

*Александар Фатић**

Институт за филозофију и друштвену теорију

*Александра Булатовић***

Институт за филозофију и друштвену теорију

ПОРОДИЦА КАО КАТЕГОРИЈА КОЛЕКТИВНИХ ПОЛИТИЧКИХ ПРАВА

Сажетак

Питања о људским правима се данас дискутују пре свега у контексту индивидуалних права, као супротстављених колективним интересима. У складу са дугом либералном политичком традицијом, људска права се углавном сагледавају као суштински противна колективним правима, која могу ограничити слободу појединца да прави изборе који би могли угрозити релевантне колективне интересе. У овом тексту се људска права сагледавају као изведена социјална права. Као што природа и идентитет заједнице којој појединац припада битно одређују идентитет тог појединца (Агамбенов појам „Социалитас”, или „друштвености”), индивидуална права немају пуно значење ван контекста вредности, права и интереса заједнице. Описани контекст тек омогућава постојање аутентичног и чврстог појма националног интереса. По дефиницији, национални интереси су повезани са колективним правима и визијама заједнице; они никад не почивају на погледима и ставовима индивидуалног, изолованог појединца. Једно од кључних колективних права, и у исто време колективних интереса, које конституише национални интерес је скуп права породице. У овом тексту се аргументише да одговарајућа заштита породице и породичних права баца сенку на саму претпоставку о моралности и политичкој легитимности

* Имејл-адреса: fatic@instifdt.bg.ac.rs.

** Имејл-адреса: abulatovic@sezampro.rs.

различитих савремених идеологија, укључујући и феминистичку идеологију, које сугеришу да, уместо да се штите права и интереси породице као примарни национални интерес, држава треба да штити појединце од породице. Идеологије које породицу представљају као токсичну, као извор претње индивидуалној добробити, у ствари су антисоцијалне, тоталитарне идеологије. Највећи број аргумената које такве идеологије износе против породице у ствари се са једнаком снагом могу применити против социјалности било ког типа. Стога у овом тексту аргументујемо да се Агамбенов „морални императив” да сваки појединац доприноси, на начине који су му на располагању, социјалности његовог друштва, односи на одговарајуће разумевање породице и треба да се схвати као сама основа анти-тоталитарног мишљења.

Кључне речи: породица, колективна права, људска права, национални интерес, тоталитарне идеологије

УВОД

Нека од кључних питања у вези са улогом породице у савременом друштву су биоетичка: она се односе на право на живот и на квалитет живота чланова породице. У политичком и правном захватању тих права, врло често се занемарује сам почетни контекст права, дакле, права породице и чланова породице, и она се, у складу са различитим трендовима политичке коректности, преводe на индивидуална права појединих чланова породице као да је њихова припадност породици секундарна у односу на та „породична права”. У оваквој појмовној и методолошкој вратоломији крију се логички, али и морални и правни проблеми. Пре свега, правна концептуализација интереса породице у савременим породичним законима недовољно је информисана темељним филозофским разликовањем између интереса и права. Правни текстови врло често интересе и права третирају готово као синониме, чиме се губе важне димензије не само значења ових појмова, него се таквим поступањем и само правно мишљење и нормативно закључивање наводе на погрешан траг.

У савременом идеолошки обојеном дискурсу у великој мери су релативизована темељна схватања о томе шта су уопште права, која права су људска, а која грађанска, и који су то основни атрибути који одређују категорије права. Добра илустрација ове конфузије, која се протеже и на разумевање породице, садржана је у реакцијама на одлуку америчког Врховног суда из јуна 2022. којом су укинute

федералне гаранције права жена на абортус (CNN 2022). Неке од реакција укључују став да се овом одлуком укида право жена да располажу својим телом, а неки локални политичари у Србији су објавили став да постоји „гарантовано право свих жена на абортус који треба да буде доступан и бесплатан” (Veselinović 2022).

Осим што се ради о бесмисленој изјави, јер нигде није гарантовано „право жене на абортус”, нити оно може бити гарантовано као људско право, јер се ради о питању о аутономији права нерођеног детета на живот као темељног људског права, у наведеној одлуци такође не може бити говора ни о праву жене на располагање својим телом, и то из најмање два логичка разлога. Први је тај да морална контроверза није повезана са жениним телом, него са телом бебе, које се налази у женином телу али има свој идентитет и припадајућа права. Дакле, не може бити речи о гарантовању права жени да располаже животом беспомоћног нерођеног детета као да је оно орган њеног тела, на исти начин на који би можда могла да располаже тиме да ли ће донирати бубрег или не. У овим дебата се крију опасне логичке грешке, чак намерне логичке злоупотребе, са далекосежним последицама за само разумевање људских, грађанских, политичких и других права, а посебно за политички и правни третман одговорности за поштовање оних права која темеље породицу као органску основу целокупне друштвености.

ПРАВА ПОРОДИЦЕ И ПРАВО НА ПОРОДИЦУ

Када је реч о правима породице, онда је реч о правима групе појединаца уједињених у темељну друштвену групу која представља основ целокупног друштвеног организовања кроз целокупну историју људске цивилизације. Стога су права породице темељна права у сваком породичном законодавству, па су тако дефинисана и поједина кривична дела, у кривичном законодавству, која су усмерена против породице, интегритета чланова породице или њихових породичних односа. Другим речима, породица је заштитни објект кривичног законодавства и једна од најважнијих друштвених вредности, те она самим тим, као колективни субјект, има значајна права.

Ако се права породице посматрају по еквиваленцији са људским правима, онда је неспорно елементарно биоетичко право породице право на опстанак породице, односно право породице да друштво ради на њеном очувању у околностима у којима би она, као друштвена вредност и истовремено као тековина живота

појединачних грађана, била угрожена. Међутим, разумевање права породице на живот, односно на одржање као заједнице, подразумева и супротстављено право појединаца да напусте породицу. Стога заузимање става о правима породице подразумева извесна претходна вредносна, па и идеолошка опредељења. Да ли је породица темељ друштва, и ако јесте у којој мери се право породице на одржање може ограничити правом појединца да породицу напусти, односно, самим тим, разори?

Напослетку, ако појединце третирамо као достојанствена, доследна и рационална људска бића (а та идеализација је карактеристика либералног разумевања права, приватности, слободе појединца, итд.), онда би се чињеница да појединац у породицу, односно бар у брак, улази својевољно, изјављујући, бар у хришћанској традицији, да се на ту заједницу обавезује „док нас смрт не растави”, можда, у екстремној интерпретацији, могла чак интерпретирати и као довољна да се више не разматрају права појединца која би угрозила опстанак породице, осим у одређеним ограниченим и екстремним околностима (тешко насиље, нарушавање породичног уговора кроз превару, тешки проблеми у усаглашавању у погледу одгајања деце, итд.). Ову врсту аргумента посебно је истакла британски филозоф Бренд Алмонд, темељећи свој став да развод није друштвено прихватљив, осим у екстремним околностима, на идеји о легитимним очекивањима која се успостављају брачним, односно породичним, уговором (Almond 2006; 2008).

Америчка Декларација независности у својим ставовима вероватно највише одражава либералне ставове који доводе у питање наведено схватање права породице, јер уводи у игру појам „трагања за личном срећом” као вредности на коју појединци у либералном друштву имају „неотуђиво право”. Она, између осталог, каже:

„Сматрамо очигледним да су сви људи створени једнаки, да им је њихов Творац дао извесна неотуђива права, а међу тим правима су живот, слобода, и трагање за срећом” (Declaration of Independence 2021)

Еволуционистичка верзија овог става, коју у свом бестселеру „Сапиенс“ (*Sapiens*) наводи Харари (*Zuval Noah Harari*) гласи:

„Сматрамо очигледним да су сви људи еволуирали тако да буду различити, да су рођени са извесним измењивим особинама, а да су међу овим карактеристикама живот и трагање за задовољством” (Harari 2011, 123, prevod autora).

У Хараријевом еволуционистичком формулисању људских права, она се базирају на узајамној различитости, док се у првом, хришћанском

ставу, она заснивају на извесним универзалним атрибутима човека као бића створеног од Бога. Међутим, оба схватања оперишу са две категорије које потенцијално доводе у питање право породице на опстанак у биоетичком смислу, а то су, у првом случају, категорија среће, а у другом, радикалнијем, појам *задовољства*. Ова два схватања су субверзивна из више разлога, од којих ћемо размотрити три.

Претпоставка о „личној срећи” као назначењу друштвеног живота

Први начин на који је увођење у игру *права на срећу* односно *задовољство* као људских права субверзивно за биоетичка права породице је у чињеници да трагање за срећом и задовољством оправдава нарушавање брачног завета, односно уништење породице у било ком конкретном случају, што је само по себи субверзивно за разумевање по коме је породица темељ друштва, као и за строго либерално схватање људског достојанства и слободе зреле личности, која се слободно обавезала на породичну заједницу до своје или смрти свог супружника. Ова врста субверзивности појмова личне среће и задовољства је очигледна, али истовремено је тај аргумент сасвим површан и лако га је критиковати. Интересантнија верзија овог аргумента је у постављању питања о томе како уопште може постојати „право на срећу” или „право на задовољство”: шта је извориште тих права? Наиме, „право на срећу” се изводи из филозофских ставова о томе да је циљ људског живљења постизање среће, а у неким, можда утемељенијим теоријама мотивације, да је основни непосредни мотив за доношење одлука задобијање задовољства и избегавање бола — позната теза још од античких грчких филозофских школа коју не треба посебно дискутовати. Међутим, емпиријска опсервација којој су прибегавали, рецимо, Епикурејци, по којој човек природно тежи задовољству и избегавању бола, нема тежину теоријског аргумента, јер такав аргумент није ни био сврха практичне етике у античко доба (Egler and Schopfield 2005). Савремено искуство тешких страдања читавих нација, а посебно искуство холокауста у 20. веку, довело је до нових теоријских вредновања темељних стремљења појединца, па је тако данас једна од доминантних парадигми у практичној филозофији у наведеном погледу обрнут став, чији аутор је Виктор Франкл, наиме да сврха живота није задобијање среће, него *остваривање смисла* (Frankl 1978). У том смислу, данас преовлађујуће теоријско схватање је да

вредност живота (грчки стандард „доброг живота“) не лежи у личној срећи, него у значењу и смислу, при чему се вредност живота као смисао може остваривати и прихватањем личне несреће, рецимо жртвовањем за неки виши циљ. У том смислу, вредност људског живота се може сагледавати као количина оствареног смисла, који можемо интерпретирати на различите начине, али је неспорно да остваривање друштвеног смисла често подразумева управо одрицање од личне среће. Примера ради, многи велики револуционари, многи светитељи цркве, па и историјски хероји и лидери својих заједница имали су, по процени заједнице, изузетно вредне, чак највредније животе, иако су многи од њих пострадали мученичком смрћу, бивали понижени, злостављани, прогоњени и живели су животом који се никако не може описати као „срећан“. Дакле, примитивно разумевање смисла живота као личне среће теоријски је неуверљиво, и његово некритичко укључење у савремено политичко мишљење корен је бројних идеолошких заблуда о којима ће више речи бити у наставку овог текста.

Садржај појма личне среће појединца

Други, мање очигледан разлог за субверзивност претпоставке о праву на личну срећу у односу на право заједнице је у чињеници да људи углавном нису свесни шта би тачно представљало њихову личну срећу, па чак често не знају ни шта би им донело ону врсту задовољства какву заиста желе, што онда значи да је директно базирање људских права на потражи за срећом и задовољством субверзивно за само постизање среће и задовољства. Историјско искуство ову тезу потврђује: већина људи би рекла да трага за срећом, а да не зна да ли ће је икада пронаћи јер не знају тачно шта је срећа. Истовремено, многи би изјавили да различита задовољства која су пробали нису била одржива, те да у будућности, трагајући за задовољством, све мање знају какво је то конкретно задовољство које би они желели, а које би било одрживо. Ради се о вечном питању које се кроз историју филозофије поставља бар од Епикурејаца и Стоика, односно о питању о односу задовољства као позитивног принципа и одсуству бола и лишења који обично прате интензивна задовољства, као негативном принципу.

Наведени аргумент је конкретно врло често присутан у психотерапији управу у вези са наведеним примером права жена на абортус, односно на планирање породице. У психотерапеутској пракси се врло често срећу примери жена које су, користећи своје

„право” на планирање породице, развиле успешне каријере, изградиле врло еманциповане животе, постигле материјални и професионални успех, неке су постале истакнути активисти, политичари, али се, напослетку, суочавају са тешким кризама вредности свога живота управо због осећаја „промашености” целокупног животног плана, а пре свега због тога што су „пропустиле” прилике да имају децу и породицу, о чему су спроведен методолошки озбиљне студије (Jeffries and Konnert 2002). Коришћење етички сложених и вишеслојних појмова попут „вредност живота” или „смисао живота” у дефинисању конкретних грађанских и политичких права врло је проблематично, управо због тога што вредност живота може бити сасвим супротна уобичајеним претпоставкама о томе како неко доживљава вредност свог живота, па чак и томе шта је вредност живота за већину чланова заједнице. Осим тога, вредност живота се различито доживљава у различитим културама, тако да је и то разлог због кога се „право на личну срећу” не може исправно користити као нормативни критеријум за одређивање суштински политичких права. Наиме, право на абортус, али и право на развод и друга права повезана са законским и друштвеним одређењем породице су фундаментално политичка права, јер зависе од политичких институција, што се, опет, сасвим јасно види онда када се она ограниче, попут случаја са одлуком Врховног суда САД из јуна 2022. године. Тада постаје сасвим јасно да се ради о политичким прерогативима државе и њених различитих грана власти, јер, за разлику од располагања сопственим животом, појединац (у овом случају жена) не може непосредно и потпуно располагати правом нерођеног детета на живот без помоћи институција. Човек може одузети свој живот без помоћи других, али жена не може извршити побачај, бар не у уобичајеним околностима и на начин који политички дискурс о „праву на абортус” призива, без помоћи стручних институција, дакле без политичке дозволе и ангажовања. Стога је право на абортус, али и право на развод (које у великој мери такође зависи од судова и других институција, пошто су муж и жена повезани не само љубављу, него и имовином, дуговима и социјалним наслеђем, а своје будуће животне планове не могу у пуној мери остваривати без институционалне сагласности за развод брака, на пример не могу се поново удати или оженити). Сва ова права нису људска права, него фундаментално политичка права, јер је достојанствен људски живот, строго посматрано, могућ и без њиховог уживања, дакле без абортуса и без развода.

Биоетички утицај „права на личну срећу”

Трећи начин на који су појмови среће и задовољства субверзивни за појединца у биоетичком смислу је утицај на који потрага за задовољством и срећом има на *сам живот*: на квалитет и одрживост живота, имајући у виду чињеницу да у многим случајевима интензивна потрага за задовољствима нарушава друге структурне габарите живота појединца (од којих је један и могућност да појединац има стабилну породицу), чиме се умањује укупни квалитет живота појединца, често се нарушава његово здравље и скраћује се његов биолошки живот. Бројна су истраживања која указују на то да ова врста потраге за индивидуалистички схваћеном „личном срећом” у ствари угрожава биолошки живот (Amato 2010). Стога није јасно да ли су принципи права на потрагу за задовољством и срећом уопште легитимни биоетички принципи, ако се биоетика разуме као нормативна перспектива заснована на вредности живота. Имајући све наведено у виду, постављају се следећа два *prima facie* питања:

1. Уколико је породица предуслов за квалитетан живот, како год он био одређен, да ли онда човек има *право на породицу* које је логички повезано са *правом породице* на постојање?
2. Уколико појединац, управо у горе наведеној биоетичкој перспективи, има право на породицу, да ли то ограничава права других појединаца који су чланови исте породице, а који су слободно ушли у исту породицу под раније спецификованим условима (обавезивање на трајан породични живот). Зашто смо дошли дотле да права породице на постојање не третирамо озбиљно, и да законски формулисане обавезе које супружници изричу приликом склапања брака, на пример, третирамо као привремене и условне исказе који немају карактер завета, иако су званично тако одређени?

Једно од објашњења повезано је са карактеристикама права у добу које можемо назвати „постмодерним”. Растакање уобичајених норми друштвеног живота, али и вредности којима се традиционално руководимо у односима са другим људима, веома снажно је присутно у реконцептуализацији права у јавности: право се све више третира као нека врста мање или више условних норми које су предмет слободне интерпретације актера у правосудном систему, али све више и носилаца интереса о којима се у судским поступцима одлучује. Тако, на пример, „судска пракса”, као и „ставови” појединих судова, уместо да служе строго ограниченој сврси да попуњавају нормативне

празнине у пракси које нису довољно јасно регулисане законом, све више се користе као алтернатива закону. Један од начина да се то чини је да судови имају своју „праксу” како решавају поједине типизоване случајеве, а та „пракса” је, понекад, у драстичној супротности са кључним принципима прокламованим уставом и законом. Добар пример је судска пракса која се односи на породицу, поготово када је реч о разводима и поверавању малолетне деце. Поједини судови, у великом делу источноевропског и средњоевропског региона, имају „праксу” да „децу поверавају мајкама”, осим ако не постоје екстремни разлози за супротно (мајка је у затвору, на лечењу, прети да повреди децу или да им угрози живот итд.).

Описана врста „праксе”, с једне стране, олакшава рад судовима и судијама, јер нека врста консензуса како у првостепеним, тако и у другостепеним судовима у погледу тога коме се поверавају деца смањује вероватноћу укидања таквих пресуда, а и начин доказивања и однос према поступку од стране странака у поступку се може управљати према очекиваном исходу заснованом на таквој пракси.

Међутим, проблем са оваквим поступањем правосуђа је у томе што је оно постмодерно у смислу да релативизује сама темељна начела законитости и праведности, која подразумевају да су родитељи равноправни старатељи своје деце, да они имају равноправну улогу у одгајању деце, али и равноправна права у односу на одлучивање у вези са децом. Такође, уставне одредбе у свим демократским земљама изједначавају полове, грађане и родитеље у правима, што значи да је пракса по којој се једном полу (или „роду”) на фаворизујући начин додељују деца представља тежак облик „родне” предрасуде којом се крше начела родне равноправности, али и *уставна начела равноправности грађана и родитеља*.

У описаним случајевима корупција је веома честа, било да се ради о оној најпростијој и најкласичнијој корупцији, која подразумева узимање новца или неких других бенефита од стране јавних службеника од једне стране у поступку или од са њом повезаних лица, или пак некој другој врсти корупције, попут одлучивања заснованом на очекивања политичких моћника или већинске јавности. Међутим, начелно питање, које је за нас занимљивије, повезано је са начинима на које оваква судска пракса, и „ставови” појединих судова, угрожавају права породице и права на породицу. Наиме, устаљеном праксом рутинског поверавања деце женама нарушава се низ цивилизацијских и правних норми, али се пре свега ствара јасан пут за све оне жене које желе да „демонтирају” своју породицу, у име „личне среће”, како да то учине а да, при томе,

заслужено или незаслужено, оправдано или неоправдано, просто по устаљеној пракси, задрже децу, остављајући другог партнера фактички удаљеног од потомства и лишеног свих оних *биоетичких* аспеката породичног живота који су повезани са присуством оца у животима деце и присуства деце у животима својих родитеља.

Друго генерално питање, које је повезано са правима породице и правом на породицу, односи се на *интересе породице*. Наиме, колико су интереси породице витални за друштво и колико је легитимитет настојања да се породица као организациона јединица друштва очува упркос тенденцијама породичне фисије, које су све јаче у савременим либералним демократијама? Ово питање је повезано са биоетичким смислом органичности заједнице и њене унутрашње структуре која почива на породици, а чија одрживост зависи од правне заштите интереса породице.

ОРГАНСКА ЗАЈЕДНИЦА КАО БИОЕТИЧКИ ИНТЕРЕС ДРУШТВА

У расправи о односу између комунизма и антикомунизма у раздобљу пред и током Другог светског рата, тадашњи министар правде Србије у влади Милана Недића, Димитрије Љотић, касније описан као „квислинг” и „фашиста”, а пишући као адвокат и политичар, сорбонски ђак и антикомуниста, упоређује дијагнозу друштвеног стања које дају комунисти и оне која је блиска његовом идеолошком корпусу, па каже да су и комунисти правилно разумели суштину промењених друштвених прилика, али они неправде и нарушавања интереса живота људи који проистичу из апотеозе голог привредног, приватног и партикуларног интереса као носеће силе друштвеног напретка настоје да решавају „механицистичким” средствима, док се Љотић и његови истомишљеници залажу за „органски приступ” у коме су очувани они важни „кристали живота” људи, који чине њихов живот лепим и пријатним, и поправљају се неправилности које те кристале живота замрачују и кваре (Љотић 2003, 124–125).

Један од тих кристала живота је његова *органичност*, односно она врста међуљудских веза које су углавном неформалне, непосредоване институцијама и процедурама, а истовремено пуне иницијативе да се развије лична сатисфакција услед размене са другима, да се успостављају заједнички идентитети и да се разгранавају мреже узајамне подршке и оснажења међу појединцима. Ова врста социјалности је искуствено неспорно повезана са високим

квалитетом живота, са унапређеним здрављем и са повећаном отпорношћу на угрожавање животни интереса како појединца, тако и друштва у целини (Pavićević i Bulatović 2019, 532).

У савременом разумевању оних искустава која понајвећма нарушавају квалитет живота на системски начин данас се посебно истиче појам и значај *трауме* (Fatić 2022, поглавље 3).

Трауму официјелна психијатрија и клиничка психологија углавном захватају као искуство које се манифестује у јасним дисфункционалностима у животу особе, дакле као искуство које на јасно уочљив начин угрожава доживљај стварности жртве, њен однос са другима и њену способност да „функционише” у уобичајеним егзистенцијалним и друштвеним околностима. Међутим, реч је само о врху леденог брега када је реч о трауми, јер је траума једно од најраширенијих искустава која доживљавамо и која нас формирају и артикулишу наше вредности, ставове, али и наше вештине за комуницирање различитих стања другим људима. Стога је траума *универзално искуство* које је формативно за друштву, а обим схватања трауме и начин њеног интерпретирања у великој мери кореспондирају са нивоом бриге за вредност самог живота у том друштву, пре свега кроз бригу о квалитету живота грађана у смислу личне сатисфакције и добробити, а не само у статистичким економским и другим показатељима.

Психотерапијско искуство указује на то да је један од важних елемената масовног трауматизовања појединаца управо *недостатак органских односа* кроз све већу формализацију и институционализацију наших контаката. Наведена промена није само резултат пандемије вируса корона, која је започела да испољава институционалне и социјалне последице тек 2020. године. Један од главних извора колективне трауматизације је управо недостатак органских односа са другима, који се испољава не само у кризи породице, него и у све већем неповерењу међу људима у контекстима у којима су они традиционално били много ближи него што су данас: на пример, у радним колективима данас је углавном случај да запослени мало знају о приватним животима оних других, а то се посебно види приликом обука у различитим савременим корпоративним вештинама, укључујући обуке из емоционалне интелигенције. Врло често се показује да људи оклевају да једни друге додирну, да им је тешко да узајамно постављају питања о приватном животу, другим речима да је баријера између јавног и приватног психолошки толико јака да људи имају тешкоће да деле своје приватне проблеме једни са другима. Сама та чињеница значи

да су органски односи оскудни и угрожени (Seligman 2000).

Други извор трауматизације који типично не добија званично признање у психијатрији и клиничкој психологији је *брига*. Иако је, са једне стране, брига темељно егзистенцијално стање, укоренењено у усмерености сваке наше садашњости ка будућности (Heideggerov koncept „Sorge”), забринутост као изражена брига за могуће негативне догађаје у будућности или за негативне последице садашњих одлука и поступака извор је трауме када постане масовна и када се појављује неселективно. Упорно инсистирање савремене западне културе на појму одговорности, и то *личне, индивидуалне одговорности* за исходе и последице наших избора и радњи, доводи до појаве психичког феномена бриге за то како ће се поједини процеси у којима учествујемо, или који нас се тичу, окончати.

Иако у већини случајева наведене врсте ми немамо одлучујући утицај на исход различитих процеса, већ на основу чињенице да у њима учествујемо ми осећамо забринутост за њихов епилог. Стога се драматика наших психичких стања приликом доношења све већег броја свакодневних, уобичајених одлука драматично повећава, што представља не само извор додатног стреса који угрожава нашу добробит, него постаје нека врста акумулиране трауме. Та латентна трауматизованост бригом врло често се испољава кроз симптоме у саветовању који су померена, искошена артикулација бриге.

Брига као оптерећење за квалитет живота појединца са директним и обухватним последицама за његову дужину и квалитет живота индукује се као *политичка стратегија друштвене контроле*. Наиме, уколико се данашње време може назвати временом „економије пажње”, односно стања у коме је ствар праве вештине усмеравати пажњу на оне ситуације које су најважније и тиме избегавање расипање фокуса, једна од доминантних стратегија контроле становништва је управо *антиекономија пажње*, односно настојање да се пажња људи расипа на што више различитих страна, како би кумулативни ефекти заинтересованости за животна питања били што мањи.

У описаном смислу, породица је у великој мери нека врста друштвеног „антидота” антиекономији пажње, услед своје способности да смањи бригу, да усмери пажњу, да селекује фокус који људи усмеравају на поједина животна најважнија питања. Тиме што представља психолошко и социјално уточиште од опште антиекономије пажње посредоване технологијом и институцијама, породица представља фактичку темељну тачку отпора здраве социјалне свести, односно онога што Агамбен назива термином

„друштвеност” (Socialitas) (Agamben and Kotsko 2013).

Ако је прошли век, по речима Карен Хорнај, био век „неуротичне личности”, онда је 21. век век нарцисоидне личности подржане институцијама које нарцистичке пројекције индивидуације мимо органске заједнице фаворизују на штету, па и уз најотворенију деструкцију, породице као органске заједнице (Hornaj 2004). Етички проблем у вези са оваквим поступањем није само политичко-партиципативно-демократски, него пре свега биоетички, јер се на описани начин сви психички феномени који смањују дужину и квалитет живота охрабрују, док се лековита улога органске заједнице сузбија и смањује.

Утицај органских заједница на биолошке животне процесе је дуго предмет дискусија у литератури, а током последњих неколико деценија постао је нека врста предмета консензуса у класичној западној медицини. Спроведен је велики број студија случаја и примера у којима се показало да здравље и дуговечност људи директно корелира са здрављем и континуитетом њихових органских заједница, укључујући и њихове породице (npr. Chopra 1993, 55). Људи који су се преселили из земаља у којима је друштвени живот претежно оријентисан на органске заједнице, попут породица, проширених породица и суседства, у земље у којима доминира индивидуалистичка култура која је заснована на модерном нарцизму појединца, изгубили су све користи за здравље које се повезују са њиховом културом порекла. Такви људи су обично почињали да пате од истих типичних здравствених проблема који су повезани са остатком културе у коју су се преселили. Међутим, они који су се, из истих земаља преселили у исте земље одредишта, али заједно са својим породицама, и по доласку су се интегрисали у своје националне или друге културне заједнице унутар својих нових домовина, задржали су све здравствене користи као да су наставили да живе тамо одакле су се доселили. Припадници различитих азијских култура који су емигрирали у Сједињене америчке државе (даље у тексту скраћено: САД), на пример, уколико су остали укоренењени у својим органским заједницама, са рођацима и пријатељима свуда око њих, који су се преселили заједно са њима, дочекивали су дубоку старост без озбиљних болести, на исти начин на који то чине њихови вршњаци у њиховим земљама порекла. С друге стране, они Азијати који су се преселили у САД сами, ради образовања, пословних или професионалних разлога, ускоро су почињали да имају проблеме са срцем, циркулацијом, аутоимуни болестима, на исти начин на који од тих проблема пате многи други Американци.

Позната је медицинска чињеница да људи који се разведу непропорционално много пате од срчаних удара и депресије, а да они чији контакти са породицом, посебно децом, услед поремећаја породичних односа, су прекинути, фактички брзо умиру због таквог стања (Feinberg et al. 2012). Наше телесно здравље директан је одраз нашег општег благостања, и то више није никаква „алтернативна” теза исцелитељских кругова на Западу, него добро потврђена и у целини потврђена чињеница класичне медицине која се учи на медицинским факултетима. Стога разарање органске заједнице представља и политику разарања здравља, и самим тим је радикална биоетичка контроверза у јавној политици.

МОДАЛИТЕТИ РАЗАРАЊА ПОРОДИЦЕ У НОВОЈ ПОСТЛИБЕРАЛНОЈ И ПОСТМОДЕРНОЈ КУЛТУРИ

Један од начин на који ауторитарни режими разарају органско језгро удруживања у форми породице је вербалним позивањем на иначе либералне и толерантне вредности, попут забране дискриминације или родне равноправности. При томе, ова врста дискурса подразумева намерну погрешну интерпретацију самих појмова о којима се дискутује и на основу којих се развија правна регулатива. Тако, на пример, када је реч о забрани дискриминације, не разјашњава се шта је дискриминација, и да ли је свака форма дискриминације непожељна. Напокон, квалитет „дискриминативности” у размишљању и вредносном резонувању се сматра пожељним личним квалитетом, а дискриминација између добра и зла, не пример, самим темељом душевног здравља у традиционалном смислу. Стога „забрана дискриминације” не може бити универзална, без претходне дискусије о томе какве су врсте дискриминације друштвено непожељне, те које су забрањене, као што ни категоричка забрана насиља не може бити универзална, јер без насиља, било структурног, било физичког, нема било каквог поретка, оно је присутно, и дозвољено, у низу животних контекста (не само у рату). Иако су многе форме насиља непожељне и недозвољене (рецимо физичко насиље у цивилном животу) политика сузбијања насиља, ако је универзална, своди се на политику сузбијања кључних атрибута људског друштва и доводи до дубоких, трајних последица како у психи појединца, тако и у самоперцепцији друштва (Fatić 2021).

Постоји једна врста органског карактера насиља, као и дискриминације, која је пожељна, чак неопходна. Стога, као што

право на живот није категоричко право (постоје околности под којима то право не важи или се не признаје, и то не само приликом правног кажњавања у јурисдикцијама у којима постоји смртна казна, него и у неким другим околностима, попут нужне одбране), тако ни право на равноправност или одсуство дискриминације није категоричко право (Grossman 2009). Оно се не подразумева. Напротив, дискриминација између примереног и непримереног, правилног и неправилног, продуктивног и непродуктивног, моралног и неморалног се очекује и представља саму основу здравог друштва. Но, да се обратимо суштини овог проблема са тачке гледишта биоетичких права и интереса породице.

ама породица је нормативна категорија. Када друштво под породицом подразумева заједницу коју сачињавају одређени чланови (типично родитељи и деца), онда се тиме не само описује стање ствари у друштвеној организацији, него и поставља стандард за то што је породица, чему треба тежити као породици, и сходно томе, логично, чему не треба тежити и шта није породица. У томе је нормативни сукоб између присталица „традиционалне породице” (заједница мушкараца и жене) и постмодерне породице, у којој се под породицом могу сматрати и заједница два мушкараца и две жене, или чак, по модерним трендовима, заједница две особе које себе не дефинишу ни у једном „родном” смислу, ни као мушкараца, ни као жену, шта год то у пракси било и значило. Дакле, један ниво ове дискусије о дискриминацији је у вези са нормативним последицама доминантног друштвеног појма породице: да ли једна породица, која се састоји од мушкараца, жене и деце, треба да буде равноправна другој породици која се састоји из два мушкараца или две жене (и евентуално такође деце, која онда биолошки не би била њихова).

Наведено питање је тема за дискусију, што значи да одговор на њега није тривијалан и очигледан. Можда описане две породице треба да буду равноправне, а можда и не треба да буду равноправне. Можда, опет, треба да буду равноправне у неким аспектима, а у другима не (рецимо, можда не треба да имају могућност да усвајају децу). То су питања која треба расправити, али она се у пракси, на жалост, не решавају јавном дебатом, него наметањем закона којима се унапред то питање разрешава у интересу једне врсте носилаца групних интереса, у духу доминантне културе политичке коректности која ограничава могућности критичке аргументације.

Друга димензија закона о забрани дискриминације лежи у ограничавању слободе говора, тако што ће се забранити изражавање мишљења које би нека група могла да доживи као дискриминишуће

или увредљиво. Тако, на пример, прејудуцирајући јавну дебату о наведеним вредностима, поједине структуре моћи охрабрују правну репресију над интелектуалцима који уопште отварају тему породице и питање о томе да ли свака „породица” треба да буде равноправна и на који начин. гушење сваке демократске расправе (Ђурковић 2021).

У блиској вези са појмом дискриминације је појам интегритета друштвене заједнице. Наиме, нормативни интегритет друштва подразумева процесе којима се култивишу извесне вредности као друштвено пожељне. Ови процеси укључују широки дијапазон социјализације, од оне елементарне, којом се члановима друштва саопштавају извесне моралне норме које су темељне у том друштву, па до стицања социјалних вештина, принципа комуникације и интерпретације исказа, ставова и вредности других. Сви ти процеси, самим тим што су нормативни, истовремено су дискриминативни, а то, када је реч о вредностима, може значити и да су дискриминаторски.

Један од облика социјализације у постмодерном правном поретку је и социјализација у стандарде равноправности који то, филозофски и логички посматрано, не само да нису, него су супротност равноправности. Можда најочигледнија форма антиравноправне равноправности је управо она која је предмет друге врсте закона који прате законе о забрани дискриминације, а то су закони о родној равноправности.

Сам појам *равноправности* је *релациони појам*: он означава однос два или више субјеката који у битним аспектима тог односа морају бити једнаки.

Када је реч о полу или о конструкцији „рода”, онда би равноправност подразумевала однос између полова, или „родова”, у коме су они једнаки. То би онда значило да се нека претпостављена претходна дискриминација једног рода у односу на други исправља на органски начин, односно променама које доводе до равноправности, до једнакости.

Проблем са обрнутом дискриминацијом као средством „преокретања” резултата претходне дискриминације лежи у чињеници да обрнута дискриминација не само да није исто што и равноправност, него напротив, она повећава укупни обим дискриминације. У политикама дискриминације дискриминација у једном правцу не може се поништити дискриминацијом у другом правцу, јер је вредносна потка обе врсте дискриминације иста: политика дискриминације и антидискриминације не функционишу по геометријским или принципима слагања вектора, тако да се једна сила, или вектор, поништава истом силом примењеном у супротном смеру.

Једна од савремених политика родне равноправности је повезана са заштитом од насиља у породици, које се, у духу обрнуте дискриминације, у стратешким документима (Истамбулска декларација, различите акционе стратегије на националном нивоу у земљама потписницама ове декларације) дефинишу као „заштита жена и деце од насиља у породици”.

Сама ова фраза говори о предрасудама у односу на породицу и проблеме са којима се она суочава, јер насиље је *врста акта која није повезана са субјектом*. Ако је реч о заштити од насиља, онда не би требало да буде битно ко је актер а ко жртва насиља: *свако насиље* у породици се онда мора спречавати. Јасно је да нису једино мушкарци (а питање је и да ли су већински мушкарци) актери насиља у породици, па је стога дефинисање насиља у породици као насиља које врши мушкарац над женом исто што и фалсификовање појма насиља, јер води ка томе да се насиље у породици које врши жена (а она га може вршити и физички и психички, па и правно, злоупотребом институција, лажним пријављивањем, манипулисањем и злонамерним коришћењем законских одредби, итд.) уопште не препознаје као насиље, све док не добије радикалне форме, попут убиства или наношења тешких повреда.

У биоетичком смислу дискриминација мушкараца у односу на жене у директној је вези са нарушавањем права породице на опстанак и на индивидуализацију концепта добробити: за разлику од становишта које добробит сагледава као зависну од учешћа у „доброј заједници”, а породицу види као једну такву добру заједницу, индивидуализовани концепт добробити види просперитет појединца као независтан од заједнице и чак начелно супротстављен заједници, што је посебно очигледно у савременој феминистичком дискурсу моћи у коме се породица, традиционалне улоге мушкараца и жене, па и мушкарци у начелу сагледавају као претња, ограничење, структурно насиље и угрожавање безбедности жене. На овај начин се породица представља као опасност за жену, што је не само животно апсурдно становиште, него и став који систематски доприноси политичком деградирању породице са свим биоетичким последицама таквог деградирања (Vasiljević 2008, 103, 104, 105; Dragišić-Labaš 2019).

Савремена искуства у породичној терапији, али и у студијама глобалног здравља, указују на чињеницу да је породица фундаментални интерес живота, не само у општем смислу, у контексту одржања и репродуковања живота, него и у смислу дословног преживљавања човека. У једној од најутицајнијих књига данас о емоционалним и социјалним аспектима преживљавања

тешких болести, Berni Siegel пише:

„(...) најважнији фактор због кога настаје очајање (је) промена у околини због које се појединац осећа беспомоћно и безнадежно. Изненадна смрт често следи такве промене. Таква смрт се понекад догађа веома брзо, на пример када брачни друг умре у педесетој, а одмах потом партнер колабира и умире десет минута касније.

И мушкарци и жене могу изгубити наду, али, због њихових различитих улога, ситуације које доводе до тог осећања су често различите. Та мушкарце је типично да се разболе када изгубе посао или оду у пензију, јер су традиционално више посвећени послу него жене (...).

Уопштено говорећи, мушкарци су склони да испоље бес, док жене теже да га задрже, што их води у депресију. За њих се промене, углавном, дешавају у кући. То може бити развод или одрастање или одлазак деце. Тако је једна жена која је оболела од рака након одласка деце од куће, написала у писму: ‘Имала сам празно место у себи и рак је нарастао да га попуни’.” (Siegel 2009, 134–135).

Већина наведених Сиегелових ставова би се, у контексту репресивних закона о родној равноправности, могла описати као сексистичка, као неоправдано и омаловажавајуће генерализовање типичних женских реакција итд. Међутим, ради се о медицинским чињеницама које нису у складу са идеологијом политичке коректности. Те медицинске чињенице, које су у вези са породицом, самоћом, припадањем, и типичним реакцијама мушкараца и жена на губитак породице, директно утичу на *само преживљавање* људи.

Уколико, дакле, постоје медицински аргументи за чињеницу да је породица, као форма органске заједнице, кључни фактор добробити, па и самог одржања живота када је реч о тешким болестима, на исти начин на који је у античко време не само породица, него и круг пријатеља, био признат као кључни фактор здравља појединца и његовог капацитета да се опорави од различитих траума и физичких болести, онда су права и интереси породице нека врста биоетичког захтева који се мора поставити пред јавну политику, а тај захтев је, у начелу, у супротности са идеологијом „рода”, родна равноправности у форми у којој она у ствари тежи разарању породице и заједнице полова у интересу недовољно емпиријски потврђених хипотеза о „срећи” и „слободи” као индивидуалним пројектима које породица и партнерство утврђују.

ПИТАЊЕ О ЉУДСКИМ ПРАВИМА И ИНДИВИДУАЛНОСТИ

Идеолошка употреба појма „људска права” најчешће се рефлектује у чињеници да се овај појам користи без одговарајућег аналитичког разумевања његовог значења. Уместо класичне есенцијалистичке, аристотеловске дефиниције појма која се састоји из чувене дијаде „*Genus proximum + Differentia specifica*” (најближи виши род, а потом специфична разлика), користе се такозване „енумеративне” дефиниције, којима се просто набрајају некаква „људска права”, а да уопште нема аргументације зашто су то људска права.

Есенцијалистичка дефиниција подразумева одређење значења на јединствен начин, навођењем најближег вишег рода и специфичне разлике. На пример, „столица је део намештаја који има четири ноге и служи за седење једне особе”, би била есенцијалистичка дефиниција столице. Најближи виши род је „намештај”, а специфична разлика у односу на остале делове намештаја је та да столица служи за седење једне особе и да има четири ноге. Најутицајнији тренд у теорији људских права је разумевање људских права као оних права без којих није могуће живети као *достојанствено људско биће* (Waldron 2012). Дакле, људска права су најосновнија, биоетички одређена људска права, која не укључују нека друга права, попут грађанских права. Примера ради, уколико смо иселјеници у некој земљи у којој живимо, али нисмо њени држављани, иако имамо регулисан правни статус, ми, уколико је то уређена и праведна земља, имамо људска права, имамо право на достојанство људског бића, основне прерогативе припадности заједници попут приступа здравственој помоћи или безбедносним услугама, заштити од криминала, итд. али немамо политичка права у смислу права гласа, пошто нисмо држављани. Немамо могућност политичког удруживања, као странци, нити могућност оснивања политичких странака или политичких групација. У неким политичким системима, као странци немамо право да поседујемо земљу или некретнине. Све су то грађанска права, али нису људска права. За разлику од људских права, која су биоетичка, односно повезана су са животом и правом на достојанствен живот, грађанска права су повезана са припадношћу политичкој заједници у пуном смислу, односно са држављанством (Pettit 1999).

Индивидуалност се као оквир појединачних права конституише управо у контексту заједнице. Зависно од тога како је заједница уређена, односно како сагледава улогу појединца, индивидуална

права и индивидуални живот могу бити више или мање развијени, али увек у органском оквиру вредности заједнице. Републиканска теорија је ту вероватно најексплицитнија, када, на трагу либералне традиције, одређује права појединца као *dominion*, или *franchise*, односно као неку врсту политичког и друштвеног простора који окружује појединца и даје му могућност да слободно доноси одлуке до одређене мере (Braithwaite and Pettit 1992; Ashworth 1996). Што је друштво либералније, то је тај замишљени „балон” права и слобода који окружује сваког члана заједнице већи, и човек је слободнији. Међутим, без заједнице, без структуре, без претходне вредносне претпоставке о припадању заједници и приоритету заједнице, сам *dominion* би био бесмислен. Човекова слобода би се, као формално неограничена, претворила у фактичку неслободу, јер би недостајала могућност њене артикулације у односима који су човеку потребни да би дали садржај његовом животу, а то је оно што је Лакан називао „структуром”: учешће у заједници — у ствари, исто оно што Агамбен назива „друштвеношћу” или *Socialitas*.

Слична је логичка ситуација са колективним правима породице. Појединац ужива људска права у контексту потребе да достојанствено живи у породици, али та права су повезана са учешћем у породици. Оног тренутка када породица престане да постоји, нестају права која појединац ужива у породици, то јест та права губе садржај. Ова тривијална чињеница се заборавља у доминантном политичком дискурсу о наводној „токсичности” породице. Као градивна ћелија политичке заједнице, породица може бити мање или више функционална, али чак и када је дисфункционална, односи у њој се могу поправљати на фону људских права само у оној мери у којој она опстаје. Деструкција породице на политичком, начелном нивоу, као политика проглашавања породице „токсичном“ и заштите појединца од породице његовим или њеним уклањањем, односно извођењем, из породице, логички је самопоражавајућа политика, и управо то је образац политичког мишљења који доводи до учљивих апсурда у савременој јавној политици у вези са породицом. Људска права су повезана са добробити појединца, са смислом и значењем његовог живота, а тиме и са квалитетом, па и вредношћу живота (антички појам „доброг живота”). Уколико је сврха добре заједнице та да унапређује квалитет живота својих чланова, онда је породица неспорно кључни елемент и кључни национални интерес за индивидуалну добробит, а тиме су и право на породицу, али и права породице, у изведеном смислу саставни део људских права, односно права на достојанствено, вредно живљење. Све што обесмишљава

или деградира вредност људског живота је нарушавање људских права у биоетичком, али и у политичком смислу, а одговорност за права породице лежи на држави, и укључује све информације које су доступне у научној, терапеутској и јавнополитичкој равни, а које указују на улогу породице у одржању тог биоетичког интереса који је истовремено национални интерес и темељна вредност једног уређеног друштва. У наведеном контексту, породица је изведена компонента људских права, али истовремено представља пар ехцелленце скуп политичких права. Реч је о томе да се права породице, као што смо већ навели, морају политички гарантовати, а да је њено одржање, или разарање, изузетно подложно јавној политици. Пошто породице не може бити без одговарајуће институционалне подршке, а сама дефиниција породице је делимично институционална и политичка, она се, са тачке гледишта политичке логике, сагледавати као кључни интерес политичког система.

С друге стране, припадност било којој заједници, од породичне до друштвено-политичке заједнице као целине, подразумева извесне жртве. Стога је оно што традиционално третирамо као питања идеолошког опредељења — феминизма, маскулинизма, либерализма или комунитаризма, на пример — могуће реформулисати на егзактнији и конкретније решив начин. Наиме, питања о породици и органској заједници могуће је сагледати не као идеолошка, него као биоетичка, а када се она доведу у директну везу са етичким начелом поступања у интересу живота, онда је могуће доћи и до системских политичких и теоријских одговора о одрживости агресивног законодавства које поткопава одрживост породице само због чињенице да њен опстанак, као и опстанак било које заједнице, подразумева извесне жртве у односу на оно што би појединац бирао и чинио да породице и заједнице нема.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Agamben, Giorgio and Adam Kotsko. 2013. *Opus Dei: An Archaeology of duty*. Stanford: Stanford University Press.
- Almond, Brenda 2008. "Family: Social construction or natural phenomenon?". *Studies: An Irish Quarterly Review* 97 (385): 29–43.
- Almond, Brenda. 2006. *The fragmenting family*. Oxford: Clarendon Press.
- Amato, Paul R. 2010. "Research on divorce: Continuing trends and new

- developments.” *Journal of Marriage and Family* 72: 650–666. <https://www.jstor.org/stable/40732501>.
- Ashworth, Andrew. 1996. *Censure and sanctions*. Oxford: Oxford University Press.
- Braithwaite, John, and Philip Pettit. 1992. *Not just deserts: A republican theory of criminal justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Chopra, Deepak. 1993. *Ageless body, timeless mind*. New York: Random House.
- CNN. 2022. “June 24, 2022, Roe vs. Wade news.” <https://edition.cnn.com/politics/live-news/roe-wade-abortion-supreme-court-ruling/index.html>.
- Declaration of Independence: A Transcription. 1776. *National Archives*. Poslednji pristup 17.5. 2021), <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.
- Dragišić-Labaš, Sanja. 2019. „Partnersko nasilje, tradicionalni stavovi i upotreba alkohola u Srbiji.” *Crimen* 10 (2): 109–121.
- Đurković, Miša. 2021. „Presuda VKS je razlog za smenu Brankice Janković”, *Novi standard*. Poslednji pristup 17. 5. 2021. <https://standard.rs/2020/08/05/m-djurkovic-presuda-vks-je-razlog-za-smenu-brankice-jankovic/>.
- Erlor, Michael and Malcolm Schofield 2005. “Epicurean ethics”. In *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Mansfeld Jaap and Malcolm Schofield, 642–674. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fatić, Aleksandar. 2021. “In defence of integrative violence: How can philosophical practice augment organic social control”. *Synthesis Philosophica* 36 (1): 109–124.
- Fatić, Aleksandar. 2022. *Philotherapy: The philosophical integration of psychotherapy*. Maryland: Lexington Press (u pripremi za štampu).
- Feinberg, Mark E., Solmeyer, Anna R. and Susan M. McHale. 2012. “The third rail of family systems: Sibling relationships, mental and behavioral health, and preventive intervention in childhood and adolescence.” *Clinical Child and Family Psychology Review* 15: 43–57. doi.org/10.1007/s10567-011-0104-5.
- Frankl, Viktor. 1978. *The unheard cry for meaning*. New York: Simon and Schuster.
- Grossman, Dave. 2009. *On killing*. New York: Back Bay Books.

- Harari, Yuval Noah. 2011. *Sapiens: A brief history of humankind*. London: Vintage.
- Hornaj, Karen. 2004. *Neurotična ličnost našeg doba*. Beograd: Čigoja. Prevod Dušan Kosović i Radomir Šaranović.
- Jeffries, Sherryl, and Candace Konnert. 2002. "Regret and psychological well-being among voluntarily and involuntarily childless women and mothers." *The International Journal of Aging and Human Development* 54, 2. <https://doi.org/10.2190%2FJ08N-VBVG-6PXM-0TTN>.
- Ljotić, Dimitrije. 2003. „Dva izlaza." U *Sabrana dela*, tom 2. Beograd: Iskra.
- Pavićević, Olivera, i Aleksandra Bulatović. 2018. „Otpornost, dobrobit i društveni kapital: sadejstva i kolizije." *Kultura polisa*, 15 (35): 531–544.
- Pettit, Philip. 1999. *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- Seligman, Adam B. 2000. *The problem of trust*. Princeton: Princeton University Press.
- Siegel, Bernie. 2009. *Ljubav, medicina I čuda*. Prevod: Jelena Marković. Beograd: Plavi jahač.
- Vasiljević, Lidija. 2008. „Feminističke kritike pitanja braka, porodice i roditeljstva." U *Neko je rekao feminizam: Kako je feminizam uticao na žene XXI veka*, ur. Adriana Zaharijević, 94–119. Beograd: Žene u crnom; Centar za ženske studije i istraživanje roda; Rekonstrukcija Ženski fond.
- Veselinović, Dobrica. 2022. *Twitter*, 25 June. <https://twitter.com/dobrinacelnik/status/1540468574115995653?t=XHeeDMaKpzO4uu-15YOgYQ&s=03>.
- Waldron, Jeremy. 2012. *Dignity, rank and rights*. Oxford: Oxford University Press.

Aleksandar Fatić*

Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade

Aleksandra Bulatovic**

Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade

FAMILY AS A CATEGORY OF COLLECTIVE POLITICAL RIGHTS

Resume

Issues of human rights are prevalently discussed as pertaining to individual rights as opposed to collective interests. Following the long liberal political tradition, human rights tend to be seen as potentially in opposition to collective rights, which may limit the liberty of the individual to make choices that would militate against the relevant collective interests. In this paper, we argue that individual rights ought to be seen as derivative, social rights. Just as an individual's identity is markedly determined by the nature and identity of the community one belongs to (Agamben's concept of 'Socialitas' or sociality), individual rights have little meaning outside the context of values, rights and entitlements of one's community. This is a context that gives rise to the concept of national interest. By definition, national interests are associated with collective rights, entitlements and visions; they are never associated with the views and positions of a single, discrete individual. One of the key collective rights that constitutes national interest is the set of rights of the family. We argue that protecting the family and family rights casts a shadow on the very morality and political legitimacy of the various ideologies of today, including that of feminism, which suggest that, rather than protecting family rights and interests as a primary national policy the state should protect individuals from the family. The ideologies which portray the family as toxic, as a source of threat to individual well-being, are in fact antisocial, totalitarian ideologies, as most of the arguments levied by such ideologies against the family can bear with equal force against *Socialitas* of any type, against sociality. We argue

* E-mail address: fatic@instifdt.bg.ac.rs.

** E-mail address: abulatovic@sezampro.rs.

* Овај рад је примљен 25. јуна 2022. године, а прихваћен на састанку Редакције 26. августа 2022. године.

that Agamben's 'moral imperative' for any individual to contribute, by whatever means one has at one's disposal, to one's sociality, applies to our understanding of the family and ought to be taken as a foundation of anti-totalitarian thinking.

Keywords: the family, collective rights, human rights, national interest, totalitarian ideologies