova
- Scheler, M. (1996.): *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, Zagreb: Nakladni zavod Globus
- Schiffauer, W. (2008.): *Parallelgesellschaften: Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*, Bielefeld: Transcript Verlag
- Schmitt, C. (2007.): *Politički spisi*, Zagreb: Politička kultura
- Schneider, W. L. (2005.): *Grundlagen der soziologischen Theorie*, 3. sv., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Schöpf, A. (2005.): Prijatelj i neprijatelj, *Tvrđa: časopis za književnost, umjetnost i znanost*, 1 (2): 162-175
- Schütz, A. (2002.): Der Fremde: Ein sozialpsychologischer Versuch, u: Merz-Benz, P.-U., Wagner, G. (ur.): *Fremde als sozialer Typus: Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, str.: 73-92
- Schütz, A. (1970.): *On Phenomenology and Social Relation*, Chicago, IL: The University of Chicago Press
- Schütz, A. (1967.a): *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, IL: Northwestern University Press
- Schütz, A. (1967.b): *Collected Papers, Volume I: The Problem of Social Reality*, Den Haag: Martinus Nijhoff
- Schütz, A. (1944.): The Stranger: An Essay in Social Psychology, *The American Journal of Sociology*, 49 (6): 499-507
- Schütz, A., Luckmann, T. (1973.): *The Structures of the Life-World*, Evanston, IL: Northwestern University Press
- Schwab, G. (2004.): *Najljepše priče klasične starine*, I. dio, Zagreb: Globus media
- Schwan, S. (2006.): Psihologija, u: Sachs-Hombach, K. (ur.): *Znanost o slici: discipline, teme, metode*, Zagreb: Antibarbarus, str.: 95-102
- Schwarzmantel, J. J. (2005.): *Doba ideologije: političke ideologije od američke revolucije do postmodernih vremena*, Zagreb: AGM
- Segalen, M. (ur.) (2002.): *Drugi i sličan: pogled na etnologiju suvremenih društava*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Shamir, R.: (2005.): Without Borders? Notes on Globalization as a Mobility Regime, *Sociological Theory*, 23 (2): 197-217
- Simmel, G. (2004.a): Sociologija društvenosti, u: Kuvačić, I.: *Uvod u sociologiju*, Zagreb: Golden marketing, Tehnička knjiga, str.: 295-301

- Simmel, G. (2004.b): Stranac, u: Kuvačić, I.: *Uvod u sociologiju*, Zagreb: Golden marketing, Tehnička knjiga, str.: 410-413
- Simmel, G. (2002.): Philosophie des Geldes: Drittes Kapitel: Das Geld in den Zweckreihen (izvadak), u: Merz-Benz, P.-U., Wagner, G. (ur.): *Fremde als sozialer Typus: Klassische soziologische Texte zu einen aktuellen Phänomen*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, str.: 39-45
- Simmel, G. (2001.): *Kontrapunkti kulture*, Zagreb: Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo
- Siu, P. C. P. (2002.): Der Gastarbeiter, u: Merz-Benz, P. U., Wagner, G. (ur.): *Fremde als sozialer Typus: Klassische soziologische Texte zu einen aktuellen Phänomen*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, str.: 111-137
- Smith, A. D. (2003.): *Nacionalizam i modernizam: kritički pregled suvremenih teorija nacija i nacionalizma*, Zagreb: Fakultet političkih znanosti
- Snyder, M., Miene, P. (1994.): On the Functions of Stereotypes and Prejudice, u: Zanna, M. P., Olson, J. M. (ur.): *The Psychology of Prejudice: The Ontario Symposium*, 7, Hillsdale, New Jersey, Hove, London: Lawrence Erlbaum Associates, str.: 33-54
- Solly, M. (1996.): *Vodič za ksenofobe: Talijani*, Zagreb: Mozaik knjiga
- Spajić-Vrkaš, V., Kukoč, M., Bašić, S. (2001.): *Interdisciplinarni rječnik: obrazovanje za ljudska prava i demokraciju*, Zagreb: Hrvatsko povjerenstvo za UNESCO
- Stichweh, R. (1992.): Der Fremde: Zur Evolution der Weltgesellschaft, *Rechtshistorisches Journal*, 11: 295-316
- Stulli, B. (2001.): *Studije iz povijesti Dubrovnika*, Zagreb: Konzor
- Sumner, W. G. (1906.): *Folkways: A study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*, Boston: Ginn and Co.
- Sunić, T. (2009.): *Europska nova desnica*, Zagreb: Zlatko Hasanbegović
- Šarić, Lj., Wittschen, W. (2008.): *Rječnik sinonima*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Šprajc, I. (1997.): Pravni položaj stranaca u staromu vijeku, *Vladavina prava: časopis za pravnu teoriju i praksu*, 4 (6): 17-36
- Tajfel, H. (1982.): Social Psychology of Intergroup Relations, *Annual Review of Psychology*, 33: 1-36
- Tajfel, H. (1978.): Social Categorization, Social Identity and Social Comparison, u: Tajfel, H. (ur.): *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, London: Academic Press, str.: 61-76
- Tajfel, H. (1974.): Social Identity and Intergroup Behavior, *Social Science Information*, 13: 65-93

- Tajfel, H. (1970.): Experiments in Intergroup Discrimination, *Scientific American*, 223: 96-102
- Tajfel, H., Turner, J. C. (1986.): The Social Identity Theory of Inter-group Behavior, u: Worchel, S., Austin, L. W. (ur.): *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago, IL: Nelson-Hall, str.: 7-23
- Tajfel, H., Turner, J.C. (1979.): An Integrative Theory of Intergroup Conflict, u: Austin, W.G., Worchel, S. (ur.): *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, CA: Brooks/Cole, str.: 33-47
- Todorov, T. (2009.): *Strah od barbara: s onu stranu sukoba civilizacija*, Zagreb: TIM Press
- Tomašić, D. (1997.): *Društveni razvitak Hrvata*, Zagreb: Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo i Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu
- Trebešanin, Ž. (2000.): *Rečnik psihologije*, Beograd: Stubovi kulture
- Turner, B. S. (2002.): Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism, *Theory, Culture & Society*, 19 (1-2): 45-63
- Uroić, M., Hurm, A. (1994.): *Njemačko-hrvatski rječnik/Deutsch-Kroatisches Wörterbuch*, Zagreb: Školska knjiga
- Vidaković-Mukić, M. (2006.): *Opći pravni rječnik*, Zagreb: Narodne novine
- Voltaire (1997.): *Rasprava o toleranciji*, Zagreb: Matica hrvatska
- Zaslave, A. (2008.): Exclusion, Community, and a Populist Political Economy: The Radical Right as an Anti-Globalization Movement, *Comparative European Politics*, 6: 169-189
- Zeidenitz, S., Barkow, B. (1996.): *Vodič za ksenofobe: Nijemci*, Zagreb: Mozaik knjiga
- Ward, I. (2003.): *Fobija*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Waters, M. (2001.): *Globalization*, London: Routledge
- Weber, M. (1989.): *Metodologija društvenih nauka*, Globus: Zagreb
- Wehler, H.-U. (2005.): *Nacionalizam: povijest, oblici, posljedice*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Wilson, E. O. (2007.): *O ljudskoj prirodi*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Wolf, K. H. (ur.) (1950.): *The Sociology of Georg Simmel*, New York: The Free Press
- Wunderlich, J.-U., Warrier, M. (2007.): *A Dictionary of Globalization*, London, New York: Routledge
- Yapp, N., Syrett, M. (1996.): *Vodič za ksenofobe: Francuzi*, Zagreb: Mozaik knjiga
- Žmegač, V. (2006.): Predodžbe o Njemačkoj od romantizma do danas, u:

- Oraić Tolić, D., Szabó, E. Kulcsár (ur.): *Kulturni stereotipi: Koncepti identiteta u srednjoeuropskim književnostima*, Zagreb: FF Press, str.: 47-58
- Žunec, O. (ur.) (1996.): *Suvremena filozofija*, Zagreb: Školska knjiga

### Izvori s interneta

- Asylgesetz*, [http://www.admin.ch/ch/d/sr/142\\_31/index.html](http://www.admin.ch/ch/d/sr/142_31/index.html) (pristupljeno 21. travnja 2010.)
- Ausländergesetz*, [http://www.bfm.admin.ch/bfm/de/home/dokumentation/rechtsgrundlagen/abgeschl\\_gesetzgebungsprojekte/auslaendergesetz.html](http://www.bfm.admin.ch/bfm/de/home/dokumentation/rechtsgrundlagen/abgeschl_gesetzgebungsprojekte/auslaendergesetz.html) (pristupljeno 21. travnja 2010.)
- Balibar, É.: *Strangers as Enemies: Further Reflections on the Aporias of Transnational Citizenship*, [http://www.globalautonomy.ca/global1/servelet/Xml2pdf?fn=RA\\_Balibar\\_Strangers](http://www.globalautonomy.ca/global1/servelet/Xml2pdf?fn=RA_Balibar_Strangers) (pristupljeno 9. prosinca 2009.)
- Bauman, Z.: *Europe of Strangers*, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/bauman.pdf> (pristupljeno 27. travnja 2010.)
- Belwe, K. (ur.) (2006.): *Parallelegesellschaften?*, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 1-2, <http://www.bpb.de/publikationen/URZDVA,0,0,Parallelgesellschaften.html> (pristupljeno 28. siječnja 2011.)
- de Benoist, A.: *Confronting Globalization*, [http://www.reaktion.nu/PDF/confronting\\_globalization.pdf](http://www.reaktion.nu/PDF/confronting_globalization.pdf) (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- de Benoist, A.: *On Identity*, [http://www.alaindebnoist.com/pdf/on\\_identity.pdf](http://www.alaindebnoist.com/pdf/on_identity.pdf) (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- de Benoist, A., Champetier, C.: *The French New Right In The Year 2000*, <http://home.alphalink.com.au/~radnat/debenoist/alain9.html> (pristupljeno 30. travnja, 2010.)
- Croatian-English Online Dictionary*, <http://www.rjecnik.net/search.php?search=other> (pristupljeno 8. veljače 2010.)
- Das Portal zum Ausländerrecht*, <http://www.info4alien.de/> (pristupljeno 21. travnja 2010.)
- Definitions of Othering*, <http://www.cwrl.utexas.edu/~ulrich/rww03/othering.htm> (pristupljeno 12. veljače 2010.)
- documentArchiv.de, [www.documentarchiv.de](http://www.documentarchiv.de) (pristupljeno 30. siječnja 2009.)
- Dresdener Schule*, <http://www.bpb.de/themen/CNCDW9,27,0,Glossar.html#art27> (pristupljeno 30. travnja 2010.)



- Edict of Toleration, *Wikipedia*, [http://en.wikipedia.org/wiki/Edict\\_of\\_tolerantion](http://en.wikipedia.org/wiki/Edict_of_tolerantion) (pristupljeno 15. rujna 2011.).
- EuroNat: For a Europe of Nations: A Cooperation between European Parties*, <http://www.euronat.org/> (pristupljeno 7. svibnja 2009.)
- Fremdgruppe, *Psychologie Lexikon*, <http://www.psychology48.com/deu/d/fremdgruppe/fremdgruppe.htm> (pristupljeno 16. veljače 2012.)
- Fremdenrechtpaket*, <http://www.parlament.gv.at/PG/DE/XXII/II/00952/pmh.shtml> (pristupljeno 21. travnja 2010.)
- Front National*, <http://frontnational.com> (pristupljeno 9. svibnja 2009.)
- Geisser, R. (2003.): Multikulturalismus in Kanada – Modell für Deutschland?, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 26, [http://www.bpb.de/publikationen/XPXZV2,0,Multikulturalismus\\_in\\_Kanada\\_Modell\\_f%FCr\\_Deutschland.html](http://www.bpb.de/publikationen/XPXZV2,0,Multikulturalismus_in_Kanada_Modell_f%FCr_Deutschland.html) (pristupljeno 7. prosinca 2009.)
- von Greiff, B.: *Multikulturalismus in USA, Kanada und der Bundesrepublik Deutschland*, <http://holger-dieterich.de/studium/Hausarbeit-Multikulturalismus-in-USA-Kanada-und-der-Bundesrepublik-Deutschland.pdf> (pristupljeno 7. prosinca 2009.)
- Heffernan, I.: *Some Thoughts on GRECE's Manifesto of the New Right*, <http://home.alphalink.com.au/~radnat/debenoist/alain11.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Heidelberger Kreis*, <http://www.apabiz.de/archiv/material/Profile/Heidelberger%20Kreis.htm> (pristupljeno 30. travnja 2010.)
- Hines, C.: *Localisation: The Post-Seattle Alternative to Globalisation*, <http://foster.20megsfree.com/553.htm> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- In-group, *Merriam-Webster Dictionary*, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/ingroup> (pristupljeno 16. veljače 2012.)
- Ingroup, *TheFreeDictionary*, <http://www.thefreedictionary.com/ingroup> (pristup ostvaren 16. veljače 2012.)
- Jihad vs. McWorld: An Interview with Alain de Benoist*, <http://home.alphalink.com.au/~radnat/debenoist/alain8.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Karnaouh, C.: *On the Genealogy of Globalization*, <http://www.freespeechproject.com/2058.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Leyburn, J. G. (1968.): Sumner, William Graham, u: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, *Encyclopedia.com*, <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3045001227.html> (pristupljeno 16. veljače 2012.)
- Mander, J.: *The Homogenization of Global Consciousness: Media Telecommunications and Culture*, <http://www.lapismagazine.org/the-homogenization-of-global-consciousness-media-telecommunications-and-culture->

- by-jerry-mander/ (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Marshall, G. (1998.): out-group, u: A Dictionary of Sociology, *Encyclopedia.com*, <http://www.encyclopedia.com/doc/1O88-outgroup.html> (pristupljeno 18. veljače 2012.)
- Meyer, T.: *Parallelgesellschaft und Demokratie*, [http://www.forum-interkultur.net/fileadmin/user\\_upload/pdf/19.pdf](http://www.forum-interkultur.net/fileadmin/user_upload/pdf/19.pdf) (pristupljeno 28. siječnja 2011.)
- Muslims in Germany, *Spiegel Online*, <http://www.spiegel.de/international/germany/bild-715876-127849.html> (pristupljeno 25. siječnja 2011.)
- New Right*, [http://foster.20megsfree.com/index\\_en.htm](http://foster.20megsfree.com/index_en.htm) (pristupljeno 30. travnja 2010.)
- Othering & Writing Back*, <http://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofEnglish/imperial/transnational/Othering.html> (pristupljeno 12. veljače 2010.)
- Out-group, *Merriam-Webster Dictionary*, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/outgroup> (pristupljeno 16. veljače 2012.)
- Out-group, *Oxford Dictionaries*, <http://oxforddictionaries.com/definition/out-group> (pristupljeno 16. veljače 2012.)
- Outgroup, *Psychology Glossary*, <http://www.alleydog.com/glossary/definition.php?term=Outgroup> (pristupljeno 16. veljače 2012.)
- Overgaard, S., Zahavi, D.: *Phenomenological Sociology - The Subjectivity of Everyday Life*, <http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/sociology.pdf> (pristupljeno 30. travnja 2010.)
- Phenomenology, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/> (pristupljeno 30. travnja 2010.)
- Piccone, P.: *Confronting the French New Right: Old Prejudices or a New Political Paradigm?*, <http://www.freespeechproject.com/telos1.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Pluralism - Cultural Pluralism*, <http://science.jrank.org/pages/10750/Pluralism-Cultural-Pluralism.html> (pristupljeno 30. studenoga 2009.)
- Pötzl, N. F.: *Life in a Parallel Society*, <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,547717,00.html> (pristupljeno 29. siječnja 2011.)
- Prejudice, *Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com/index.php?term=prejudice> (pristupljeno 27. veljače 2012.)
- Program of the NSDAP, *Avalon Project at Yale Law School*, [http://www.yale.edu/lawweb/avalon/imt/document/nca\\_vol4/1708-ps.htm](http://www.yale.edu/lawweb/avalon/imt/document/nca_vol4/1708-ps.htm) (pristupljeno 30. siječnja 2009.)
- Sacchi, F.: *The Italian New Right*, <http://www.new-right.org/?p=49> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Sailer, S.: *Immigration and Compassion*, <http://foster.20megsfree.com/428>.



- htm (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Strack, F.: *Ursachen und Wirkungen der Fremdenfeindlichkeit in Deutschland*, Institut der deutschen Wirtschaft Köln, <http://www.iwkoeln.de/Publikationen/Forum/tabid/138/articleid/20668/language/en-US/Default.aspx> (pristupljeno 5. ožujka 2012.)
- Taguieff, P.-A.: *From Race to Culture: the New Right View of European Identity*, <http://www.freespeechproject.com/telos7.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- The Globalization Website*, <http://www.emory.edu/SOC/globalization/theories03.html> (pristupljeno 16. ožujka 2010.)
- Toleration, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/tolerati/> (pristupljeno 15. rujna 2011.).
- Toleration, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/toleration/> (pristupljeno 15. rujna 2011.).
- Tomasiewicz, J.: *The Ethnopluralist Manifesto*, <http://foster.20megsfree.com/477.htm> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Torigian, M.: *The Philosophical Foundation of the French New Right*, <http://www.newrightausnz.com/2006/09/01/the-philosophical-foundations-of-the-french-new-right-by-michael-torigian/> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Treaty of Amsterdam*, <http://eur-lex.europa.eu/en/treaties/dat/11997D/html/11997D.html> (pristupljeno 21. travnja 2010.).
- Treaty on European Union*, <http://eur-lex.europa.eu/en/treaties/dat/11992M/html/11992M.html> (pristupljeno 21. travnja 2010.)
- Zick, A., Küpper, B., Hövermann, A. (2011.): *Die Abwertung der Anderen: Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*, Bonn: FES, <http://library.fes.de/pdf-files/do/07905-20110311.pdf> (pristupljeno 27. ožujka 2012.)
- Zuwanderungsgesetz*, <http://www.aufenthaltstitel.de/stichwort/zuwg.html> (pristupljeno 21. travnja 2010.);
- YourDictionary*, <http://www.yourdictionary.com/stranger> (pristupljeno 22. siječnja 2009.)
- Warren, I. B.: *The European New Right: Defining and Defending Europe's Heritage: An Interview with Alain de Benoist*, <http://www.new-right.org/?p=45> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Wegierski, M.: *The New Right in Europe*, <http://www.new-right.org/?p=48> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Wet inburgering nieuwkomers*, [http://www.st-ab.nl/wetten/1070\\_Wet\\_inburgering\\_Wi.htm](http://www.st-ab.nl/wetten/1070_Wet_inburgering_Wi.htm) (pristupljeno 21. travnja 2010.)

- White, B.: *Anti-Globalist Resistance Beyond Left And Right: An Emerging Trend That Is Defining A New Paradigm In Revolutionary Struggle*, <http://english.pravda.ru/usa/2001/11%20/03/20022.html> (pristupljeno 7. svibnja 2010.)
- Wieser, D. (2008.): *Ethnozentrismus*, <http://www.social-psychology.de/sp/konzepte/ethnozentrismus> (pristupljeno 18. veljače 2012.)

## SELEKTIVNI BIBLIOGRAFSKI PRILOG

### Uvod

Ksenofobija je jedan od problema suvremenoga svijeta. Kao takva nije novijega datuma. Stoga možemo govoriti o njezinoj povijesti. Gledajući sociološki, ksenofobija se u kontekstu modernizacije pojavljuje kao njezina tamna strana ili noćna mora zapadnih društava. Posebice je aktualizirana poslije Drugoga svjetskog rata dolaskom stranih radnika u zapadne europske zemlje. Zatim je dodatno radikalizirana pod utjecajem globalizacije i sukoba kultura u obliku islamofobije. Riječ je o pojavi koja unutar zemalja Europske unije ima razornu ili dezintegracijsku snagu. Sva se zapadna društva suočavaju sa ksenofobijom. Onoga trenutka kad Hrvatska uđe u Europsku uniju, zbog nedostatka radne snage, snažnije će se suočiti s ovim fenomenom. Naravno, on postoji i danas u pretpristupnoj fazi, samo što se o tome malo govori i piše.

Osim toga, u hrvatskoj sociologiji i politologiji malo je znanstvenih radova o toj temi. Istraživanje ksenofobije kompleksno je i temelji se na istraživanju slojeva ovog fenomena. No, čini se kako je ispravno krenuti od sociologije stranosti i stranaca. Za ovo polazište relevantne su Simmelove studije o strancu i stranosti te niz socioloških prinosna poslije Simmela na tragu sociologije svakodnevnog života ili fenomenologije i filozofije života. Taj aspekt nije bio dovoljno zastupljen u hrvatskoj sociologiji. Njemačka i anglosaksonska tradicija iznjedrile su dosta kvalitetnih studija predstavljenih i u ovoj selektivnoj bibliografiji. U španjolskoj kulturi valja istaknuti prinos Ortege y Gasset. U nas nema ni jedne sustavne selektivne bibliografije o sociologiji stranaca i ksenofobiji.

Izrada ovakve bibliografije složen je posao zbog pretraživanja različitih baza podataka. Koristio sam se različitim izvorima i bazama kako bih priredio ovu bibliografiju koja mi služi kao orijentir i polazište za pisanje znanstvene monografije o ksenofobiji. U ovu bibliografiju uvršteni su relevantni radovi od 1987. do 2007. godine. Taj sam interval odabrao zato što sam prvi tekst o ksenofobiji objavio 1987. u Institutu za migracije i narodnosti u Za-

grebu. U međuvremenu je producirana nepregledna literatura o ksenofobiji kao značajnom fenomenu zapadnih društava. Dio je predstavljen u ovoj selektivnoj bibliografiji. Samo na adresi *Amazon.com* može se pronaći više od tri stotine knjiga o temi ksenofobije. Najveća je produkcija na njemačkom, a tek onda na engleskom jeziku. U ovoj selektivnoj bibliografiji prevladavaju knjige, studije i članci na njemačkom i engleskom jeziku. Razvojem digitalne tehnologije i interneta, koja mi je poslužila u pretraživanju baza podataka, mnogo je radova objavljeno i u *online* obliku. Izrada ove selektivne bibliografije počela je u Zagrebu 2008., a završena je u Splitu u travnju 2010. godine. Bit će mi veliko zadovoljstvo ako bude poslužila i drugim istraživačima. U tomu smislu smatrat ću kako napor pri izradi ovog rada nije bio uzaludan.

Anđelko Milardović  
Split, 22. travnja 2010.

### **Sociologija stranosti i stranaca**

- Amann, K., Hirschauer, S. (1997.): *Die Befremdung der eigenen Kultur: Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp
- Bauman, Z. (1992.): *Moderne und Ambivalenz*, u: Bauman, Z. (ur.): *Moderne und Ambivalenz: Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Junius
- Bauman, Z. (2000.): *Vereint in Verschiedenheit*, u: Berghold, J., Menasse, E., Ottomeyer, K. (ur.): *Trennlinien: Imagination des Fremden und Konstruktion des Eigenen*, Klagenfurt: Drava
- Gernig, K. (ur.) (2001.): *Fremde Körper: Zur Konstruktion des Anderen in europäischen Diskursen*, Berlin: Dahlem University Press
- Merz-Benz, P.-U., Wagner, G. (ur.) (2002.): *Der Fremde als sozialer Typus: Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft
- Nassehi, A. (1995.): *Der Fremde als Vertrauter: Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 47 (3): 443-463
- Ortega y Gasset, J. i Rohmer, S. (2008.): *Der Mensch ist ein Fremder*, Freiburg: Albert Karl
- Park, R. E. (1928.): *The Marginal Man*, *American Journal of Sociology*, 33:

881-893

- Schütz, A. (1944.): *The Stranger: An Essay in Social Psychology*, *American Journal of Sociology*, 49: 499-507
- Simmel, G. (1908.): *Exkurs über den Fremden*, u: Simmel, G. (ur.): *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot
- Siu, P. C. P., Tchen, W. J. K. (1988.): *The Chinese Laundryman: A Study in Social Isolation*, New York: New York University Press

### **Sociologija ksenofobije**

- Ahlheim, K., Heger, B. (1999.): *Vorurteile und Fremdenfeindlichkeit: Handreichungen für die politische Bildung*, Schwalbach, Taunus.: Wochenschau
- Althoff, M. (1998.): *Die soziale Konstruktion von Fremdenfeindlichkeit*, Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher
- Altvater, P., Stamer, M., Thomssen W. (2000.): *Alltägliche Fremdenfeindlichkeit*, Münster: Westfälisches Dampfboot
- Becker, B. (2007.): *Ausländerfeindlichkeit in Ost- und Westdeutschland: Theoretische Grundlagen und empirische Analysen*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller
- Behrends, J. C., Lindenberger, T., Poutrus, P. G. (2003.): *Fremde und Fremdsein in der DDR: Zu historischen Ursachen der Fremdenfeindlichkeit in Ostdeutschland*, Berlin: Metropol
- Büchel, F., Glück, J., Hoffrage, U. (2002.): *Fremdenfeindlichkeit und Rechtsextremismus: Dokumentation einer multidisziplinären Vortragsreihe*, Opladen: Leske i Budrich Verlag
- Dollase, R., Kliche, T., Moser, H. (ur.) (1999.): *Politische Psychologie der Fremdenfeindlichkeit*, Weinheim: Juventa Verlag
- Eser Davolio, M. (2000.): *Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt: Festgefahrenes durch Projektunterricht verändern*, Bern, Stuttgart i Beč: Haupt
- Even, H., Hoffmann, L. (1984.): *Soziologie der Ausländerfeindlichkeit: Zwischen nationaler Identität und multikultureller Gesellschaft*, Weinheim-Basel: Beltz Verlag
- Favell, A., Baumgartl, B. (1995.): *The New Xenophobia in Europe*, Leiden: Brill

- Finzch, N., Schirmer, D. (ur.) (1998.): *Identity and Intolerance: Nationalism, Racism, and Xenophobia in Germany and the United States*, New York: Cambridge University Press
- Flohr, A. K. (1994.): *Fremdenfeindlichkeit. Biosoziale Grundlagen von Ethnozentrismus*, VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Ford, G. (1992.): *Fascist Europe: Rise of Racism and Xenophobia*, London: Pluto Press
- Fullerton, M. (1995.): *'Germany for Germans': Xenophobia and Racist Violence in Germany*, New York: Human Rights Watch
- Gebauer, G., Bernhard, T., Ziegler, T. (1996.): *Ausländerfeindschaft ist Zukunftseindschaft: Plädoyer für eine kulturintegrative Gesellschaft*, Frankfurt na Majni: Fischer
- Hess, U. (1996.): *Fremdenfeindliche Gewalt in Deutschland: Eine soziologische Analyse*, München, Beč: Profil
- Hessler, M. (ur.) (1993.): *Zwischen Nationalstaat und multikultureller Gesellschaft: Einwanderung und Fremdenfeindlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin: Hitit
- Höfer, T. i dr. (1993.): *Ausländerhass, Nationalismus, Rassismus*, Flensburg: Flensburger Hefte
- Huisken, F. (1987.): *Ausländerfeinde und Ausländerfreunde: Eine Streitschrift gegen den geächteten wie den geachteten Rassismus*, Hamburg: VSA
- Italiaander, R. (1983.): *Fremde raus? Fremdenangst und Ausländerfeindlichkeit*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch
- Jäger, C. (1995.): *Theorie und Messung von Ausländerfeindlichkeit: Eine sozialwissenschaftliche Kritik der Forschungspraxis*, Marburg: Institut für Soziologie der Philipps-Universität Marburg
- Jansen, M. M., Prokop, U. (1996.): *Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit*, Frankfurt na Majni: Stroemfeld
- Klärner, A., Kohlstruck, M. (2006.): *Moderner Rechtsextremismus in Deutschland*, Hamburg: Hamburger Edition
- Knight, U. K., Kolwalsky, W. (1991.): *Deutschland nur den Deutschen? Die Ausländerfrage in Deutschland, Frankreich und den USA*, Erlangen: Straube
- Lanig, J. (1996.): *Hundert Projekte gegen Ausländerfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt*, Göttingen: Verlag Die Werkstatt
- Lee, W., Roemer, J. E., Van der Straeten, K. (2007.): *Racism, Xenophobia, and Distribution: Multi-Issue Politics in Advanced Democracies*, Cam-

- bridge, MA: Harvard University Press
- Mechthild, J. M., Prokop, U. (1996.): *Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit*, Frankfurt na Majni: Verlag Stroemfeld
- Merkel, U., Tokarski, W. (ur.) (1996.): *Racism and Xenophobia in European Football*, Aachen: Meyer & Meyer
- Minkenberg, M., Sucker, D., Wenninger, A. (ur.) (2006.): *Radikale Rechte und Fremdenfeindlichkeit in Deutschland und Polen: Nationale und europäische Perspektiven*, Bonn: Informationszentrum Sozialwissenschaften
- Nordin, D. S. (2005.): *Swedish Dilemma: A Liberal European Nation's Struggle with Racism and Xenophobia, 1990-2000*, Lanham, MD: University Press of America
- Oestreich, B. (2003.): *Der Fremde: Interdisziplinäre Beiträge zu Aspekten vom Fremdheit*, Frankfurt na Majni: Peter Lang
- Tsiakalos, G. (1983.): *Ausländerfeindlichkeit: Tatsachen und Erklärungsversuche*, München: C. H. Beck
- Scheffer, B. (1997.): *Medien und Fremdenfeindlichkeit*, Opladen: Leske + Budrich
- Scherrer, C. P. (2001.): *Racism, Xenophobia and Discrimination in the Enlarging Europe: Findings and Essentials for Anti-Racist Strategies: Ten Steps Forward*, Moers: IFEK
- Schröder, S. (2003.): *Fremdsein und Fremdenfeindlichkeit*, Marburg: Tectum
- Vernon, R., Falger, V., Vine, I. (ur.) (1987.): *The Sociobiology of Ethnocentrism: Evolutionary Dimensions of Xenophobia, Discrimination, Racism, and Nationalism*, Athens, GA: The University of Georgia Press
- Wahl, K. (2001.): *Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Rechtsextremismus: Drei Studien zu Tatverdächtigen und Tätern*, Berlin: Bundesministerium des Innern
- Wahl, K., Tramitz, C., Blumtritt, J. (2001.): *Fremdenfeindlichkeit: Auf den Spuren extremer Emotionen*, Opladen: Leske + Budrich
- Wasmuth, J. (2000.): *Zwischen Fremd- und Feindbildern: Interdisziplinäre Beiträge zu Rassismus und Fremdenfeindlichkeit*, Münster, Hamburg: Lit-Verlag
- Willems, H. (1993.): *Fremdenfeindliche Gewalt*, Opladen: Leske + Budrich
- Wistrich, R. S. (ur.) (1999.): *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism, and Xenophobia*, London: Routledge



### Politološki aspekt ksenofobije

- Arzheimer, K. (2005): Die Wahl extremistischer Parteien, u: Falter, J. W., Schoen, H. (ur.): *Handbuch Wahlforschung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Backes, U. (2003.): *Rechtsextreme Ideologien in Geschichte und Gegenwart*, Köln: Böhlau
- Backes, U., Eckhard, J. (1988.): *Politischer Extremismus in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln: Verlag Wissenschaft und Politik
- Backes, U., Eckhard, J. (2005.): *Vergleichende Extremismusforschung*, Baden-Baden: Nomos
- Backes, U., Moreau, P. (1994.): *Die extreme Rechte in Deutschland: Geschichte – gegenwärtige Gefahren – Ursachen – Gegenmaßnahmen*, München: Akademie
- Backes, U., Moreau, P. (1996): *Politischer Extremismus in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung
- Benz, W. (1989.): *Rechtsextremismus in der Bundesrepublik: Voraussetzungen – Zusammenhänge – Wirkungen*, Frankfurt na Majni: Fischer-Taschenbuch
- Benz, W. (2000.): *Legenden, Lügen, Vorurteile: Ein Wörterbuch zur Zeitgeschichte*, München: Deutscher Taschenbuch
- Betz, H.-G. (2002.): Rechtspopulismus in Westeuropa: Aktuelle Entwicklungen und politische Bedeutung, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 3: 251-264
- Braun, S. (2004): *Rechte Netzwerke, eine Gefahr*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Brodkorb, M. (2003.): *Metamorphosen von rechts: Eine Einführung in Strategie und Ideologie des modernen Rechtsextremismus*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot
- Bundesministerium des Innern (2004): *Extremismus in Deutschland: Erscheinungsformen und aktuelle Bestandsaufnahme*, <http://www.extremismus.com/texte/reader1.pdf> (pristupljeno 15. siječnja 2010.)
- Butterwegge, C. (2002): *Rechtsextremismus*, Freiburg: Herder
- Butterwegge, C. (1997): *Rechtsextremisten in Parlamenten: Forschungsstand-Fallstudie-Gegenstrategien*, Opladen: Leske+Budrich
- Butterwegge, C. (1996): *Rechtsextremismus, Rassismus und Gewalt: Erklärungsmodelle in der Diskussion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft



- Cattacin, S., Gerber, B., Sardi, M., Wagner, R. (2006.): *Monitoring Misanthropy, Xenophobia and Rightwing Extremist Attitudes in Switzerland: An Explorative Study*, Sociograph – Sociological Research Report 1, Ženeva: Sveučilište u Ženevi, [http://www.nfp40plus.ch/m/mandanten/174/download/WEB\\_SOCIOGRAPH\\_1\\_complet.pdf](http://www.nfp40plus.ch/m/mandanten/174/download/WEB_SOCIOGRAPH_1_complet.pdf) (pristupljeno 15. siječnja 2010.)
- Decker, F. (2006): *Populismus: Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv?*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Decker, F. (2004): *Der neue Rechtspopulismus*, Opladen: Leske + Budrich
- Dubiel, H. (1986.): *Populismus und Aufklärung*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp
- Dudek, P., Jaschke, H.-G. (1984.): *Entstehung und Entwicklung des Rechtsextremismus in der Bundesrepublik: Zur Tradition einer besonderen politischen Kultur*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Dülffer, M: *Populismus in Europa*, [http://www.eurotopics.net/de/archiv/magazin/politikverteilerseite/populismus\\_2007\\_10/debatte\\_populismus\\_2007\\_10/](http://www.eurotopics.net/de/archiv/magazin/politikverteilerseite/populismus_2007_10/debatte_populismus_2007_10/) (pristupljeno 15. siječnja 2010.)
- Eckhard, J.: *Extremismus, Bundeszentrale für politische Bildung*, <http://www.bpb.de/wissen/04533837686809612704313150200958,0,0,Extremismus.html> (pristupljeno 15. siječnja 2010.)
- Falter, J. W. (1996.): *Rechtsextremismus: Ergebnisse und Perspektiven der Forschung*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Flecker, J., Kirchenhofer, S. (2007.): *Die populistische Lücke: Umbrüche in der Arbeitswelt und Aufstieg des Rechtspopulismus am Beispiel Österreichs*, Berlin: Edition Sigma
- Frölich-Steffen, S., Rensmann, L. (2005.): *Populisten an der Macht: Populistische Regierungsparteien in West- und Osteuropa*, Beč: Braumüller
- Fromm, R. (1994): *Am rechten Rand: Lexikon des Rechtsextremismus*, Marburg: Schüren
- Geden, O. (2006.): *Diskursstrategien im Rechtspopulismus*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Geden, O. (2007): *Rechtspopulismus: Funktionslogiken – Gelegenheitsstrukturen – Gegenstrategien. SWP-Studie*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik
- Gessenharter, W., Fröchling, H. (1998.): *Rechtsextremismus und Neue Rechte in Deutschland: Neuvermessung eines politisch-ideologischen Raumes?*, Opladen: Leske + Budrich
- Gloel, R., Gützlaff, K. (2005.): *Gegen Rechts argumentieren lernen*, Ham-

- burg: VSA
- Grumke, T., Greven, T. (2006.): *Globalisierter Rechtsextremismus? Die extremistische Rechte in der Ära der Globalisierung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Grumke, T., Wagner, B. (2002): *Handbuch Rechtsradikalismus: Personen – Organisationen – Netzwerke, vom Neonazismus bis in die Mitte der Gesellschaft*, Opladen: Leske + Budrich.
- Hartleb, F. (2004.): *Rechts- und Linkspopulismus: Eine Fallstudie anhand von Schill-Partei und PDS*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Heinemann, M.(2005.): Wirrwar der Begriffe: Die Unterschiede zwischen Radikalismus, Extremismus und Populismus, *Das Parlament*, 45, <http://www.das-parlament.de/2005/45/Thema/004.html> (pristupljeno 15. siječnja 2010.)
- Hetmeyer, W. (1993.): *Die Bielefelder Rechtsextremismusstudie: Erste Langzeituntersuchung zur politischen Sozialisation männlicher Jugendlicher*, Weinheim, München: Juventa
- Jungwirth, M. J. (2002.): *Haider, Le Pen & Co: Europas Rechtspopulisten*, Graz: Styria
- Kailitz, S. (2004.): *Politischer Extremismus in der Bundesrepublik Deutschland: Eine Einführung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Kaufmann, R., Petri, F., Reinalter, H. (1998.): *Das Weltbild des Rechtsextremismus*, Innsbruck: Studien
- Klärner, A., Kohlstruck, M. (2006.): *Moderner Rechtsextremismus in Deutschland*, Hamburg: Hamburger Edition
- Mecklenburg, J. (1996.): *Handbuch deutscher Rechtsextremismus*, Berlin: Elefanten Press
- Mickenberg, M. (2005): *Demokratie und Desintegration: der politikwissenschaftliche Forschungsstand zu Rechtsradikalismus, Fremdenfeindlichkeit und Gewalt*, Berlin: Pro Business
- Mickenberg, M. (1998.): *Die neue radikale Rechte im Vergleich: USA, Frankreich, Deutschland*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Neugebauer, W. (1998.): *Strukturen rechtsextremer Organisationen und deren Bereitschaft zur Gewalt*, <http://www.doew.at/information/mitarbeiter/beitraege/strukture.html> (pristupljeno 15. siječnja 2010.)
- Pfahl-Traughber, A. (2001.): *Rechtsextremismus in der Bundesrepublik*, München: Beck
- Priester, K. (2007.): *Populismus: Historische und aktuelle Erscheinungsfor-*

- men, Frankfurt, New York: Campus
- Reinfeldt, S. (2000.): *Nicht-wir und Die-da: Studien zum rechten Populismus*, Beč: Braumüller
- Roth, R., Benack, A. (2003.): *Bürgernetzwerke gegen Rechts: Evaluation von Aktionsprogrammen und Maßnahmen gegen Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit*, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung
- Shubart, W., Stöss, R. (2001): *Rechtsextremismus in der Bundesrepublik Deutschland: Eine Bilanz*, Opladen: Leske+Budrich
- Stöss, R. (2005.): *Rechtsextremismus im Wandel*, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung
- Stöss, R. (2000.): *Rechtsextremismus im vereinten Deutschland*, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung
- Stöss, R. (1989.): *Die extreme Rechte in der Bundesrepublik: Entwicklung – Ursachen – Gegenmaßnahmen*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Taggart, P. (2000.): *Populism*, Philadelphia: Buckingham
- Werz, N. (2003.): *Populismus: Populisten in Übersee und Europa*, Opladen: Leske + Budrich
- Wippermann, W. (2000.): *Über Extremismus, Faschismus, Totalitarismus und Neofaschismus*, u: Jäger, S., Schobert, A. (ur.): *Weiter auf unsicherem Grund. Faschismus – Rechtsextremismus – Rassismus: Kontinuitäten und Brüche*, Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialwissenschaften

### **Globalizacija i ksenofobija**

- Albrow, M. (1997.): *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Stanford: Stanford University Press
- Appadurai, A. (1996.): *Modernity At Large: Cultural Dimensions Of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Appiah, K. A. (2006.): *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Princeton: Princeton University Press
- Archibugi, D., Held, D., Koehler, M. (1998.): *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford: Stanford University Press
- Beck, U. (1992.): *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage
- Beck, U. (1986.): *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp

- Brechner, J., Costello, T. (1994.): *Global Village or Global Pillage? Economic Reconstruction from the Bottom Up*, Boston: South End
- Chase-Dunn, C., Hall, T. (1997.): *Rise and Demise: Comparing World-Systems*, Boulder, CO: Westview Press
- Commission on Global Governance (1995.): *Our Global Neighborhood: The Report of the Commission on Global Governance*, Oxford, New York: Oxford University Press
- Castells, M. (1996.): *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell
- De Jong, G. F., Fawcett, J. T. (1981.): Motivations for Migration: An Assessment and a Value-Expectancy Research Model, u: De Jong, G. F., Gardner, R.W. (ur.): *Migration Decision Making*, New York: Pergamon
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (2006.): *Annual Report on the Situation Regarding Racism and Xenophobia in the Member States of the EU*, [http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/ar06p2\\_en.pdf](http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/ar06p2_en.pdf) (pristupljeno 29. siječnja 2010.)
- European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), [http://www.coe.int/T/E/Human\\_Rights/Ecri/](http://www.coe.int/T/E/Human_Rights/Ecri/) (pristupljeno 29. siječnja 2010.)
- Fox, J. (2001.): *Chomsky i globalizacija*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Giddens, A. (1990.): *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press
- Han, P. (2006.): *Theorien zur internationalen Migration: Ausgewählte interdisziplinäre Migrationstheorien und deren zentralen Aussagen*, Stuttgart: Lucius & Lucius
- Harald, B. (2006.): *Labor Movement: How Migration Regulates Labor Markets*, Oxford University Press
- Held, D. (1995.): *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford: Stanford University Press
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., Perraton, J. (1999.): *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Stanford: Stanford University Press
- Köchler, H. (ur.) (2000.): Globality versus Democracy? The Changing Nature of International Relations in the Era of Globalization, *Studies in International Relations*, XXV., Beč: International Progress Organization
- Kroehnert, S. (2003.): *Theorien der Migration*, Berlin: Berlin-Institut für Weltbevölkerung und globale Entwicklung
- Lee, E. S. (1972.): Eine Theorie der Wanderung, u: György, S. G. (ur.): *Regionale Mobilität*, München: Nymphenburger
- Leibold, J. (2006.): *Immigranten zwischen Einbürgerung und Abwande-*

- zung: *Eine empirische Studie zur bindenden Wirkung von Sozialintegration*, <http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/2007/leibold/leibold.pdf> (pristupljeno 29. siječnja 2010.)
- Lowry, I. S. (1966.): *Migration and Metropolitan Growth: Two Analytical Models*, San Francisco: Chandler Publishing Company
- Meštović, M. (2001.): *Globalizacija i njene refleksije u Hrvatskoj*, Zagreb: Ekonomski institut
- Milardović, A. (2001.): *Globalizacija*, Osijek, Zagreb, Split: Pan liber
- Office for Democratic Institutions and Human Rights (2006.): *Challenges and Responses to Hate-Motivated Incidents in the OSCE region*, [http://www.osce.org/documents/odihr/2006/10/21496\\_en.pdf](http://www.osce.org/documents/odihr/2006/10/21496_en.pdf) (pristupljeno 29. siječnja 2010.)
- Robertson, R. (1992.): *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage
- Ruggie, J. G. (1993.): Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations, *International Organization*, 47: 139-174
- Scholte, J. A. (2000.): *Globalization: A Critical Introduction*, New York: St. Martin's
- Scholte, J. A. (1996): Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization, u: Kofman, E., Young, G. (ur.): *Globalization: Theory and Practice*, London: Pinter
- Steger, M. (2003.): *Globalization: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press
- Stiglitz, J. E. (2006.): *Making Globalization Work*, New York: W. W. Norton & Company
- Stiglitz, J. E. (2002.): *Globalization and Its Discontents*, New York: W. W. Norton & Company
- Tomlison, J. (1999.): *Globalization and Culture*, Cambridge, UK: Polity Press
- Treibel, A. (1999.): *Migration in modernen Gesellschaften*, Weinheim: Juventa
- Zürn, M. (1998.): *Regieren jenseits des Nationalstaates: Globalisierung und Denationalisierung als Chance*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp

**Islamofobija kao oblik ksenofobije**

- Benn, T., Jawad, H. (2004.): *Muslim Women in the United Kingdom and Beyond: Experiences and Images*, Boston: Brill
- Brown, M., Miles, R. (2003.): *Racism*, London, New York: Routledge
- Cashmore, E. (2003.): *Encyclopedia of Race and Ethnic Studies*, London: Routledge
- Egorova, Y., Parfitt, T. (2003.): *Jews, Muslims, and Mass Media: Mediating the 'Other'*, London: Routledge Curzon
- Gottschalk, P., Greenberg, G. (2007.): *Islamophobia: Making Muslims the Enemy*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Greaves, R. (2004.): *Islam and the West Post 9/11*, Aldershot: Ashgate
- Haddad, Y. (2002.): *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Oxford: Oxford University Press
- Johnson, M., Soydan, H., Williams, C. (1998.): *Social Work and Minorities: European Perspectives*, London, New York: Routledge
- Kaplan, J. (2006.): Islamophobia in America? September 11 and Islamophobic Hate Crime, *Terrorism and Political Violence*, 18 (1): 1-33
- Mason, V., Pynting, S. (2007.): The Resistible Rise of Islamophobia: Anti-Muslim Racism in the UK and Australia Before 11 September 2001, *Journal of Sociology*, 43 (1): 61-86
- Quraishi, M. (2005.): *Muslims and Crime: A Comparative Study*, Aldershot: Ashgate
- Ramadan, T. (2004.): *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press
- Van Driel, B. (2004.): *Confronting Islamophobia in Educational Practice*, Staffordshire: Trentham Books



*Nakladnik*  
Pan liber  
Gupčeva 14a, Zagreb  
Tel./faks: 01/38 60 575  
www.panliber.hr

*Za nakladnika*  
Erna Matanović

*Računalni slog*  
Tomislav Ritt

*Lektura*  
Ksenija Trajbar

*Likovna oprema*  
Erna Matanović

*Tisak*  
Grafika Hrašće d.o.o.

ISBN 978-953-6285-64-8