ČASOPIS
HUMANISTIČKE STUDIJE

Glavni i odgovorni urednik:
Dragan K. Vukčević

Urednik broja „Civilitet, modernosti i humanizam": Milan Podunavac

Redakcija:
1. Đorđe Borozan (Podgorica);
2. Radule Knežević (Zagreb);
3. Ilija Vujačić (Beograd);
4. Dragica Vujadinović (Beograd);
5. Milan Podunavac (Podgorica);
6. Cirila Toplak (Ljubljana);
7. Mirjana Maleska (Skoplje);
8. Asim Mujkić (Sarajevo).

Savjet:
1. John Keane (Sidney);
2. Nenad Dimitrijević (Beograd);
3. Olga Breskaja (Vilnius);
4. Ana Krasteva (Sofija, Lyon);
5. Panos Ljoveras (Solun);
6. Dmitar Mirčev (Solun);
7. Đuro Šušnjić (Beograd);
8. Radovan Vukadinović (Zagreb);
9. Tonko Maroević (Zagreb);
10. Viljam Smirnov (Moskva);
11. Rudi Rizman (Ljubljana);
12. Alpar Lošanc (Novi Sad);
13. Vesna Kilibarda (Podgorica);
14. Stefano Bianchini (Bologna);
15. Lidija Basta Fleiner (Freiburg);
16. Hans-Georg Ziebertz (Würzburg).

Sekretar: Vuk Uskoković

Dizajn: Mile Grozdanić

Lektura i korektura: Vladimir Janković

Priprema za štampu: Bojan R. Popović
Medeon, Podgorica

Izdavač: HS, UDG

Podgorica,
2015.

1|2015

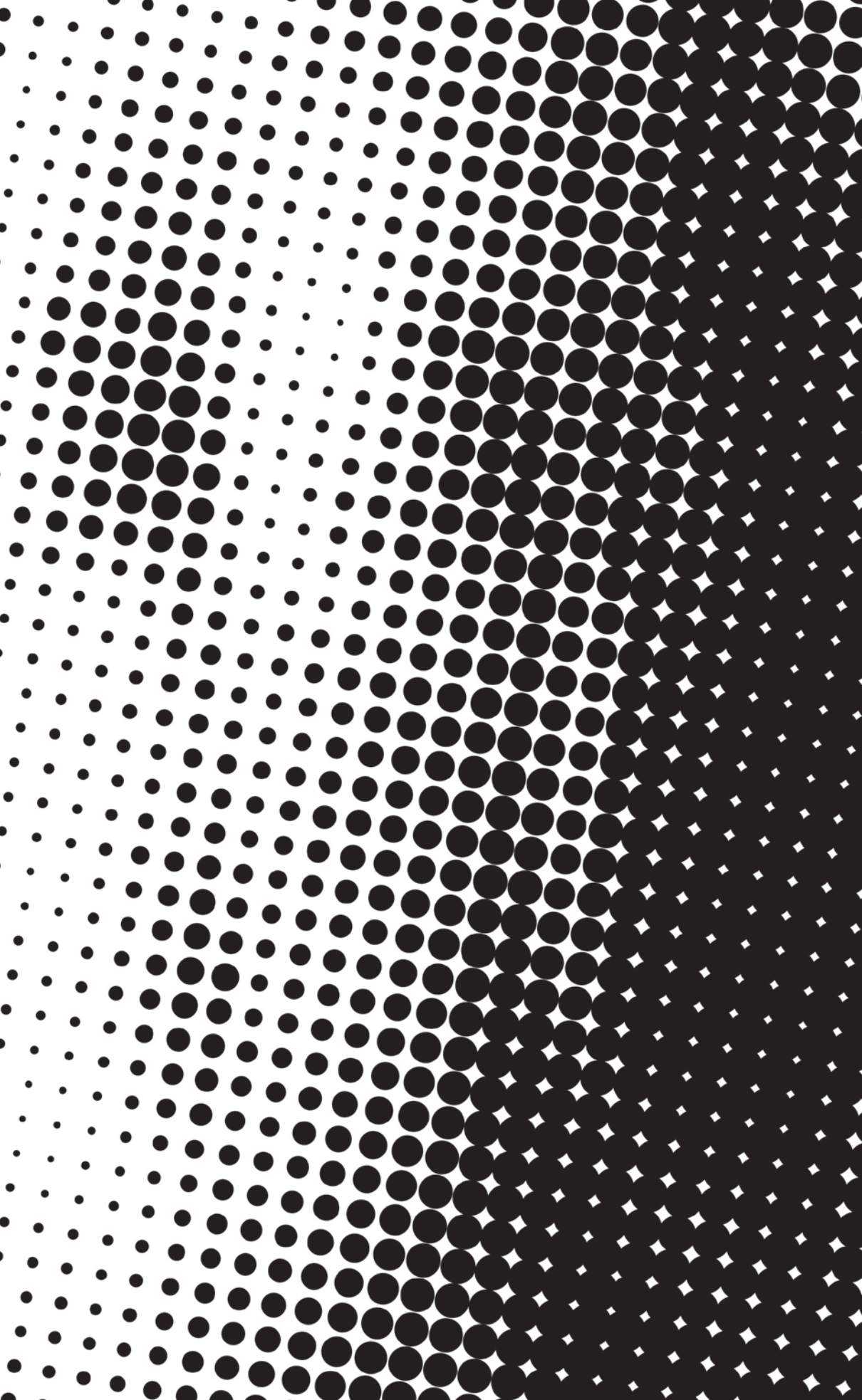
SADRŽAJ

DRAGAN K. VUKČEVIĆ Uvodna riječ
Glavnog i odgovornog urednika /5/

DIO I TEMA BROJA: CIVILITET, MODERNOST, HUMANIZAM
JOHN KEANE Civility and Democracy in Modernity:
Why Read Tocqueville's *Democracy in America* /9/
ALEKSANDAR MOLNAR Savremenost Tocquevilleove
teorije modernosti i paradoks slabljena demokratije /23/
LORELLA CEDRONI Civility and Fear in European Political
Discourse: Political Thought of Guglielmo Ferrero /41/
ALPAR LOŠANC Civilitet u kontekstu odnosa
između luksuza i vrlina /55/
MILORAD STUPAR Demokratija i konstitucionalizam /75/
RADULE KNEŽEVIĆ Načelo humanizma u postmodernoj
političkoj teoriji: Lyotard, Derrida, Agamben /89/
LJILJANA GLIŠOVIĆ Koncept druge moderne u političkoj sociologiji
Ulricha Becka /131/

DIO II STUDIJE
MILAN PODUNAVAC Konstitucionalizam,
građanska prava i religija /143/
BORIVOJE ĐUKANOVIĆ Ljudska prava i religija u Crnoj Gori /149/
RADOVAN VUKADINOVIĆ Rusko-američki odnosi
od partnerstva do sankcija /171/
NIKOLA ŠARANOVIĆ O jednoj inicijativi: *Duša
za Evropu* između norme i stvarnosti /183/

DIO III RECENZIJE
Thomas Meyer, *Uvod u politiku,* CID – Politička kultura,
Podgorica – Zagreb, 2013. (Bojan Vranić) /197/
Radule Knežević, *Politička kultura,* Crnogorska akademija nauka
i umjetnosti, Podgorica, 2012. (Branko Bošković) /203/
Lidija R. Basta Fleiner i Tanasije Marinković (ur.), *Key Developments in
Constitutionalism and Constitutional Law,* tom 4: *Democracy and the Rule
of Law,* Eleven Publishing House, 2014. (Mirko Đuković) /207/
Saša Brajović, *Njegoševo veliko putovanje: Meditacije o vizuelnoj kulturi Italije,*
Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, Podgorica, 2015.
(Tonko Maroević) /213/
Gojko Čelebić, *Barok Crne Gore,* antologija, CID, Narodni muzej,
Ministarstvo kulture, Podgorica, 2015. (Saša Brajović) /217/
Žorž-Anri Sutu, *Evropa od 1815. do danas,* CID,
Podgorica, 2015. (Nikola Zečević) /223/



Uvodna riječ
Glavnog i odgovornog urednika

Časopisi su prozori sa kojih sagledavamo svijet i kroz koje taj svijet nas prepoznaje. Jedan od tih prozora je upravo otvoren na zidu naše institucije. Ime mu obećava i obavezuje. Ono ukazuje na posvećenost idealu koji je u temeljima savremene kulture i evropskog identiteta. Nažalost, ovaj ideal je uveliko zaboravljen. Vrijeme u kom živimo karakteriše buka masovnosti, vladavine mjerljivosti i tiranija vidljivog. Živimo u svijetu u kom su stvari pojave tvorca, sredstva obezvrijedila ciljeve i uspješno postalo značajnije od smislenog. Kao da smo zaboravili da je čovjek dužan obnovi ljudskosti na kojoj je potrebno izgraditi novu solidarnost. Na njoj se i zasniva obnova duhovnosti koja je rodno mjesto plemenitosti uma.

Otuda potreba za novim humanizmom kojemu nije dovoljna samo pravna utemeljenost i politička zasnovanost. Taj humanizam traži novi oblik ljudskog dostojanstva. Njegova suština je obnova cjelovite ličnosti što je podvižnički posao u vremenu razmrvljenog života i rasijanog uma. Nije slučajno da časopis „Humanističke studije" nastaje na ovom prostoru. Prostoru čiju je duhovnost oblikovala i čudesna knjiga „Primjeri čojstva i junaštva". U stvari, dok budemo mogli dopisivati tu knjigu novim primjerima obnavljaće se i vatra humanosti u nama.

Zato ovakvi časopisi liče na pokušaj stvaranja malog ostrva ljudskosti u hladnom moru otuđenosti.

Zato „Humanističke studije".

DKV

DIO I

TEMA BROJA:

CIVILITET, MODERNOST, HUMANIZAM

John Keane[1]

UDK 321.011.5(73)
UDK 32:929 Tokvil A.

Civility and Democracy in Modernity: Why Read Tocqueville's *Democracy in America*

Ovaj rad predstavlja ponovno i sveže čitanje kanonskog rada *Demokratija u Americi*. Osnovnu teorijsku osu rada čine teme demokratije, jednakosti, civilnog duštva, slobode medija, despotije, tiranije većine. U radu se posebno naglašava osobito stanje „patologije demokratije" i ranjivost temeljnih vrednosti demokratije na „komercijalnu panilu". Posebno se naglašava oblikovanje novog tipa dominacije zasnovanog na discipliniranju javnog polja i tretiranju gradjana kao podanika.

Ključne rječi: demokratija; jednakost; sloboda medija; civilno društvo; demokratska patologija; Alexis de Tocqueville.

Alexis de Tocqueville's four-volume *Democracy in America* (1835–1840) is commonly said to be among the greatest works of nineteenth-century political writing. Its daring conjectures, elegant prose, formidable length, and narrative complexity make it a masterpiece, yet exactly those qualities have together ensured, through time, that opinions greatly differ about the roots of its greatness.

Some observers cautiously mine the text for its fresh insights on such perennial themes as liberty of the press, the tyranny of the majority and civil society; or they focus on such topics as why it is that modern democracies are vulnerable to 'commercial panics' and why they simultaneously value equality, reduce the threat of revolution and grow complacent. Some readers of the text treat its author as a 'classical liberal' who loved parliamentary government and loathed the extremes of democracy. More often, the text is treated as a brilliant grand commentary on the decisive historical significance for old Europe of the rise of the new American republic, which was soon to become a world empire. Some observers, very often American, push this interpretation to the limit. They think of *Democracy in America* in almost nationalist terms: for them, it is a lavish hymn to the United States, a celebration of its emerging authority in the world, an ode to its 19th-century greatness and future 20th-century global dominance.

How should we make sense of these conflicting interpretations? Each arguably suffers serious flaws, but at the outset it's important

[1] The following remarks on a famous work by Alexis de Tocqueville (1805–1859) were presented as a lecture to the Faculty of Arts and Social Sciences Scholars Program at the University of Sydney, 24th April, 2015.

to recognise that the act of reading past texts is always an exercise in selection. There are no 'true' and 'faithful' readings of what others have written. Readers like to say that they have 'really grasped' the intended meanings of dead authors, whose texts belong to a context, but 'full disclosure' of that kind is forbidden to the living. Hemmed in by language and horizons of time and space, reading is always a stylising of past reality. Just as walking is a pale imitation of dancing, and dancing an exaggerated form of walking, so interpretations frame past realities. They are acts of narration. Acts of reading past texts are always time- and space-bound interpretations and, as one of my teachers Hans-Georg Gadamer liked to remark, all such interpretations of past texts turn out to be misinterpretations. That is why differences of interpretation are not only to be expected but, in order to prevent any one of them becoming dominant, to be welcomed, especially when they push beyond familiar horizons, towards 'wild' perspectives that force us to rethink things that we have so far taken for granted.

Democratic Literature

It is the spirit of 'wild reading' that infuses the following notes on Tocqueville's 'classic' work. When approached one hundred and seventy years after its first publication as a four-volume set, *Democracy in America* teaches us more than a few things about the subject of democracy. But what exactly can we learn from it? It may seem far-fetched, but the first striking thing about the text is not just that it is the first-ever lengthy analytic treatment in any language of the subject of democracy but a treatment whose narrative form both mirrors and amplifies ('mimics') the dynamic openness of its subject matter: a way of life and a method of handling power Tocqueville repeatedly calls democracy. *Democracy in America* is a democratic text. Striking is its openness, its willingness to entertain paradoxes and juggle opposites, its powerful sense of adventure constructed from extensive field notes gathered by means of a grand adventure.

It may not seem obvious, but this sense of adventure has everything to do with the spirit of 'democracy'. *Democracy in America* brilliantly captures and mimics in literary form the growth of an open, experimental society, a dynamic political order deeply aware of its own originality. Its grasp of these qualities of democracy was undoubtedly nurtured by Tocqueville's peripatetic through the young American republic. It opened his eyes, widened his horizons, and changed his mind about democracy. In 1831, for nine short but action-filled months, the 26-year-old young French aristocrat (1805–1859) travelled through the United States. Accompanied by his colleague and friend Gustave de Beaumont, he ventured almost everywhere. Like a well-briefed tourist, he rode on steamboats (one of which sunk),

found himself trapped by blizzards, sampled the local cuisine, and slept rough in log cabins. He found time for research and for rest, and for conversation, despite his imperfect English, with useful or prominent Americans, among them John Quincy Adams, Andrew Jackson, and Daniel Webster.

Setting out from New York, he travelled upstate to Buffalo, then through the frontier, as it was then called, to Michigan and Wisconsin. He sojourned two weeks in Canada, from where he descended to Boston and Philadelphia and Baltimore. Next he went west, to Pittsburgh and Cincinatti; then south to Nashville, Memphis, and New Orleans; then north through the south-eastern states to the capital, Washington; and at last back to New York, where he returned by packet to Le Havre, France. At the beginning of his journey, in New York, where he sojourned from May 11th for some six weeks, Tocqueville was openly hesitant about this bustling market society whose system of democratic government was still in its infancy. 'Everything I see fails to excite my enthusiasm,' he wrote in his journal, 'because I attribute more to the nature of things than to human will.'

Talk of the God-given nature of things appears from time to time between the lines of *Democracy in America*. Seemingly still under the influence of the political false starts of his native France, the 'nature of things' principle stands in some tension with its sense of adventure, with its feeling for the novelty of democracy as a transformative experience. But Tocqueville, the slightly built son of a count from Normandy – the Château Tocqueville still stands, within sight of the harbour of Cherbourg – was soon to change his mind about democracy. Sometime during his stay in Boston (7 September – 3 October, 1831), Tocqueville became a convert of the American way of life. He began to talk of 'a great democratic revolution' now sweeping the world from its American heartlands. He was persuaded that 'the advent of democracy as a governing power in the world's affairs, universal and irresistible, was at hand'. He became convinced that 'the time was coming' when democracy would triumph in Europe, as it was doing in America. The future was America. It was therefore imperative to understand its strengths and weaknesses, he thought. And so, on January 12th 1832, just before boarding his packet for France, he sketched plans to bring to the French public a work about democracy in America. 'If royalists could see the internal functioning of this well-ordered republic,' he wrote, 'the deep respect its people profess for their acquired rights, the power of those rights over crowds, the religion of law, the real and effective liberty people enjoy, the true rule of the majority, the easy and natural way things proceed, they would realise that they apply a single name to diverse forms of government which have nothing in common. Our republicans would feel that what we have called the Republic was never more than an unclas-

sifiable monster…covered in blood and mud, clothed in the rages of antiquity's quarrels.'

Tocqueville's epiphany produced a string of extraordinary insights, as well as paradoxes. Consider his claim in *Democracy in America* that the political form known as democracy, all things considered, extinguishes the aesthetic dimension of life. It produces no lasting works of art, no poetry, no fine literature. Lacking a leisure class, he reasoned, the young American democracy cultivated people with practical minds. 'The language, the dress, and the daily actions of men in democracies are repugnant to conceptions of the ideal', he wrote. The whole 'philosophical method' of democracy is pragmatic, centred on the effort of individuals to make sense of their world by harnessing their own individual understanding of things. Even in matters of religion, 'everyone shuts himself up tightly within himself and insists upon judging the world from there'.

The often-beautiful narrative prose, self-conscious reflection and fragmented 'open text' structure of *Democracy in America* contradicts this thesis. Democracy in America is arguably a great work of modern democratic literature, a highly engaging and thought-provoking text that markedly stands at right angles to the dull-witted science of politics that is today dominant in the American academy, and elsewhere. The point can be put in a different way: Tocqueville positively contradicted himself. He failed to foresee the many ways in which the young American democracy, with its palpable ethos of equality with liberty manifested in simple body language, tobacco-chewing customs and easy manners, would give rise to self-consciously democratic art and literature. Walt Whitman's *Leaves of Grass* (1855), a celebration of the potential boundlessness of the American experiment with democracy and of the power of the poet to rupture conventional language springs to mind. So also does the greatest of all nineteenth-century American novels, Hermann Melville's *Moby-Dick* (1851), a tale that warned against the hubris and self-destruction that awaits all those who act as if the world contained no boundaries, rules or moral limits. Tocqueville's *Democracy in America* stands tall among these 'classics'. It is in fact their progenitor.

Contingency

But there's more to say about *Democracy in America*: much more, in fact. *Democracy in America* is a genuine breakthrough in the understanding of democracy as a unique political form, as a whole way of life that is fundamentally transformative of people's sense of being in the world. Standing behind Tocqueville's fascination with democracy is his awareness of its profound role in shaping modern times by stirring up people's sense of the contingency of things. The four-volume work is still regarded, justifiably, as one of

the great books about the subject, in no small measure because at a crucial moment in the democratic experiment in America Tocqueville managed to put his finger on several sources of its dynamic energy. For Tocqueville, it is not just capitalism and the law-enforcing territorial state that define modern times. The 'great democratic revolution' marks off modernity from the prior world structured by what he repeatedly calls 'aristocracy'. Democracy is a *sui generis* but seemingly irreversible feature of the modern age.

It is true there are more than a few hints that Tocqueville, backed by the belief that God stands in favour of democracy, is tempted by evolutionary thinking, of the kind (in much more secular form) that later gripped Fukuyama's grand generalisation of the 1776 revolution as the beginning of the end of history. Yet in contrast to Fukuyama and others, Tocqueville insisted there is no certain progress at the level of 'general evolution'. Tocqueville emphasises to his readers that democracy challenges settled ways of thinking and speaking and acting. It reveals that humans are capable of transcending themselves. Really striking is Tocqueville's grasp of the way democracy breaks down life's certainties and spreads a lived sense of the mutability of the power relations through which people live their lives. For him, democracy is the twin of contingency.

The point is not often noted by readers of Tocqueville, but it is of fundamental importance when trying to come to terms with the 'spirit' of democracy. What we learn from *Democracy in America* is that democracy nudges and broadens people's horizons. It tutors their sense of pluralism. It prods them into taking greater responsibility for how, when and why they act as they do. Democracies encourage people's suspicions of power deemed 'natural'. Citizens come to learn that 'perpetual mutability' is their lot, and that they must keep an eye on power and its representatives because prevailing power relationships are not 'natural', but up for grabs. In other words, democracy promotes something of a Gestalt switch in the perception of power. The metaphysical idea of an objective, out-there-at-a-distance 'reality' is weakened; so, too, is the presumption that 'reality' is stubborn and somehow superior to power. The fabled distinction between what people can see with their eyes and what they are told about the emperor's clothes breaks down. 'Reality', including the 'reality' promoted by the powerful, comes to be understood as always 'produced reality', a matter of interpretation – and the power to seduce others into conformity by forcing particular interpretations of the world down others' throats.

The Spirit of Equality

What are the wellsprings of this shared sense of contingency? Why does democracy tend to interrupt certainties, impeach them, enable people to see that things could be other than they present-

ly are? Tocqueville might have been expected to say that because periodic elections stir things up they are the prime cause of the shared sense of the contingency of power relations. Not so. Tocqueville actually thought that elections trigger herd instincts among citizens. He worried that 'faith in public opinion' might well become 'a species of religion, and the majority its ministering prophet'. Though frequent elections 'keep society in a feverish excitement and give a continual instability to public affairs', periodic elections are not seen by Tocqueville to be the core dynamic of democracy. The proximate cause of the 'spirit' of restlessness of democracy lies elsewhere: it is above all traceable to the way democracy unleashes struggles by groups and individuals for greater equality.

Tocqueville reminds us in *Democracy in America* that the core principle of democracy is the public commitment to equality among its citizens. The reminder seems lost these days on most politicians, political parties and governments. It's true that Tocqueville showed little interest in the finery of contested understandings of the meaning of equality. He was no doubt aware of Aristotle's famous distinction between 'numerical equality' and 'proportional equality', a form of equal treatment of others who are considered as equals in some or other important respect, but not others. Yet Tocqueville openly sided with Aristotle's view that democrats 'think that as they are equal they ought to be equal in all things'. Equality is for him not the equal right of citizens to be different. Equality is sameness (*semblable*). Proof of its allure was the way the new American democracy unleashed constant struggles against the various inequalities inherited from old Europe, thus proving that they were neither necessary nor desirable. Democracy, argued Tocqueville, spreads passion for the equalisation of power, property and status among people. They come to feel that current inequalities are purely contingent, and so potentially alterable by human action itself.

Tocqueville was fascinated by this trend towards equalisation. In the realm of law and government, he noted, everything tends to dispute and uncertainty. The grip of sentimental tradition, absolute morality, and religious faith in the power of the divine weakens. Growing numbers of Americans consequently harbour 'instinctive incredulity of the supernatural'. They also look upon the power of politicians and governments with a jealous eye. Government structured by the good blood of monarchs is anathema. They are prone to suspect or curse those who wield power, and thereby they are impatient with arbitrary rule. In the field of what Tocqueville calls 'political society', government and its laws gradually lose their divinity and charm. They come to be regarded as simply expedient for this or that purpose, and as properly based on the voluntary consent of citizens endowed with equal civil and political rights. The spell of absolute monarchy is forever broken. Political rights are extended gradually from the lucky privileged few to those who once

suffered discrimination; and government policies and laws are subject constantly to public grumbling, legal challenges and alteration.

Thanks to democracy, something similar happens in the field of social life, or so Tocqueville proposed. The American democracy is subject to a permanent 'social revolution'. Himself a self-confessed sentimental believer in the old patriarchal principle that 'the sources of a married woman's happiness are in the home of her husband', Tocqueville nevertheless pointed to a profound change in the relationship between the sexes in American society. Democracy gradually destroys or modifies 'that great inequality of man and woman, which has appeared hitherto to be rooted eternally in nature'. The more general point he wanted to make is this: under democratic conditions, people's definitions of social life as 'natural' or 'taken for granted' are gradually replaced by self-consciously chosen arrangements that favour equality as sameness.

Democracy speeds up the 'de-naturing' of social life. It becomes subject to something like a permanent democratisation. This is how: if certain social groups defend their privileges, of property or income, for instance, then pressure grows for extending those privileges to other social groups. 'And why not?', the protagonists of equality ask, adding in the same breath: 'Why should the privileged be treated as if they were different, or better?' After each new practical concession to the principle of equality, new demands from those who are socially excluded force yet further concessions from the privileged. Eventually the point is reached where the social privileges enjoyed by a few are re-distributed, in the form of universal social entitlements.

That at least was the theory. On the basis of his travels and observations, Tocqueville predicted that American democracy would in future have to confront a fundamental dilemma. Put at its simplest, it was this: if privileged Americans try, in the name of such-and-such a principle, to restrict social and political privileges to a few, then their opponents will be tempted to organise themselves, for the purpose of pointing out that such-and-such privileges are by no means 'natural', or God-given, and are therefore an open embarrassment to democracy. Democratic mechanisms, said Tocqueville, stimulate a passion for social and political equality that they cannot easily satisfy. He thought there was much truth in the view of Jean-Jacques Rousseau that democratic perfection is reserved for the deities. The earthly struggle for equalisation is never fully attainable. It is always unfinished. Democracy lives forever in the future. There is no such thing as a pure democracy and there never will be a pure democracy. Democracy (as Jacques Derrida later put things) is always to come. 'This complete equality', wrotes Tocqueville, 'slips from the hands of the people at the very moment when they think they have grasped it and flies, as Pascal says, an eternal flight'.

The less powerful ranks of society, including those without the vote, are especially caught in the grip of this levelling dynamic, or so Tocqueville thought. Irritated by the fact of their subordination, agitated by the possibility of overcoming their condition, they rather easily grow frustrated by the uncertainty of achieving equality. Their initial enthusiasm and hope give way to disappointment, but at some point the frustration they experience renews their commitment to the struggle for equality. This 'perpetual movement of society' fills the world of American democracy with the questioning of absolutes, with radical scepticism about inequality, and with an impatient love of experimentation, with new ways of doing things, for the sake of equality. America found itself caught up in a democratic maelstrom. Nothing is certain or inviolable, except the passionate, dizzying struggle for social and political equality. 'No sooner do you set foot upon American soil then you are stunned by a type of tumult', reported Tocqueville, stung by the same excitement. 'A confused clamour is heard everywhere, and a thousand voices simultaneously demand the satisfaction of their social needs. Everything is in motion around you', he continued. 'Here the people of one town district are meeting to decide upon the building of a church; there the election of a representative is taking place; a little farther on, the delegates of a district are hastening to town in order to consult about some local improvements; elsewhere, the labourers of a village quit their ploughs to deliberate upon a road or public school project.' He concluded: 'Citizens call meetings for the sole purpose of declaring their disapprobation of the conduct of government; while in other assemblies citizens salute the authorities of the day as the fathers of their country, or form societies which regard drunkenness as the principal cause of the evils of the state, and solemnly pledge themselves to the principle of temperance.'

Civil Society

Tocqueville was certainly impressed by 'civil society' (*société civile*). He was not the first to use the term in its modern sense (see my earliest works *Democracy and Civil Society* and *Civil Society and the State*), but he did find the new American republic brimming with many different forms of civil association, and he therefore pondered their importance for consolidating democracy. Tocqueville was the first political writer to bring together the newly-invented modern understanding of civil society with the old Greek category of democracy; and he was the first to say that a healthy democracy makes room for civil associations that function as schools of public spirit, permanently open to all, within which citizens become acquainted with others, learn their rights and duties as equals, and press home their concerns, sometimes in opposition to government, so preventing the tyranny of minorities by herd-like majorities through the

ballot box. He noted that these civil associations were small-scale affairs, and yet, within their confines, he emphasised how individual citizens regularly 'socialise' themselves by raising their concerns beyond their selfish, tetchy, narrowly private goals. Through their participation in civil associations, they come to feel themselves to be citizens. They draw the conclusion that in order to obtain others' support, they must often lend them their co-operation, as equals.

Tocqueville's account of democracy in America shows, at a poignant moment in the nineteenth century, just how popular thinking had become self-conscious of the novelty of civil society under democratic conditions. Tocqueville called upon his readers to understand democracy as a brand new type of self-government defined not just by elections, parties and government by representatives, but also by the extensive use of civil society institutions that prevent political despotism by placing a limit, in the name of equality, upon the scope and power of government itself. Tocqueville also pointed out that these civil associations had radical social implications. The 'great democratic revolution' that was underway in America showed that it was the enemy of taken-for-granted privileges in all spheres of life. Under democratic conditions, civil society never stands still. It is a sphere of restlessness, civic agitation, refusals to cooperate, struggles for improved conditions, the incubator of visions of a more equal society.

Pathologies of Democracy

Tocqueville's *Democracy in America* is worth reading for yet one more reason: it is the first-ever analysis of democracy to dissect democracy's pathologies, and to do so in a manner that remained basically loyal to the spirit and substance of democracy as a normative ideal. Readers of *Democracy in America* often brush aside this point. While they admit that Tocqueville was well aware that democracy is prone to self-contradiction and self-destruction, they note that he tended to exaggerate the momentum and geographic extent of the busy levelling process that was underway in America. According to this view, Tocqueville, who was blessed with a remarkable sixth sense of probing the difference between appearances and realities, sometimes, when looking at life in the United States, swallowed whole its own best self-image.

He wasn't the only nineteenth-century visitor to be charmed by the new democracy. Consider the Italian fashion of visiting the new democratic republic, to see what it was like. 'Hurrah to you, oh great Country!', wrote one traveller, shortly after Tocqueville had published his great work. 'The United States is a free land, essentially because its sons drink together the milk of respect for each others' opinions… this is what makes them beautiful, and their air more easily breathable for us who are thirsty for freedom from old Eu-

rope, where the liberties we have gained with so much blood and pain have for the most part been suffocated by our mutual intolerance.' Another Italian traveller expressed similar excitement. 'Ah, this is the democracy that I love, that I dream of and yearn for', he wrote, contrasting it with the 'presumption and snobbishness' guarded back home by the 'people of high rank'. The same visitor was struck by the way American citizens casually wore caps and hats, how they spurned moustaches, chewed tobacco, and liked to chew the fat, hands in pockets. 'Simple people, simple furniture, simple greetings', he wrote, adding that Americans 'extend you their hand, ask you what you need, and quickly respond.' Still another visitor brimmed with exuberance. 'There is no lying by officials. Truth, always truth. No prejudices, no red tape. From every street corner come the cries of a people intoxicated with hope and immortal charity: „Forward! Forward!"'. He added an immodest prediction: 'Just as Rome impressed the seal of its laws and its cosmopolitan culture on the old world of the Mediterranean, and Romanised Christianity, so the federated democracy of the United States will prove to be the guiding model for the next political phase of humanity'.

Slavery

Tocqueville was much less sanguine about the fledgling American democracy. Many of his observations were both astute and prescient, for instance concerning the grave political problem of slavery. Tocqueville was perhaps the first writer to show at length why modern representative democracy could not live with slavery, as classical assembly-based democracy had managed to do, admittedly with some discomfort. He highlighted how the 'calamity' of slavery had resulted in a terrible sub-division of social and political life. Black people in America were neither in nor of civil society. They were objects of gross incivility. Legal and informal penalties against racial intermarriage were severe. In those states where slavery had been abolished, black people who dared to vote, or to serve on juries, were threatened with murder. There was segregation and deep inequality in education. 'In the theatres gold cannot procure a seat for the servile race beside their former masters; in the hospitals they lie apart; and although they are allowed to invoke the same God as the whites, it must be at a different altar and in their own churches, with their own clergy.' Prejudice even haunted the dead. 'When the Negro dies, his bones are cast aside, and the distinction of condition prevails even in the equality of death.'

Lurking within these racist customs was a disturbing paradox, Tocqueville observed. The prejudice directed at black people, he noted, increases in proportion to their formal emancipation. Slavery in America was in this sense much worse than in ancient Greece, where the emancipation of slaves for military purposes was encour-

aged by the fact that their skin colour was often the same as that of their masters. Both within and outside the institutions of American slavery, by contrast, blacks were made to suffer terrible bigotry, 'the prejudice of the master, the prejudice of the race, and the prejudice of colour', a prejudice that drew strength from false talk of the 'natural' superiority of whites. Such bigotry cast a long shadow over the future of American democracy, to the point where it now seemed to be faced not only with the equally unpalatable options of retaining slavery or organised bigotry, but also with the outbreak of 'the most horrible of civil wars'. Tocqueville's political forecast was understandably gloomy: 'Attacked by Christianity as unjust and by political economy as prejudicial, and now contrasted with democratic liberty and the intelligence of our age, slavery cannot survive. By the act of the master, or by the will of the slave, it will cease; and in either case great calamities may be expected to ensue. If liberty be refused to the Negroes of the South, they will in the end forcibly seize it for themselves; if it be given, they will long abuse it.'

Tocqueville's white-skinned suspicion of black people should be noted, as should his accurate spotting of the poisonous contradiction between slavery and the spirit of modern representative democracy. He was right as well to be anxious about the magnitude of the problem. By 1820, at least ten million African slaves had arrived in the New World. Some 400,000 had settled in North America, but their numbers had multiplied rapidly, to the point where all the states south of the Mason-Dixon line were slave societies, in the full sense of the term. Even in New England, where there were comparatively few slaves, the economy was rooted in the slave trade with the West Indies. As David Brion Davis has pointed out (in *Challenging the Boundaries of Slavery*), Afro-Americans did the hard and dirty work of the democratic republic. They cleared forests, turned the soil, planted and tendered and harvested the exportable crops that brought great prosperity to the slave-owning classes. So successful was the system of slavery that after 1819 Southern politicians and landowners and their supporters within the federal government agitated for its universal adoption. As a mode of production, and as a whole way of life, slavery went on the warpath, as Abraham Lincoln made clear in his not inaccurate claim that Slave Power was hell-bent on taking over the whole country, North as well as South.

The aggressiveness of Slave Power during the 1820 s and 1830 s disturbed the dreams of some Americans; it forced them to conclude that the American polity required a re-founding. Reasoning with their democratic hearts, they spotted that slavery was incompatible with the ideals of free and equal citizenship. These same opponents of slavery were to some degree aware of a contradiction that lurked within the contradiction. The problem, simply put, was whether or not the abolition of slavery could be done democratically, that is, by peaceful means such as petitioning and decisions

by Congress, or whether military force would be needed to defeat slavery's defenders.

In the end, as we know, armed force decided, bringing with it four years of terrible misery. An ugly struggle between two huge armies that locked horns 10,000 times, the Civil War was the first recorded war between two aspiring representative democracies, whose political elites were prone to think of themselves as defenders of two incompatible definitions of democracy. The conflict was in a way a clash between two different historical eras. The military crushing of the Southern fantasy of Greek democracy, in the name of a God-given vision of representative democracy, proved costly. Death, disability, and destitution ruined hundreds of thousands of households, on both sides. There were an estimated 970,000 casualties, 3 per cent of the total population of the United States. Some 620,000 soldiers died, two-thirds from neglect and disease.

Despotism

Perhaps the most profound intuition of *Democracy in America* has to do with the long-term problem of despotism in the age of democracy. The complex story it tells arguably remains highly relevant for our times.

Tocqueville was acutely aware of the dangers posed by the rise, from within the heart of the new civil society, of capitalist manufacturing industry and a new social power group (an 'aristocracy', he called them) of industrial manufacturers, whose power of control over capital threatens the freedom and pluralism and equality so essential for democracy. (In *Democracy in America* Tocqueville does not consider workers as a separate social class but rather as a menial fragment of *la class industrielle*. Here Tocqueville stood against Marx and sided with such contemporaries as Saint-Simon, for whom workers and entrepreneurs comprised a single social class: *les industriels*. This partly explains why Tocqueville later reacted in contradictory ways to the events of 1848; as François Furet and others have pointed out, he interpreted these events both as a continuation of the democratic revolution and, rather spitefully, as a 'most terrible civil war' threatening the very basis of 'property, family and civilisation'.) This new 'aristocracy' applied the division of labour principle to manufacturing, he noted. This dramatically increased the efficiency and volume of production, but at a high social cost. The modern system of industrial manufacturing, he claimed, creates a manufacturing class, comprising a stratum of workers, who are crowded into towns and cities, where they are reduced to mind-numbing poverty, and a stratum of middle class owners, who love money and have no taste for the virtues of citizenship.

Tocqueville was among the first political writers to spot that a middle class gripped by selfish individualism and live-for-today ma-

terialism was prone to political promiscuity. A class of so-called citizens 'constantly circling for petty pleasures' could easily be persuaded to sacrifice their freedoms by embracing an 'immense protective power' that treats its subjects as 'perpetual children', as a 'flock of timid animals' in need of a shepherd. Against Aristotle ('a government which is composed of the middle class more nearly approximates to democracy than to oligarchy, and is the safest of the imperfect forms of government'), Tocqueville argued that in fact the middle class have no automatic affinity with power-sharing democracy. Francis Fukuyama has said recently that 'the existence of a broad middle class' is 'extremely helpful' in sustaining 'liberal democracy'. But what Tocqueville long ago pointed out is that under democratic conditions, especially when the poor grow uppity, the middle class might well display symptoms of what might be called political neurasthenia: lassitude, aching fatigue and general irritability about social and political disorder. Guided by fear and greed and professional and family honour and respectability, they would be happy to be co-opted or kidnapped by state rulers, willing to be bought off with lavish services and cash payments and invisible benefits that brought them stable comforts.

With good reason, looking into the future, Tocqueville worried not only about the decline of public spirit within this middle class. Yes, he was particularly exercised by its tendency to pursue wealth for the sake of wealth. That is why he worried his head about such bad 'habits of the heart' as cupidity and selfishness, possessive individualism and narrow-minded cunning. But his worries ran deeper than this. Unlike Marx, Tocqueville predicted that both fractions of the new manufacturing class would press for government support of their interests, for instance through large-scale infrastructure projects, such as the provision of roads, railways, harbours and canals. They would regard such projects necessary for the accumulation of wealth, the nurturing of equality and the maintenance of social order. When done in the name of the sovereign people, as Tocqueville expected it would, government intervention and meddling in the affairs of civil society would choke the spirit of civil association. It might well lead, Tocqueville argued, to a new form of state servitude, the likes of which the world had never before seen.

The point is sketched in the fourth volume of *Democracy in America*, in 'What Type of Despotism Democratic Nations Have to Fear?' 'I think the type of oppression threatening democratic peoples is unlike anything ever known', he wrote. Unlike past despotisms, which employed the coarse instruments of fetters and executioners, this new 'democratic' despotism would nurture administrative power that is 'absolute, differentiated, regular, provident and mild'. Peacefully, bit by bit, by means of democratically formulated laws, government would morph into a new form of tutelary power dedicated to securing the welfare of its citizens – at the

high price of clogging the arteries of civil society, thus robbing citizens of their collective power to act.

Tocqueville was sure that the fundamental problem of modern democracy was not the frantic and feverish mob, as critics of democracy from the time of Plato had previously supposed. Modern despotism posed an entirely new and unfamiliar challenge. Feeding upon the fetish of private material consumption and the public apathy of citizens no longer much interested in politics, despotism is *a new type of popular domination*: a form of impersonal centralised power that masters the arts of voluntary servitude, a new type of state that is at once benevolent, mild and all-embracing, a disciplinary power that treats its citizens as subjects, wins their support and robs them of their wish to participate in government, or to pay attention to the common good.

The thesis was certainly bold, and original. Tocqueville was the first modern political writer to see and to say that a new form of despotism born of the dysfunctions of modern representative democracy might well be our fate. He taught us that in the age of democracy forms of total power can only win legitimacy and govern effectively when they harness the trimmings and trappings of democracy – when they mirror and mimic actually-existing democracies, in order better to go beyond them. When we look back at the long crisis that gripped democracies a century after Tocqueville wrote, wasn't the totalitarianism of Nazi Germany and Stalinist Russia and Pol's Cambodia marked by more than a few democratic features in this sense? And when we look today at the new despotisms of the Eurasian region, Russia and China for instance, shouldn't we ask whether these regimes are simulacra of Western democracies now bogged down in various dysfunctions and pathologies? Don't they make us wonder where our own so-called democracies are heading? Might they be signals of the emerging fact, unless something gives, that despotism is once again fated to play centre stage of our political lives in the coming years of the 21st century? Do we not have to thank Alexis de Tocqueville for warning us that they may well be the future of democracy?

Aleksandar Molnar

UDK 321.011.5(73)
UDK 32:929 Tokvil A.

Savremenost Tocquevilleove teorije modernosti i paradoks slabljena demokratije

Following political language of Alexis de Tocqeville, the paper provides the analysis the paradox of democracy analyzing the interaction between centralization of political power in democracy and democratic deficit. That kind of deficit produced by fear of restauration is articulated in the absence of people trust in freedom, courage and ability to change present state of affairs. In such climate the servitude is basic political virtue.

Key words: democracy; centralisation; freedom; servitude; fear; despotism; Alexis de Tocqueville.

Ključna razlika između severnoameričkog i evropskog kontinenta sastojala se po Tocquevilleu [Tokvil] u tome što se na drugom nije javljala nikakva alternativa revolucijom srušenom staleškom društvu, koje je čvrstinu svoje integracije dugovalo otvorenoj nejednakosti, rasprostranjenom verovanju da je ona opravdana i privilegiji slobode koju su uživali barem oni koji su se nalazili u jednoj širokoj, fleksibilnoj i kakvim-takvim „duhom zakona" povezanoj mreži vlasti. Nakon revolucije, nad evropska društva se nadvila opasnost od nove polarizacije između nosilaca (demokratske) vlasti koji nastoje da sebe što više ojačaju, da što dalekosežnije sprovedu upravnu centralizaciju i da, po mogućstvu, preuzmu i ulogu industrijskog gospodara, na jednoj strani, i samih građana koji su toliko željenu jednakost otkrivali samo u nemoći, neslobodi i distanciranosti od mesta na kojima se donose odluke koje određuju njihove živote. Samim tim, društva podvrgnuta upravnom centralizmu, uljuljkana u „administrativnu dremljivost" koju on proizvodi[1] i narkotizovana demagoškim obećanjima

[1] Upravna centralizacija „lako uspeva da čovekove spoljne delatnosti potčini izvesnoj jednoobraznosti, […] da tekućim poslovima nametne pravilan tok, da znalački uređuje pojedinosti društvenog reda, da suzbija manje poremećaje i sitne prekršaje, da društvo održava u izvesnom *status quo* koje nije zapravo ni dekadencija ni progres, da u društvenoj zajednici održava nekakvu administrativnu dremljivost koju administrativci po svom običaju nazivaju redom i javnim mirom. Jednom rečju, centralizacija se odlikuje time što sprečava, ne što stvara. Kada treba društvo duboko probuditi, pokrenuti ga na brzo kretanje, snaga je napušta. Zatreba li njenim merama saradnja pojedinaca, sasvim nas iznenadi slabost te ogromne mašinerije; odjednom je onemoćala" (Tocqueville, *Demokratija u Americi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića i CID, Sremski Karlovci i Titograd, 1990, 81–82).

ekonomskog i svakog drugog spasa kojima ih demokratske vođe zasipaju, izlagala su se objektivnoj opasnosti od atomizacije, dezintegracije i pasivizacije.[2] Međutim, najveći paradoks do kojeg je Tocqueville došao proučavajući ovaj proces sveokupnog slabljenja društva, ticao se jake, centralizovane i demokratske vlasti koja se nad njim nadvija i nastoji da ga u potpunosti prožme: slabeći polako ali sigurno društvo ona na kraju i samu sebe toliko oslabi da više ne može da izbegne propast.

U prvoj knjizi spisa *O demokratiji u Americi* nalazi se prva formulacija ovog paradoksa demokratsko-despotske vlasti: „mislim da je upravni centralizam kadar samo da oslabi narode koji mu se potčine, jer on neprestano teži da u njima umanji građansku svest. Upravni centralizam uspeva, istina, da za neko dato vreme i na jednom mestu objedini sve raspoložive snage nacije, ali on škodi obnavljanju tih snaga. On obezbeđuje trijumf na dan bitke, ali vremenom smanjuje moć nacije. Može, dakle, divno doprineti prolaznoj veličini jednog čoveka, ali ne trajnom blagostanju naroda."[3] U drugoj knjizi spisa *O demokratiji u Americi* Tocqueville je otišao korak dalje i svoj fundamentalni teorijski stav formulisao još lapidarnije i ambicioznije: „krajnja centralizacija političke vlasti najposle oslabi društvo, pa time vremenom oslabi i samu vlast"[4]. Dinamika upravnog centralizma pod egidom demokratije ujedno je dinamika slabljenja društva, koje pre ili kasnije dovodi i do slabljenja same vlasti. U toj dinamici prisutan je i svojevrstan determinizam: vlast koja posegne za upravnom centralizacijom moraće pre ili kasnije da se demokratizuje; demokratizacija i upravna centralizacija će dovesti do nekontrolisanog jačanja centralne vlasti; nekontrolisano jačanje centralne vlasti progresivno će slabiti društvo; da bi se na oslabljenom društvu u jednom momentu urušila i sama metastazirana centralna vlast.

Na samom početku *Starog režima i revolucije* Tocqueville je napisao da Francuska revolucija „pošto je razbila mašineriju vlasti – uzdrmava i temelje društva te kao da bi najzad da se ustremi i na samog Boga, […] ruši granice carstava, lomi krune, gazi narode i,

---

[2] „Priznajem da je teško sa sigurnošću ukazati na sredstva da se razbudi narod koji drema, da bi mu se ulile strasti i prosvećenost koje nema; ubediti ljude da treba da se bave poslovima koji ih se tiču mučan je poduhvat, znam to. Često bi bilo lakše zainteresovati ih za pojedinosti etikecije na nekom dvoru nego za popravku njihove zajedničke kuće. Ali, mislim da isto tako da se centralizovana uprava vara ili da hoće da obmane ljude kad tvrdi da će ona u potpunosti zameniti slobodno sudelovanje onih koji su najviše zainteresovani" (Ibid., p. 81).

[3] Ibid., p. 79. Uz taj stav Tocqueville je zapisao i jedno zapažanje iz kojeg se vidi da je krajnja konsekvenca demokratskog despotizma bila „uništenje" društva: „Despotizam će uništiti ne samo slobodu u tim [demokratskim] narodima, već na izvestan način i društvo" (Tocqueville, *Democracy in America: Historical-Critical Edition of* De la démocratie en Amérique*,* Liberty Fund, Indianapolis, 2010, p. 889).

[4] *Demokratija u Americi*, p. 621.

začudo, u isti mah ih pridobija za svoju stvar."[5] To je bila vizija koja je Tocquevillea trebalo da vodi kroz opisivanje svega onoga što se u Francuskoj dešavalo u periodu 1789–1815. i koja je i ostala samo vizija, s obzirom da je smrt sprečila Tocquevillea da je dalje razradi i time zaokruži svoju teoriju. Na prvi pogled, moglo bi se reći da je Tocqueville na ovom mestu tvrdio nešto sasvim drugo od onoga što je konstatovao u spisu *O demokratiji u Americi,* naime da upravna centralizacija prvo slabi vlast pa tek onda društvo. Takva interpretacija bila bi pogrešna, s obzirom da se dve tvrdnje mogu pomiriti ako se postave u širi kontekst Tocquevilleovog shvatanja revolucije. U svojoj analizi Francuske u 18. veku i početkom 19. veka Tocqueville je, naime, došao do zaključka da je upravna centralizacija zaista dovela do *izvesnog slabljenja* društva, koje je proizvelo *revoluciju,* da bi onda *revolucija* razbila *staru* mašineriju vlasti, pa uzdrmala i same *temelje* društva i naposletku otklonila sve preostale političke prepreke stvaranju jedne enormno velike *sile* koja će se konačno urušiti pod bremenom suludog imperijalnog poduhvata ovladavanja celim svetom. Starorežimska upravna centralizacija, samim tim, još nije bila u stanju da uzdrma „temelje" društva, niti da dovede do takvih vojno-političkih promena koje bi omogućile uzdizanje Francuske u imperiju; to će poći za rukom tek *revolucionarnoj upravnoj centralizaciji i zato će se samo njoj moći pripisati u zaslugu potpuni debakl Francuske 1815*. Ali, pođimo redom.

Revolucionarna autodestrukcija demokratije

U Francuskoj je starorežimska upravna centralizacija postala teorijski artikulisana u fiziokratskom učenju, koje je Tocqueville smatrao i rodnim mestom teorijskog konstruisanja *demokratskog despotizma*: „Taj naročiti oblik tiranije koji se naziva demokratskim despotizmom, a o kojem srednji vek nije imao nikakvu predodžbu, ekonomistima [tj. fiziokratima za vreme vladavine Luja XV i Luja XVI] je već dobro poznat. Neće više u društvu biti hijerarhije, izrazitih klasnih razlika, ustanovljenih rangova već će postojati samo narod koji tvore međusobno gotovo isti i potpuno jednaki pojedinci, naime ona zbrkana masa priznata za jedinog suverena, ali brižljivo lišena svih prava koja bi joj mogla dopustiti da svojom vlašću upravlja, pa čak i da je sama nadzire. Iznad nje stoji samo jedan opunomoćenik kome je stavljeno u dužnost da sve radi u njeno ime, a da je ne konsultuje."[6] Luj XVI shvata 1787. da je ovo poguban put i pokušava da reformama zaustavi centralizaciju Francuske, pa čak i da pruži određene koncesije demokratiji, ali bez uspeha. Dotadašnja centralizacija je već raslabila društvo u meri da se

[5] Alexis de Tocqeville, *Stari režim i revolucija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1994, pp. 34–35.

[6] Ibid., p. 165.

njime više nije moglo vladati u starorežimskoj tradiciji, a onog momenta kada je iskoračila iz te tradicije, monarhijska vlast je morala da shvati svoju nemoć. Kada su poslanici Ustavotvorne skupštine 20. jula 1789, hoteći da preduprede kraljev puč, u ime naroda nesmetano položili tzv. Loptališnu zakletvu da se neće raspustiti sve dok na kraju ne donesu ustav, to je po Tocquevilleovom mišljenju, značilo da je ova skupština „osvojila vlast i zauzela kraljevo mesto."[7] Time su revoluciju u pokret stavila dva međusobno uslovljena procesa: značajno slabljenje postojećih društvenih veza (ukidanjem feudalizma još te iste 1789) i razbijanje starorežimske „mašinerije vlasti" (što je konačno sankcionisano donošenjem ustava 1791. i, pogotovo, proglašenjem republike 1792). A nove demokratske vođe, suočene sa oslabljenim društvom i krhotinama stare vlasti, došle su do uverenja da je put do stabilnog društveno-političkog uređenja dug i neizvestan i da se zato u međuvremenu mora dodatno ojačati sama privremena (ustavotvorna) vlast. Za ostvarenje tog cilja novim demokratskim vođama na raspolaganju su stajala tri važna sredstva: sama prestonica (kao sveobuhvatno središte visoko metropolizovane države), upravni aparat (koji je, doduše, u velikoj meri oštećen u razbijanju starorežimske „mašinerije vlasti", ali koji se mogao koristiti barem za kakvu-takvu kontrolu provincija i gradova) i vojska (koja je od samog početka stajala na raspolaganju svakoj vlasti u borbi protiv „kontrarevolucionarnih" aktivnosti, da bi naposletku prerasla u glavno oruđe uzdizanja Francuske u imperiju).

Značaja metropolizacije Tocqueville je postao u potpunosti svestan tokom boravka u američkoj demokratskoj republici, koja „nema veliku prestonicu, čiji bi se neposredni ili posredni uticaj osećao na celom prostranstvu njene teritorije, što smatram jednim od prvih uzroka opstanka republičkih institucija u Sjedinjenim Državama."[8] Tog zla Francuska nije bila pošteđena, tako da se već 1792, na starorežimsku nadovezala republikanska metropolizacija, koja je proistekla iz shvatanja republike kao grada-države (koji, poput Rima, teži da što više uveća broj kolonija) i za koju nije bilo ništa prirodnije nego da Francusku republiku tretira upravo kao Parisku republiku (sa francuskim provincijama kao svojevrsnim kolonijama). Time su francuski novopečeni republikanci, zadojeni Rusoovim idejama, zapravo ponovili „greške antičkih republika, koje su sve propale zato što nisu imale predstavnički sistem"[9], tj. zato što su dopustile da se u teritorijalne države pretvore kao metropole kolonijalizovanih teritorija umesto kao federatori ravnopravnih gradova i provincija, koji slobodu čuvaju uz pomoć predstavničkih institucija.

---

[7] Tocqueville, Alexis de, *The Old Regime and the Revolution, Volume II: Notes on the French Revolution and Napoleon*, Chicago University Press, Chicago i London, 2001, p. 147.

[8] *Demokratija u Americi,* p. 241

[9] Ibid., pp. 241–2.

Iako su republikanske ideje vrlo brzo počele da dominiraju u revolucionarnom diskursu, one nisu mogle da išta promene u željeznoj logici upravne „centralizacije, koja je redukovala celokupni revolucionarni pokret na osvajanje Pariza i ovladavanje upravljačkom mašinerijom" koja je u njemu bila stacionirana.[10] Međutim, Tocqueville je ovu „upravljačku mašineriju", koja je nasleđena iz starog režima, shvatao kao, doduše, moćnu, ali u velikoj meri nefunkcionalnu, dezorganizovanu i u priličnoj meri indiferentnu prema postojećim zakonima. Kada je razbila starorežimsku „mašineriju vlasti", revolucija je samo pojačala ove loše osobine francuske uprave. U prvim godinama Republike administrativni voluntarizam je postao sasvim usaglašen sa voluntarizmom same republikanske vlasti: stapajući se sa nepredvidljivom politikom, uprava je postala istinsko oruđe haosa u „naciji, jednoj i nedeljivoj". „Stare vlasti su svrgnute a da ih nijedna druga vlast u realnosti još nije bila zamenila. Uprava je bila nepovezana i neuređena kao što je i sama nacija bila; jednako lišena pravila, hijerarhije i tradicija. Vladavina Terora je bila u stanju da radi sa ovom loše napravljenom i loše adaptiranom mašinerijom"[11], iako su rezultati bili katastrofalni – posebno na duži rok, što će se nakon pada jakobinaca jasno i pokazati. Jer, kada je napokon Pariz bio osvojen i kada je iz njega termidorovci trebalo da započnu stavljanje celokupne francuske teritorije pod novu demokratsku republikansku vlast pokazalo se da će se i ova „upravljačka mašinerija" raspasti i da neće biti u stanju da ispuni zadatke koji su se pred nju postavili. Uzrocima, genezi i konačnom prevazilaženju krize upravnog centralizma u francuskoj Prvoj republici (nakon razbijanja starorežimske „mašinerije vlasti") trebalo je upravo da budu posvećena Tocquevilleova izlaganja u nastavku spisa *Stari režim i revolucija*.

Iako je smrt sprečila Tocquevillea da ovaj svoj naum sprovede u delo, njegova argumentacija se može, u glavnim crtama, rekonstruisati iz njegovih drugih spisa. Ona prati Montesquieua [Monteskje] argumentaciju o propadanju Rima od monarhije do vojničke despotije sa jednim bitnim izuzetkom: u slučaju moderne Francuske plemstvo je bilo toliko oslabljeno da nije moglo da odgađa momenat prelaska vlasti u ruke naroda, tako da je republika odmah uspostavljena kao demokratska. A, kao i u slučaju Rima, demokratska republika je trajala kratko i tokom celog svog postojanja je služila kao odskočna daska za uspostavljanje vojne despotije. Takođe, kao što je i Constant (Konstan) tvrdio, krvave stranačke borbe je na kraju okončala despotija jedne stranke, ali je za Tocquevillea od despotije jakobinaca mnogo pogubnija bila despotija termidorovaca, koja je naposletku zaista uzdrmala društvo do njegovih „te-

[10] Tocqueville, *The Recollections*, The Macmillan Co, New York, 1896, pp. 81–2.

[11] Tocqueville, „Chapter I: How the Republic was Ready to Accept a Master" u Tocqueville, *Memoirs, Letters, and Remains*, tom I, Macmillan and Co, London, 1861, p. 271.

melja" i pripremila uslove za uspon vojničkog despotizma koji gradi imperiju kao sebi najprimerenije društveno-političko okruženje.

Do sloma demokratije pod Direktorijumom došlo je iz najmanje dva razloga. Prvi je bio nezrelost Francuza da stvore pretpostavke za bilo kakvu mogućnost „svoje" vladavine. Posle deset godina političkog, ekonomskog i socijalnog haosa, francuski narod je odavao tužan utisak. Ako je 1789. nesumnjivo hteo i jednakost i slobodu, deset godina kasnije on po Tocquevilleu više nije znao šta bi uopšte hteo. Od zahteva za jednakošću ostao je samo strah od restauracije starog režima[12] – ništa manji, uostalom, od već pomenutog straha od povratka Terora[13] – koji se zapravo svodio na egoističnu brigu pripadnika nižih klasa da zadrže sasvim opipljive koristi stečene u revoluciji.[14] Još gore su stvari stajale sa slobodom. Nakon što je ovakav prizemni egoizam u njemu probudio sasvim „divljačke" crte,[15] francuski narod je odjednom postao narod „koji niti je

---

[12] Bez obzira na sve nesreće koje je narodu donela revolucija, tvrdio je Tocqueville, mržnja prema starom režimu se pokazala kao najsnažnija strast Francuza i kao izvor kakvog-takvog revolucionarnog raspoloženja. „Francuska, iako više nije volela Republiku, još uvek je bila snažno vezana za Revoluciju" (Tocqueville, „Chapter II: How the Nation, though it Ceased to be Republican, Remained Revolutionary", eod. loc., p. 281).

[13] Ibid., p. 279.

[14] Najviše koristi imali su seljaci, koji su dobili priliku da kupuju zemlju po niskim cenama, kojima su ukinuti brojni porezi, kao i prinudni rad za feudalnog gospodara. Od revolucije profitirali su i radnici u gradovima. „Veliki broj radnika je dobrovoljno, ili pod prinudom, otišao u vojsku, a oni koji su ostali u Francuskoj dobili su mnogo veće plate. Plate su rasle uprkos javnim i privatnim nedaćama jer je radnička klasa nestajala brže od potražnje za njenim uslugama" (ibid., pp. 282–283).

[15] „Podivljalost" Francuza, koja je došla do izražaja u vreme Direktorijuma, Tocqueville je objašnjavao na sledeći način: „mi smo najcivilizovaniji narod na svetu, pa opet smo, u nekim pogledima, zadržali više od divljaka nego bilo koja druga nacija; jer je upečatljiva karakteristika divljaka da na njih utiču iznenadne impresije sadašnjosti, bez sećanja na prošlost ili razmišljanja o budućnosti" (Ibid., p. 280). Ovo zapažanje je zanimljivo uporediti sa jednim opisom koji je Tocqueville ostavio posmatrajući izbore za Parlament u Londonu 15. avgusta 1833. Nakon što je 1832. donet Zakon o reprezentaciji naroda, uz velike otpore čak i u vladajućoj vigovskoj stranci, a posebno u Gornjem domu, Tocqueville je mogao da vidi kako izgledaju prvi ustupci demokratiji u bastionu aristokratije kakav je bila Engleska. U jednom vigovskom izbornom skupu kojem je prisustvovao Tocqueville je video „turbulentan i prilično odvratan spektakl", a govor vigovskog poslaničkog kandidata mu je bio „onoliko vulgaran kao i svetina koja ga je slušala. […] Dok sam ga slušao nisam mogao a da ne pomislim na one divljake u Severnoj Americi koji se zabavljaju vređajući svoje neprijatelje dok ih peku na vatri. […] Ova saturnalija engleske slobode ostavila je na mene utisak koji je bio pre gađenje nego strah" (Tocqueville, „Journey to England (1833)" u Tocqueville, *Journeys to England and Ireland*, Transaction Publishers, Piscataway, 1958, p. 44). Samim tim, moglo bi se konstatovati da je za Tocquevillea divljaštvo pre bio univerzalni potencijal svakog naroda, kojeg aktivira svaki impuls demokratizacije, ma koliko on mali bio, a ne toliko osobenost francuskog naroda.

mario za slobodu, niti je verovao u trajnost Republike i iz kojeg je izgledalo kao da je nestao sav onaj revolucionarni žar, tako tvrdokorno očuvan u svim ceremonijama koje je uvela Revolucija"[16]. Štaviše, posle svega što su doživeli od uspostavljanja republikanskog uređenja, građani su stekli ciničan odnos prema njemu, okrenuli su se apolitičnom hedonizmu (u Parizu su pozorišta i kafei na kraju Direktorijuma bili puni kao nikada do tada) i počeli da ismevaju svako ispoljavanje patriotizma. Tako je na statui Slobode bio istaknut satirični natpis: „Naša vlada nalikuje opelu: nema Glorije [slave], nema Kreda [verovanja], samo dugačak Ofertorijum [podela hleba i vina sirotinji], bez Benediktusa [blagosiljanja] na kraju"[17]. Ako su u takvoj atmosferi ćutke prihvatani represivni zakoni koje je vlast donosila,[18] to ne znači da je narod bio ravnodušan prema njoj: „pokoravanje je praćeno nepomirljivim resentimanom; usred poslušnosti bes raste, prezir je svakim danom sve postojaniji, a mržnja sve gorča. Nacija više nema, kao na početku Revolucije, snagu i energiju kojima bi mogla da svoju vladu gura ka litici, ali se raduje da je vidi kako sama pada"[19]. Posrnuće Francuske u vreme Direktorijuma Tocqueville je opisivao na način veoma sličan Tacitovom prikazivanju moralnog rasula u Rimu na kraju republike i početku principata. Ključna razlika je, međutim, bila u tome što je za Tocquevillea kulminacija tog posrnuća bilo širenje „moralnog debiliteta", koje je naposletku poprimilo tolike razmere da je uzdrmalo i sam upravni centralizam i dovelo do transformacije demokratije u – anarhiju.[20] Na jednom mestu Tocqueville je ovu transformaciju opisao na vrlo pregnantan način: „Čim se suverena vlast vratila u ruke *corps législatif,* opšti debilitet je ovladao upravom u celoj zemlji. Anarhija je prelazila sa običnih građana na službenike. Niko se nije bunio – niko nije slušao. Sve je ličilo na raspuštenu vojsku. Porezi nisu više bili delimično naplaćivani; sada se uopšte nisu naplaćivali. U svakom pogledu, izgledalo je kao da vojni obveznici više vole da se pridruže hajducima nego regularnoj vojsci. U jednom momentu je čak ličilo kao da će biti svrgnut ne samo poredak, nego i civilizacija sama."[21] Na kraju Direktorijuma najmanji je problem bio to što se urušavalo krhko, rovito i haotično demokratsko uređenje, kroz koje je narod trebalo da „vlada"; pravi problem je bio u tome što je sada zaista, po prvi put, francusko društvo bilo poljuljano u svojim temeljima i što to nije moglo da ne ostavi posledice i na čitavu državu.

---

[16] Tocqueville, „How the Republic…", op. cit., pp. 275–6.
[17] Ibid., p. 274.
[18] „Revolucija je trajala isuviše dugo tako da Francuska, iscrpljena i utučena, nije mogla ni da se uzbudi ni da se pobuni protiv najnasilnijih i najokrutnijih zakona" koje su donosili termidorovci (ibid., 266).
[19] Ibid., p. 270.
[20] Ibid., p. 266.
[21] Ibid., p. 268.

Drugi uzrok koji je u vreme Direktorijuma doveo do sloma demokratije bila je potpuna nesposobnost republikanske (i – po vlastitom samodeklarisanju – „demokratske") vlasti za učenje i reformisanje. Tocqueville je smatrao da termidorovci nisu izvukli nikakve pouke iz jakobinskog eksperimenta: nesposobni za stvaranje istinske cezure u odnosu na prethodni period, oni su prekinuli samo Teror, ali su nastavili da potkopavaju i dezavuišu republikansku („demokratsku") vlast. Takođe, Tocqueville je insistirao na značaju činjenice da su pred kraj Direktorijuma jakobinci obnovili svoju partijsku aktivnost. Oni su, naravno, bili preslabi da bi na bilo koji način ugrozili vlast termidorovaca, ali su idealno poslužili kao svojevrsno „strašilo", koje je od termidorovaca stvaralo, ako ništa drugo, a ono „manje zlo". Jer, ne menjajući ništa od svoje „frazeologije" iz doba Terora,[22] povampireni jakobinci su toliko zastrašili narod da je on postao još spremniji „da žrtvuje svoju slobodu" samo da vlast ne bi ponovo pala u ruke ozloglašenih kreatora Terora.[23] Na taj način su termidorovci „funkcionizovali" svoju najljuću političku opoziciju i dobili odrešene ruke da armiraju vlastitu despotiju. To su, međutim, učinili na veoma loš način. Ako već nisu hteli ni pravu demokratizaciju, ni izgradnju (aristokratskih?) republikanskih institucija – a pogotovo nisu hteli ništa što bi imalo i najmanje veze sa decentralizacijom – termidorovci su po Tocquevilleu morali da shvate da im je prioritetan zadatak da donesu koliko-toliko jasne i postojane zakone i reformišu neefikasnu upravu, kako bi barem obezbedili autoritarnu vladavinu „pomoću umešne administracije". Umesto toga, oni su vladali još voluntaristički-je i donosili su još gore zakone od onih jakobinskih,[24] a više nisu mogli da se oslone na upravni aparat koji bi njihovoj vladavini dao neku konzistenciju, doslednost i barem privid zakonitosti. Pod Direktorijumom je po Tocquevilleu postalo belodano da je sa neprekidnim opstruiranjem izgradnje demokratskih republikanskih institucija došlo do propasti „javnog duha" (tj. proširio se „moralni debilitet", koji se proširio i među građanima i među službenicima), da se „sa propašću javnog duha raspala i cela politička mašina"[25], kao i da se, naposletku, sa raspadom te mašine, i sama visoko centralizovana država počela rušiti kao kula od karata. Prave posledice krize upravnog centralizma u Francuskoj Tocqueville je rekonstruisao iz jednog od tajnih izveštaja ministra policije, datiranog sa 30. fruktidorom godine VII (16. septembrom 1799): „Iz njega vidim da je u to vreme, od osamdeset šest departmana, na koliko je bila po-

[22] „Poslednja stvar koju partija napušta je njena frazeologija, zato što u političkim partijama, kao i drugde, prostaci stvaraju jezik, a prostaci lakše napuštaju ideje koje su u njega usađene nego reči kojima su naučeni" (ibid., p. 277).

[23] Ibid., p. 267.

[24] „Najsvirepiji zakoni iz 1793. bili su manje varvarski od mnogih koji su usvojeni 1797, 1798. i 1799" (ibid., 265).

[25] Ibid., p. 271.

deljena Francuska (u užem smislu, pošto ne računam onovremena pripajanja osvajanjem), četrdeset pet utonulo u nerede i građanski rat. Neregularne trupe su provaljivale u zatvore, ubijale policajce i oslobađale zatvorenike; poreski sakupljači su pljačkani, ubijani ili osakaćivani; opštinski službenici ubijani, zemljoposednici hvatani zbog otkupnine ili držani kao taoci; zemlja je ležala neobrađena, a javne poštanske kočije presretane."[26] Da bi država mogla u što hitnijem roku biti spašena morala je biti prevaziđena kriza upravnog centralizma, odnosno anarhija, i to, naravno, ne u pravcu demokratske decentralizacije – koja bi u takvim uslovima objektivno samo ubrazala raspad države – nego u pravcu još radikalnije centralizacije. A nju je mogla da obezbedi samo vojska.

Iz Tocquevilleove analize Direktorijuma proizlazi da je on bio logičan ishod jednovekovnog jačanja upravnog centralizma, koji je revolucija nameravala još više da ojača, ali ga je objektivno dovela u krizu, da bi onda, tokom poslednje dekade 18. veka, ta kriza iz temelja potresla društvo, potkopala vlast i rastočila „upravljačku mašineriju". Međutim, paralelno sa ovim procesima unutrašnje dezintegracije, tekao je proces teritorijalnog uvećavanja, koji je počivao na enormnom jačanju vojske. Time je elementarno funkcionisanje Francuske – ili, tačnije, Pariske – republike postalo direktno zavisno od osvajanja, i to na način veoma sličan onom koji je opisao Montesquieu u svojoj analizi propasti Rimske republike. I kao i što je demokratija u starom Rimu nestala u stranačkim borbama, koje su prerasle u građanski rat i na taj način pripremile vojničku despotiju, tako je i demokratija u modernoj Francuskoj bila osuđena na propast; nju, doduše, nisu dokrajčile stranačke borbe u pravom smislu te reči, nego pre jedna nesposobna, nedosledna i ruševna stranačka despotija koja je svu vlast, takoreći na srebrnoj tacni, predala vojnom despotu.[27]

Već je u spisu *O demokratiji u Americi* Tocqueville formulisao tezu da „poglavito u ratu osećaju narodi želju, a često i potrebu da prošire prerogative vlasti. Svi ratnički geniji vole centralizaciju, koja im uvećava snage, a svi centralistički duhovi vole rat, koji primorava naciju da svu vlast preda u ruke državi"[28]. Rat koji vodi jedna demokratska republika može u početku biti popularan, nacija može slaviti svoje vojskovođe i biti spremna da podnese svaku žrtvu kako bi oni postigli pravednu pobedu nad omraženim unutrašnjim i spoljašnjim neprijateljima. Međutim, ta euforija ne može da traje dugo i vremenom se pretvara u očajničku želju za *unutrašnjim mirom koji donosi egzistencijalnu sigurnost* i o kojem vojskovo-

---

[26] Ibid., p. 269.

[27] „Kada velike političke partije počinju da se hlade u svojim privrženostima, ne slabeći međusobne antipatije, i kada naposletku stignu do tačke da im je vlastiti uspeh manje važan od onemogućavanja uspeha protivnika, treba se pripremati za ropstvo – gospodar je blizu. Bilo je lako predvideti da se gospodar može uzdići jedino iz vojske" (ibid., p. 290).

[28] *Demokratija u Americi,* op. cit., p. 621.

đa sada mora mnogo više da se stara nego o pobedama *izvan državnih granica koje donose plen i slavu*. „Žudnja za javnim mirom postane tada slepa strast i građani su kadri da red zavole preteranom ljubavlju"[29], napisao je Tocqueville već u drugoj knjizi spisa *O demokratiji u Americi*.[30] Ova teza je bila u potpunosti primenjiva na stanje koje je u Francuskoj zavladalo pod Direktorijumom, iako je bila nedovoljna da ga objasni. Pre svega, u vojsci je tada bio veliki deo nacije, i to onaj njen najjači, najmilitantniji i za revoluciju najzainteresovaniji deo,[31] koji je Direktorijum želeo da drži što dalje od domovine i da okupira ratovima na teritoriji susednih država. Međutim, pošto je bio preslab da bi se odupro svojim domaćim neprijateljima raznih provinijencija, Direktorijum je morao da vojsci dopušta da igra sve značajniju političku ulogu. Već od 1795, kada je u Parizu izbila pobuna rojalista, bilo je jasno da je Direktorijum *egzistencijalno* upućen na vojsku i da mora da joj daje sve koncesije koje ona traži. „Posle 13. vandemira [1795] više nijedna vlada nije bila moguća bez podrške vojske. Uskoro nijedna više nije mogla da vlada bez vojske. Kada je stigla do te tačke, ona je odlučila da sama preuzme vladu. Jedan korak je povlačio drugi. Mnogo pre nego što su stvarno postali gospodari, vojnici su opredelili ton i navike komandovanja."[32] Međutim, ni taj „ton i navike komandovanja" nisu bili ono najgore: vojska je na građane, koji su izgubili i poslednje ostatke „duha zakona", prenosila svoj sopstveni duh i ukalupljavala ih u svoj skučeni svetonazor. „Mržnja prema strancima i ljubav prema rodnoj grudi su, uopšte uzev, jedino na čemu počiva vojnički patriotizam, čak i u slobodnim zemljama; tim više to mora biti slučaj u naciji u stanju u kojem se Francuska onda nalazila. Vojska […] je bila nesposobna da razume bilo kakvu vlast koja nije jaka i jednostavna, a sve što je htela bile su nacionalna samostalnost i pobede."[33]

---

[29] Ibid., p. 622.

[30] „Jedan narod nikada, dakle, nije tako raspoložen da uveća ovlašćenja centralne vlasti kao što to biva po završetku duge i krvave revolucije, kad je ova preotela dobra iz ruku ranijih vlasnika, uzdrmala sva verovanja, ispunila naciju pomamnim mržnjama, sukobljenim interesima i suprostavljenim klikama. […] Privlačenje upravnih vlasti ka centru uvek će biti manje lako i manje brzo pod kraljevima, koji su još u ponečem vezani za stari aristokratski poredak nego pod novim vladarima, koji su sinovi svojih dela i koje njihovo rođenje, predrasude, nagoni i navike kao da nerazdvojno vezuju za jednakost" (ibid.).

[31] „U stvari, vojska je bila jedina klasa u Franucskoj, čiji je svaki član, bez izuzetka, profitirao od revolucije i imao lični interes od toga da je podrži. Svaki oficir je njoj dugovao čin, a svaki vojnik svoje nade da će postati oficir. Vojska je uistinu bila sama podignuta i naoružana Revolucija. Kada se divlje urlalo 'Živela Republika!' to je bilo samo omalovažavanje starog režima, čiji su zagovornici vikali 'Živeo kralj!' U realnosti se nije nikakva briga posvećivala slobodama nacije" („How the Nation…", eod. loc., p. 292).

[32] Ibid., p. 291.

[33] Ibid., p. 293.

Samom ovom svojom rastućom zavisnošću od vojske Direktorijum je iz Tocquevilleove vizure postao poprište najvećih zamislivih protivrečnosti. I Direktorijum i vojnici su znali samo za jedan centralizam: prvi za upravni centralizam koji je u celoj zemlji ležao u krhotinama, a drugi za vojni centralizam koji se do tada potvrđivao samo u kasarnama i na ratištima. Direktorijum je osećao potrebu da udovoljava želji građana za unutrašnjim mirom, ali je još više morao da poštuje zahteve vojske za ratovima koji donose plen i slavu. Nakon što su pod jakobincima zaboravili na „duh zakona", francuski građani su pod termidorovcima zapali u „moralni debilitet", pa su čak i na izvestan način „podivljali" (s obzirom da su bili sve nesposobniji da se otrgnu snažnim senzacijama sadašnjosti i da ih racionalno povezuju sa događajima u prošlosti i anticipacijama onoga što se može očekivati u budućnosti), da bi ih onda vojska preuzimala, nametala im sopstveni patriotizam i oblikovala njihovu moralnu svest tako da sve kompleksnosti sveta mogu da svedu na opoziciju „mržnje prema strancima" i „ljubavi prema rodnoj grudi". A sve te protivrečnosti, kako je sugerisala Tocquevilleova analiza, tražile su svoje razrešenje i na kraju su ga našle – u Napoleonovom demokratskom despotizmu.

Pokretanje „obezglavljenog trupa" egzekutivno-upravnog aparata

Napoleonom se Tocqueville iznenađujuće malo bavio. S obzirom da nije stigao da dovrši svoju analizu napredovanja upravnog centralizma u Francuskoj u 18. veku, ispalo je da je iza Tocquevillea najviše zapažanja o Napoleonu ostalo u spisu *O demokratiji u Americi.* U dosadašnjim izlaganjima već je bilo istaknuto da je Tocqueville u svom prvencu pokazao nameru da sledi Montesquieua u stavu koji je smatrao ključnim za problem despotizma: „da nijedna vlast nije tako apsolutna kao kad vladar stupi na vlast posle republike."[34] Iz jedne neobjavljene beleške koja je pratila ovo mesto saznajemo da je Tocqueville potvrdu Montesquieuovog zapažanja našao upravo u Napoleonovoj vladavini: „Da je Napoleon sledio Luja XIV, [*precrtano:* našao bi kraljevsku vlast jaku ali okruženu preprekama koje bi ograničile njegov duh dominacije] pokazao bi se stabilnijim ali ne bi bio apsolutan na način na koji je ovaj bio. Kao reprezentant naroda Napoleon je mogao da radi šta je hteo."[35] Oba mesta pokazuju, međutim, da je Tocqueville u velikoj meri pogrešno razumeo Montesquieua. U to vreme, Tocqueville je, naime, bio pod isuviše snažnim uticajem eshatološkog shvatanja istorije (u kojem Proviđenje upravlja napredovanjem čovečanstva u ostvarivanju vrednosti jednakosti) da bi dobro shvatio teorijske implikacije Mon-

[34] *Demokratija u Americi…,* op. cit., p. 338.
[35] *Democrary in America,* op. cit., p. 635.

tesquieuove analize sasvim konkretne istorijske dinamike obrazovanja (okcidentalne) despotije u starom Rimu (kao i otvaranja pitanja njenog eventualnog ponavljanja u modernoj Evropi). Zbog toga je Tocqueville verovao da u momentu rušenja demokratske republike ne postoji samo opcija uspostavljanja despotije (kao što je i Montesquieu tvrdio), nego da je moguć i povratak u monarhiju, kao i da konačni ishod u velikoj meri opredeljuje neki „slučaj": „slučajni uticaj snažnog čoveka" koji odlučuje da li će postati despot ili monarh ili „slučaj nekakve nesreće" koja tu odluku predodređuje.[36] Iz samog spisa *O demokratiji u Americi* ne može se sa sigurnošću reći da li je Tocqueville Napoleonov vojni i politički uspon video kao prevashodnu posledicu njegovog sopstvenog „slučajnog uticaja" ili „slučaja nesreća" koje su zadesile francuski narod (a koje je delimično i on sam prizvao pod uticajem prekomerne želje za slavom).[37] Jedino što se sa izvesnošću može reći da je Tocqueville imao tendenciju da minimizira Napoleonovu ulogu u stvaranju Prvog carstva i, pogotovo, Konzulata i Direktorijuma, a njega samog da prikaže kao umešnog i doslednog upravnog centralizatora u tradiciji Luja XIV.[38]

---

[36] Na jednom mestu spisa *O demokratiji u Americi* Tocqueville je sasvim jasno govorio o ovim dvema vrstama „slučajnosti": „Veoma sam ubeđen da i u demokratskim nacijama genijalnost, poroci ili vrline izvesnih pojedinaca usporavaju ili ubrzavaju prirodni tok sudbine naroda; ali slučajni i drugostepeni uzroci takve vrste beskrajno su raznolikiji, skriveniji, složeniji, slabiji, pa ih je, sledstveno teže razabrati i pratiti u doba jednakosti nego u aristokratskim vekovima" (Tocqueville, 1990: 443). U neobjavljenoj napomeni uz ovo mesto Tocqueville je objasnio da je imao nameru da napravi razliku između „dve ideje": „Mislim da sudbinu jednog naroda može da preusmeri ili promeni slučajni uticaj snažnog čoveka, poput Napoleona. Ili, takođe, slučaj nekakve nesreće poput kuge, poraza u bici" (ibid., p. 855).

[37] Uz opasku da bi rat „bio lek samo u narodu koji bi uvek želeo slavu" (Tocqueville, 1990: 592), Tocqueville je zabeležio da je francuski narod bio upravo takav i da je „Napoleon često dao da se razume da bi se on zaustavio usred svojih trijumfa da ga strasti njegovih vojnika nisu, da se tako izrazim, naterale da se uvek iznova baca u nove kampanje" (ibid., p. 1160).

[38] U prvoj knjizi spisa *O demokratiji u Americi* Tocqueville je nagovestio mogućnost da se Napoleonova vladavina shvati samo kao logična konsekvenca upravne centralizacije koja je započela još pod Lujem XIV: „Centralna vlast koja se rodila iz francuske revolucije otišla je u tome dalje od svih svojih prethodnika, jer je bila jača i učenija od njih: Luj XIV je pojedinosti opštinskog života potičnjavao blagovoljenju svog pokrajinskog zastupnika; Napoleon ih potičinio ministru. To je uvek isto načelo, samo prošireno do sve daljih konsekvenci" (Tocqueville, 1990: 367). U drugoj knjizi nailazimo na još benevolentniji stav prema Napoleonu kao egzekutoru i beneficijaru već razrađenog upravnog centralizma: „Ne treba ni hvaliti ni kuditi Napoleona što je u svoje ruke prikupio gotovo svu upravnu vlast, jer posle naglog nestanka plemstva i krupne buržoazije, te su mu vlasti same od sebe pripale; bilo bi mu skoro isto tako teško da ih odbaci koliko i da ih prihvati" (*Demokratija u Americi,* op. cit., p. 620). Naposletku, u neobjavljenoj belešci Tocqueville je čak tvrdio da je u „Francuskoj, Napoleon u oblasti […] centralizacije bio slučajnost, dok je pravi i permanentni uzrok bilo iznenadno uništenje viših [*precrtano:* administrativnih] klasa" (*Democracy in America…,* op. cit., p. 1210).

Nakon što je u *Starom režimu i revoluciji* Napoleona pomenuo samo jednom, takoreći usput,[39] Tocqueville je u drugom poglavlju nesuđenog nastavka *Starog režima i revolucije* (koje je nosilo naslov „Kako je nacija, iako je prestala da bude republikanska, ostala revolucionarna") nagovestio da je počeo da shvata krucijalnu ulogu koju je Napoleonov politički genije imao u prevazilaženju krize, u koju je tokom Direktorijuma upao upravni centralizam, gubeći tako moć da zaustavlja nadiruću anarhiju. Uspeh mu je donelo to što je bio fokusiran na krizu upravnog centralizma i što je shvatio da može da je reši samo tako što će odvojiti egzekutivno-upravni aparat od „suverena" (bez obzira na to ko je u konkretnom slučaju: kralj, narod ili imperator) i učiniti ga takoreći kvintesencijom celokupne vlasti: „Često smo u ovo vreme mogli da vidimo da egzekutiva preživljava nestanak legislativnih funkcija. Kada su vrhovne vlasti u državi bile u iščezavanju ili su već skoro bile svrgnute, podređene vlasti su i dalje nastavljale da obavljaju sve poslove regularno i postojano. To su bila vremena revolucije, ali ne i anarhije. Razlog je u tome što sada u Francuskoj aktuelna izvršna vlast obrazuje, u značajnoj meri nezavisno od suverena, posebno upravno telo, sa svojim sopstvenim navikama, pravilima i instrumentima, tako da je u stanju da određeno vreme proizvodi fenomen kretanja koje nastavlja obezglavljeni trup. To je bilo delo Napoleona. Videćemo kako je on, izgradnjom ove moćne mašine, omogućio da se revolucija u isto vreme i lakše odvija i da bude manje destruktivna."[40] Drugim rečima, Napoleon je uspeo da, zahvaljujući političkom uticaju vojske, na čijem se čelu nalazio, olakša dalje odvijanje revolucije u momentu kada se činilo da će se srušiti pod sopstvenim teretom: on je stvorio egzekutivno-upravni „trup", koji se držao na prefektima kao glavnim sponama armije službenika zaposlenih u „departmanima"[41] sa „suverenom" glavom. Najveća *vrlina*

---

[39] Na tom mestu Tocqueville je samo konstatovao Napoleonovu nemoć da okonča proces dehristijanizacije koji je u Francuskoj pokrenula revolucija: „Napoleon, kome je pošlo za rukom da svlada slobodarski duh francuske revolucije, bezuspešno je pokušavao da ukroti i njen protuhrišćanski duh, pa smo sve do našega doba viđali ljude koji su mislili da će svoj sluganski odnos prema čak i najnižim službenicima političke vlasti iskupiti drskošću prema Bogu, ljude koji su se, ostavljajući se svega što je u učenjima revolucije bilo najslobodnije, najplemenitije i najponosnije, ostajući bezbožnici još i hvastali da su i dalje verni njenom duhu" (*Stari režim i revolucija,* op. cit., p. 37).

[40] „How the Nation…", op. cit., p. 271.

[41] U departmanima „postoje mnogobrojni vladini službenici. Neki se brinu o zadovoljavanju opštih i nepredviđenih potreba društva; to je administracija u pravom smislu te reči. Drugi ispunjavaju mnogo specifičnije funkcije: neki su zaduženi prikupljanjem poreza, drugi izvođenjem javnih radova. Svaki od ovih službenika izveštava drugog ministra u Parizu; ali u departmanu su svi podvrgnuti centralnom nadzoru i, u mnogim vidovima, zajedničkom vođi – prefektu. Ova prefektska koncentracija moći [*unite*] jedan je od najuspelijih i svakako najinovativnijih izuma u oblasti javne administracije koje dugujemo geniju Napoleona" (Tocqueville, „First Report on Algeria

tog „trupa" ležala je u tome što je bio indiferentan prema svakoj „suverenoj" glavi koja mu se nametnula, prema celom društvu nad kojim se uzdizao, pa na kraju krajeva i prema revoluciji koja ga je držala u pogonu: on je sada mogao da nesmetano kreće iako je revolucija otkidala, jednu za drugom, „suverene" glave sa njegovih ramena – štaviše, on bi najradije da bude trajno obezglavljen – i da, čisto mehanički, sprečava da društvo unište revolucijom raspaljena želja za jednakošću (koju ono ne može da postigne), „moralni debilitet" (koji čini tragikomičnom njegovu pomamu za slavom i izdizanjem iznad drugih naroda) i izazovi „divljaštva" (koje se učvršćuje nacionalističkim raspirivanjem „mržnje prema strancima" i „ljubavi prema rodnoj grudi").

Na žalost, Tocqueville nije stigao da razradi svoje shvatanje ove Napoleonove epohalne inovacije u tehnologiji vladanja. Još nekoliko korisnih informacija o tom shvatanju pruža dnevnik Nassaua Williama Seniora, u kojem se nalaze zapisi o njegovim razgovorima sa Tocquevilleom. U jednom od tih razgovora, vođenom 19. avgusta 1850, bilo je reči o Napoleonu. Tom prilikom Tocqueville je konstatovao da „tek treba napisati istoriju Carstva i istoriju Imperatora", kao i da sam namerava da ih „jednog dana napiše[m]" (Senior, 1872: 1: 76). Glavne ideje koje bi ga rukovodile u pisanju ove istorije – da ga smrt nije sprečila u tome – Tocqueville je formulisao na sledeći način: „Iako je bio gigant u ratu i zakonodavstvu, Napoleon je i u jednom i u drugom bio nesavršen i nedosledan. Nijedan drugi veliki general, pa možda i nijedan drugi general, nije pretrpeo toliko poraza. Mnogi su izgubili jednu armiju, neki možda i dve, ali ko je uspeo da preživi gubitak njih četiri? Isto je bilo i u zakonodavstvu: okončao je anarhiju, oporavio finansije, učinio je mnogo toga čemu, između ostalog, Francuska duguje svoju moć i slavu. Ali, on joj je oduzeo ne samo slobodu, nego i želju za slobodom; obujmio ju je mrežom centralizacije, koja je onemogućila svaki individualni i korporativni otpor, i pripremio je put ka despotizmu Skupštine i imperatora. Pošto pretpostavljam da je bio savršeno egoističan, ništa nije mogao bolje da isplanira, niti da realizuje. Sa mudrošću koja je zaista zapanjujuća on je uspeo da iz elemenata koji su ostali iza Konventa na svoju stranu privuče upravo one koji su mu omogućili da sebe uzdigne i sve druge unizi; a to je onda njemu omogućilo da prodre u sve pore provincijskog, pa čak i privatnog života, kao i da sve one koji su se našli pod njim spreči da samostalno misle i delaju, pa čak i žele."[42]

(1847)" u: *Writings on Empire and Slavery,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore i London, 2001, p. 152).

[42] *Correspondence and Conversations of Alexis de Tocqueville with Nassau William Senior from 1834–1859*, tom I, Henry S. King & Co, London, 1872, pp. 75–6). Nešto kasnije, u razgovoru vođenom 16. februara 1854, Tocqueville je zaključio da je Napoleon „razumeo nauku o upravi, ali je učinio centralizirajući princip isuviše dominantnim, sve u cilju da kasnije konsoliduje svoju vlast. Francuska to oseća sve otada, na svoju štetu" (ibid., tom II, pp. 39–40).

Ako se u jednu celinu povežu Tocquevilleovi citirani stavovi iz poglavlja „Kako je nacija, iako je prestala da bude republikanska, ostala revolucionarna" i iz razgovora sa Nassauom Williamom Seniorom, onda se stiže do zaključka da je on pred kraj života počeo da Napoleona sagledava kao najvažnijeg političkog aktera već u vreme Direktorijuma, s obzirom da je tada lukavo isplanirao kako da prvo učvrsti „despotizam Skupštine", da bi ga u jednom momentu (kada je spirala revolucionarne autodestrukcije bila zaustavljena) svrgao i onda, tokom Konzulata, postepeno pripremio uspostavljanje „despotizma imperatora". Napoleon nije bio ni vojnički ni zakonodavni genije – kao što se vrlo često tvrdi – već genije upravne centralizacije, koji je polako ali sigurno eliminisao zakonodavnu vlast u Francuskoj, stopio egzekutivu sa upravom i na kraju na noge postavio onaj „obezglavljeni trup" koji će moći da se kreće nezavisno i od raslabljene (zakonodavne) vlasti i od raslabljenog društva. Pritom je „obezglavljeni trup" Tocqueville najverovatnije smatrao tekovinom Zakona o podeli teritorije Republike i administracije od 18. plivioza godine VIII (17. februara 1800). Nakon što je, naime, 18. brimera godine VIII (9. novembra 1799) izveo državni udar, razvlastio zakonodavnu vlast i počeo da priprema sebi politički teren za uspon u demokratskog despota (koji je vodio od konzula, preko doživotnog konzula, do imperatora), Napoleon je uspostavio jednu sasvim novu vrstu upravnog centralizma, koja je zaista postala imuna na revoluciju, na smene političkih uređenja i, *last but not least,* na vojne debakle. Slomivši, malo-pomalo, narodni suverenitet i sprečivši povratak starorežimskog monarhijskog suvereniteta, Napoleon je 1804. mogao da slavodobitno kruniše svoje desetoletno pregnuće i svoju sopstvenu glavu dostojanstveno posadi na egzekutivno-upravni „trup", koji je zaista „obezglavljeno" koračao tokom celog Konzulata, kao poslednje, već farsične epizode Prve republike. Ironija je sudbine da će taj „trup" bez ikakve muke nastaviti da se kreće i u smutno vreme između dve Napoleonove abdikacije (11. aprila 1814. i 22. juna 1815), da bi nakon toga veoma lako zamenio odsečenu suverenu imperatorsku glavu suverenom monarhijskom. A o tome koliko je Napoleon bio uspešan u kreiranju egzekutivno-upravnog „trupa" svedoči ne samo sposobnost tog „trupa" da preživi odsecanje glave njegovog tvorca, nego da na okupu održi francusko društvo koje je vojni debakl, politički haos i krah Prvog carstva 1815. dočekalo u „krajnjoj bedi i iscrpljenosti"[43] – u stanju, dakle, koje je bilo mnogo gore nego na kraju Direktorijuma 1799.

Napoleon i njegove demokratsko-despotske inovacije bile su Tocquevilleu važne zato što je on osećao nasušnu potrebu da inovira teoriju despotije, koja je ostala iza Montesquieua i Constanta. S jedne strane, baveći se starim Rimom, Montesquieu je jasno video da na ruševinama trošne demokratske republike niče jedna posebna, okcidentalna despotija, koju odlikuju brojne protivrečnosti

[43] Ibid., pp. 52–3.

i koja i ne može da se drugačije održava u životu osim putem vojne sile, ali da pre ili kasnije mora da se transformiše u orijentalnu despotiju; s druge strane, pak, Montesquieu je bio ubeđen da je u Evropi nemoguć nastanak orijentalne despotije, prevashodno zbog već uspostavljene ravnoteže sila, ali i zbog uspona duha trgovine. Constant je već imao prilike da Montesquieuovu teoriju okcidentalne despotije primeni na modernu Francusku i obogati je razlikovanjem između stranačke i vojničke despotije, ali nije uspeo da dublje pronikne u razloge urušavanja kako Napoleonove despotije, tako i restaurisane monarhije, kao što nije mogao ni da nasluti neslavni kraj monarhije Luja Filipa, utemeljene u srednjoj klasi kao glavnom poborniku duha trgovine. Tocqueville je nastavio da u svojim analizama sledi Montesquieua i uhvatio se u koštac sa osnovnim problemom: ako je u Evropi već nemoguć nastanak orijentalne despotije, baš kao i duže trajanje okcidentalne despotije (prevashodno u smislu vojničke despotije), onda se situacija ipak značajno promenila u odnosu na stari Rim iz perioda principata. Francuska istorija 19. veka bila je za Tocquevillea sasvim osobena i zapravo neuporediva sa rimskom istorijom na početku novog veka: u Francuskoj se vlast vojničkog despota nije postepeno skrućivala, religiozno armirala i transformisala u pravcu vlasti turskog sultana, nego je bila samo prva u nizu vlasti koje su pretendovale na to da ovladaju samopokretnim egzekutivno-upravnim „trupom", dok su u stvari samo slabile društvo, a preko njega i sebe same.

Kada se sve ovo ima u vidu postaje jasno zašto je pogrešno Tocquevilleovu poznu teoriju dovoditi u vezu sa rasprostranjenom tezom (koju je i on sam zagovarao u spisu *O demokratiji u Americi*) da je u Francuskoj postojao kontinuitet upravne centralizacije od kraljevskih *intendants,* preko revolucionarnih *représentants-en-mission*, sve do napoleonovskih *préfets* (kao što to npr. čini Simon Schama[44]). Jer, 1800. je po Tocquevilleu nastupila veoma značajna cezura: došlo je do adminstrativne stabilizacije nakon što su nesavršenosti starorežimske upravne centralizacije, koju je započeo Luj XIV i koju su republikanski revolucionari neuspešno pokušavali da reformišu, dovele do sloma Direktorijuma (i predodredili kratkoću trajanja Konzulata, kao svojevrsnog pripremnog perioda za Prvo carstvo). Takođe, u svetlu poznih spisa (i razgovora), Tocquevillea postaje moguće odbraniti od kritike François Fureta (Fransoa Fire) da nije bio u mogućnosti da pruži odgovor na pitanje zašto se u Francuskoj u 19. veku, uprkos adminstrativnoj stabilizaciji, političko uređenje menjalo svakih petnaest ili dvadeset godina.[45] Tocqueville je, naime, administrativnu stabilizaciju video ne kao sredstvo okončanja revolucije nego, pre, kao sredstvo neutralizacije njenih de-

[44] Simon Schama, *Citizens. A Chronicle of the French Revolution*, Alfred A. Knopf, New York, 1989, p. 855

[45] Furet, *O francuskoj revoluciji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990, p. 171.

struktivnih socijalnih i političkih efekata, *koje joj je omogućilo perpetuiranje – potencijalno u beskonačnost*. Jer, revolucija može nesmetano da traje ako postoji egzekutivno-upravni „trup" koji samostalno dela bez obzira na to što mu „glave" s vremena na vreme padaju (i, posle nekog vremena, nadomeštaju novim) i što društvo ni periodičnim erupcijama nasilja usmerenih protiv tih „glava" ne može da zaustavi svoje slabljenje. Dokle god svoj bes usmerava protiv „glava", koje mogu da se smenjuju u nedogled, i dokle god ne shvati da samo postojanje egzekutivno-upravnog „obezglavljenog trupa" predstavlja, istovremeno, i uzrok i posledicu njegove slabosti, društvo ne može da se iskobelja iz revolucionarnog *circulus vitiosusa*.

Ako je Tocqueville najveći paradoks demokratske vlasti prepoznao u tome što ona, posežući za upravnim centralizmom kako bi ojačala, slabi društvo, a time i sebe samu i na kraju propada, onda se mora dodati da ovo dvostruko slabljenje stoji u direktnoj korelaciji sa administrativnom stabilizacijom u napoleonovskoj tradiciji. Što je u jednoj državi, naime, stabilniji mukli i autistični egzekutivno-upravni „trup", to će biti više, na jednoj strani, pretendenata na to da mu, osvajanjem vlasti, svoju suverenu „glavu" postave na ramena (u iluziji da će ona tu biti jednako stabilna) i, na drugoj strani, građana koji mu dopadaju u ruke i pod noge, bez mogućnosti da se iskobeljaju iz stanja atomizovanosti, „moralne debilnosti", pa čak i „podivljalosti". Jedini način na koji bi se u demokratiji moglo izaći iz ovakvog paradoksa bilo bi ravnomerno snaženje i građana u njihovom lokalnom okruženju, i svih nosilaca (horizontalno i vertikalno podeljene) vlasti u njihovom delokrugu, pa na kraju krajeva i samih članova uprave, bez koje bi bilo koja moderna teritorijalna država bila nezamisliva.

Literatura

Fire, Fransoa, *O francuskoj revoluciji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990.

Schama, Simon, *Citizens. A Chronicle of the French Revolution*, Alfred A. Knopf, New York, 1989.

Senior, Nassau William *Correspondence and Conversations of Alexis de Tocqueville with Nassau William Senior from 1834–1859*, knj. 1–2, Henry S. King & Co, London, 1872.

Tocqueville, Alexis de, *Memoirs, Letters, and Remains*, tom I, Macmillan and Co, London, 1861; poglavlja: „France Before the Revolution"; „Chapter I: How the Republic was Ready to Accept a Master"; „Chapter II: How the Nation, though it Ceased to be Republican, Remained Revolutionary".

Tocqueville, Alexis de, *The Recollections*, The Macmillan Co, New York, 1896.

Tocqueville, Alexis de, *Journeys to England and Ireland*, Transaction Publishers, Piscataway, 1958; poglavlja: „Reflections on English History (Tocqueville, 5th October, 1828)" i „Journey to England (1833)".

Tocqueville, Alexis de, *Writings on Empire and Slavery,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore i London, 2001; poglavlje: „First Report on Algeria (1847)".
Tocqueville, Alexis de, *The Old Regime and the Revolution, Volume II: Notes on the French Revolution and Napoleon*, Chicago University Press, Chicago i London, 2001.
Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America: Historical-Critical Edition of* De la démocratie en Amérique*,* Liberty Fund, Indianapolis, 2010.
Tocqueville, Alexis de, *Demokratija u Americi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića i CID, Sremski Karlovci i Titograd, 1990,
Tocqueville, Alexis de, *Stari režim i revolucija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1994.

Lorella Cedroni

UDK 342.36:364.62(4)

Civility and Fear in European Political Discourse: Political Thought of Guglielmo Ferrero

U radu se analizuje konstruk „straha" u evropskom političkom diskursu. Centralnu osu rada čini teorija Guglielma Ferrera (Guglielmo Ferrero) koji nadgradjuje Hobsovu teoriju o odnosu straha i poltiičkih institucijam razmatranjem odnosa principa legitimnosti i straha. Istorija civilizacije je „škola hrabrosti", a funkcija je principa legitimnosti da humanizira i civilizira odnos izmedju vlastodržaca i podanika. Posebno se analizira uticaj Ferera na političku teoriju najznačajnijeg madjarskog teoretičara Ištvana Biboa.

Ključne reči: strah; civilitet; legitimitet; Guglielmo Ferrero; István Bibó

'To conquer fear is the beginning of wisdom.'
Bertrand Russell

Introduction

The influence of Guglielmo Ferrrero[1] on European discourse on fear is remarkable, starting from World War I, until now. In his most important book on *Principles of Power*, Ferrero connected the need for legitimacy with human fear.[2]

Fear is not only an individual emotion, it is a social phenomenon, that can give an impetus to a self-feeding process. Ferrero de-

[1] Guglielmo Ferrero (1871–1942) was an Italian historian, sociologist, journalist and economist. Graduate in Law at the University of Turin and in History at the University of Bononia, beginning 1891 by 1894 he traveled in Europe and on 1897 he wrote a reportage *The Young Europe*. In 1893 he collaborated with the criminologist Cesare Lombroso writing the *Female Offender*. In 1902–1907 he published *The Greatness and Decline of Rome* (5 vol.), and was invited to the White House by Theodore Roosevelt in 1908. During the fascist regime (beginning from 1922) Ferrero refused to collaborate with the regime and was posed under control. On 1924 Ferrero as other antifascist intellectuals signed the *Manifesto of the Democratic Alliance* and in 1925 he wrote *Democracy in Italy* immediately censored by the regime. On 1929 Ferrero leaves Italy and he went to Switzerland; after one year he was invited to take a Chair in Contemporary History at the University of Geneva, and simultaneously hold a post in the European Institute of International Affairs. In 1936–1942 he published the trilogy: *Bonaparte in Italy*, *Reconstruction,* and *The Principles of Power*.

[2] Guglielmo Ferrero, *The Principles of Power*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1942.

fined historical progress as the process of lessening fear, and power as the supreme manifestation of fear.

The root of fear in human mind is the man's death consciousness: „Fear is the soul of the living universe. The universe cannot enter into the sphere of life without becoming afraid… The highest living creature is man, who is also the most fearful and the most feared creature. He fears and is feared more than any other because he is the only creature with the idea, the obsession, and the terror of the great dark gulf of death into which the torrent of life has beeen pouring ever since the beginning of time; and because he is the only one that has the ability to invent and manufacture instruments to destroy life."[3]

At a first look, Ferrero's approach seems to be very similar to Hobbes' argumentation of *Leviathan* when he said that: 'Every man knows that he is stronger than certain of his fellows and weaker than others; that living alone in a state of complete anarchy, he would the scourge of the weaker and a victim of the stronger, and would live in perpetual fear. That is why in every society, even the crudest, the majority of men give up terrorizing the weaker so as to be less afraid of the stronger – such is the universal formula of social order.'[4] But what Hobbes did not realize was that – as Podunavac stresses – power based solely on coercion 'could never free individuals from fear; it would be, rather, force them to live in permanent terror, limited freedom and fear. This is a key point in the instructive interpretation of fear and political power by Ferrero.'[5]

In this contribution I will focus on the three-facet Ferrerian discourse on fear: its connection with legitimacy, war, and power, and the influence of this three-dimensional vision on European discourse on fear.

1. Fear as deficit of legitimacy

The connection between fear and power is one of the leitmotiv of some European thinkers, as the Hungarian scholar István Bibó, the Italian philosopher Norberto Bobbio, the French scholars Emmanuel Le Roy Ladurie and Paul Ricœur, the German sociologists Heinrich Popitz and Zygmunt Baumann, and many others.[6]

---

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Milan Podunavac, *Fear and Politics* in „New Balkan Politics. Journal of Politics", 2, 2000–2001.

6 Among them: Benjamin R. Barber, *Fear's Empire: War, Terrorism and Democracy in an Age of Interdependence*, W. W. Norton & Co, New York, 2003; Frank Furedi, *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*, Continuum, London i New York, 2004, & *Politics of Fear: Beyond Left and Right*, Continuum, London & New York, 2006; Arno Mayer, *Les Furies, 1789–1917, Violence, Vengeance, Terreur*, Pariz, Fayard, 2002; Carlo Mongardini, *Le dimensioni sociali della paura*, Franco Angeli, Milano,

Ferrero's theory of legitimacy can be firstly traced in some books written after World War I, e. g. *The Ruin of the Ancient Civilisation*.[7] In this book Ferrero dealt with the causes of crisis of Antiquity, and identified the political causes for this crisis, tracing the phenomenon of crisis to troubles of legitimacy. According to him the Roman Senate, in terms of the *lex de imperio,* legitimized the Roman Emperors' powers. Ferrero emphasized that this recognition was not a formal but quite the opposite; however, in the eyes of his subjects it made emperor's power justifiable and *legitimate*. In other words, in the Roman Empire the principle of monarchism was tied to the principles of republicanism, more exactly to institutions of aristocratic republicanism, i. e. the senate legitimized monarch's power.[8]

After the murder of Septimius Severus (193–211) an endless *hysteria* of political violence in Roman society was established. Ferrero identified the causes of this extremely harmful social phenomenon in the collapse of the institution of Senate. According to him, the mere force cannot provide peaceful conditions for society, in other words, military forces cannot be a solid foundation for power. From this historical example Ferrero concluded that: 'where power has the first word, it will have the last one, to the point when the inner strength of the given civilization will have run dry. If force is used, it will demolish all social institutions, making human life without fear impossible.'[9]

When Ferrero wrote the *Ruin of the Ancient Civilisation*, Fascism was not still established in Italy, and his analysis should be considered prophetic in this sense. Even if he did not concealed the parallel between the crisis of Antiquity and the crisis of modern times following World War I, he was aware that after the war, the principles of legitimacy had failed to fulfil their function.

The other important book that had an enormous impact on the European discourse on fear is *Principles of Power*. In this book Ferrero distinguished two principles, the principle of dynastic legitimacy, and the modern principle of people's sovereignty. According to him the dynastic legitimacy is an ancient principle which sustained European political structures for over one thousand years.

2004; Milan Podunavac, op. cit.; Gianfranco Poggi, *Forms of Power,* Polity Press, Cambridge, 2001; Elena Pulcini, *Paura globale. Trasformazioni della paura nell'età della globalizzazione* in Maffettone, Sebastiano, & Pellegrino, Gianfranco (eds), *Etica delle relazioni internazionali,* Marco lungro di Cosenza, 2004, pp. 91–110; Paul Sloterdijk, *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002; Lars Svendsen, *A Philosophy of Fear*, Chicago University Press, Chicago, 2008; Paul Virilio, *Cold Panic* in „Cultural Politics" 1(1), 27–30, 2005, pp. 27–30, & *L'administration e la peur, entretien mené par B. Richard*, Editions Textuel, Pariz, 2010; Kenton Worcester, Sally Avery Bermanzohn, & Mark Ungar (eds), *Violence and Politics: Globalization's Paradox*, Routledge, London, 2002

7 Ferrero, *La ruine de la civilisation antique,* Paris, 1921.

8 Ibid.

9 Ibid.

After the French Revolution of 1789, this principle which emphasized the descending theory of power, declaring that power descends from God, was replaced by a new theory, according to which political power originated in people, i. e. was based on citizens' consensus. As Chevallier pointed out, the idea of legitimacy is the key concept of Ferrero's theory of power.[10]

For Ferrero, the opposition of legitimacy is usurpation; power, which is not backed by public conviction, is not justifiable power. What we have to do in order to defeat fear in the political field is to create legitimate governments: 'The government will be far less frightened of its subjects and of their revolting, knowing that it can count on their voluntary and sincere consent. Being less frightened of its subjects, it will not to have terrorise them nearly as much; less terrorized, the subjects will obey willingly and cheerfully. The principles of legitimacy humanize and alleviate authority, because it is accordance with their nature to be accepted sincerely, as just and reasonable, by everyone who rules and by the majority, at least, of those who obey. The acceptance of the principles is not always active, willed, conscious of their deeper meanings. It can be – and frequently is in the masses – a habit more than a conviction, a slothful legacy from the past, a kind of resignation to the inevitable.'[11]

Ferrero's theory on fear and legitimacy greatly influenced the Hungarian scholar István Bibó. Bibó met Ferrero in Geneva at the University and at the *Institute des Hautes Études Internationales,* in 1934–35, when he spent an academic year attending Ferrero's lectures on the history of international relations. At that time, Ferrero was one of the most popular historians in Europe.

In 1914 the six-volume *The Greatness and Decline of Rome* was translated into Hungarian – and Bibó read this book, as Gábor Kovács says verifying some Bibó's unpublished manuscripts.[12] Bibó read other Ferrero's books, as *The Gamble: Bonaparte in Italy 1796–97*[13]*, The Reconstruction of Europe: Talleyrand and the Congress of Vienna 1814–15*[14]*,* and, of course, *The Pinciples of Power* (1942).

He was greatly influenced by Ferrero's theory of fear. In Bibó's most important works *On European Balance and Power* (1943–44), *The Paralysis of International Institutions and the Remedies* (1965–74), and *Reflections on the Social Development of Europe* (1971–72) we can detect the impact of Ferrero. In the book *On European Balance and Power* that Bibó dedicated to Ferrero, he wrote: 'I shall start with the existentialist thesis that man is the only living be-

---

[10] Jean-Jacques Chevallier, *La légitimité selon Guglielmo Ferrero* in Chevallier et al., *L'idée de légitimité,* Puf, Pariz, 1967.

[11] Ferrero, *The Principles…,* op. cit.

[12] Gábor Kovács, *Guglielmo Ferrero and István Bibó: Comparative Interpretations of legitimacy*, Conference paper, Centro Studi sulla Storia dell'Europa Orientale, Trento, 2001.

[13] Ferrero, *Aventure. Bonaparte en Italie 1796–97,* Plon, Paris, 1936.

[14] Ferrero, *Reconstruction: Talleyrand à Vienne,* Plon, Paris, 1940.

ing aware of its mortality. The appearance of this consciousness is as likely to have caused disequilibrium in human souls as to have brought about wonderful opportunities. I am thinking back to that moment of history, long before even the most primitive human state, when man first must have realized and become conscious of the fact that he would die, and thereby formed a conscious image of his own existence to the degree that – as far as we know – no other living being is able to do. In other words: he ate from the Tree of Knowledge… Knowing that one will die brings about the possibility of an entirely new spiritual malady, which is likely to be at the ultimate root of both politics and religion: the consciousness of fear… If I wish to feel powerful and strong, in spite of the threats poised against me and the fear of death tormenting me, the best method for achieving this appears to be forcing my fellow humans to obey my will. Conversely, being forced to endure the power of others can accentuate my inherent sense of fear. This gives rise to the need for humans to be unencumbered by the coercion of others, to be liberated from fearing the power of others, that is to be free. Here I am positing the basic thought of the whole concept to be discussed later. It is important to recognize that hoping to escape the sense of fear by seizing ower and coercing others is a false method… In other words. I am being misled if I attempt to escape my fears by increasing power, coercion, and force over others. Precisely the opposite is true: I can free myself from fear by neither being subject to the oppressive coercion of my fellow humans nor by holding any of them under my oppressive coercion.'[15]

According to Bibó, the history of European civilization is the history of gradual humanization of power, and of gradual lessening fear. Like Ferrero, Bibó thinks that legitimacy is the main concern of political order. The book *On European Balance and Power* was written during the Second World War, and Bibó focused on the principles of good peacemaking as consequence of the lessening of fear. According to Bibó – and Ferrero – the Peace Treaty of Vienna was very successful, establishing an European order for long decades, and, quite the opposite, the Peace Treaty of Versailles has failed because it sowed the seeds of a new world war.

The influence of Ferrero's theory of fear and legitimacy can be also traced in Bibó's late work *The Paralysis of International Institutions and the Remedies:* 'Social theorists – he wrote – have searched for centuries for a valid justification for the legitimacy of power – one that transcends mere fluctuating military supremacy or personal tyranny. Not surprisingly, the forms of organisation, social structures, formulations of principles, and theoretical tenets connected with this problem have not developed evenly or to the same degree

[15] István Bibó, *Democracy, Revolution, Self-Determination* (Selected Writings), edited by Károly Nagy, translated by András Boros-Kazai, Columbia University Press, New York, 1991.

in every culture. Often the political thought and social structure of very advanced cultures stagnated due to exposure to brutal oppression. Sometimes the great thinkers in a society ignore the political and social events of their time and concentrate on more spiritual and transcendent matters. In two great cultures, the Graeco-Roman and the Chinese, both rulers and ruled defined the nature of power; and consequently, the masses who endured, supported or suspected the power élite were able to question it. Through this idea of justifying power and of needing legitimacy for power became a decisive factor in these two cultures and a force which deeply affected other societies. Sometimes the idea was used to justify existing power, at other times to provoke mass uprisings and transforming society through revolution. It is no historical chance that the most eminent and profound political philosophers in Greece, Rome and China were also involved in practical politics.'[16]

As Kovács pointed out, in Bibó's study entitled *German Political Hysteria*, he declared that the main cause of German post-war political upheaval had been the crisis of legitimacy. In practice Germany suffered from the lack of a workable conception of legitimacy: 'The war had brought about the bankruptcy of the old aristocratic German elites, but the dynastic idea of legitimacy sank together with them. There were no new political élites capable of filling the political vacuum left by the war. The war and the German revolution demolished the territorial principalities and the aristocratic social structures, which though they had previously been the main obstacles to German social development, had also been the political authorities. They were not replaced with new, widely accepted political authorities.'[17]

Ferrero distingueshed four steps of legitimacy: pre-legitimacy, quasi-legitimacy, legitimacy and illegitimacy, that correspond to different stages of fear, and still remain functional criteria of interpretation of the democratic processes in contemporary age. Principles of legitimacy are not formal criteria for deciding that a government legal or illegal; they are 'Geniuses of the City', and correspond to the form of living of a community; if these principles lack, the government is no more legitimate, and the fear gets hold of the power.

2. Fear in the power

When legality of social body is destroyed, 'even though the destruction may be justified by the vices or weakness of legality, fear invades everyone; the first to feel fear destroys themselves, after

[16] Bibó, *The Paralysis of International Institutions and the Remedies. A Study of Self-Determination, Concord among the Major Powers, and Political Arbitration*, with an introduction by Bernard Crick, The Harvester Press, Hassocks, 1976.

[17] Kovács, *op. cit.*

which it spread to others.'[18] In Ferrero's theory the most fateful consequence of the French Revolution is the 'spirit of fear'. Napoleonic state is the consequence of this state of fear, it is the archetype of modern totalitarian states. According to Ferrero, Napoleon weakened the idea of dynastic legitimacy because he created artificial states everywhere. He was full of fear and for this reason he was defeated. As his power was illegal and the illegal power continuously is in the state of fear, the fear *in* the power is the cause of its hyperbolic transformation, and the destructive side of the French revolution was the starting-point of this evolution.

Ferrero says that history is ruled by two principles: (i) the spirit of *adventure* and (ii) the spirit of *construction*. These two principles are continuously replacing each other during the history. In the age of spirit of adventure old institutions and values are questioned, and the world is dominated by restlessness. In the age of spirit of construction the world-order is established or re-established: it happens partly with new institutions and values, partly with old ones. When an old principle of legitimacy is not substituted by a new principle of legitimacy, fear gets hold to the power. It is what happened after the Peace Conference of Versailles when the situation changed, and the dynastic principle had last its vigour.

Bibó too, following Ferrero, distinguished between two kinds of revolutions: (i) 'the constructive revolution' (*la révolution constructice*), and (ii) 'the destructive revolution' (*la revolution destructice*). The constructive revolution lasts for centuries giving new impetus to society. The destructive revolution is just the opposite; a brief and devastating phenomenon, destroying the existing legitimacy with nothing to replace. In Bibó's interpretation, this process was the most important cause of the German Nazism as it was of the Italian Fasicsm for Ferrero.

Fear *in* power is the original formula of Ferrero's philosophy of history. Soon or later – he said – the dictators will be destroyed by the fear *in* the power itself. This status of fear is connected with the principle of authority.

The influence of Ferrero's theory of fear and revolution was very important not only in Bibó's frame of reference, being closely connected to the problem of legitimacy, but in other European scholar's visions. Another thinker who was greatly influenced by Ferrero's theory of fear and revolution is the French historian Emmanuel Le Roy Ladurie who recognised his intellectual inspiration to Ferrero's works.

Le Roy Ladurie has stressed the importance of Ferrero's *Reconstruction* and the concepts of legitimacy, fear, and revolution in various books.[19] Another French philosopher, Paul Ricœur, also main-

---

[18] Ferrero, *The Principles…,* op. cit.

[19] Emmanuel Le Roy Ladurie, *L'État royal. De Louis XI à Henry IV (1460–1610)*, Paris, 1987, & *L'Ancien Régime*, Vol. I: *L'Absolutisme en vraie grandeur 1610–1715*; Vol. II: *L'Absolutisme bien tempéré 1715–1770*, Paris, 1991

tains Ferrero's theis that the great age of authority alone can account for all authority: 'In fact, a revolution that outlived its wars of conquest became established and has endured because it was able to transform its own age into an argument for authority'[20]. Ricoeur discusses Ferrero's vision on fear and power; the question is: 'Can we allow foundational myths, myths of great age, to replace the rational need for legitimation? Can we resign ourselves to eliminating the definition of „authority" the factor of recognition by virtue of which the creditability of power is dialectically balanced by the act of accrediting it?'[21]

Is it possible to transform an irrational principle of power (e. g. fear) into a rational principle of legitimacy?

According to Ferrero it is possible to reduce the fear in the power; he considers civilization as a 'school of courage'[22]. One the one hand, power is an institution that protects and keeps society united, on the other hand, however, it is a machine that oppresses its subjects.

Also the German sociologist Heinrich Popitz developed a theory on fear and power that is very close to Ferrero's vision. According to Popitz the most potent emotion is fear – fear of pain, physical violation, forceful restraint, death, at the hands of The Other – ; he emphasizes the centrality of fear in power: 'The ability to inflict physical damage on others, and the vulnerability to physical damage from others are essential components of the social process. The concern, fear, anxiety, we experience in face of one another constitute an ineliminable aspect of social experience. To exist together always means also to have fear for oneself and to protect oneself.'[23]

As Poggi has stressed, the relation between fear and political power is a complex one, and Bobbio too has emphasized the role of fear during the Cold War: 'weapons of all kinds and degrees of potency' can be a serious danger for the survival of the human kind.[24] These thinkers are aware that technology can provide both material and social ways of organizing the collective production and use of weapons and other means of violence.[25]

Popitz's focus on violence as the core of political power and his sustained emphasis on the boundlessness of violence accord well with Max Weber's views on the same topics, and particularly with the following three points.[26] First, 'the nature of political organization can only be specified by referring to a *means* which may not

---

[20] Ricœur, Paul, *The Just,* University of Chicago Press, Chicago, 2007, p. 104.
[21] Ibid.
[22] Ferrero, *The Principles…,* op. cit., p. 215.
[23] Popitz, Heinrich, *Phänomene der Macht*, Mohr, Tübingen, 1992.
[24] Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
[25] Gianfranco Poggi, *Forms of Power,* Polity Press, Cambridge, 2001.
[26] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Society*, edited by Claus Wittich & Guenther Roth, University of California Press, Berkeley, 1978.

be exclusive to it, but which is specific to it and intrinsic to its essence (and which occasionally becomes an end to itself) – namely, violence. As a consequence – second – it is not possible to characterize a political organization… by reference to the *ends* to which it orients its activity. On the one hand there is no end, be it the provision of food or the protection of the arts, which has not been pursued, albeit occasionally, by some political organization. On the other hand, there is no end, be it the safeguarding of the individual's security or the enforcement of laws, which has been pursued by all political organizations. Third, exactly because violence constitutes a means to so many ends, the possibility of exercising it becomes the target of multiple, competing ambitions on the part of individuals and groups. These contend with one another not just *by means of* violence, but also *over* violence itself, and particularly over the control of the dominant material and social technology of organized violence.'[27]

For man – wrote Popitz – 'violence is not only that which occurs or has occurred and is being remembered; but also what could occur: the violence feared from the stranger, the fond wish of one's own triumphant violence. This horizon of the possible…… widely surpasses anything one can realistically project. Images of possible violence flash deceptively within all manner of day-dreams and nightmares… This imaginative activity has an un-bounding effect because it is not tied to experience, so that the purely imagined is even more restraint-less than our actual deeds. The power of the imagination can think up anything. Images of violence can force themselves upon our consciousness anytime, in response to no visible external stimulus… Finally, the imagination of one's own violence is boundless – dangerously so – exactly because it can dispense with any sense of risk… and represent itself as enormously successful.'[28]

All these authors remind us of the harsh material basis of primordial political experience, and of the elemental nature of the emotions it addresses and it evokes.[29] As Ferrero has it, we fear others because we know them to be like ourselves. Fear is the very essence of political power. His vision is quite different from Max Weber who speaks of violence as the distinctive *means* of politics, not as its very essence.[30]

To a greater or lesser extent, political power typically works to reduce the boundlessness of violence and its irrationality even if does so by building up its own potential for violence and occasionally by exhibiting it harshly and destructively. As Poggi says: 'Suppose we reconsider a statement made earlier – „political power arises as a remedy to fear, but works by awakening fear'. If we rearrange it

[27] Popitz, op. cit.
[28] Ibid.
[29] Poggi, op. cit.
[30] Ferrero, *The Principles,* op. cit.

and say instead that „political power works by awakening fear, *but* does so as a remedy to fear", this new statement (also) throws considerable light on the nature of politics.'[31]

As Ferrero wrote, at the very heart of the principles of legitimacy is the capacity to exercise fear, the mutual fear that always arises between power and its subjects. The most important part of society, government, can attain its perfect state, legitimacy, only by means of unspoken contract. The Principles of legitimacy are simply the different formulas of that 'unspoken contract'.[32] They are *justification of power*, i. e. the right to command. Such justification is an essential requisite of social order, since of the many inequalities between men none have so far-reaching consequences, and hence such need for justifying the inequality deriving from power (Ferrero 1942).

3. The 'great fear', war, and totalitarianism

Therefore for Ferrero the French Revolution was the period of the 'great fear',[33] (Ferrero 1939), that carried on to the revolutionary governments, i. e.: *illegitimate* governments. The „great schism", and the war that followed the „great fear" consolidated an entirely new form of political domination that endangered civility and political liberty. Also the 'European' War (World War I) was an age of 'great fear', and consolidated another hyperbolic form of government based on terror: *totalitarianism*.

Totalitarianism's distinctive principle is not properly fear, it is *terror.* Ferrero add to the category of despotism, conceived by Montesquieu as a form of government based on fear, a new category, that of 'totalitarian' power based on terror. The word totalitarianism was mentioned for the first time in Italy on 1923 by Giovanni Amendola as adjective, and on 1925 by Lelio Basso as substantive, during the antifascist debate. At the beginning the term had a negative meaning as it does now; it means hegemony, absolute dominion of the state and/or one party.[34] Ferrero probably heard of the term during the National Congress of Amendola's Union on 1924; in his famous speech on democracy he analysed the reasons of the Italian and European political crisis in terms of lack of legitimacy. On 1925 Mussolini changed the meaning of the term into a positive significance; totalitarianism was conceived as the total inclusion of the society into the state by means of the fascist regime.

---

[31] Poggi, op. cit.

[32] Ferrero, *The Principles…,* op. cit.

[33] Ferrero, *Totalitarisme* in 'La Dépêche', June 23, 1935.

[34] Jens Petersen, *The History of the Concept of Totalitarianism in Italy* u Mair, Hans, & Bruhun, Jodi (eds), *Totalitarianism and Political Religions*, Routledge, London, 2004

Ferrero used for the first time this term on 1935 in an article in 'La Dépêche' where he wrote that totalitarianism is an exclusive, almost theocratic power without control, exercised by a party or a group.[35] Totalitarianism is also for him a regime in which the 'great fear' becomes 'terror'. Arendt will take this element as the distinctive principle of this kind of regime in her book on totalitarianism.[36]

According to Ferrero the great contest in Europe for more than 200 years has been the battle for an imposed order and a given set of values through the power of the state versus the liberal society of free individuals who are at liberty to find their own purposes for living.[37] He explains the reasons for the social disruptions and civil wars that European society had gone through from the time of the French Revolution in 1789. The general conclusion is that the revolutions and civil wars of the 19th century and then the 'Great War' of 1914–1918 were in one way or another concerned with the problem of *political legitimacy* and fear. For ages, political legitimacy had been based on hereditary monarchy; but with the American and French Revolutions, the claim was made that political legitimacy derives from the consent of the governed, with each individual possessing certain inherent 'rights of man'.[38]

More recently some French scholars have pointed out that the revolution cannot be confused with terror and totalitarianism. Arno Mayer tries to justify 'les furies révolutionnaires' starting from a comparative study on the French and the Bolshevik revolution. Mayer postulates that the revolutionary violence and terror derive from the fear of the masses and their traditions and religion: 'Mais on ne peut nier qu'historiquement, la terreur a été une propriété essentielle de la révolution, inhérente de surcroît à sa dynamique. A l'instar de la violence, la terreur est interactive, et l'on peut affirmer sans risque que dans le sillage des révoltes de 1790 et de 1917, il n'y aurait pas eu de terreur si la résistance intérieure et extérieure, ne s'était montrée aussi opiniâtre et aussi intransigeante.'[39]

He resumes the conception of Ferrero about fear and power asserting that Ferrero considers the fear as a factor of acceleration of the deconstruction of a social order. This condition has been also underlined in a recent book titled *Violence and Politics: Globalization's paradox* by Worcester, Bermanzohn, and Ungar. The authors speak about the 'Triangle of Fear', considering the particular connexion between fear and democracy in a globalized world.

Starting from Ferrero's conception of fear, the authors state that the main question is to define fear itself: 'Few keywords in the field

---

35 Ferrero, *Totalitarisme,* op. cit.

36 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1951.

37 Ferrero, *The Principles…,* op. cit.

38 Ibid.

39 Arno Mayer, *Les Furies, 1789–1917, Violence, Vengeance, Terreur*, Paris, Fayard, 2002, p. 86.

of politics have been so negative as „fear"… fear as a concept tends to be used as „face-value" term – as a concept that does not merit even a definition because it is presumed that everyone who has experienced fear in their lives, or has learned about it from others, knows what it is.'[40] They stressed that a definition of fear is necessary for the democratic theory and consider fear as an 'ideal-typical' concept: 'fear is the name that should be given to a particular type of psychic and bodily abreaction of an individual or group that is produced within a triangle of interrelated experiences. This triangle of experiences within which fear arises in certain times and places among human beings… is historically variable… The corners of this triangle are marked by: a) objective circumstances that are preceived by a subject or group of subjects to be threatening, b) bodily and mental symptoms that are induced by that object and esperienced as such by the individual subject or group, and c) the individual's or group's abreaction against the object that has induced those symptoms in the first place.'[41]

Today we are afraid of terrorism, global warming, and financial meltdown. These are new kind of fear, 'liquid fear' as Baumann puts it.[42] (Baumann 2006). They are not only – as the Norwegian philosopher Lars Svendsen asserts – 'a by-product of luxury'.[43] Fear still remains a constitutive principle of power, it undermines that essential social glue: trust, which is the constitutive element of legitimacy. This oscillation between fear and legitimacy is the condition of human political life, now and then.

References

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1951.

Barber, Benjamin R., *Fear's Empire: War, Terrorism and Democracy in an Age of Interdependence*, W. W. Norton & Co, New York, 2003.

Kovács, Gábor, *Guglielmo Ferrero and István Bibó: Comparative Interpretations of legitimacy*, Conference paper, Centro Studi sulla Storia dell'Europa Orientale, Trento, 2001.

Pappalardo, Salvatore, *Waking Europa: Joyce, Ferrero and the Metamorphosis of Irish History* in Journal of Modern Literature – Volume 34, Number 2, 2011, pp. 154–177.

Bauman, Zygmunt, *City of Fears, City of Hopes*, Goldsmith's College, London, 2003.

Bauman, Zygmunt, *Liquid Fear,* Polity Press, Cambridge, 2006.

Bibó, István, *The Crisis of Hungarian Democracy*, Valóság, 1945.

[40] Worcester et al., op. cit., p. 231.

[41] Ibid.

[42] Zygmunt Bauman, *Liquid Fear,* Polity Press, Cambridge, 2006.

[43] Svendsen, op. cit.

Bibó, István, *The Paralysis of International Institutions and the Remedies. A Study of Self-Determination, Concord among the Major Powers, and Political Arbitration*, with an introduction by Bernard Crick, The Harvester Press, Hassocks, 1976.
Bibó, István, *Misére des petits États d'Europe de l'Est,* L'Harmattan, Paris, 1986.
Bibó, István, *Democracy, Revolution, Self-Determination* (Selected Writings), edited by Károly Nagy, translated by András Boros-Kazai, Columbia University Press, New York, 1991.
Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986.
Bobbio, Norberto, *The Future of Democracy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
Chevallier, Jean-Jacques, *La légitimité selon Guglielmo Ferrero* in Chevallier et al., *L'idée de légitimité,* Puf, Paris, 1967.
Escobar, Robreto, *Metamorfosi della paura,* Bologna, Il Mulino, 1997.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, uredio Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
Ferrero, Guglielmo, *Totalitarisme* in „La Dépêche", June 23, 1935.
Ferrero, Guglielmo, *The Principles of Power*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1942.
Furedi, Frank, *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*, Continuum, London i New York, 2004.
Furedi, Frank, *Politics of Fear: Beyond Left and Right*, Continuum, London & New York, 2006.
Habermas, Jürgen, *Der gespaltene Westen,* Suhrkamp, Frankfurt am M., 2004.
Le Roy Ladurie, Emmanuel, *L'État royal. De Louis XI à Henry IV (1460–1610)*, Paris, 1987.
Le Roy Ladurie, Emmanuel, *L'Ancien Régime*, Vol. I: *L'Absolutisme en vraie grandeur 1610–1715*; Vol. II: *L'Absolutisme bien tempéré 1715–1770*, Paris, 1991.
Mayer, Arno, *Les Furies, 1789–1917, Violence, Vengeance, Terreur*, Paris, Fayard, 2002.
Mongardini, Carlo, *Le dimensioni sociali della paura*, Franco Angeli, Milano, 2004.
Pasini, Dino, (ed) *La paura e la città*, Vol. I-II, Astra, Roma, 1983.
Petersen, Jens, *The History of the Concept of Totalitarianism in Italy* u Mair, Hans, & Bruhun, Jodi (eds), *Totalitarianism and Political Religions*, Routledge, London, 2004.
Podunavac, Milan, *Fear and Politics* in „New Balkan Politics. Journal of Politics", 2, 2000–2001.
Poggi, Gianfranco, *Forms of Power,* Polity Press, Cambridge, 2001.
Popitz, Heinrich, *Phänomene der Macht*, Mohr, Tübingen, 1992.
Pulcini, Elena, *Paura globale. Trasformazioni della paura nell'età della globalizzazione* in Maffettone, Sebastiano, & Pellegrino, Gianfranco (eds), *Etica delle relazioni internazionali,* Marco lungro di Cosenza, 2004, pp. 91–110.
Ricœur, Paul, *The Just,* University of Chicago Press, Chicago, 2007.
Sartori, Giovanni, *Democratic Theory*, Greenwood Publishing, Westport, 1973.
Sloterdijk, Paul, *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.
Svendsen, Lars, *A Philosophy of Fear*, Chicago University Press, Chicago, 2008.
Virilio, Paul, *Cold Panic* in „Cultural Politics" 1(1), 27–30, 2005, pp. 27–30.

Virilio, Paul, *L'administration e la peur, entretien mené par B. Richard*, Paris Editions Textuel, 2010.
Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Society*, edited by Claus Wittich & Guenther Roth, University of California Press, Berkeley, 1978.
and Guenther Roth, University of California Press, Berkeley, 1978.
Worcester, Kenton, Bermanzohn, Sally Avery, & Ungar, Mark (eds), *Violence and Politics: Globalization's Paradox*, Routledge, London, 2002.

Alpar Lošanc

UDK 342.36:008

Civilitet u kontekstu odnosa između luksuza i vrlina

The paper traces the genesis of the notion of civilisation and civility and of the interpretation of the differences between them. Relying primarily on theories by Adam Smith, John Millar, and other thinkers, the author presents in the central part of the paper a theoretical and normative distinction between the notions of 'civility' and 'barbarity'. The latter part of the paper discusses the relation between military and civil virtues and identifies the production of fear and crisis of public goods in contemporary societies.

Key words: civility; barbarity; modernity; virtues; Adam Smith; John Millar.

Uvod

U radu prvo naznačujem genezu pojma civilizacije i civiliteta, preciznije interferencije i razlike između dotičnih pojmova. Povodom civilizacije raspravljam o razlikama između „varvara", „divljaka" i civilizovanih. Posle toga se tretiraju multidimenzionalni odnosi između afektivnih režima i nastajajuće racionalnosti u modernitetu, no u svetlu civiliteta. Posvećujem posebnu pažnju tretiranju škotskog prosvetiteljstva, naročito s obzirom na tretiranje odnosa između luksuza i civiliteta. Tematizujem i ambivalentan, ali paradigmatičan odnos prema militarnim vrlinama: iza toga se krije strah u odnosu na sumrak javnih dobara u modenitetu.

Civilitet i civilizacija: delovi jedne istorijske naracije koja seže u sadašnjost

Ričard Senet (Richard Sennett) u njegovoj znamenitoj i nezastareloj knjizi koja se bavi sa „padom javnog čoveka"[1] nailazi na problem „civilizovanosti" i „civiliteta". On postavlja mnogobrojne probleme u pogledu teritorijalnih aspekata političke zajednice i u njegovim nadasve kritičkim refleksijama dolazi do konsekvence da u modernom *gemeinschaft* osećanje je jače od delanja: iza toga stoji razgranata i duboka analiza koja lamentira nad tim da u urbanim strukturama grade se barikade oko zajednica a koje kondenzi-

[1] R. Sennett, *The Fall of Public Man*, W. W. Norton Company, New York/London, 1992.

raju različite oblike nasilja; multiplikuju se čvorovi nasilja, nastaju lomovi u odnosima između privatnog i javnog, održava se dominacija osećanja i kult autentičnosti koji generiraju činjenicu da se javni poslovi pokušavaju rešavati na nivou ličnih osećanja, a ne na nivou kolektivno-javnog delanja.

Sennettov diskurs, koji je ovde dakako skraćeno predstavljen, seže daleko. Njegova briga povodom opadanja „civilizovanosti" i „civiliteta" očigledno se tiče samih uslova političkog delovanja. Ovde se sugeriše da je civilitet povezan sa *identitetskim obrascima* („zajednice koje grade barikade oko sebe"; doduše kod Sennetta se to odvija tek na mikronivou, ali argumentacija se i te kako može uopštiti): tačnije, valja, razmišljati u procesualnim terminima, te govoriti o *identifikacijama*, odnosno, o praksama identifikacije.[2] Ono što možemo izvući iz Sennettovih opisa (i potpomognutim i nekim drugim naznakama Balibara[3]) a u pogledu civiliteta jeste da je uvek posredi nužnost razrešavanja protivrečnosti između multiplikovanih praksi identifikacija koje nose u sebi klicu različitih nasilja i prinude.

Sennettova analiza obnavlja i staru figuru političke filozofije koja se potencira kao neizbežna opasnost pada u *necivilitet*: tako je „mnoštvo" (koje se u poslednje vreme pojavljuje i u drugom svetlu, naime, kao podloga emancipatorskih kretanja) uvek tematizovano kao mogući izvor za nekontrolisane mimetične afekte koji podgrejavaju eventualno nasilje. Civilitet se u svakom slučaju pojavljuje u svetlu spleta antropoloških i drugih determinacija, no i kao okvir za sučeljavanje sa istim determinacijama. Utoliko, civilitet predstavlja transcendentalni uslov za praktikovanje politike, odnosno, on jeste uslov politike: istovremeno postoji mogućnost da civilitet postane i objekat/cilj politike, tako, o tome se može govoriti u situaciji kada se promoviše edukacija za civilitet, i promiču se različite motivacione strukture koje mogu biti relevantne za praktikovanje civiliteta.[4]

Kao što znamo, istorijski gledano civilitet jeste prevod *politeia*,[5] što je, naravno, uvek povezano sa stvaranjem zajednice, dakle, sa

---

[2] O identifikaciji govori i Pettit, ali po nama on redukuje identifikaciju na grupnu pripadnost, P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 258. Kako je moguće transponovati ovaj grupni civilitet na „socijalni civilitet"? Nešto o tome, J. Maynor, *Modern Republican Democratic Contestation: A Model of Deliberative Democracy* u I. Honohan i J. Jennings (ur.), *Republicanism in Theory and Practice*, Routledge, London, 2006, pp. 125–140.

[3] E. Balibar, *Trois concepts de la politique: Émancipation, transformation, civilité* u *La crainte des masses*, Galilée, Pariz, 1997, pp. 17–55, naročito, p. 47. Odvajam se od Balibara u jednoj ključnoj tački: on ne uzima u obzir povodom civiliteta konfrontaciju sa dobrima.

[4] Balibar razlikuje „građanskost" i „civilitet", mada dopušta njihovo isprepletanje, E. Balibar, *Mi, građani Evrope?*, Beograd, 2003, p. 151.

[5] O vezi između *politeia* i *dunasteia*, kao o uslovima politike, M. Foucault, *Le courage de la vérité*, Gallimard, Seuil, Pariz, 2009, pp. 62–65. Da *politeia* uvek podrazumeva značenje zajedničkosti, P. Dardot, Marx 1843, „L'émancipation humaine et la question de la démocratie", *Cités*, 2014/3, n° 59, pp. 19–32.

momentom *konstitutivnosti:* nas ovde interesuje *politeia* kao splet *objektivno-subjektivnih* momenata, dakle, i kao svežanj objektivno određenih normi, ali i kao skup subjektivno određenih pripadnosti. Utoliko, *politeia* je izvesna forma *utkane pripadnosti*, to jest, uigrane pripadnosti u određenom zajedništvu, podrazumevajući određene etičke dispozicije, naime, vrline na osnovu koje se može istrajavati u mirnom zajedništvu sa drugima. Da tako kažemo, ovde valja računati na sazdanost na osnovu objektivnih režima regulacije, ali i na subjektivne dispozicije: tako „civilitet" drži vezu sa određenim i praktikovanim, odnosno, ponavljanim životnim formama.

Time samo potvrđujemo da civilitet se ne može razumeti samo iz perspektive pravne regulacije, nego valja zalaziti u domen etičkih dispozicija koje se odnose na različite dimenzije kolektivnih delanja. Pomoću civiliteta se politika ne sužava na moralne refleksije, ali mora biti jasno da se povodom civiliteta uvek otvaraju relacije između politike i moralne refleksivnosti.

Ne možemo ovde izložiti celokupnu istoriju račvanja pojma civiliteta. Neizbežno da se pomene, kako se to beleži, da se termin prvi put javlja kao *civilité* u prevodu dela Aristotela od strane Nikole Oresma. Ovde se upućuje na način kako se upravlja gradom, odnosno, zajednicom, dakle, očuvava se političko značenje pojma.[6] No, uputimo li se prema prošlosti Novi vek se obilato služio sa različitim prevodima („civility", „civilité") u ovom polju. Tako se smatra da je Erazmo u knjizi[7] koja se bavi obrazovanjem takoreći uveo pojam u novovekovni repertoar: on je analizirao izvesnu vrstu samodiscipline koja se njemu učinila neophodnom da bi različiti ljudi mogli živeti zajedno u urbanim strukturama koje se pogođene sveobuhvatnim anonimnim procesima. Pedagoška samodisciplina, vrlina samoograničavanja postaju integralni deo modernog samorazumevanja „kulture discipline". No, shodno rascepima moderniteta, u refleksiju se uvodi divergencija između onog unutrašnjeg i spoljašnjeg. Tako, francuski esejisti (La Rochefoucauld, Saintn-Évremond itd.) naveliko računaju na pomenuti rascep i intenzivno reflektiraju na mogućnost pretvaranja pa i strateškog skrivanja namera: „civilité" postaje skup pravila o predusretljivosti, izvesna vrsta etikete a kojima se reguliše intersubjektivno zajedništvo kao prinudna, interesno-određena međusobna adaptacija, ali u smislu komunikativnog lukavstva. Pomenuti Saint-Évremond nije se dvoumio i naznačio je *civilité* kao tehniku skrivanja kivnosti i nedobronamernosti spram drugih ljudi. U tome, po svoj prilici, progovara moderna varijanta avgustinovskog pesimizma u pogledu dubinskih intencija čoveka; no treba videti da je posredi ipak suočavanje sa novonastalim formama *strateške* racionalnosti koja podrazumeva upravo odre-

---

6 Civiltà, in *Vocabulaire européen des philosophies*, uredio B. Cassin, Seuil, Pariz, 2004, p. 220.

7 *De civilitate morum puerilium libellus* (1530), o tome, R. Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton University Press, 1987.

đene forme skrivanja intencije zarad nametanja određnih interesa spram drugih. Drugačije rečeno, civilitet se redukovanjem na predusretljivost se *de*politizuje, gubi svaku mogućnost upućivanja na vrline povodom praktikovanja građanstva i učestvovanja, u konstituisanju i rekonstituisanju građanstva, prema tome, tek su potrebni posebni refleksivni napori da se civilitet *repolitizuje*.

Prema tome, civilitet se neminovno pojavljuje u kontekstu „manufakture" modernog društva. Osim toga, ne možemo zaboraviti kakve protivrečnosti postoje između klasičnog *politeia* i modernog poimanja politike koja se saobražava modelu nauke a koja se iskustveno gradi i nailazi na snažne teškoće u pogledu toga da tretira figuru dobrog života. U vezi *politeia* uvek se javlja neminovna činjenica da se zajednica mora brinuti za praktikovanje vrlina: inače polis postaje puki topos za interesno savezništvo. Zapravo, tragovi konfrontacije sa strateškim oblicima racionalnosti će se naći i kod Kanta kada govori o tome da „smo" otišli veoma daleko, čak predaleko u pogledu civilizovanosti, no, mnogo toga nam preostaje u pogledu moralne preobrazbe. Civilizacija se razumeva kao istorijski rezultat transformacije ljudskih dispozicija, različitih modusa ljudskog odnošenja, ali daleko od toga da se može staviti znak jednakosti između nje i moralnog poboljšavanja. Verovatno je Pestalozzi još više zaoštrio pitanje kada je izjavio da se „civilizacija" zasniva na čulnoj prirodi, te da ima uticaja samo na dinamiku senzualnosti: ali time se široko otvaraju vrata i prema previše lako dostupnim čulnim radostima.[8]

Ovde se ispisuje i izvesna vrsta regresije, ali primetimo i pojavu termina „civilizacija" koja će imati značajnu karijeru. Naime, Kant manifestno razlikuje kulturu i civilizaciju, sledeći rascep unutrašnjosti i spoljašnjosti u modernitetu: izvori nas vraćaju sve do Mirabeaua koji se smatra rodonačelnikom u pogledu korišćenja termina civilizacije. On je mislio na značenje *civiliser* čime je upućivao na „gajenje", „zbrinjavanje": Guizot [Gizo] 1828. već reflektuje na civilizaciju (naročito u figuri „civilizovanost", „civilizovane nacije") kao nepobitni fakat. (U Engleskoj, recimo od strane Samjuela Džonsona, i u Italiji dugo se smatra da je *civility* sasvim dovoljan.[9])

Istovremeno istorijske rasprave nam pokazuju kako je termin dospeo u Škotsku, odnosno, u okvire škotskog prosvetiteljstva gde je Adam Ferguson 1767. publikovao knjigu o istoriji civilnog društva, a posle se proširilo kao orijentacioni termin i kod drugih reprezenata dotičnog modusa prosvetiteljstva. I mogli bismo pratiti izoštravanje distance između pojmova kulture i civilizacije, naročito u Nemačkoj:[10] dovoljno će biti ako pomislimo na odgovarajuće klasično delo Norberta Elisa (*Proces civilizacije*) u kojem se govo-

---

8 Kultur und Zivilisation, *Europäische Schlüsselworte*, Hueber, München, 1967, p. 303.

9 *Vocabulaire*, op. cit., p. 221.

10 R. Williams, *Keywords*, Fontana, London, 1976, p. 75.

ri o nužnoj racionalizaciji ljudskih postupaka u korelaciji sa psihičkim samoupravljanjem a u cilju pripitomljavanja trenutačnih afekata, i zarad dugoročnije kalkulativne racionalnosti, što je, dakako, odgovaranje na determinacije modernog društva. Civilizacija, koju Elias naprosto naziva „kolonizatorskim pokretom", se ovde postavlja kao nad-Ego koji neprestano nastupa sa nemogućim zahtevima prema subjektu a koji se ne mogu ispuniti: zasluga nemačkog sociologa jeste u tome da je psihološke mehanizme integrisao u analizu dinamike socio-ekonomskih struktura.

No, treba da upozorimo: odnos između afektivnih režima i umnoženih oblika racionalnosti u modernom društvu ni u kom slučaju nije jednostavan, i ne može se prebrzo zaključiti da se radi o despotiji nad afektima. (To je, ne u poslednjem redu, bitno ponavljati i danas kada društvene nauke doživljavaju izvrsnu vrstu „afektivnog obrata", povodom kojeg se pokazuje da različiti procesi prinude se realizuju upravo povodom afektivnih režima;[11] ovde se samo potvrđuje da se cela konstelacija *ne* može pojednostaviti na činjenicu da se odnosi moći mogu pojednostaviti na delovanje preko nametnutih oblika racionalnosti. Tako se danas javljaju rasprave koje istražuju promene značenja građanstva na osnovu kontingentnih uticaja afektiviteta.[12]) Niti pacifikaciju subjektivnosti, odnosno, proširivanje relevantnosti unutrašnje prinude, odnosno upravljanja iznutra ne možemo prebrzo analizirati kao *podređivanje afekata* u odnosu na trijumfalne moduse racionalnosti. Poimanje civilnosti upravo traži kompleksnije zahvate odnosa između afektivnih ispoljavanja i ustaljenih formi racionalnosti; tako se moraju istraživati uticaji kolektivnih delovanja u sferi politike na regulaciju odnosa između afekata i racionalnosti. Spinoza, koji je relevantna ličnost i u pogledu odnosa prema holandskom republikanizmu, ispisao je maksimu oslobađanja od ropstva afekata: ostaje da se vidi kako se to može razumeti i kako dinamika civiliteta može doprineti tome.

Složeni odnosi između afekata i racionalnosti, civilizovani versus varvari/divljaci

Ne želimo, dakle, pojednostaviti odnose između racionalnosti i afekata, nego tražimo mogućnosti da postavljamo pitanja *uticaja civiliteta na razjašnjenje pomenute relacije*. Navođenje škotskog prosvetiteljstva koje sada sledi je ovde više od pukog egzemplara i jedva da treba reći da analiza civilnosti ne može da prenebregava škotsko prosvetiteljstvo koje bilo toliko vično upravo u odnosu na promišljanje civilnog društva („civil society").

---

[11] P. T. Clough, „Affective Turn", *Theory, Culture & Society,* 2008, Vol. 25(1), pp. 1–22.

[12] E. Ingin, „The Neurotic Citizen", *Citizenship Studies*, 2004, Vol. 8, No. 3, September, pp. 217–235.

Postupićemo tako da ćemo pokušati da postavimo više pitanja istovremeno. Čita li se Adam Smith, koji je od krucijalnog značaja za mnogo toga, tako i za republikanizam u XVIII veku,[13] može se prizivati tvrdnja da „civilizovane nacije" gaje prevashodno *vrline humanizma*, a ne orijentišu se ka samonegaciji ili ka kočenju strasti.[14] Za razliku od toga, „divljaci", „ne-civilizovani", ne neguju vrline humanizma, koliko norme samokontrole (naravno, uvek postoje određene razlike: Ferguson je znao slaviti „primitivce" koji su večito skeptični prema trgovini, ali uvek znaju ceniti hrabrost: zato su dostojanstveniji).

Postoje ovde različite forme samokontrole između „civilizovanih" i „divljaka", ali primetimo da je analiza komplikovanija od jednostavnih linearnih relacija. „Civilizovane nacije" koje se predstavljaju kao „uglađene" (*polish*) jesu iskrene i ostavljaju mesta za izvesno „delovanje prirode" (dakle i za ekspresiju strasti), a „varvari" (Smith često ne pravi razliku između „divljaka" i „varvara") koji su prinuđeni da guše strasti klize ka „pretvaranju", zato će se među njima ukoreniti „lažnost" (*habits of falsehood and dissimulation*).

Ovde se već pomenuta francuska lamentacija o pretvaranju kao o surogatu javne komunikacije se iskušava na sasvim drugačiji način: „uglađenost", koja se razumeva kao ishod sa normativnim sadržinama, odvaja „civilizovanog" od „varvara" a kome se pripisuje predodređenost u pogledu pretvaranja. Za razliku od njih kod „civilizovanih nacija" postoji ekspresija strasti, ali one nikad nisu „očajne", više su okrenute ka *afirmaciji jednog gesta* u smislu toga da je dotični gest zaista i opravdan.

Naravno, ni govora o tome da bi Smith poricao značaj vrline samokontrole, naprotiv, on veoma jasno govori o veličanstvenosti „napora" koji se usmerava ka praksi samodiscipline. Ali, njegova suptilna analiza nas opominje da moramo pokazivati oprez. Smithovo pero sa intencijom jednog antropologa razdvaja „varvare" i „civilizovane" i na osnovu toga što kod „varvara" nastupa divergencija između činjenja i „izraza lica". Jer, „varvari" odbacuju manifestnost, oni ostaju netransparentni, ne mogu se dokučiti, ali oni će postati brutalno ekspresivni, ako dođu na teren delanja: osveta, ukoliko nastupa, uvek će biti strašna i ona ne trpi nikakvu vrstu milosti.

Smith ovde *nagoveštava značenje civiliteta* u smislu dinamike odnosa između unutrašnjosti i spoljašnjosti sa snažnim kritičkim odnosom prema pretvaranju. No, valja primetiti da je škotsko prosvetiteljstvo, mada je visoko cenilo značaj strasti i entuzijazma, uvek

---

[13] Ovde ne ulazimo o raspravu da li se Smith može uvrstiti u purifikovani liberalizam, ili se može tretirati samo iz ugla republikanizma, prihvatamo gledište da Smith nikada nije raskinuo sa republikanizmom, A, Kalyvas, I. Katznelson, *Liberal Beginnings, Making a Republic for the Moderns*, Cambridge University Press, 2008, p. 22.

[14] Adam Smith, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (1981–1987*) vol. I: *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 224.

je polazilo od toga da je važno usredsređivati se na pripitomljavanje istih. U stvari, „civilitet" ovde nije ništa drugo do ishod geneze civilizacije i „uglađeno" podešavanje odnosa između unutrašnjosti i spoljašnjih manifestacija. Još bi se moglo reći da se civilitet nikad ne može zgotoviti: ovde se suprotstavljamo Benvenisteu koji *razlikuje civilizaciju i civilitet* na taj način da prvi proglašava dinamičkim a ono drugo statičnim terminom. *Naime, civilitet kao splet institucionalnih i vaninstitucionalnih momenata jeste kolektivni proces učenja posredstvom politike i odgovarajućih vrlina.* Ali, sama činjenica da je uvek moguć pad u necivilitet, da se u modernom društvu uvek mogu javiti takvi oblici nasilja koji podrazumevaju regresiju, da uvek postoji jedna zamršena dijalektika između civiliteta i neciviliteta, nama ne dozvoljava da civilitetu pripisujemo statičnost. Naprotiv, želimo li razmišljati o civilitetu u modernom društvu koje je ionako imanentno određeno dinamičkim spregama tada ga moramo tretirati dinamički.

Valja dodatno računati i sa antropološkim dilemama povodom civiliteta. Posmatramo li stvari, kao inače značajni John Millar[15], tada ćemo prepoznati u samom čoveku određene dispozicije koje ga determinišu u smislu samokorekcije a koja ga tera da pronalazi različite stanice razvoja. Tada možemo računati na različite stepene samopopravljanja posredstvom civiliteta i to iz perspektive antropoloških determinacija. No, šta biva ako se poriče teleološka sazdanost čoveka kako to čini mladi Hume[16] koji samim tim negira i pomenute antropološke determinacije koje se teleološki nameću?

Ništa nećemo razumeti ovde ako ne dodajemo da je civilitet naddeterminisan emfatičnim pojmom politike, odnosno, razumevanjem značenja javnog dobra. Jer, valja uvideti ovde činjenicu ne-apsolutnosti civilizacije kao norme: shodno tome se pojavljuju različiti odgovori povodom odnosa između civiliteta i civilizacije. Na jednom polu se pojavljuje mišljenje da *tek politika meri civilizacijsku uznapredovalost, a ne obrnuto*, na drugom polu politika se javlja u kompleksnoj interferenciji sa civilizacijom. Ali, svugde se javlja odmeravanje sa odnosom između prospektivno razumevanog morala i politike. Dakako, ovde se politika ne može podrediti metodskim samorefleksijama jedne empirijske nauke. Zajedništvo posredstvom različitih formi društvenosti opravdava upozorenje Benveniste[17]; ovde valja govoriti ne toliko o građaninu, koliko o *su*građaninu, o *ko*pripadnosti kao konstitutivnom momentu.

Politika civiliteta služi (da pratimo naše naznake sa početka) identifikaciji, no uvek u svezi sa dostignutim vrlinama. Nadalje, poli-

---

[15] J. Millar, *The Origin of Distinction of Ranks*, 1806, u Lehmann, *John Millar of Glasgow*, 1960.

[16] J. Y. T. Greig (ur.), *The Letters of David Hume*, I-II, Clarendon Press, Oxford, 1932, I, p. 33.

[17] E. Benveniste, *Deux modéles linquistiques générale* u *Problémes de linquistiques générale*, Gallimard, Pariz, 1974.

tika, mada sadrži različite komunikacijske forme, ne može se utopiti u „komunikacijsku racionalnost", nego je ona vazda situirana u svetlu sticanja i praktikovanja vrlina. Tek tako se može razumeti značaj što se ovde pridaje različitim formama „društvenosti" (*sociability, sociality*): civilitet se ispunjava i u ovakvim formama društvenosti. Tek tako možemo razumeti različite naznake koje se danas skoro nezamislive: pohvala nežnih osećaja kod Francisa Hutchesona [Hačison], slavljenje ljubavi kao eksplozije nežnosti (Smith), apoteoza pastorale kao nežnog i nadasve prijatnog oblika pesništva kod Humea, pridavanje vanrednog značaja govoru kao terenu moralnog prihvatanja (Smith),[18] izuzetna relevantnost retorike, kao i terapeutske „društvenosti" među prijateljima koja „može da nas vrati mirnoći uma, ali i srca" a što se preferira spram povlačenja[19] u samoću i perpetuiranja rastrgnutosti u odvojenosti od društvenosti; da ne govorimo o apoteozi prijateljstva sa antičkim tonovima (Smith), slavljenje „džentlmenskog razgovora" i naglašavanje „javnog govora" (*public discourse*) koji proizvodi samokontrolu i navikava nas na „društvenu disciplinu" („social discipline", Shaftesbury). To što Adam Smith izjavljuje da je predusretljivost vrlina „velikih", to nije nikakvo zalutanje u carstvo površinske etikete, koliko sagledavanje *političkog* značaja uglađenosti. Tek onaj koji pravilno govori može se nadati civilitetu, tek onaj koji na pravilan način prisvaja norme civiliteta učestvuje u društvenosti.

No, moramo se vratiti još do Smitha u okviru ovog dela. Videli smo da kod njega bitnu ulogu igraju binarni parovi koji se zasnivaju na suprotstavljanju između „civilizovanosti" i „varvarstva". Time se otvaramo, barem sa nekoliko naznaka, i prema kolonijalnom i postkolonijalnom pitanju koje ostavlja svoje tragove i na pitanje civiliteta. Ukoliko ne raskidamo odnose između civiliteta i civilizacije onda se ne možemo previše brzo osloboditi od tereta prepoznavanja evrocentričnosti: to je, civilizacija, čije uznapredovanje su takvi mislioci kao Hegel okarakterisali kao proces, doduše sa teleološkim značenjima, ali koji biva posredovan različitim sekvencama nasilja. I mi smo ionako već na početku poentirali na tome da se civilitet mora sučeljavati sa dinamikom nasilja i srodnih fenomena: ovde se sada kaže da za mislioce civiliteta problem „neevropske" civilizovanosti ostao nereflektovan. Mračan trag evrocentristički razumevanog civiliteta, ono nepromišljeno, relacije između „civilnih aranžmana i kolonijalnih diferencija",[20] se ispoljavaju na različite načine: „civilizacija", „civilizovanost" nisu neutralni termini.

---

[18] Neka se vidi samorefleksivni status jezika u odgovarajućoj političkoj teoriji, A. Pagden (ur.), *The languages of political theory in early-modern Europe*, Cambridge University Press, 1987.

[19] Smith, inače recenzent republikanca Rousseaua, ovde se dijametralno razlikuje od Francuza.

[20] H. Bhabha, „Sly Civility", *October*, 1985, Vol. 34, pp. 71–80. T. Fitzgerald, *On Civility and Barbarity* u *On Civility and Barbarity*, Oxford, 2007, p. 110.

„Civilizaciju" je John Stuart Mill na simptomatičan način koristio u smislu dva značenja[21]: kao „korekciju" (*improvement*) uopšte, i kao „korekciju" koja održava razliku između „bogatih nacija" zatim „varvara i divljaka".[22] Primetimo da se „civility" kao evropska *identifikacijska* kategorija može održavati samo u opoziciji spram „varvara" i „divljaka" koji se mogu samo negativno definisati: to su oni koji *nemaju* „civilitet". Tada već klizimo ka tome da razumevamo „civilizaciju" kao „policijski proces", u smislu *policed* što upravo sa civil podrazumeva „uređenost". Ali, ne može se odagnati mnogoznačnost pa i protivrečnost u terminu „policijski proces": povodom njega, kao i povodom „policijski" posredovanih procesa „korekcije" ipak osećamo nelagodnost. *Politika* civilnosti koja sagledava sve učinke u ime „civilizovanosti" bi to sasvim sigurno trebala uzeti u obzir.

Luksuz kao izazov za promišljanje civiliteta u modernitetu

Da je *evropska* identifikacija predstavljala konstitutivni momenat za definiciju luksuza to se može lako dokazati. Kada je Jean-Baptiste Say [Žan-Batist Sej] kritikovao definiciju Jamesa Stuarta koji je luksuz postavio tek kao prosti višak iznad onoga što je nužno francuski autor je rekao da u tom slučaju nema nikakve razlike između „civilizovanih" i „divljaka" (*sauvage*).[23] Luksuz je, dakle, cezura koja predstavlja razliku između „civilizovanih" i „divljaka", što jeste sasvim u skladu sa usmerenjima u evropskoj samorefleksiji.

Neka se zabeleži da je bilo nekoliko rasprava o luksuzu, može se reći da su dotične rasprave izbrazdale nastajajući modernitet: no nama je stalo do toga samo da pokažemo da je razmišljanje *o*

---

[21] J. St. Mill, „On Civilization", London and Westminster Review, u J. M. Robson (ur.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. XVIII, University of Toronto Press, Toronto, 1977, p. 119. M. Neocleous, „The Police of Civilization: The War on Terror as Civilizing Offensive", *International Political Sociology,* 2011, 5, pp. 144–159.

[22] Kakva je razlika između varvara i divljaka? „Divljak" je, znamo, značajna figura političke filozofije. Po jednoj argumentaciji divljaci su vanistorijski, naturalni entiteti, dok su varvari u okvirima istorije, tako, M. Foucault, *Society must be defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976,* New York, Picador, 2003, p. 195. O razumevanju varvara na osnovu četiri značenja kod Las Casasa, W. Mignolo, *The Idea of Latin America,* Blackwell, 2005, p. 18; N. Capdevilla, *Las Casas, une politique de l'humanité, L'homme et l'empire de la foi*, Éditions du Cerf, Pariz, 1998, p. 21. No u onim vekovima kada se započinje diskurs o civilitetu divljaci se smatraju podkategorijom varvara, M. Boletsi*, Barbarism and its Discontents*, Stanford University Press, 2013.

[23] J.-B. Say, *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses*, u dva toma, Pariz, 1803. Ch. Weder, M. Bergengruen (ur.), *Luxus Die Ambivalenz des Überflüssigen in der Moderne*, Wallstein Verlag, Göttingen 2011, p. 12.

luksuzu od značaja za promišljanje šanse civiliteta. Ne zaboravimo da je slična rasprava bila vođena i u XVIII veku u Engleskoj, dakle, upravo u onom veku kada je i škotsko prosvetiteljstvo cvetalo, što je s obzirom na činjenicu da smo izabrali dotični modus razmišljanja o civilitetu od izuzetnog značaja.[24] To što su se rasprave o luksuzu podgrejavane upravo u onom vremenu kada se žestoko raspravljalo o situiranosti vrline u pogledu političkog poretka, nikako nije slučajno. I te kako je bitno da su autori koje smo i dosada pominjali kao Shaftesbury (kritika psihološke infrastrukture luksuza), Hutcheson (ekonomski rast: *da*, luksuz: *ne*; možda nije moguće imati bogatu državu bez greha, ali, *pace* Mandeville, „civilno" nastojanje nam nalaže da eksponencijalno smanjujemo opseg greha u društvu) su upućivali robusne kritike na račun luksuza i pri tom su, ili eksplicitno, ili implicitno, smatrali da *dominacija* luksuza ide na *uštrb civiliteta*.

Prema tome, ni govora o tome da je konfrontacija sa luksuzom tek nešto usputno za modernitet, naprotiv valja pomisliti da smo usred najznačajnijih dilema: uostalom neka se pročita inače razgranati i nadasve poučan članak Diderota u Enciklopediji.[25] I to što su se republikanci uznemirili zbog ekspanzije luksuza i zbog koruptibilnih uticaja na staze civiliteta uopšte nije slučajno. Ataci na luksuz se napajaju iz različitih izvora i iznose različite argumente. Višeznačni Montesquieu, barem u pogledu republikanizma, a koji je ionako značajan za poimanje civiliteta na osnovu artikulacije *običajnosti*,[26] opisao je na poznati način dekadenciju kasnih Rimljana upravo na osnovu korupcije koju je generirao luksuz – njegova istorijska dijagnoza se uvek poteže kada se odmeravaju protivrečni učinci ekspanzije luksuza, mada je empirijski njegov opis podložan kritici.[27] Adam Ferguson je upravo u onom čuvenom delu gde se bavio sa istorijom civilnog društva i gde je neprestano naglašavao da je civilno društvo povezano sa moralnim progresom, to jest sa preobrazbom „grubih nacija" u prefinjene zajednice kategorično izjavio da želja za profitom uništava ljubav prema savršenstvu; interes zahlađuje imaginaciju i umrtvljuje srce. Harrington koji učestvuje u ionako razgranatoj raspravi o autoritetu, snažno razlikuje

---

[24] I. Hont i M. Ignatieff, *Needs and Justice in the Wealth of Nations: an introductory essay* u I. Hont i M. Ignatieff (ur.), *Wealth and Virtue*: *The Shaping of Political economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge i New York, 1983, pp. 1–45.

[25] Ovaj članak koji sagledava mnoštvo aspekata, republikanci bi mogli propratiti sa značajnom dozom kritike. Diderot, *Ouvres complètes*, XV. uredili J. Assézat et M. Tourneaux, Pariz, 1875.

[26] C. Spector, *Montesquieu: Critique of Republicanism?* u D. Weinstock i Ch. Nadeau (ur.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, Taylor/Francis, London, 2004, pp. 33–47. Luksuz je fatalan upravo za republiku: u ostalim situacijama on nema takve razorne posledice, J. Shklar, *Montesquieu*, Oxford University Press, 1987, p. 64.

[27] P. de Veyne, *L'empire gréco-romain*, Seuil, Pariz, 2005.

autoritet od sreće, moći i imovine: tek autoritet koji je purifikovan od pomenutih elemenata može da odigra svoju ulogu.[28] On, ljubitelj Machiavellija, ionako je luksuz stavljao neposredno pored lenjosti, i kazuje da se luksuz generira umesto ropstva.[29] A staro upozorenje republikanca Machiavellija da političkoj zajednici više šteti pohlepa nego pljačka koju vrše neprijatelji i više nego jasno ukazuje na opasnosti koje se kriju povodom kretanja između pohlepe i želje za luksuzom u pogledu političke zajednice. Štaviše, valja ne zaboraviti da se to kod Machiavellija kazuje a u okvirima jednog kompleksnog refleksivnog sklopa u kojem se afirmišu orijentiri „demokratskog republikanizma".[30]

I valja dodati da se kritička konfrontacija sa luksuzom nikad ne može redukovati na sučeljavanja sa socio-ekonomskim značenjima: tako npr. John Millar povodom hipetrofiranja luksuza poteže pitanje „statusa žena"[31]; luksuz izlaže žene „životinjskim užicima", ali što je još bitnije uništava odnose uglađenosti između polova. Ova naznaka, koja bi se mogla razumeti *ante litteram* tumačiti i iz feminističkog ugla, upozorava nas na činjenicu na eventualnu multidimenzionalnost civiliteta. Isti Millar (koji je za razliku od Fergusona pretpostavljao da se može doći do određenih formi zajedničkosti pomoću „umetnosti mira") koji je kao i drugi mnogo pisao o normativnim dimenzijama uglađenosti – *u naciji koja je neuglađena svako će zloupotrebiti moć* – držao distancu i prema „varvarima" i prema „civilizovanima": ovi poslednji su robovi luksuza i pohlepe, njih determiniše „necivilitet".

U svakom slučaju, kritika luksuza je mnogo puta otpisana kao deo otrcalog prizivanja klasičnog učenja o politici u kojoj je vrlina mogla da igra ključnu ulogu, a pri tome se korito ove klasične matrice već odavno isušilo. Ali, zar nije simptomatično da upravo jedan Machiavelli bez kojeg se ipak moderno razmišljanje o politici ne može zamisliti nalazi za shodno da izriče ovakvu vrstu upozorenja? *Biće da u fenomenu luksuza svetlucaju takve dileme koje se najneposrednije tiču „civilnog" ophođenja prema stvarima*, i prema „društvenosti" koja se ostvaruje pomoću stvari. Zato, smatramo da se pokušaji koji se usmeravaju ka kritičkom odmeravanju luksuza iz perspektive civilnih vrlina ne mogu pojednostaviti na tranzitornu kulturnu kritiku nego se radi *o dubinskoj samorefleksiji u odnosu na mogućnosti političkog angažmana*.

No, da vidimo koje se naznake javljaju zapravo povodom luksuza. Već smo videli da je Say kritikovao prostu distinkciju između onog nužnog i suvišnog. Ipak, moramo reći da je ova distinkcija

---

[28] J. Harrington, *Oceana*, Carl Winters Universitatsbuchhandlung, Heidelberg, 1924, p. 1.

[29] J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, Cambridge University Press, 1992, p. 61.

[30] O tome, J. McCormick, *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, 2011.

[31] Millar, op. cit., 102.

bila vladajuća, da u različitim približavanjima dotičnom fenomenu se javljalo upravo ovo određenje.[32] Neki će naći za shodno još da dodaju da se radi o „obezbeđivanju egzistencije koja je okrenuta ka uživanju", drugi će dodati da je neminovno reč o određenom modusu sebeljublja čime se može oponirati svakom, tako i republikanskom, rigorizmu kao fenomenu što je vreme nepovratno pregazilo. Drugi su dodavali da je besmisleno binarno suprotstavljati luksuz i vrline: moguće je dobro i loše korišćenje luksuza, on sam je samo polje neutralnosti. Shodno tome, moguće je zamisliti dobro uređeni poredak gde cveta luksuz i gde se ne beleži dekadencija vrlina koja se toliko evocira kao glavni dokaz protiv luksuza. Nije reč o tome da je luksuz moralni problem, reč je o genuinom problemu pravednosti, što omogućava da se ne vidi provalija između komunalnog duha i ekonomske virulentnosti koja izvesno rađa luksuz. Neki autori kao Saint-Lambert su čak govorili o *patriotskom* luksuzu takoreći direktno oponirajući republikanskim autorima: eto, značenje luksuza je nije nužno opterećeno negativnim aspektima, ali zato što se time evocira raskoš na monarhističkom dvoru, no, moguće je demokratizovati cirkulaciju luksuza umesto da prihvatamo republikanski militarizam. Tome je naginjao i pomenuti Diderot: bolje je da se narodi povinuju frivolnim epikurejcima nego divljim, ali militarnim vladarima. Bolje je da se narodi podređuju suptilnim podlacima nego herojskim banditima, bolje je živeti među varalicama, nego među banditima; ionako ako postoji višak luksuza i pompa to se može pripisati greškama državne mašinerije. U svakom slučaju Diderot je bio ubeđen da je civilizacija otišla previše daleko, da su posredi ireverzibilni ishodi, te da se Evropa više ne može vratiti nekadašnjoj „jednostavnosti".

Da se razumemo: pokušaji da se izađe na kraj sa „viškom" koji je uvek upisan u postojanje luksuza ranijeg je datuma. Već je Giovanni di Fidanza (više znan kao sveti Bonaventura) našao za shodno da posveti posebnu knjigu „višku". No, valja to zamisliti u širim sklopovima autonomizacije ekonomije, i nastajanja društvenog poretka, *ordo societatis*. Zajednica se u Novom veku sve manje shvata politički, odnosno: „*civitas* je potajno postala *societas*. Nedobrovoljni razmak prema staroj politici nigde se ne prikazuje nego u doslovnom prevodu *zoon politikon: homo naturaliter est animal sociale*".[33] (Mada bi se moglo tvrditi da je tek Pufendorf[34] ustoličio u refleksivnom smislu cezuru između *civilitas* i *societas* pretpostavljajući da korelacija između *commercium* i *societas* omogućava razvijanje mnogo bogatijih oblika saradnje, komunikacije i zajedništva; pretpostav-

[32] W. Sombart, *Liebe, Luxus und Kapitalismus Über die Entstehung der modernen Welt aus dem Geist der Verschwendung*, Berlin, 1992, p. 85.

[33] J. Habermas, *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd, 1980, p. 54.

[34] I. Hont, *The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundation of the four-stages theory* u A. Pagden, op. cit., pp. 256–276.

ka da je zajedništvo u odnosu na *civilitas* jednostavnije no u slučaju *societas* odzvanja i kod ovde već tretiranog Diderot kada govori o tome da se Evropa ne može vratiti starim oblicima *jednostavnosti*.)

Ovde se mnogo toga kazuje što se ne može ignorisati: *prvo*, naznaka „nedobrovoljnog razmaka" („potajno") jasno upućuje na činjenicu da se pomenuti procesi odigravaju „iza leđa" istorijskih subjekata, *drugo*, naturalizuje se postojanje u društvu, *treće*, pozivanje na civilitet ima polemičku vrednost. Kaže se da je poimanje *civitas* pogođeno transformacijama značenja ekonomskog saobraćaja i da je podruštvljavanje podređeno naturalizaciji.

Ako se vratimo kritičkoj refleksiji Saya na početku ovog dela, tada se vidi da je on neplanirano i neintencionalno naišao na problem *naturalizacije* luksuza: iz njegove kritike Stuart se može izvući neprihvatanje luksuza kao pukog „kvantitativnog" viška u odnosu na splet potreba što iskušavamo neophodnim, odnosno, neizostavnim. Diferencija upisana između nužnog i luksuznog se ne može naturalizovati, ona je već unapred istorijski-društveno posredovana. Naravno, ne želimo pripisivati misliocima civiliteta refleksivnost koja se može steći tek na osnovu kasnijih rasprava u društvenoj filozofiji; ali, u cilju toga da osvetlimo suštinu dilema odista je celishodno koristiti *i* kasnije spoznaje. Dakle, neminovna relativnost koja pogađa status značenja nužnog i suvišnog nas sprečava da neophodnosti i suvišnosti pripišemo stabilan status ovim koji se opire vremenu. I neophodnost i luksuz, tačnije i njihova diferencija, tako i njihova imanentna značenja su uvek bila podložna redefinisanju.

Zapravo, diferencija između potrebnog i suvišnog jeste pitanje koje je večito podređeno *političkoj i moralnoj* rekonceptualizaciji. Da tako kažemo: različita ispreplitanja između politike i morala kruže oko klasifikacija postojećih dobara. Jer, zna se da ono što se smatra motivacijom u polju nužnosti (recimo, glad) ne nameće se logikom apstraktnosti nego se odnosi na registar onih dobara koja su klasifikovana i hijerarhizovana na taj način da se sagledavaju kao predmet obedovanja/apstrahovanja. Ako se pomerimo, makar na jedan trenutak, prema antropologiji, mogli bismo se setiti opisa Mary Douglas[35] koja upravo doprinosi promišljavanju pomenute klasifikacije i njene integracije u društveni poredak. A pisci civiliteta koji su, kako smo pisali bili zainteresovani za *evolucijsku genezu civilizacije*, ili se suočavali sa proširivanjem podele rada (Ferguson, Smith, npr.) tako i sa odgovarajućim ekspanzijama u pogledu potreba i želja, morali su se, makar indirektno, suočavati i sa ovim pitanjima. Ne u poslednjem redu njihovo ophođenje prema običajima (ili da opet citiramo Montesquieua: običajnostima) ih upućuje na određene načine, jer oni podrazumevaju uigrane i ponovljene interakcije u određenim istorijskim fazama a povodom određenih režima dobara. Odnosno, civilitet je nezamisliv bez „uglađenih" re-

[35] M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, 1969.

žima stvaranja, raspodele i korišćenja dobara. Želi li se razmišljati o civilitetu o smislu moralne samokorekcije u okvirima zajedništva, onda je nemoguće biti indiferentan prema cirkulaciji dobara.

Ionako politička filozofija jeste zainteresovana za ovo pitanje razvrstavanja dobara (sa dalekosežnim posledicama): neka se pomene sama Hannah Arendt, to jest, njeno izvođenje povodom razlike između *homo faber* i *animal laborans*, pri čemu je ono prvo određeno logikom nužnosti i stvaranja dobara koje se smatraju nužnim za opstanak. Arentova, koja je ionako višestruko bitna za *civilitet i za civilni republikanizam*,[36] sa snažnim naglaskom na intrinsični značaj participacije, ide toliko daleko da tek *homo faber* otvara mogućnosti „pravog doma za čoveka": dok god se čovek kreće u zadatim okvirima nužnosti, u sklopu onog što se može smatrati nužnim, on ne može dosegnuti ono što se zove „svetovnim" odnosom, on se otuđuje od sveta.[37]

Hannah Arendt je dakako interesantna ličnost za našu temu i zbog toga što zauzima dvoznačni položaj u odnosu između moderniteta, kao što ista pozicija se može prepoznati kod mnogih autora koji su pisali o civilitetu. No, da li pomoću Arentove možemo reći da smo razrešili pitanje luksuza, da eto postoji „dobar luksuz", konstelacija iznad onog nužnog koji čoveku obezbeđuje dom u svetu a o čemu je ona nenadmašno pisala? Nije li tako da čovek koji se izdiže iznad usredsređenosti na opstanak otvara se prema svetu pomoću upravo *pravog* luksuza? Nije li *homo faber* barem korelativan sa pojmom civiliteta, sa uglađenim subjektima koji su spremni da rade na svom moralnom usvaršavanju, te su spremni da suptilne relacije u pogledu ophođenja prema dobrima? Odnosno, nije li *homo faber* tek druga strana civiliteta – iz perspektive političke filozofije Hane Arent to i ne bi bilo ništa drugo do doprinos *zajedničkom* svetu, ili kako se ona izrazila „čudu zajedničkog/javnog dobra"? Nije li onda to situacija kada se ljudi mogu brinuti istovremeno i za sebe i za druge, odnosno, kada može da postoji sprega između civiliteta i javnog dobra? I kada može da postoji uživanje u dobrima nadahnutim logikom civiliteta?

Mada, moramo odmah primetiti da sama Arendtova je gajila duboku sumnju prema buržoaziji, optuživši je da je za nju politika, ekonomija i društvo ista stvar, da ona javnu sferu uvek koristi kao paravan za promicanje privatne sfere.[38] Nama bi se tek otvorilo pitanje odnosa između figure *homo fabera*, buržoazije i civiliteta, sa zamršenim ishodima. I nije li ona upozoravala na činjenicu da su „građanske klase" u povoju pokazivale sumnjičavost prema javnim poslovima dovršavajući tendenciju zamene političkog delanja sa ekspanzijom samoreferirajuće ekonomije? *Ko je, prema tome, nosilac*

---

[36] E. Rigsby, „The Failure of Success: Arendt and Pocock on the Fall of American Republicanism", *Theory & Event*, tom 6, br. 1, 2002; J. Goldfarb, *Civility/Subversion*, Cambridge University Press, 1992.

[37] H. Arendt, *Vita Activa Oder Vom Tätigen Leben*, München 1981, p. 124.

[38] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, London, 1976, p. 336.

„dobrog luksuza" i shodnog civiliteta? Nisu li republikanci, naročito radikalnijeg kova, gajili istu vrstu sumnje prema nastajajućoj buržoaziji koja je zamenjivala javnu i privatnu sferu? Nisu li oni morali razvijati sumnju da buržoazija veoma teško može biti nosilac „dobrog luksuza"? Nisu li svi mislioci kod kojih prepoznajemo povezivanje republikanskih momenata i civilitet podložni strahu zbog toga što je dinamika „potkupljivog" (*venal*, Millar) luksuza samosvojna?

Osim toga, naravno, pisanje o „dobrom luksuzu" koji bi se mogao dovesti u vezu sa praktikovanjem civiliteta, ne vezuje se tek za Hanu Arent, daleko od toga. „Umereni luksuz" (Diderot je to nazivao *„luxe de commodité"*) i u XVIII veku se odvajalo od ekscesnog luksuza (*„luxe d`ostentation"*).[39] I to je već simptomatično da nikad nije prestajalo upisivanje diferencije između onog nužnog i suvišnog, mada u različitim terminima: tako, Smit, koji se obično tematizuje u smislu da je doveo raspravu o luksuzu do ključne tačke, omogućavajući promišljanje relativno harmoničnu integraciju društva čak pomoću luksuza, istrajavao je na diferenciji između produktivne i neproduktivne potrošnje. Ova razlika nas opet vraća starom pitanju kriterijuma razlikovanja između nužnog i suvišnog: jedva da treba da se kaže da današnja pitanja retkosti, oskudice povodom ekološke krize to na snažan način obnavljaju. Čini se da ova konstitutivna diferencija između nužnog i suvišnog koja se iznova javlja jeste materijal za političko-moralnu artikulaciju značenja dobara, samim tim i za civilitet.

Na neki način smo već i odgovorili na moguće pitanje: zar pitanje luksuza nije ugašeno u XVIII veku kada je došlo do stvaranja definitivne autonomnosti ekonomskog saobraćaja i sa *a*-moralizacijom ekonomije? Nije li pitanje luksuza postalo anahrono? Nije li to već razrešeno na taj način da uznapredovanje civilizacije donosi sa sobom plod ekonomske dinamike a preko toga i mogućnost moralnog usavršavanja? Nije li posle posvemašnje legitimacije tržišta problematika civiliteta ostala s one strane luksuza, i uopšte ekonomskog saobraćaja? Nije li iracionalni naboj koji se može iskusiti povodom *fortuna* (Machiavelli) zamenjen jednom za svagda samopokrenutom dinamikom „trgovine"?

Na ova pitanja bi se moglo odgovoriti čak i jednim skokom u sadašnjost: obnovljeni republikanizam, sasvim shodno nekadašnjem civilnom humanizmu, potencira ovo pitanje različitim predlozima u pogledu stvaranja različitih formi „civilne ekonomije".[40] Ovde se, barem, jasno vidi koliko „civilni humanizam" ni danas ne smatra da su stvari završene, odnosno da je re-moralizacija suočavanja sa ekonomskim saobraćajem nepotrebna, naprotiv. Čak se dobija uti-

---

[39] O tome, D. Garrioch, *The Making of Revolutionary Paris*, University of California Press, 2002, p. 274.

[40] Stuart White, Niki Seth-Smith (ur.), *Democratic Wealth: Building a Citizens' Economy*, openDemocracy at Smashwords, 2014, naročito deo „Republican Politics".

sak da se urgira upravo re-moralizacija ekonomskih značenja u znaku civilnog humanizma.

Ali, vratimo se još uvek u XVIII vek koji je ipak služio kao materijal za naša razmišljanja: upravo Adam Smith, koji se inače smatra Adamom autonomizovane ekonomije a koja je tada još nosila ime političke-ekonomije, ovde služi kao paradigmatični primer. Naime, obično se Ferguson navodi kao mislilac kod koga postoji izvesno ispreplitanje između nekih elemenata republikanizma sa radikalnim tonovima i zainteresovanost za prospektivno razumevanje civilnog društva. Shodno tome, njegova evokacija vrlina je ispunjena militarnim aspektima: on otvoreno priziva militarne vrline kao veličanstvene.[41] Odista, nije teško naći odgovarajuće citate koji to potvrđuju; evolucija civilizacije rađa civilno društvo, no valja to videti kao izazov u odnosu na neminovno ukrštavanje između militarnih i komercijalnih elemenata.

Ovde itekako prepoznajemo strah pisaca o civilitetu da se usled sveobuhvatnosti tržišne komunikacije, i njenih kolonizirajućih efekata, omlitavljuje čvrstina/odvažnost, odnosno, da će kalkulativni prodavac u radnji zameniti neustrašivo-hrabrog čoveka koji je sav okrenut javnom dobru (Ferguson se žestoko zalagao za miliciju koja se sastoji od građana, i bio je nedvojbeno protiv stajaće/profesionalizovane vojske). Pocock je jasno ukazao na jedan fenomen koji je uticao na političko razmišljanje u XVIII veku: „effeminacy" (razneženost). Doduše „razneženost" kao efekat koruptibilnosti je različito tumačena: u ranijoj italijanskoj političkoj misli korupcija političkog tela nastupa ako se od drugih očekuje ono što bi trebalo da se očekuje od sebe[42] kao aktivnog člana političke zajednice; no ona je tumačena i kao posledica prihvatanja francuskog habitusa u pogledu luksuza, barem između ostalog.[43] Shaftesbury je, recimo, na najdirektniji mogući način povezao razneženost i kukavičluk, a tako je protumačeno i zgrtanje blaga: *sve su to razlozi za strah od gubitka odvažnosti*.

Iznalazili su se različiti razlozi za raspaljivanje pomenutog straha, i isti razlozi objašnjavaju i strahove Fergusona da će se civilitet i militarna odvažnost odvojiti. Verovatno više iznenađuje da i Smit a koji se inače tematizuje kao epohalni autor koji dovodi tržište do one tačke kada se pacifikuju ljudski odnosi i sam je integralni deo ove konstelacije: doduše u raspravama liberalni Smit se zalaže za stajaću vojsku, ali i njemu je stalo do sveze između civiliteta i militarnih vrlina, slobode i „duha vojnika".[44] Smit stoga ne

---

[41] Fergusonovo pismo Johnu Macphersonu od 9. februara 1797. u Vincenzo Merolle (ur.), *The Correspondence of Adam Ferguson*, tom II: 1781–1816. William Pickering, London, 1995.

[42] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, 1975, p. 203.

[43] J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

[44] O tome, M. Neocleous, „'O Effeminacy! Effeminacy!' War, Masculinity and the Myth of Liberal Peace", *European Journal of International Relations*,

okleva kada treba pripisati radnicima „vojne vežbe" i isto tako se ne dvoumi kada kazuje da i rat i civilni „duh" predstavljaju najviše mogućnosti za iskustvo „veličanstvenosti", tako i „duha javnosti" (*public spirit*). On izražava bojazan da će i pojedinci i kolektiviteti izgubiti ono što on naziva „muškim duhom": gdegde govori o tome da su civilizovani ipak izloženi opasnostima u odnosu na navalu, za razliku od „divljaka" koji se upoređuju sa Spartancima.

Ne možemo, dakle, ni jednog trenutka da budemo skeptični u vezi toga da je Smith luksuz držao za vrhovnim faktorom u pogledu usuda „razneženosti". Pri tome, on sasvim sigurno nije jednostavni mislilac, i njegov opus je prepun različitih napetosti: nije slučajno, što se njegove misli završavaju u melanholičnim glasovima.[45] Tako, uprkos tome što se Smitove aporije preskaču u velikom broju tumačenja, on ipak pripada onoj plejadi mislilaca koji su se sukobljavali se pitanjem odnosa između civilizacije koja obećava progres i civilnosti koja insistira na učestvovanju kao konstitutivnom momentu čovekovog prisustva u svetu, to jest, afirmiše čoveka kao iskonsko političko biće. Sa jedne strane je jedna *prospektivna* teorija istorije koja nudi poboljšavanje za čoveka, sa druge strane stoji jedna refleksivnost koja stavlja na vagu komplikovane odnose gubitka i dobitka na sceni istorije i strepi usled toga da će vrline biti na listi gubitaka: naracija o civilitetu se mora staviti u ovaj kontekst. „Civilizacija" kao orijentacioni termin je jedno vreme bio van upotrebe, „kultura" se pokazala kao ustaljeni termin koji može da nadomesti „civilizaciju", ali u poslednje vreme opet smo svedoci pojavljivanja termina „civilizacije": protivrečnosti povodom toga nisu nestale, naprotiv.

Civilitet ima svoju istoriju a koja nam govori i o teškom pitanju odnosa između slobode i vrline. I tako se pitanje luksuza ne može odvezati od civiliteta; možda nas je ovaj momenat, sledeći tragove škotskog prosvetiteljstva, odvukao na problematične staze. Ali, valja *ne* moralizovati istaknuti problem približavanja civiliteta militarnim normama: videli smo da je posredi izvestan *strah za gubitak vrlina*. Jer, postoji eklatantan strah od „razneženosti";[46] i ako se sada setimo onih himni u škotskom prosvetiteljstvu ranije u odnosu na različite forme nežnosti koje treba da se neguju (ljubav, itd.), onda smo prinuđeni da konstatujemo *vibriranje određene protivrečnosti*. No njih nećemo ni pokušati da razrešimo.

2011, 19(1), pp. 93–113; A. Herman, *The Scottish Enlightenment: The Scots Invention of the Modern World*, 4th Estate, London; R. Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, 1999, p. 195.

45 J.-P. Dupuy, *Libéralisme et Justice sociale. Le sacrifice et l'envie*, Hachette-Calmann-Lévy, Pariz, 1992, poglavlje 3.

46 Najzad, ne bi li se mogla uspostaviti analogija sa Hegelom koji je isto tako značajno uticao na artikulaciju civiliteta, naime, u pogledu poželjnosti militarne odvažnosti?

Literatura

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, London, 1976.
Arendt, Hannah, *Vita Activa Oder Vom Tätigen Leben*, München, 1981.
Balibar, Étienne, *Trois concepts de la politique: Émancipation, transformation, civilité* u *La crainte des masses*, Galilée, Pariz, 1997.
Balibar, Étienne, *Mi, građani Evrope?*, Beograd, 2003.
Benveniste, Émile, *Deux modéles linquistiques générale* u *Problémes de linquistiques générale*, Gallimard, Pariz, 1974.
Bhabha, Homi, „Sly Civility", *October*, tom 34, 1985, pp. 71–80.
Boletsi, Maria, *Barbarism and its Discontents*, Stanford University Press, Stanford, 2013.
Capdevilla, Nestor, *Las Casas, une politique de l'humanité, L'homme et l'empire de la foi*, Éditions du Cerf, Pariz, 1998.
Chartier, Roger, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton University Press, 1987.
Clough, Patricia T. „Affective Turn", *Theory, Culture & Society,* 2008, tom 25(1), pp. 1–22.
Dardot, Pierre, „Marx 1843, l'émancipation humaine et la question de la démocratie", *Cités*, 2014, tom 3, br. 59, 19–32.
Diderot. D. *Ouvres complètes*, tom XV, uredili J. Assézat i M. Tourneaux, Pariz, 1875
Douglas, Mary, *Purity and Danger An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, 1969.
Dupuy, Jean-Pierre, *Libéralisme et Justice sociale. Le sacrifice et l'envie*, Hachette-Calmann-Lévy, Pariz, 1992.
Europäische Schlüsselworte, Hueber, München, 1967.
Ferguson, Adam, *Pismo Johnu Macphersonu od 9. februara 1797* u Merolle, Vincenzo (ur.), *The Correspondence of Adam Ferguson*, tom 2: 1781–1816, William Pickering, London, 1995.
Fitzgerald, Timothy, *On Civility and Barbarity* in *On Civility and Barbarity*, Oxford, 2007.
Foucault, Michel, *Society must be defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976,* Picador, New York, 2003.
Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*, Gallimard, Seuil, Pariz, 2009.
Garrioch, David, *The Making of Revolutionary Paris*, University of California Press, 2002.
Goldfarb, Jeffrey, *Civility/Subversion*, Cambridge University Press, 1992.
Habermas, Jürgen, *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd, 1980.
Harrington, James, *Oceana*, Carl Winters Universitatsbuchhandlung, Heidelberg, 1924.
Harrington, James, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, Cambridge University Press, 1992.
Herman, Arthur, *The Scottish Enlightenment: The Scots Invention of the Modern World*, 4th Estate, London, 1999.
Hont, Istvan, i Ignatieff, Michael, *Needs and Justice in the Wealth of Nations: an introductory essay* u Hont, Istvan, i Ignatieff, Michael (ur.), *Wealth and Virtue*: *The Shaping of Political economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge i New York, pp. 1–45.
Hont, Istvan, *The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundation of the four-stages theory*, in Pagden, Anthony (ur.), T*he languages of political theory in early-modern Europe*, Cambridge University Press, 1987, pp. 256–276.
Isin, Engin, „The Neurotic Citizen", *Citizenship Studies*, septembar 2004, tom 8, br. 3, pp. 217–235

Kalyvas, Stathis N., i Katznelson, Ira, *Liberal Beginnings, Making a Republic for the Moderns*, Cambridge University Press, 2008.
Maynor, John, *Modern republican democratic contestation: a model of deliberative democracy* u Honohan, Iseult, i Jennings, Jeremy (ur.), *Republicanism in Theory and Practice*, Routledge, London, 2006, pp. 125–140.
McCormick, John P., *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, 2011.
Mignolo, Walter D., *The Idea of Latin America*, Blackwell, 2005.
Mill, John Stuart, *On Civilization* u *The Collected Works of John Stuart Mill*, tom XVIII, uredio J. M. Robson, University of Toronto Press, Toronto 1977.
Millar, John, *The Origin of Distinction of Ranks* (1806) u Lehmann, William Christian (ur.), *John Millar of Glasgow*, Cambridge University Press, 1960.
Neocleous, Martha W., „'O Effeminacy! Effeminacy!' War, Masculinity and the myth of liberal peace", *European Journal of International Relations*, 2011, 19(1), pp. 93–113.
Neocleous, Marta W., „The Police of Civilization: The War on Terror as Civilizing Offensive", *International Political Sociology,* 2011, 5, 144–159.
Pagden, Anthony (ur.), T*he languages of political theory in early-modern Europe*, Cambridge University Press, 1987.
Pettit, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
Pocock, J. G. A., *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, 1975.
Rigsby, Ellen M, „The Failure of Success: Arendt and Pocock on the Fall of American Republicanism", *Theory & Event*, 2002, tom 6, br. 1.
Say, Jean-Baptiste, *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses*, Pariz, 1803.
Sennett, Richard, *The Fall of Public Man*, W. W. Norton Company, New York/London, 1992.
Shklar, Judith N., *Montesquieu*, Oxford University Press, 1987.
Smith, Adam, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (1981–1987*), tom I: *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Oxford University Press, Oxford, 1976.
Sombart, Werner, *Liebe, Luxus und Kapitalismus Über die Entstehung der modernen Welt aus dem Geist der Verschwendung*, Berlin, 1992.
Spector, Céline, *Montesquieu: Critique of Republicanism?* u Weinstock, Daniel, i Nadeau, Christian (ur.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, Taylor/Francis, London, 2004.
Greig, J. Y. T. (ur.), *The Letters of David Hume*, tom I-II, Oxford, Clarendon Press, I, 1932.
Tuck, Richard, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
Veyne, Paul de, *L'empire gréco-romain*, Seuil, Paris, 2005.
Vocabulaire européen des philosophies (2004) (sous la direction de B. Cassin), Seuil, Paris.
Weder, Ch. M. Bergengruen (2011), in *Luxus Die Ambivalenz des Überflüssigen in der Moderne*, Herausgegeben von Ch. Weder, M. Bergengruen, Wallstein Verlag, Göttingen.
White, Stuart, i Seth-Smith, Niki (ur.), *Democratic Wealth: Building a Citizens' Economy*, openDemocracy at Smashwords, 2014.
Williams, R. (1976) *Keywords*, Fontana, London.

Milorad Stupar

UDK 321.011.5

Demokratija i konstitucionalizam

This paper is a critical examination of an attempt to use the idea of deliberative democracy in resolving the conflict between proceduralism i substantivism in constitutional legal theory. The essence of this attempt is in the belief that reasoned argument is possible and that from it may flow a democratic outcome for reasonable people otherwise divided by their adherence to different religious and moral teachings. This paper discusses the attempt by Gutmann and Thompson presented in their book *Democracy and Disagreement,* which assumes that deep moral divisions are a permanent mark of modern societies. There is in the deliberative procedure, according to Gutmann and Thompson, a 'dynamic interacton' between procedure and outcome, i. e. between the principles which determine the procedure and the principles which represent the content of constitutional norms, whereby the paradox of constitutional democracy is overcome because the content of the deliberative outcome is determined both by the procedure which is an expression of the will of the people and by constitutional checks which are an expression of universal moral norms. The remaining problems are those pertaining to practical application of the deliberative model of democracy.

Key words: democracy; proceduralism; deliberative democracy.

Demokratija i ograničena vladavina: preciziranje problema

Osnovni problem demokratije je u diskrepanciji između dva idealna zahteva prisutna u demokratskoj političkoj i zakonodavnoj praksi koja se obično naziva ustavna ili konstitucionalna demokratija.[1] Jedan ideal je da vlast mora biti ograničena zakonom, i to je ideal konstitucionalne vladavine, a drugi ideal je da vlast treba da bude ona koju vrši narod, ili, kako je to Abraham Lincoln govorio, vlast treba da bude narodna, odnosno „od strane

[1] U ovom obliku ovaj rad je predstavljen na 16. Međunarodnoj filozofskoj školi *Felix Romuliana* u Zaječaru (28–30. avgusta 2015), a nastao je u okviru projekta „Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti" (evidencioni br. 179041) pod pokroviteljstvom Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja RS. Neke osnovne ideje ovog rada predstavljene su takođe u saopštenju pod naslovom „Deliberativna demokratija i konstitucionalizam" 12. oktobra 2013. na jednodnevnom naučnom skupu *Nasleđe političke i pravne filozofije Ronalda Dworkina* na Fakultetu političkih nauka u Beogradu u organizaciji Srpskog udruženja za pravnu i socijalnu filozofiju.

naroda" („by the people") gde se izraz „od strane naroda" shvata doslovno u smislu da zakoni moraju da predstavljaju izraz političke volje svakog pojedinca uzetog ponaosob. Lako je uvideti da ovako, na dvostruki način shvaćena demokratija, može da vodi paradoksu. Ako je značenje demokratije da narod samostalno i svojom voljom određuje sadržaj zakona, uključujući i one koji utemeljuju i određuju pravila političkog udruživanja, a ako je uz to značenje konstitucionalizma u uobličavanju i ograničavanju narodne volje ustavnim odredbama koje moraju da ostanu nedodirljive za većinsku volju naroda koju inače treba da ograničava, onda je jasno da su načela demokratije i konstitucionalizma u stalnom međusobnom protiv-dejstvu ili koliziji. Dublje teorijski gledano, ovo je u stvari problem odnosa demokratije shvaćene kao realizacije ideje pozitivne slobode i liberalne ideje o ograničenoj vladavini. Postavlja se pitanje kako ovaj problem razrešiti ukoliko želimo da branimo održivost ideje konstitucionalne demokratije koja ova dva principa spaja i teži tome da ih održi zajedno?

Proceduralizam

Jedan od načina da se razreši ovaj problem je da se insistira na proceduri. Demokratska procedura je obično shvaćena kao proces koji je definisan pravilima koja treba da obezbede da se na vlast dođe na fer način, i ta pravila su najčešće jednakost prava glasa, pravo da se bude biran, većinsko odlučivanje u nekoj od svojih formi, periodični izbori, itd. Ono što je bitno je da su odlučivanje i vladavina podložni načelima koji omogućuju fer utakmicu u osvajanju političkog položaja kao i proveru valjanosti vladavine preko periodičnih izbora.[2] U najkraćem, proceduralizam opravdava demokratiju činjenicom da ona nudi građanima proceduru za donošenje političkih odluka na jedan efikasan i nenasilan način.

Međutim, problem proceduralizma je položaj manjine, odnosno, građana koji ne dele stavove onih koji su većinom na izborima pobedili. Odgovor proceduralista je da nema društvenog života bez gubitka.[3] Takođe, postoji pritisak državnog razloga da se neka odluka mora doneti, što se takođe mora uzeti u obzir. Državni aparat naprosto mora da donese odluku.[4] Takođe, manjina mora da pristane na kompromis jer je ušla u izbornu trku svesno prihvataju-

---

[2] Dahlovo shvatanje demokratije možda predstavlja najbolje tumačenje proceduralizma. Videti, na primer, njegovu knjigu *Demokratija i njeni kritičari*, u kojoj uslovi „inkluzivnosti" i „osporavanja" predstavljaju najvažnije elemente disperzije demokratske vlasti shvaćene kao poliarhija; *Demokratija i njeni kritičari*, CID, Podgorica, 1999.

[3] *Ibid*., 226 i dalje.

[4] Odluka kao princip političkog života je moto političke filozofije Carla Schmitta koju mnogi komentatori karakterišu kao decizionizam. Uporedi predgovor

či njena pravila. Dakle, generalno gledano, kompromis je uslov života sa drugima u političkom ili društvenom poretku. Pošto niko ne može dobiti sve što hoće, kompromis se mora tražiti, i u njemu će neko nešto izgubiti. U demokratskom režimu teret podnošenja kompromisa je raspoređen na čitavu populaciju za razliku od monarhije ili oligarhije. To znači da je demokratija bolja od druga dva pomenuta režima, ali to znači, takođe, da niko ne treba da očekuje da „će uvek biti po njegovom".

Nezgoda sa ovim odgovorom je u tome što on duboka moralna uverenja građana vidi kao mogući predmet kompromisa, agregacije i pregovaračke trgovine u demokratskom procesu shvaćenom kao tržište u kome se odvija borba za glasove. Međutim, neka duboka religiozna i moralna verovanja ne mogu da budu predmet kompromisa, trgovanja, agregacije pa i odustajanja. Na primer, individualni i kolektivni identitet nekih građana temelji se na verovanju da način njihovog života određuju naredbe koje stižu od boga i to nisu puki interesi ili proste preferencije koji bi mogli da budu deo pregovaračkog uloga u traženju demokratskog kompromisa sa drugima koji ne dele takvo stanovište. To su za njih pitanja dobra i zla, ispravnog i neispravnog, koji odlučujuće definišu nečiji život, njihovu sudbinu i dostojanstvo. To su stvari preko kojih oni ne mogu preći. Nesaglasnost građana po tim pitanjima trajno izražava tu podeljenost oko vrednosti u društvu.

Dworkinovo rešenje

Jedan od načina da se izađe iz ovog problema je da se osnovne odredbe ustavnih načela koje određuju demokratski proces kao i celokupni proces donošenja zakona vide kao izraz volje celog kolektiva sa kojom se svaki građanin kao pojedinac koji ima svoju političku volju, ali i *moralno dostojanstvo*, može identifikovati. Na primer, u svojoj studiji *Zakon slobode* ovu ideju je obrazložio Ronald Dworkin. Prema njegovom rešenju, demokratija je u službi ideje o pozitivnoj slobodi, odnosno, ideje da ljudi kao pojedinci treba da upravljaju sami sobom, a to se dešava onda kada svaka individua ima razloga da svoju političku volju identifikuje sa odlukama kolektivnih institucija, odnosno kada kolektivne akte vidi kao svoje.[5] To će se prema Dworkinu dogoditi onda kada su zakoni demokratski jer će oni onda izražavati *fundamentalne moralne vrednosti* koje su izraz *dostojanstva ličnosti univerzalno gledano* do čega nam je, moralno gledano i najviše stalo. Prema Dworkinu, da bi se odredilo da li su neki zakoni (ili ustavna načela) demokratski ne treba

Slobodana Samardžića Šmit, Karl, *Norma i odluka: Karl Šmit i njegovi kritičari*, Filip Višnjić, Beograd, 2001.

[5] R. Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1996, pp. 21-22.

gledati na to ko ih je, kada i gde doneo, na čemu najviše insistiraju proceduralisti, već šta oni nalažu i zahtevaju; ne treba gledati u proceduru, već u *supstantivnost zahteva* – treba videti šta ti zakoni sadržajno donose, o čemu govore i kakva moralna prava štite. Dakle, u zavisnoti od toga kakva prava utemeljuju, osnovni zakoni neke zemlje su demokratski, ili nisu demokratski. Prema Dworkinu, oni su demokratski, ako garantuju široka i jednaka politička prava, sprečavaju arbitrarnu zloupotrebu vlasti, poštuju slobodu misli, slobodu izražavanja i udruživanja, kao i moralnu i intelektualnu nezavisnost građana.[6] Dakle, u tom smislu bi osnovne ustavne odredbe neke zemlje i zakoni koje one „viziraju" bili zahtevi sa kojima bi se svi ljudi ponaosob mogli identifikovati, dakle, u takvom sistemu zakona ljudi bi sebe ograničavali zakonima koje su sami doneli, ili bolje rečeno, koje bi doneli u skladu sa svojom moralnom prirodom te ih takvi zakoni ne bi ni mogli u principu ni ograničavati.[7]

Problem „dvostrukog čitanja ustava"

Međutim, ovakvo rešenje koji nudi Dworkin može da bude veoma problematično jer ponekad nije jasno kako odrediti značenje moralnog sadržaja zakonske ili ustavne odredbe, a radi se o važnom pitanju koji se tiče sudbine i moralnih shvatanja velikog broja građana. Naime, u pojedinim slučajevima, postoje dva međusobno suprotstavljena, a ipak legitimna čitanja ustava[8] i oba izražavaju ono što bismo nazvali ljudskom moralnom prirodom ili zaštitom ljudskog dostojanstva. Na primer, u ustavima mnogih zemalja postoji na prvi pogled jednostavna odredba koja svakome garantuje neprikosnoveno pravo na život. Ali, pitanje je da li ovo najtemeljnije ljudsko pravo implicira pravo na abortus ili eutanaziju, ili suprotno tome, povlači za sobom njihovu zabranu? Građani koji se okupljaju oko slogana „za život", legalizaciju abortusa vide kao ubistvo sponzorisano od strane države i smatraju da je država koja ne štiti život svojih nevinih građana samim tim nelegitimna. Drugi pak, koji se okupljaju oko slogana „za izbor žene" smatraju da pravo žene da slobodno raspolaže svojim telom „nadvladava" potencijalno pravo ljudskog zigota na održanje u majčinoj utrobi pa u zabra-

---

6 *Ibid*. 16-18; 24-26.

7 Gledano istorijski, ovo su u osnovi Rousseauove i Kantove ideje o slobodnom čoveku kao vlastitom zakonodavcu. Treba naravno imati u vidu da je Kant, za razliku od Rousseaua, odbacivao demokratiju kao oblik pozitivne slobode, ali njegova teza o „primatu praktičnog uma" i ideja „moralnog zakona kao odredbenog razloga volje", besumnje povlači za sobom ideju pozitivne slobode kao autonomije.

8 Inspirativnu i veoma kvalitetnu skoriju studiju na našem jeziku o ovom (probelm dvostrukog čitanja ustava) i sličnim pitanjima, na koju se i ja ovde oslanjam, može se naći u tekstu Nenada Dimitrijevića „Kako čitati ustav?", *Peščanik. net*, 29. II 2012, dostupno na: http: //pescanik. net/kako-citati-ustav/ (pristupljeno 1. VIII 2015).

ni abortusa vide narušavanje fundamentalnih ljudskih prava žena. Probleme koji se pojavljuju u zakonodavstvu zemalja koje dopuštaju praksu tzv. „pozitivne diskriminacije" takođe je teško razrešiti u nekom konačnom smislu.

Postoje i drugi slučajevi koji ne dovode u pitanje kozistentno tumačenje najvažmijih ljudskih prava, tj. prava na život i prava na jednake mogućnosti u realizaciji razumnog životnog plana. Na primer, poznat je francuski spor o odeći muslimanskih devojčica u javnim školama. U tom slučaju, koji se povezuje sa nošenjem zara ili feredže u javnim školama, postoji sukob jednog elementarnog ljudskog prava – *slobode religije* – i jednog elementarnog načela na kojem je ustrojena liberalna država, načela *odvojenosti crkve od države*. Ista načela su u sukobu kada manjinska populacija Amiša u Americi iz religioznih razloga ne dopuštaju svojoj deci da pohađaju obavezne državne škole. Kada se o njima razmišlja odvojeno, van konteksta, reč je o načelima koje je svako za sebe jasno i nekontroverzno. Ali, kad se dogodi jedan ovakav konflikt, onda se nađemo u nedoumici u pogledu toga šta svako od tih načela znači i „koje su tačke njihovog preklapanja i sukoba, i kako konačno doneti odluku u sporu, odluku koja će biti ne samo pravno ispravna, već i pravedna".[9]

Sličnih primera ima u izobilju u gotovo svim pravnim porecima sveta. Na primer, spor oko sadržine nastave u obaveznim državnim školama uzdrmao je političku javnost Srbije 2004. godine kada je tadašnja ministarka prosvete donela odluku o izostavljanju Darvinove teorije iz nastavnih planova i programa za biologiju u osmom razredu osnovne škole. Generalno gledano, teorija evolucije u suprotnosti je sa mnogim religioznim uverenjima koja se odnose na razumevanje i objašnjenje porekla i prirode ljudskog života. Biolozi smatraju da postoji obilje svedočanstava u prilog evolucionoj teoriji i da je obaveza javnih školskih ustanova da tu teoriji uvedu u kurikulum, jer školsko obrazovanje treba da teži istini. [10] Protivnici teorije evolucije smatraju da je ona netačna, jer je svet prema njima proizvod inteligentne namere nekog svemogućeg tvorca pa bi trebalo učiniti bar to da se u nastavi uporedo izlaže i jedno i drugo učenje i da se učenici kroz debatu o tim pitanjima informišu i edukuju. Na sličan način je i naša ministarka obrazložila svoju odluku izjavivši za javnost da je „Darvinova teorija dogmatska i da će odluka ostati na snazi sve dok se ravnopravno ne bude učila i ona po kojoj je Bog stvorio čoveka i ceo svet".[11]

Pitanje legalizacije istopolnih brakova je takođe delikatno ustavno pitanje. Protivnici istopolnih brakova smatraju da je homosek-

---

[9] Ibid.

[10] Ovakvo shvatanje deli i Richard Dawkins, uporedi R. Dokins, *Zabluda o bogu*, Heliks, Smederevo, 2014.

[11] Citirano prema M. Ćirković, „Afera Darvin, 5 godina kasnije", *Peščanik. net*, 11. IX 2009, dostupno na http: //pescanik. net/afera-darvin-5-godina-kasnije/ (pristupljeno 1. VIII 2015).

sualnost veliko moralno zlo i da je to nešto što država ne sme da podržava. Oni koji brane sklapanje istopolnih brakova smatraju da je ta stvar prosto pitanje pravednosti. Ograničiti brak na heteroseksualne parove jeste jedan oblik diskriminacije.

Pitanje opravdanosti pisanja recepata za „pilule za jutro posle" kao jednog od vidova kontracepcije takođe je dovodilo do moralnih dilema. Mnogi farmaceuti i lekari u SAD smatrali su da je pisanje recepta za takve pilule isto što i saučesništvo u abortusu, te su zbog toga smatrali da imaju moralnu obavezu da izbegnu da pišu takve recepte, odnosno, da odustanu od takve prakse. Kritičari ovakvog stanovišta smatraju da je izdavanje „pilula za jutro posle" legalno i da je obaveza lekara da takvu pilulu i prepiše ukoliko je to primereno sa stanovišta struke u datom slučaju.

Mada se sadržinski razlikuju, struktura ovih slučajeva je ista: odluke koje se moraju doneti uticaće na sve sukobljene strane. I u svakom od ovih slučajeva legitimnost odluke definitivno počiva na uspehu u opravdanju konačnog stava o određenom pitanju koje se zainteresovanim stranama može ponuditi. Da vidimo sada šta se u jednom periodu razvoja Dworkinovog teorijskog opusa može pronaći kao rešenje „dvostrukog čitanja ustava".

Demokratija i odluke vrhovnog suda – zaštita ustavnosti i iskorak ka deliberaciji

Odgovori koje nudi Dworkin na ovo pitanje sadržani su u njegovom razumevanju interpretacije ustavnih i zakonskih odredbi. Naime, poznato je da Dworkin odbacuje pravni pozitivizam, po kome sva prava slede samo iz postojećih legalnih obaveza i prema kome postoji jasno razgraničenje između prava i morala. Dworkinovo shvatanje se razlikuje od pozitivizma po tome što smatra da je kod sudijskih donošenja odluka, ili ako hoćemo, sudijske deliberacije, suštinsko to što se sudije moraju pozivati na moralne principe da bi valjano presudile i donele ispravnu odluku. Čuvena je Dworkinova metafora o pravom sudiji kao sudiji-filozofu, jednom idealnom sudiji koga Dworkin u svojoj knjizi *Suština ljudskih prava* (četvrto poglavlje)[12] naziva Herkulesom koji u „teškim slučajevima", a takvi su gotovo svi slučajevi kod interpretacje određenih ustavnih odredbi kojima se *in apstracto* jemče slobode i prava, kada donosilac odluke mora da se poziva na moralna načela. Ovaj idealni sudija-Herkules mora da konstruiše čitavu pravnu teoriju relevantnu za dati slučaj i dati kulturni kontekst da bi, pozivajući se na moralne principe, presudio na pravi način. U skladu sa ovom idejom o sudiji Herkulesu, osobenost Dworkinovog pristupa ustavnoj teoriji u knjizi *Zakon slobode*[13] je u tome što Dworkin kao ustavnu sa-

[12] R. Dworkin, *Suština ljudskih prava*, CID, Podgorica, 2001.
[13] R. Dworkin, *Freedom's Law…,* op. cit.

držinu, pored ustavnih odredaba, vidi i njihovu interpretaciju. Sam po sebi ovaj predlog nije problematičan dok se ne uvidi da Dworkinov predlog podrazumeva da je odluka o ovakvim krupnim pitanjima poverena jednoj ili nekolicini osoba – sudija Vrhovnog suda koji su svi nedemokratski izabrani (ili su demokratski izabrani u jednom veoma institucionalno posrednom smislu) i koji uz to u izgradnji zamišljene teorije u sudijskoj deliberaciji često vagaju i konačno presuđuju u korist jedne vrednosti sa ciljem da je ta odluka definitivna i da važi u društvu koje je u vrednosnom smislu po istom tom pitanju veoma podeljeno.

Da bi doneo odluku kako interpretirati neku ustavnu odredbu (na primer u slučajevima primene ustavne odredbe o jednakoj zaštiti svih pred zakonom koja ograničava primenu principa pozitivne diskriminacije), Vrhovni sud SAD ne samo što je primenjivao tu odredbu već, da bi tu odredbu na adekvatan način primenio morao je da kreira jednu novu odredbu, a to je po samim ustavnim principima dopušteno samo narodu, odnosno, samo svim građanima države uzev u celini. Vrhovni sud se nalazio u poziciji da ne samo što interpretira pojedine odredbe Ustava već je on morao vršeći taj posao da stvara i nove i to je ono što je nedemokratski i problematično. Kako rešiti ovaj problem?

Deliberativno rešenje

Jedan od načina da se izađe iz ovog problema možemo naći u studiji *Demokratija i neslaganje*[14] o deliberativnoj demokratiji autora Ejmi Gutmann (Amy Gutmann) i Denisa Tompsona (Dennis Thompson). Njihov odgovor počiva na pretpostavci da svako političko društvo (oni naravno imaju pre svega u vidu društvene okolnosti SAD) živi u trajnoj nesaglasnosti oko osnovnih moralnih vrednosti. To su okolnosti u kojima moramo da živimo i zbog toga ne možemo očekivati da će nesaglasnosti zauvek biti razrešene nekom ustavnom odredbom ili određenom političkom procedurom, ali ni konačnom deliberacijom sudija Vrhovnog suda. U društvu nema konačnih odluka. Ova poslednja ideja, da ima konačnih rešenja po pitanju morala je implicitna pretpostavka kako *konstitucionalista-supstantivista* – onih koji veruju da postoje univerzalne moralne vrednosti izražene ustavnim odredbama koje određuju, odnosno, koje ograničavaju demokratski proces, tako i *proceduralista*, t. j., onih autora koji smatraju da sve što je rezultat demokratske procedure (recimo većinsko odlučivanje) treba u vrednosnom smislu automatski i prihvatiti.

Pre nego što objasnimo na konkretnom primeru na koji način ukazuju na put razrešenja spora između proceduralista i konstitu-

[14] A. Gutmann, i D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1996.

cionalista, treba reći da se Gutmannova i Thompson oslanjaju na stanovište deliberativne demokratije. Prema tom shvatanju, demokratija nije samo fer procedura koja poput mašine tabulacijom sabira fiksne preferencije glasača da bi se postigao kolektivni izbor u skladu sa nekim većinskim principom. Ovo je agregativni model demokratije koji, kao što smo videli, uvažavajući podjednako interese svih glasača, sadržinu kolektivnog izbora određuje isključivo kao rezultat procedure. Nasuprot tome, deliberativna demokratija traži od građana da zakone, institucije i politike koje oni predlažu budu takvi da oni drugima budu prihvatljivi na osnovu razloga koji u međusobnoj argumentaciji iz perspektive postizanja opšteg dobra svi mogu da uvaže bez obzira na svoja moralna, religiozna ili filozofska stanovišta u pogledu kojih se kao članovi društva međusobno razlikuju. Razmatrajući pitanja od javnog značaja, prema deliberativnom shvatanju, građani i njihovi demokratski izabrani predstavnici moraju da se distanciraju od svojih ličnih i grupnih interesa da bi na nepristrasan način usvojili zakone, politike i institucije koji unapređuju interese svih građana. Očigledno je dakle da svi oni koji se angažuju u procesu deliberativne demokratije moraju da budu spremni da svoje preferencije i vrednosti u diskusiji kritički ispitaju i da ih ako treba i izmene. Kao građani koji se međusobno uvažavaju kao jednaki i slobodni, učesnici deliberacije moraju da budu spremni da sa uvažavanjem odmere razloge koji su ponuđeni od strane drugih. Dakle, stavovi od kojih su pošli mogu da budu različiti od stavova koje će na kraju prihvatiti kao rezultat deliberativnog procesa. Ova trajna osobina deliberativne demokratije je važna za razrešenje spora između proceduralista i konstitucionalista i možemo je nazvati *principom transformacije preferencija* nasuprot principu determinisanih preferencija koji je više u skladu sa agregativnim modelom gde preferencije i vrednosni stavovi glasača ostaju fiksni tokom političkog odlučivanja.

Ćorsokak sadržan u pitanju da li prednost treba dati sadržini ili proceduri Gutmannova i Thompson razrešavaju tako što tvrde da u deliberativnoj proceduri postoji nešto što oni zovu „*dinamička interakcija*" između procedure i ishoda, odnosno načela koji određuju proceduru i načela koja predstavljaju sadržaj ustavnih odredbi: ni principi koji definišu proces deliberacije (a to su prema njihovom shvatanju, načela *reciprociteta*, *javnosti* i *odgovornosti*), a ni principi koji određiju supstantivna moralna ograničenja (a to su liberalna načela *jednakosti, slobode*, *pravičnih* mogućnosti) ne mogu da imaju presudan prioritet u deliberativnoj proceduri, ali, ako se simultano koriste mogu da vode raščišćavaju terena u deliberativnoj politici tako što prva tri načela regulišu proceduru, a druga tri sadržinu kao rezultat procedure.[15] Kako ovu dinamičku interakciju principa treba shvatiti?

[15] Ibid., p. 27.

Gutmannova i Thompson razmatraju većinsko pravilo koje je uvek bilo predmet spora između supstantivista i proceduralista. Prema njihovom shvatanju, većinsko pravilo kao procedura je opravdano samo zato jer počiva na supstantivnim vrednostima, a to su *politička jednakost i moralno poštovanje*; ove supstantivne vrednosti služe istovremeno i kao spoljašnje ograničenje sadržaja koji može da nastane kao rezultat većinskog odlučivanja. Prednost deliberativne demokratije je da ona nije ni čisto proceduralna niti čisto konstitucionalna već da predstavlja jednu mešavinu, odnosno, hibrid oba ta načela, a ta načela determinišu i uslove pod kojima se odvija delibrativni proces, ali i samu sadržinu nastalu primenom neke čiste procedure. Ono što je bitno je da treba uočiti da moralni argument uvek unapred prožima svaku deliberativnu politiku, i mada takva politika često ne uspeva da proizvede moralnu saglasnost, građani se nadaju da će na kraju moralnu saglasnost ipak postići inače se u deliberaciju nikada ne bi ni upuštali.[16] Dakle, prema shvatanju Gutmannove i Thompsona, cilj deliberacije je da se oslanjanjem na naučno i empirijsko iskustvo kao i moralnu argumentaciju, nesaglasnost minimalizuje do krajnjih granica, a ako je to nemoguće onda ljude treba dovesti do toga da uvaže stanovište drugog, održavajući međusobno poštovanje i prilagođavajući se trenutnom rešenju do koga se ipak posle deliberacije moralo doći preko neke od raspoloživih agregativnih demokratskih procedura. Da vidimo sad na jednom primeru kako, prema ovim autorima, supstantivna i proceduralna razmatranja idu zajedno u deliberativnoj politici.

Zamislimo jednog novog direktora sistema zdravstvenog osiguranja koji je suočen sa naglim porastom troškova kod transplantacije organa. Pretpostavimo da taj direktor da bi rešio problem nasumično izabere pet građana sa državne liste porotnika da odluče o tome da li da se u državi povećaju porezi da bi se nastavilo sa programom transplantacije. Pošto je izabrao porotnike, direktor ih je zamolio da glasaju tako što će odbiti ili prihvatiti da se nastavi sa budžetskom podrškom transplantaciji organa. Pošto su njegove kolege podeljene oko toga kako da odgovore na ovo pitanje, a tako je podeljen i zakonodavni organ vlasti, odluka porotnika treba da bude odlučujuća.

Thompson i Gutmannova smatraju da su sva četiri izvora moralne nesaglasnosti prisutni i u ovom slučaju a to su: 1) *oskudica* (državni budžet je pod pritiskom), 2) *ograničeni altruizam* (građani države nisu altruisti), 3) *nepotpuno razumevanje problema* i 4) *sukobljene vrednosti* (neko može da smatra da je bolje imati veću platu koja bi sigurno došla iz budžeta od smanjenog rizika od preuranjene smrti). Većinsko glasanje se u ovom slučaju čini kao prirodni metod za donošenje odluke. To je tako jer, ne postoji poseban razlog da se samo jedna određena osoba pita zbog svog društvenog položaja ili stručnosti po pitanju moralne kazuistike.

[16] Ibid., p. 346.

Međutim, odbrana većinskog pravila nije tako jednostavna ako ovaj slučaj donekle usložnimo dodajući detalje. Mada to u stvarnosti medicinske prakse nije tako, pretpostavimo da jedan porotnik smatra da presadjivanje organa ne spasava život. Iz čistog svog neznanja taj porotnik smatra da je presađivanje organa bacanje para i glasa protiv budžetskog sponzorisanja prakse transplantacije. Drugi i treći porotnik mu se pridružuju zato što glasaju protiv sponzorstva transplantaciji i to čine iz drugih razloga: recimo da oni preferiraju veći prihod iz budžeta sada, od eliminacije malog rizika od prerane smrti u budućnosti. Njihove preferencije su protiv sponzorisanja transplantacije bez obzira na to koliko su takve opracije uspešne. Porotnici smatraju da je glasanje u skladu sa svojim preferencijama najdemokratskiji način da bi se došlo do odluke. Četvrti i peti porotnik smatraju da je za demokratski poredak pogrešno ako se ne dozvoli bilo kom građaninu da ima mogućnost medicinskom zbrinjavanju sve dok takvi troškovi nisu preterani. Takođe, četvrti porotnik nema jasne predstave ni o troškovima ni o efikasnosti transplantacije. Peti porotnik zna mnogo o slučajevima transplantacije, ali vrlo malo o shvatanjima svojih sugrađana. Na kraju se glasa, i predlog za sponzorisanje transplantacije biva odbačen većinom od 3 prema dva. Da li i sada pošto smo se upoznali sa pojedinostima imamo jake razloge da se povinujemo odluci većine kao i u prethodno opisanoj situaciji? Ako pretpostavimo da su transplantacije preterano skupe, a i neefikasne u spasavanju života, onda nam se čini da je odluka većine ispravna. Ali ako smatramo da je transplantacija veoma efikasna u spasavnju života i da se može priuštiti, onda nam se čini da odluka većine nije opravdana. Naše poverenje u odluku većine opada ukoliko se povećava stepen našeg uverenja da transplantacije ne koštaju puno i da su efikasne u spasavnju života. Šta nam sve ovo govori?

Prema Gutmannovoj i Thompsonu, obrnut odnos između dva pomenuta uverenja upućuje na to da većinski princip kao proceduralističko načelo ne može da legitimiše onaj rezultat glasanja gde su osnovne slobode i šanse (mogućnosti) dovedene u pitanje. U ovom slučaju, ukoliko bi se prekinulo sa državnim sponzorisanjem transplantacija, osnovne šanse mladih osoba koje će rano umreti su dovedene u pitanje, a to je osnovna liberalna moralna vrednost. Ako bi proceduralisti rekli da većinska odluka predstavlja narodnu volju pa je prema tome i legitimna, onda oni ne bi ni približno dovoljno rekli u pogledu opravdanja svoje odluke osobama koje će uskoro umreti. U tom slučaju pristalice čistog proceduralizma ne zadovoljavaju elementarne zahteve *reciprocteta*: prema reciprocitetu građani jedni druge treba da vide kao moralne subjekte koji takođe imaju svoje duboke razloge, odnosno predmet rasprave nisu samo obične preferencije ili apstraktni interesi na koje se data odluka odnosi koje mogu biti predmet političkog cenkanja. Ako bi ugrožena mlada osoba rekla da je procedura o kojoj je reč suprotna principu da ljudi ne treba da pate od bolesti za koju ne snose krivicu i za čije lečenje je moguće odobriti sredstva iz budžeta, onda tu nije u pi-

tanju samo jedan od običnih interesa neke osobe koji treba ukalkuliati u proceduru, već duboko pitanje koje nalaže moralnu raspravu.

Problemi

Kad se uzme u obzir broj zemalja u kojima je deliberacija zakonima eksplicitno definisana i u skladu sa njima sprovedena, jasno je da aktualne instance praktične deliberacije o kojima se po naučnim i političkim krugovima govori treba pre shvatiti kao eksperimente. Osim u slučaju eksplicitnog definisanja procesa porotničkog odlučivanja u sudovima zemalja gde rezultat glasanja porote odlučuje o krivici optuženog, u najboljem slučaju, ideja deliberacije je na jedan posredan način prisutna u zahtevima ustava mnogih zemalja koji pozivaju na javnu raspravu pre donošenja zakona ili ustavne promene.

Što se vanpravne primene tiče, od kraja devedesetih godina prošlog veka u svetu je izvedeno više stotina deliberativnih anketa i izbora i najveći broj njih je korišćen u naučno-istraživačke i komercijalne svrhe što ne znači da nisu imali posrednog uticaja na realna društveno-politička pitanja i događaje.[17] Usredsredimo se sada na nekoliko problema sa kojima se pristalica deliberativnog demokratskog proces mora suočiti kako u teorijskom, tako i u njegovom praktičnom aspektu.[18]

(a) Problem reprezentativnosti uzorka

Na prikazanom zamišljenom primeru koji koriste Gutmannova i Thompson, relativno je lako odrediti problem i uputiti se ka njegovom rešavanju, jer je uzorak deliberativne ankete veoma mali i stipuliran je kao adekvatan. Međutim, postavlja se pitanje kako nasumično izabranu petorku iz datog primera i njihovu deliberaciju dovesti u vezu sa milionima, pa i stotinama miliona ljudi koji sačinjavaju izborno telo savremenih političkih zajednica koje se suočavaju sa teškim kolektivnim izborima. Ovaj problem je veoma težak, i mnogi teoretičari politike, mada odobravaju početnu teorijsku plauzibilnost ideje deliberacije, smatraju da je u praktičnom pogledu ideja o deliberativnim demokratskim biralištima promašena stvar. Uprkos tome, neki autori smatraju da je deliberacija izvodiva čak i za kolektivne odluke na nacionalnom nivou. Džejms Fiš-

---

[17] Videti o tome više u J. Fishkin, *Interview for Asahi Shimbun*, dostupno na: http: //ajw. asahi. com/article/views/opinion/AJ 201202240067 (pristupljeno 1. VIII 2015) gde Fishkin govori o sedamdesetak deliberativnih anketa i izbora u kojima je on učestvovao ili organizovao, ili pak koje je u naučnoj periodici razmatrao i komentarisao.

[18] Jedan od najoštrijih kritičara deliberativne demokratije je profesor Ian Shapiro sa univerziteta Yale u SAD. S tim u vezi vredi pogledati I poglavlje njegove studije *The State of Democratic Theory*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

kin (James Fushkin) i Brus Akerman (Bruce Ackerman) u svojoj čuvenoj studiji *Dan deliberacije* (*Deliberation Day*)[19] predlažu da se na taj dan, dve nedelje pre nacionalnih izbora, odredi statistički reprezentativni uzorak izbornog tela, i isti okupi zarad rasprave o relevatnom pitanju pod nadzorom stručnih lica i pod uslovima koji unapređuju fer diskusiju. Posle toga treba da se izvrši anketa o stavovima građana i uporede se sa aktualnim stavovima koje su imali pre deliberacije. Fishkin navodi svedočanstva o tome da su se u anketama uverenja građana posle deliberacije značajno promenila kako u pravcu njihovog približavanja tako i u pogledu poboljšanja njihove epistmičke validnosti što ga vodi zaključku da je deliberacija relevantna za postizanje valjanog demokratskog izbora.

(b) Praktično tehnički problemi

U pomenutoj studiji Fishkin i Ackerman predlažu takođe da se svakom građaninu dodeli po 150$ za dolazak u obližnju školu ili prostorije lokalne samopuprave da bi učestvovao u deliberaciji. Prema njihovim procenama na kraju devedesetih godina prošlog veka, to bi koštalo državni budžet SAD oko 15 milijardi dolara godišnje ne računajući usputne troškove kao što su troškovi hotelskog smeštaja, troškovi oko televizijskog prenošenja procedure za čitavu zemlju, plaćanje stručnjaka i voditelja deliberativnih anketa i diskusija, itd. Jasno je već iz ovog pregleda da tako zamišljen proces deliberacije može da se sprovede samo u zemljama čiji je budžet na zavidnom nivou i čija je organizaciona spremnost takva da se složenost postupka može efikasno sprovesti.

(c) Pitanje „polaganja računa" i odgovornosti

Ali, pretpostavimo da se i finansijski i organizacioni aspekt problema nekako može rešiti. Postavlja se ipak pitanje kome su odgovorni naučnici i stručnjaci koji vode deliberativni proces? Prema standardnoj predstavničkoj teoriji demokratije, predstavnici u parlamentu su odgovorni biračima-građanima koji mogu da ih opozovu ukoliko oni kao zastupnici njihovih interesa svoj posao ne rade kako valja. Sami građani treba da vrše procenu o tome jer, po pretpostavci *nedeliberativne* demokratije, oni kao autonomne osobe sami znaju najbolje šta je u njihovom interesu. Postavlja se pitanje kome su odgovorni rukovodioci deliberativnih diskusija i deliberativnih anketa pošto njihova ekspertiza nadilazi kompetentnost procene običnih građana o valjanosti njihovog rada? Takođe, svaka plauzibilnija teorija deliberativne demokratije morala bi da pokaže u kom smislu su deliberativne institucije manje podložne korupciji od onih postojećih posebno kada se imaju u vidu finansijski troškovi neophodni za efikasno i pravilno odvijanje deliberativne demokratske procedure.

---

[19] B. Ackerman i J. Fishkin, *Deliberation Day*, Yale University Press, New Haven and London, 2004.

(d) Problem grupne polarizacije

Postoji još jedan problem deliberacije koji notorno usložnjava stvari. Naime, i Gutmannova i Thompson na nekim mestima u svojoj studiji ga uočavaju. Radi se o zapažanjima da nasuprot očekivanom poželjnom ishodu, deliberativni proces često vodi dubljim nesaglasnostima i konfliktu u poređenju sa stepenom nesaglasnoti zbog kojih se u deliberativnu proceduru uopšte i ušlo. Naime, duboka moralna pitanja mogu da podstaknu snažne emocionalne reakcije, a mogu i da privuku fanatike razne vrste sa jakim demagoškim sposobnostima. Izloženi takvim uticajima, članovi deliberativne grupe mogu u takvim situacijama da se priklone stavovima koji su ekstremniji od onih koji su po istom pitanju imali pre deliberacije. Na primer, grupa umerenih feministkinja posle diskusije postaje ekstremno profeministički orijentisana, ali i grupa belaca koji nisu bili skloni tome da pokažu svoje rasističke predrasude u stanju su da posle diskusije pokažu svoje negativne stavove prema, recimo, Afroamerikancima i da tako trajno postupaju. U teoriji deliberativne demokratije ovi fenomeni su imenovani problemom „grupne polarizacije".[20]

Nije nam cilj da u ovom radu odgovorimo na sve ove probleme i na taj način odbranimo ideju deliberativne demokratije. Mnoga ova pitanja su i dalje predmet teorijskih sporova. Da se podsetimo, cilj rasprave o delibraciji bio je da pokažemo kako se može skicirati put izlaska iz problema u poimanju ideje o ustavnoj demokratiji. Naše mišljenje je da je svako donošenje ustava politički proces koji u sebe mora da uključi deliberaciju. Ako izuzmemo istorijske situacije u kojima su donošeni oktroisani ustavi, svaki ustav je manje-više rezultat i agregativnog i deliberativnog aspekta demokratije. Ukoliko bi se oslanjali na uslove deliberacije o kojima pišu Gutmannova i Thompson, mogli bismo reći da u javnoj raspravi i tokom procedure donošenja ustava liberalna načela treba da budu moralni temelji za ograničenje interesa političkih elita i drugih zainteresovanih segmenata društva. Naime, opšte je poznato da ustav nije samo izraz društvenog dogovora u pogledu definisanja prostora slobode, on predstavlja i dogovor političkih elita u datom istorijskom trenutku u šta su uključeni i njihovi interesi. U izveznom smislu liberalna načela treba da posluže svrsi tzv. konstitucionalnih ograničenja u demokratskoj proceduri postizanja poželjnog ishoda. Ali ovo ne znači da se temeljna liberalna načela ne mogu prema potrebi modifikovati i prilagoditi sredini i narodu za koje se ustav i piše. Navođenje konkretnih primera u tom pogledu iziskuje rad sa novom temom: primena deliberacije u uslovima novog „ustavnog trenutka" u Republici Srbiji, a to može da bude predmet samo jedne nove studije.

---

[20] C. Sunstein, „The Law of Group Polarization" u J. Fishkin i P. Laslett (ur.), *Debating Deliberative Democracy*, Blackwell, Oxford, 2003

Literatura

Ackerman, Bruce, and Fishkin, James, *Deliberation Day*, Yale University Press, New Haven and London, 2004.

Ćirković, M. Milan, „Afera Darvin, 5 godina kasnije", *Peščanik. net*, 11. IX 2009, dostupno na http: //pescanik. net/afera-darvin-5-godina-kasnije/ (pristupljeno 1. VIII 2015).

Dal, Robert, *Demokratija i njeni kritičari*, CID, Podgorica, 1999.

Dokins, Ričard, *Zabluda o bogu*, Heliks, Smederevo, 2014.

Dimitrijević, Nenad, „Kako čitati ustav?", *Peščanik. net*, 29. II 2012, dostupno na: http: //pescanik. net/kako-citati-ustav/ (pristupljeno 1. VIII 2015).

Dworkin, Ronald, *Suština ljudskih prava*, CID, Podgorica, 2001.

Dworkin, Ronald, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1996.

Fishkin, James, *Interview for Asahi Shimbun*, dostupno na: http: //ajw. asahi. com/article/views/opinion/AJ 201202240067 (pristupljeno 1. VIII 2015)

Gutmann, Amy, i Thompson, Dennis, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1996.

Sunstein, Cass, „The Law of Group Polarization" u Fishkin, James, i Laslett, Peter (ur.), *Debating Deliberative Democracy*, Blackwell, Oxford, 2003.

Shapiro, Ian, *The State of Democratic Theory*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

Šmit, Karl, *Norma i odluka: Karl Šmit i njegovi kritičari,* izbor i predgovor Slobodan Samardžić, Filip Višnjić, Beograd, 2001.

Radule Knežević

UDK 32:165.742

Načelo humanizma u postmodernoj političkoj teoriji: Lyotard, Derrida, Agamben

The paper traces the thinking about humanism in the postmodern philosophy and political philosophy, singling out the three key postmodern contemporary thinkers, Lyotard, Derrida, and Agamben, interpreted and reconceptualised humanism towards the end of the 20th and at the outset of the 21st century. The paper focuses mainly on how postmodern political thought in general, and these three in particular, approached humanism through a 'negative' definition of man, i. e. a definition in which humanity is understood via its testimony of non-humanity.

Key words: postmodernism; postmodern political thought; humanism; Jean-François Lyotard; Jacques Derrida; Giorgio Agamben; Heidegger

Načelo humanizma, i kao tradicija i kao suvremenost, bitna je tema postmodernog političkog mišljenja. Međutim, za postmoderniste, kao i za većinu političkih mislilaca druge polovice dvadesetoga stoljeća, humanizam, kao filozofska kategorija izgubio je svoju pertinentnost. Suvremeni su mislioci u humanizmu problematizirali napose normativni pojam čovjeka, lučeći čovjeka od nečovjeka, što posljedično dovodi do isključivanja. Otuda politika i etika diskreditacije humanizma iziskuje ponovno postavljanje pitanja o čovjeku i različitim aspektima humanizma danas.

Iz brojnih stranica postmodernog političkoga mišljenja, mi smo ovom prilikom, skicirali poglede trojice autora, koji su međaši u postmodernom mišljenju, ali i u refleksiji fenomena humanizma u cjelini suvremene političke misli: Jean-Francoisa Lyotarda, Jaquesa Derride i Giorgia Agambena. Ono što povezuje ove mislioce mogli bi iskazati rečenicom G. Agambena iz spisa *Ono što ostaje od Auschwitza*: „Ljudi su ljudi u mjeri u kojoj nisu ljudski. Ili točnije, ljudi su ljudi u mjeri u kojoj svjedoče o ne-čovjeku."[1]

Svaki razgovor o postmodernoj političkoj teoriji započinje sa J.-F. Lyotardom, a rasprava o humanizmu napose. Jer, Lyotard nije samo konceptualizirao i izložio ideju postmoderne i distingvirao je od moderne, dao joj ime i pečat – po čemu je zauzeo neporecivo mjesto u povijesti političkog mišljenja – već i prvi autor koji je teroijski i kritički, ali i sa „žalom" postavio ključna pitanja o humaniz-

[1] G. Agamben, *Ono što ostaje od Auschwitza*, Antibarbarus, Zagreb, 2008, p. 85.

mu i posthumanizmu ili „novom humanizmu" koji živimo. Tri su određujuća vidika Lyotarova mišljenja u tom sklopu: prvo, moderna i postmoderna; drugo, problem legitimnosti i/ili „jezične igre"; treće, stari i novi humanizam.

J.-F. Lyotard zagovara kulturni obrat u humanističkim i društvenim znanostima. Pri tome on kulturi epohe kao cjelini pristupa sa jednog stanovišta – stanovišta znanja. Taj izabrani primarni aspekt ujedno i određuje interpretaciju i procjenu duhovnog zajedništva epohe, koji isključuje ili barem umanjuje druge načine.[2]

Lyotardova knjiga *Postmoderno stanje* klasičan je primjer razumijevanja fenomena kulture kroz jedan aspekt, onaj znanja. Radi se o tome da Lyotard pokušava pokazati kako postoji bitna razlika između narativnog i nenarativnog znanja, te zatim dokazati tezu da znanje koje nije narativno, a to je znanstveno znanje, zahtijeva određenu potvrdu, jer nikada nije jasno što konkretno potvrđuje relevantnost znanstvenog znanja. Takvu se potvrdu pokušavalo pronaći u onome što Lyotard zove „metapričama", a to su veliki sistemi filozofije, znanosti, humanizma, ideologije. U skladu sa tim Lyotard će svoju nosivu ideju formulirati kao postmodernu i postmodernost, odbijajući postmodernizam (-izam) kao ideologiju. Njegovo je stanovište da postmoderna više ne vjeruje „metapričama" što će reći da naše doba karakterizira svojevrsno odustajanje od potrebe za velikim konačnim sintezama. Njegova analiza znanstvenosti znanja svodi se tako na kraju na neku vrstu analize jezika, analize koja istodobno pretpostavja i pokazuje da su svi tipovi iskaza u načelu ravnopravni. Ostaje nam da prihvatimo različite „jezične igre", svjesni da nema potrebe tragati za tim koja od njih odgovara „igri svijeta".

U tom spisu u kojem Lyotard najavljuje kraj velikih naracija, kraj velikih događaja, postavljeno je ključno pitanje ono o legitimnosti naracija. Sve velike pripovijestu, upozorava Lyotard, kreću se u osnovi oko univerzalne emancipacije čovjeka. Te velike pripovijesti su problematične stoga jer svoju legitimnost crpe iz neke univerzalne ideje koju samo treba ostvariti. To su zapravo velike pripovijesti koje nisu ostvarene niti ih se može realizirati. Ono sa čim se susreće Lyotard jete pitanje: kako utemeljiti legitimnost velikih, odnosno malih pripovijesti? Odgovor na to pitanje daje „jezični obrat". Wittengesteinove „jezične igre" Lyotardu služe kao model za mnoštvo. Zato on posmodernu određuje kao nekonzenstualno mnoštvo pripovijesti, jezične igre. Svaki pokušaj rješavanja problema legitimnosti zahtijeva prihvaćanje temeljne ideje mnoštva, te ireduktibilne heterogenosti.

U kulturi kasnog 20. stoljeća, najavljujući rasap velikih pripovijesti, on ujedno otvara obzore nove kulturne paradigme koja se temelji na nepovjerenju prema univerzalnim objašnjavajućim teorija-

[2] M. Solar, *Poetika apsurda i poetika paradoksa: Eseji o modernoj i postmodernoj književnosti,* Politička kultura, Zagreb, 2015, p. 117.

ma. Njegova je novina ideja slijeđenja bezbrojnih malih pripovijesti, odnosno, konstitucija nesvodivosti kulturnih razlika, koja bi vratila moć pojedincu i dovela u pitanje autoritet države. Otuda je Lyotardovo stanovište heterogenost tj. ono neuskladivo – to će reći različitost. Tu bitnu odrednicu nove kulturne paradigme Lyotard vidi kao mogućnost da se izbriše ono neljudsko. Jer ta razlika ili različitost jest srce ljudskosti.

Lyotard pojam postmoderne datira u 19. stoljeće. Tada je nastala transformacija kulture, to jest pražnjenje smisla moderne. Postmoderna nije nova historijska epoha nego izraz prosvjećenja svijesti u moderni. Ona je svijest jednoga prekida; svijest koja prekida s epistemiologijom moderne. Trenutak postmoderne jest jedna vrsta eksplozije modrene episteme, pri čemu se um i njegov subjekt – kao održavatelj jedinstva i cjeline – raspadaju na komadiće.

Što je to postmoderna? Na to pitanje Lyotard odgovara filozofski i metahistorijski. Dvije ključne odrednice koje su ranije zamijećene kao postmoderne: dijagnoza raspada jedinstva – ishodišna točka postmoderne, i zahtjev za višestrukošću – budući zahtjev postmoderne, Lyotard sistematski razvija. On pokazuje da je dosadašnje znanje uvijek imalo formu jedinstva, a ovo je jedinstvo nastalo pozivanjem na velike metapripovijesti: svelegitimirajuća ideja vodilja protezala se i na najudaljenija razdoblja istraživanja. Moderna je proizvela tri takve metapripovijesti: emancipacija čovječanstva (u humanizmu i prosvjetiteljstvu); teleologija duha (u idealizmu); hermeneutika smisla (u historizmu). Suvremena je situacija, pak, određena propašću ovoga jedinstva, i to ne prema navedenim sadržajima već prema svojoj cjelini. Metapripovijestima se više ne vjeruje. Totalitet je postao apsolutan i došlo je do oslobađanja dijelova. Ovaj dio opisa postmoderne već je bio poznat i vodio je, u osnovi, žaljenju za izgubljenom cjelinom. Ono što pokazuje Lyotard može se iskazati ovako. Postmoderna počinje tamo gdje završava cjelina – pretpostavka jedan, ali ona se postavlja u kretanje tek ako se prepoznaje pozitivna strana ovoga ukidanja i spoznaje kao šansa – pretpostavka dva.[3]

Kraj te velike pripovijesti određuje mogućnost i višestrukosti ograničenih i heterogenih „jezičnih igara", odnosno djelatnih formi i načina života. Prihvaćanje ove mnogostrukosti jest šansa i dobitak, ali i bitna odrednica postmoderne, odnosno postmoderne svijesti. Otuda Lyotard naglašava višestrukost i nesumjerljivost „jezičnih igara". Kod Lyotarda pojam „jezične igre" uključuje i način djelovanja i životne forme. Taj diverzitet ukida jedinstvo postizano strategijama jedinstva, i nastaje kao izvorna višestrukost koja se kao takva i prepoznaje. Stoga i razumijevanje i konsenzus postoje samo unutar „jezičnih igara". Ne postoji dakle jezik koji bi sve obuhvatio. Jezične su igre polimorfno diverzne, u tome leži njihova snaga i moć.

---

[3] W. Welsch (ur), *Postmoderna*, A. Cesarec, Zagreb, 1993, p. 24.

Tijelo društva i kulture na svim njegovim razinama organizirano je u „jezičnim igrama". Te su nadjedinice specifično uređenih tipova iskaza, a najmanji element jezika on naziva partikulom izraza. Potom je u *Le Diférend* rečenica eksplicite shvaćena kao najmanja jedinica jezičnog iskaza. Lyotard tvrdi da postoje tri različita tipa „jezičkog iskaza": *denotativni*, *preformativni* i *perskriptivni*.[4] U *Le Diférend* Lyotard više ne razlikuje samo tipove iskaza nego i žanrove diskursa (strategije) i poretke diskursa (jezične igre). Žanrovi bi bili npr. emocionalni ili retorički diskurs, a pod tim su mišljene različite strategije kojima je podvrgnut razgovor. Nasuprot tomu, poredak diskursa utvrđuje radi li se o propisu, molbi itd. Različiti poreci diskursa ne mogu se prevoditi jedan u drugi. Posebna pravila vezivanja jezičnih igara, njihovu, kako to Lyotard veli, „pragmatiku" što jasno istupa u postmoderni, sam opisuje ovako: (1) Jezične igre nisu legitimirane u sebi nego u njihovu predmetu i kroz njih. Ne postoje dakle događaji što svoje postojanje duguju ugovorenomu sporazumu između igrača. (2) Bez pravila igre nema, ili obratno: u igru se može ubrojiti samo ono što se može supsumirati pod pravilo. (3) Svaki je iskaz potez izvršen u jednoj igri: Lyotard kao sliku primjer navodi šah.[5]

Dakle, fokus postmoderne nalazi se u ovoj neprevladivoj i pozitivno sagledanoj pluralnosti. Njezina je konzekvenca teškoća sjedinjavanja heterogenog. Otuda se interes postmoderne usmjerava na granice i konflikte zone; na prepreke iz kojih proizlazi ono nepoznato i običnom umu protivno – paralogno. Paralogija je ono što razlikuje postmodernu inovaciju od puke inovatorske funkcije. Umjesto pomaka „unutar pravila" paralogija teži ukidanju zadanih pravila igre, odnosno mijenjanju pravila igre u pragmatici znanja. Nema sumnje da je Lytoradov koncept postmoderne u načelu antitotalitaran. Njegovo je mišljenje usmjereno protiv apsolutizacije bilo koje vrste. Pri tome njegov postmoderni pluralizam ne naglašava samo problematiku pravičnosti nego i zahtjeve za pravičnošću, kao i senzibilitet za nepravičnosti.[6]

Dva su pitanja posebno važna za razumijevanje Lyotardove ideje postmoderne. Prvo se tiče stalne točke sporenja, moderna i postmoderna. Je li postmoderna antimoderna, transmoderna itd.? Tu se kod Lyotarda očitava jedna evolucija. U *Postmodernom stanju* on postmodernu određuje kao „nepovjerenje prema metanaracijama" (6), nepovjerenje koje označava kraj rekonstrukcije Evrope i „opću disharmoniju" (8), to znači povijesni prekid. Međutim, kasnije će u *Postmoderni protumačenoj djeci* Lyotard reći da je „pretjerao

---

4 J.-F. Lyotard, J.-F., *Moralités postmodernes*, Galilée, Pariz, 1993.

5 J. Georg-Lauer, *Das „postmoderne Wissen" und die Diessens-Theorie von Jean-François Lyotard* u Kemper, Peter (ur.) *„Post-moderne" oder der Kampf um di Zukunft,* Frankfurt na Majni, 1988, pp. 158–9.

6 V. J.-F. Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci,* A. Cesarec, Zagreb, 1990.

sa davanjem značenja narativnoj vrsti".[7] Postmoderna nije moderna na svome kraju, nego u svom nastanku, a to je stanje konstantno,[8] stanje općeg ili radikalnog modernizma. Ali postmoderna nije kraj historije ili katastrofa, nego disolucija kategorije novog. Ili kako to formulira Derida „Prevladavanje nije kraj". Ne iskače se jednog lijepog dana iz metafizike da bi se prešlo nečemu drugom. Heidegger sam kaže da je modernost metafizička, da metafiziku dovršava i usavršava. To što je nazvano završetkom metafizike nije njezin kraj.

Lyotard svoj pristup fenomenu postmodernosti određuje kao „kritički racionalizam"[9]. Riječ je o tome da je u debati o moderno/postmoderno često iznošen prigovor protiv uma zasniovanog na načelu subjektiviteta, protiv prosvijećenosti i emancipatorskih potencijala racionalne djelatnosti. Na to Lyotard uzvraća „moja iracionalnost! Borio sam se na različite načine protiv pseudoracionalnosti nametnute od strane kapitalizma, protiv performativnosti. Po tome sam vjeran temeljnoj liniji Aristotelove i Kanotove dijalektike."[10] U tom smislu Lyotard će reći da su pitanja koja stalno sebi postavlja bila ona klasična. Kada bi postmoderna htjela biti antimoderna, samo bi se produžila shema modernizma i postmodernizma, ili bi bila naprosto moderna[11]. Ako bi se u postmoderni radilo samo o odbacivanju i prevladavanju moderne, tada se ništa ne bi izmijenilo. Postmoderna ne dijeli više ovaj anti− i/ili transmodernizam. Ona je načelan pluralizam, a to uključuje kako prošlo tako i moderno. „Djelo je moderno tek ako je prije bilo postmoderno. Tako viđen postmodernizam ne znači kraj modernizma, već stanje njegova rođenja i ovo je stanje konstanto" (Lyotard, 1990). Ili, na drugom mjestu: „Postmoderna se ne smješta ni nakon moderne, niti protiv nje, nego je u moderni već bila uključena, samo prikriveno" (*Ibid.*). Postmoderna smjera na ono što je nepredočivo u predočavanju moderne. Otuda slijedi zaključak da je vrijeme da se odbaci opozicija moderne i postmoderne.

Drugo je relacija postmoderne i tehnike, to jest tehnološkog napretka. Postmoderna nije određena novim tehnologijama, nego je o njima neovisna, te figurira kao mjerilo njihova vrednovanja. Otuda teza o tome da je Lyotardov koncept postmoderne identičan s idejom postindustrijskog razdoblja (Bell) te da bi uistinu predstavljao kasnomodernu apologiju razvitka tehnologije (Lyotard, 1990), nije prihvatljiva.

Evropa se danas nalazi pred četvrtom promjenom odnosa prema znanju. Kao što je znano, prva je vezana za Sokrata koji je nasuprot entuzijastičkoj zasnovao logičko-argumentativnu legitimaciju zna-

---

7 Ibid., p. 35.
8 Ibid., p. 26.
9 Ibid., p. 101.
10 Ibid.
11 V. G. Vattimo, *Postmoderno doba i kraj povijesti* u Flego, G., i Kuvačić, I. (ur.), *Postmoderna: nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb, 1988.

nja. Danas stojimo pred mikroelektronikom kao novim znanjem. Ne radi se dakle o primjeni postojećeg, već o proizvodnji novoga znanja. Znanje se ne primjenjuje pri rješavanju problema, već se problemi rješavaju novim znanjem koje do sada nije postojalo. Kako god postmodernu razumjeli i/ili opisali, njezino je stanovište/kriterij: novo znanje. Ta ideja je ishodišna točka i Lyotardove filozofije postmoderne. Lyotardov pokušaj da legitimacijsko određujuće rasuđivanje zamijeni refleksirajućim rasuđivanjem (S. Weber) učinio je ideju postmoderne metanaracijom današnjeg svijeta.

Ni filozofija nije i ne može, biti cjelina kao ni politika. To odbacivanje cjeline, odnosno jedinstva, Lyotard je zapisao u svom prvom značajnijem djelu *Discours, figure* (1972). Sa tom necjelovitosti povezana je i ideja radikalnog diskontuiniteta. Otuda u njegovom opusu dominanto mjesto zadobivaju refleksije o govorenju i refleksije o sublimnom. Pri tome će se Lyotard oslanjati na Heideggera, Adorna i Wittegnesteina. Tu se i prvi puta susrećemo sa Lyotardovom refleksijom Kantove moći suđenja.

U spisu *Raskol* Lyotard eksplicitnije nego drugdje postavlja pitanje cjeline i kontinuiteta vlastite misli. Tu Lyotard ne ide za „atomizacijom društvenoga u jezičnim igrama", već zamjenjivanje te paradigme sa radikalnom ontologijom. U *Raskolu* je evidentna tenzija između krajnje preokupacije idejom mnoštva na jednoj strani i ništa manjim vraćanjem ka događaju, singularnom, heterogenom. Pitanje zapravo glasi kako riješti problem pravednosti na terenu mnoštva. Ta se aporija u *Raskolu* još više zaoštrava jer se agonistika s prijelazom iz pragmatike jezičnih igara i malih pripovijesti u atomistične stavke ne generalizira, ali se radikalizira. Pri rješavanju ovog problema Lyotard nije bio uvijek konzistentan.

Nakanu svoje knjige *Raskol* Lyotard iskazuje ovako: „Odbaciti predrasudu moderne humanističke znanosti i politike o univerzalnome subjektu u jeziku… Ilustrirati filozofiju u raskolu s njezina dva glavna protivnika: jednim izvanjskim, iz žanra ekonomskog govora (razmjena i kapital), i jednog unutar nje same iz žanra akademskog govora (učenost). Pošto se pokaže da je nadovezivanje rečenica jedne na drugu problematično, i da je taj problem politički, nužno je izraditi filozofsku politiku, pored politike koju vode intelektualci i političari. Svjedočiti o raskolu" (Lyotard, 1990, 25). A filozofska politika je vrsta metapolitike i istodobno element politike. Ona razrađuje problem koji poslije realizacije nanovo nastaje i koji prethodi: pravednost između heterogenih zahtjeva gdje legitimitet jednoga zahtjeva neizbježno ima kao naličje potvrdu legitimiteta drugog zahtjeva. U tome je specifična postmoderna dimenzija politike.

A što je raskol? Za razliku od spora, raskol bi bio takav slučaj rasprave između (najmanje dvije) strane koji se ne bi mogao razriješiti jer nedostaje pravilo rasuđivanja primjereno za obje argumentacije (Lyotard, 1990, 5). Sporovi se razrješavaju postavljanjem racionalne procedure, ali se sukobi koji se tiču fundamentalnih vrijedno-

sti ne mogu rješavati logičkom argumentacijom. Te sukobe Lyotard imenuje raskolima. Raskoli su socijalne činjenice jer stvarnost u sebi inherentno sadrži raskol (1990, 3). Raskoli se najčešće iskazuju kroz političke ideologije, ali rješavanje nekoga raskola obično vodi poništavanju jednog političkog interesa, čime je drugoj strani učinjena nepravda. Raskol nas vodi mimo i preko konsenzusa. I totalitarizam i liberalizam itd. teže da postignu konsenzus. Totalitarizam ništenjem antagonizama i opozicija, a liberalizam ugovorom ili dogovorom o konsenzusu. To je nastojanje, drži Lyotard, pogrešno. Ako hoćemo stvari okrenuti nabolje, izlaz nije konsenzus već raskol. Pristajanje na konsenzus promovira mlaki centralizam, uspostavlja kompromis, a ne konflikte, što u krajnjoj konzekvenci ostavlja odnose i procese u nekome društvu onakvima kakve one jesu.

Raskol je suprotstavljenost cjelini, odnosno jedinstvu. Odbacivanje cjeline, odnosno jednoga, Lyotard je zapravo kao svoj *credo* ili program zapisao još na prvim stranicama svoga prvoga velikoga djela *Diskurs*: „Oslobodili smo se gluposti jednoga (jedinstva). Pravilo za to dala nam je Freudova utopija." Nasuprot tome Lyotard ima svoju bitnu ideju koja povezuje njegovu misao, a to je *différencé* – raskol. Ta heterogenost mnoštva ostaje os njegova mišljenja do kraja života. U tom smislu on je blizak Derridi i Lacanu. Pri tome se Lyotard oslanja na ramena Wittgensteina, Adorna i Heideggera.

Nema sumnje da je raskol određujuća kategorija političkoga. Ili drugačije politika je moć i vještina prakticiranja raskola. U politici je riječ o govoru na temelju kojega se raskoli formuliraju kao sporovi i onda se poravnavaju (Lyotard, 1991, 149). Stoga voditi politiku nije ništa drugo do borba za pobjedu jedne vrijednosti nad drugom. Mogućnost politike leži u postupcima i težnjama koje su smislene samo kao osmišljavanje putanje, trag radikalnog neslaganja. Lyotardovo potiskivanje modernosti predstavlja inzistiranje na tome da razlike nisu slučajne, nego su strukturalne. Riječ je o suzbijanju modernih pobuda. Sama stvar političkoga jest prešutna nepravda koja se nalazi u srži politike, uključujući i onu koju vode intelektualci. Zato je, piše Lyotard, cilj književnosti, filozofije, možda politike, da svjedoči o raskolima tako što će im naći odgovarajuće jezike (Lyotard, 1990, 20).

Jer „politika ne može imati za cilj dobro, već najmanje zlo. Ili, ako više volite, najmanje zlo treba biti političko dobro" (Lyotard, 1990, 148). U tome slijedu Lyotard će reći da u suvremenosti kapitalizam svojom fleksibilnošću i otvorenošću otvara i različite solucije, pa otuda i ideju radikalne demokracije i smanjenja nepravde. Otuda je filozofska politika koju zagovara Lyotard obrana ljudskoga dostojanstva i izbjegavanje nepravde.

Za razliku od politike, političara i političkih intelektualaca, Lyotard ne drži da se osnovni motiv politike – pravednost – može pretvoriti u konačno historijsko vrijeme jer svaki takav pokušaj završava u nekom vidu totalitarizma. Stoga se on usesređuje na refleksivno pisanje, ograničava se na svjedočenje o raskolu, a to zna-

či na razlikovanje pretenzija svako određene politike na univerzalnost, kao pervertirani partikularni interes, odnosno da pravda nije ozbiljna ni u jednome političkom poretku. Za političke poretke koji to tvrde Lyotard će reći da predstavljaju ozbiljne najmanje nepravde. Time je Lyotard pokazao svoju osjetljivost na nepravdu, a ne traganje za konceptom konačno ostvarene pravde. Pokušaj da se konceptualizira i ozbilji ideja pravde bio bi za Lyotarda duboko nepravedan. Za njega je pravda regulativna ili korelativna ideja u kantovskome smislu te riječi, ali nije definiran teorijski koncept ili politički projekt. Otuda on pravdu i tumači polazeći od kantovskog pojma uzvišenoga, koje se može predstaviti prije umjetnički ili putem reflektivnog pisanja, a manje kao teorijski koncept ili politički projekt. Pojam uzvišenoga kod Lyotarda jest „institucija bez pojma" ili „imaginarij".

Nema sumnje da danas u političkoj teoriji prevladavaju dvije struje: jedna koju bi mogli nazvati liberalnom, a razvijali su je Habermas, Rawls i drugi i na drugoj strani ona koju bi mogli imenovati heideggeriansko-derridijanskom, odnosno lyotardovskom. Kritikom politike Lyotard začinje ovu orijentaciju. Ta kritika smjera daleko preko kritike institucionalizacije i etatizacije, do paralamentarne demokracije itd. Sastavni dio te orijentacije jest dekonstrukcija politike kod Derride i novi politički diskurs Agambena. Lyotardova je velika zasluga što je u zaoštrenoj formi i teorijski relevantno formulirao nove ideje postmodernog mišljenja, napose humanizma i razumijevanja politike i izazvao oštre i plodne diskusije. Habermasova diskusija s Lyotardom pokazala je da razlike i prijepori između te dvije orijentacije nisu tako velike, kako se to običavalo inzistirati, ali i nešto bitnije da je Lyotardov pristup i konceptualizacija postmoderne političke teorije postala velikom sastavnicom političkog mišljenja Zapada. (Knežević, 2015)

Lyotard se u svojim kasnim djelima okreće problemima humanizma, odnosno posthumanizma. U spisu *L' Inhumain* (1988) Lyotard pokušava pokazati da je čovječanstvo steklo nove neprijatelje koji nastavljaju i /ili zamjenjuju „velike priče". Riječ je o tome da Lyotard izražava bojazan da će programiranje tehnologije i tehno-znanosti voditi preuzimanju vlasti od ljudi, čime će otpočeti „neljudski život". Kao osobni primjer, ali i kao poziv na otpor neljudskome Lyotard, pisac i filozof, stavlja sebi zadaću da svjedoči o tom procesu. Jer, bili mi toga svjesni ili ne neljudsko se uvuklo u našu svakodnevnicu: medicinska tehnologija, umjetna inteligencija, umjetni život idr. Lyotard kao i brojni poststrukturalisti i postmodernisti smatra da živimo u vremenu posthumanizma. Humanizam se izjednačuje u suvremenosti sa naprednim kapitalizmom, političkom represijom, i uništavanjem većine obnovljenih planetarnih resursa. On se u tom sklopu iskazuje u različitim ideološkim omotačima: konzervativizmom, liberalizmom, demokracijom, marksizmom itd.

Posthumanizam se kod Lyotarda temelji na racionalnosti svojstvenoj jedino kapitalizmu, kojeg on shvaća kao „monadu" – odnosno

samostojeći entitet koji ne zna ni za što drugo osim za vlastiti interes. Posthumanizam implicira vrlo različit stav prema pojedincu. Jedan od mogućih je razvoj prema nečemu što bi mogli nazvati „nehumanizmom": namjerno zamućivanje granica između čovjeka i stroja, koje pri tom ide znatno dalje od trenutnih medicinskih postupaka.

Lyotardova zamisao novog humanizma nije nimalo nalik starom te se stoga ne bavi samoostvarenjem kroz dominaciju nad prirodnim svijetom, već se usredsređuje na davanje otpora stalnom kretanju prema neljudskom, kojeg on otkriva u kulturi koja nas okružuje. Lyotard drži da je stari humanizam samo prilagođavanje određenim društvenim normama, a to uključuje redukciju onog ljudskog u nama. Sam pojam konsenzusa (spis *Raskol*) dovoljan je da pobudi Lyotardovu sumnju. Čini se da je jedini konsenzus o kojem bismo trebali brinuti onaj koji bi potaknuo heterogenost ili disenzus. (44) Rezultat je to Lyotardovog stava da svako reduciranje različitosti predstavlja sužavanje ljudskosti, iza čijeg se neslaganja kriju dalekosežne namjere. Lyotard razlikuje dva oblika neljudskog. U prvom redu to je ono što on naziva razvojem, a to je zapravo napredni kapitalizam, sa svojim naizgled beskrajnim apetitom za širenjem i tehnološkim inovacijama. U drugom slučaju to je umjetna inteligencija i umjetni život sa svojim kolonizacijskim-imperijalnim osvajanjima. Takav vid razvoja ne vodi mnogo računa o interesu pojedinaca i otuda on pokušava podvrći ljudska bića svojoj volji u ime napretka. (2) „Ono što razvoj požuruje i uništava, upravo je ono što sam oduvijek, i to pod raznim nazivima – dijelo, figuralno, heterogenost, disenzus itd. pokušavao sačuvati, ono neuskladivo". (4) U toj interpretaciji razvoj postaje sam sebi svrha, a njegovo prisvajanje znanosti osmišljeno je tako da ga podigne na još višu razinu proizvodne učinkovitosti. Međutim, upozorava Lyotard potrebe razvoja nikada neće biti zadovoljene: on će uvijek težiti višem stupnju. Ukoliko ga se ostavi bez nadzora, razvoj će dovest do kulture koja se temelji na načelima neljudskog.

Model neljudskog, koji se nalazi u pozadini Lyotardovog otpora suvremenosti, temelji se na razmatranju i reagiranju na razvoj događaja, a ne na učinkovitosti sistema proizvodnje, a upravo je tu učinkovitost Lyotard kritizirao u svom najpoznatijem djelu *Postmoderno stanje* u kojem tehnologiju određuje kao „igru koja se ne odnosi na ono istinito, ispravno ili lijepo itd., već na učinkovitost: tehnički potez je dobar kada je uspješniji i/ili troši manje energije od nekog drugog". Otuda proizlazi i njegov zaključni stav o tehničkim i znanstvenim istraživanjima: „O tome je, i samo o tome, riječ u današnjim tehničkim i znanstvenim istraživanjima na svakom polju, od dijetetike, neuropsihologije, genetike i sinteze tkiva do atomske fizike, astrofizike, elektronike, informacijske znanosti i nuklearne fizike, bez obzira na ono što se čini da su neposredni interesi zdravlje, rat, proizvodnja, komunikacija. Za dobrobit čovječanstva, kao što se to obično kaže." (12) Upozoravajući da su filozofi i humanistički mislioci odgovorni za svoje mišljenje, te da se taj odnos ra-

zvija mnogo dalje od pragmatizma – tehno-znanstvenog pogona, Lyotard naglašava da računala nemaju odgovornost već samo zadaće.

Lyotardovo stanovište o kraju povijesti jest neobično mračno. Njegovo djelo opisuje svijet u kojem su snage tehnoznanosti prije svega usmjerene na očuvanje života i nakon prestanka postojanja svemira. No to neće biti život kakvog mi znamo. Radi se zapravo o tome da se „omogući postojanje misli bez prisutnosti tijela". Riječ je o svojevrsnoj Lyotardovoj parafrazi Boudriardove posthistorijske države. U tome slijedu Lyotard će reći da nadolazeća kataklizma predstavlja naš najveći problem.

Nema sumnje da za Lyotarda tehno-znanost teži potpunoj i trajnoj kontroli, a to ne znači samo ukidanje različitosti, već i ukidanje vremena. Otuda i slijedi da nas predodređena budućnost upozorava da smo ponovno izgubili čovjeka, jer nepredvidivost budućih događaja je preduvjet svakoga mišljenja. Bez događaja na koje bismo reagirali, uopće ne bi bilo konteksta za mišljenje, što je najveći strah Lyotarda od tehno-znanosti. Otuda slijedi i njegov zaključak da se misao ne treba odvajati od tijela, a ukoliko bi do toga ikada došlo to se mora desiti na neki način koji replicira iskustvo bivanja unutar tijela.

Učitelj „zanata mišljenja", Jacques Derrida, postao je klasik među suvremenicima i ikona postmodernog mišljenja. U dekonstrukciji filozofije, kulture i politike Zapada, što je bit postmoderne, Derrida je tragao za inovativnim društvom, odnosno novim zasnivanjem svijeta.[12]

Prvo Derridino djelo jest prijevod Husserlova spisa *Porijeklo geometrije* i *uvod u njega*. Husserlovo zanimanje za porijeklo idealnih objekata, i još šire historijski uvjeti razuma, Derrida je istraživao u kontekstu tema koje su poslužile kao polazišta njegovih kasnijih radova. Derrida je postao poznat 1966. i 1967, kada je objavio tri znana spisa: *Glas i fenomen; Pismo i razlika*; i *O gramatologiji*. Rad „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih znanosti"[13] izlo-

---

[12] Jacques Derrida svoje je mišljenje zasnivao na dekonstrukciji europske filozofije i kulture u dijalogu s Platonom (*La Dissémination*), Aristotelom (*Politiques de l'amité*), Rousseauom (*De la grammatologie*), Kantom („Economimésis", *La Vérité en peinture*), Leibnizom (*Marges*), Hegelom (*Marges*), Marxom (*Spectres da Marx*), Husserlom (*L'Origine de la géometrié, La voix et le phénomène, Marges*), Saussureom (*De la gramatologie*, *Positions*, *Marges)* Heidiggerom (*Magres, De l'ésprit, Heidigger et la question*), Freudom (*L'Ecriture et la différence, De la grammatologie*), Levinasom (*L'Ecriture et la différence),* Lévi-Straussom (*L'Ecriture et la différence, De la grammatologie*), Austinom (*Marges*), Arendt (*Historie de mensonge*) i dr.

[13] U tom radu Derrida pokazuje da postoje dva tumačenja strukture, znaka i igre. „Prvo nastoji odgonetnuti, mašta o odgonetanju istine ili podrijetla koji umiču igri i uređenosti znaka, a nužnost tumačenja doživljava kao progonstvo. Drugo, koje više nije okrenuto prema podrijetlu, afirmira igru i nastoji prijeći preko čovjeka i humanizma budući da je ime čovjeka ime onoga bića koje je, kroz povijest metafizike ili ontologije, odnosno kroz cijelu svoju povijest, maštalo o prisutnosti, umirujućim temeljima, podrijetlu i kraju

žen na Sveučilištu Johns Hopkins (1960) označio je ne samo njegovu trajnu prisutnost u SAD-u već je i otvorio onaj pravac koji nazivamo poststrukturalističkim ili postmodernim, u kome Derrida dekonstruira filozofiju kao metafiziku prisutnosti, odnosno poduzima relativiziranje tradicionalnih spisa, pa i modernih pojmova, a ishodište mu je Heideggerovo mišljenje bitka.[14] (Kopić, 2007.) U tim spisima Derrida je zasnovao svoju temeljnu dekonstruktivističku odrednicu. Od sredine 70-ih godina susrećemo se s Derridinim tekstovima koji prakticiraju dekonstrukcije pojedinih tekstova, odnosno prakticiraju dekonstrukcije kao univerzalne obrasce. Tako dobivamo dekonstrukcije arhitekture, književnih djela i sl. (Derrida, 1987).[15] U 80-im godinama slijedi pomak prema „novoj etičnosti" ili, kako to Derrida formulira, „ultra etičnosti". U tekstu *Moć zakona* Derrida otvara razliku između pravednosti (pravde) i prava, što nastavlja u knjigama *Dati vrijeme*, *Zadati smrt*, a u *Politikama prijateljstva* formulira pojam političkoga, pojam nove demokracije i novog humanizma. Tu Derrida čini jedan bitan korak naprijed formuliranjem „nove humanosti", humanosti sutrašnjice, oslonjenu na „buduću demokraciju", nikada konačno prispjelu demokraciju budućnosti. Tu se očituje jedna Derridina distantna refleksija prema opstojećem poretku. Od 1990. godine, a napose spisom *Sablasti Marxa*, Derrida pokazuje sve veću usmjerenost na etičke i političke fenomene. Naglašenija tematizacija tih fenomena u devedesetim godinama i kasnije rezultat je činjenice da je „bilo potrebno, piše Derrida, napraviti premise za politički diskurs u suglasnosti sa zahtjevima dekonstrukcije kako bi se izbjegle tekuća pravila i tekuće kriterije u koje se zatvara svaki govor o političkom. Ta opća pravila često imaju depolitizirajući efekt koji pokušavam izbjeći" (Derrida, 1999, 3). To se ponajbolje vidi u knjigama *Heidegger*

---

igre. To drugo tumačenje tumačenja, na koje nam je ukazao Nietzsche, ne traži u etnografiji, kao što je to htio Lévi-Strauss čiji *Uvod u Maussovo djelo* ponovo citiram, 'nadahnuće novog humanizma'. Danas bi nam više znakova moglo ukazati na činjenicu da ta dva tumačenja tumačenja – koja su apsolutno nepomirljiva, iako ih doživljavamo istodobno i pomirujemo nekom nejasnom ekonomijom – dijele područje onoga što problematično nazivamo humanističkim znanostima. Iako ta dva tumačenja moraju potvrditi svoje razlike i izoštriti vlastitu nesvodljivost, osobno ne vjerujem da se danas mora birati. Prije svega zato što smo na području – recimo ipak, privremeno, na području povijesnosti – na kojemu se kategorija izbora čini lakom. Zatim, zato što najprije treba pokušati promisliti zajedničko tlo te diferanciju te nesvodive razlike. Ali i stoga što tu postoji neka vrsta pitanja – ponovno recimo povijesnog – kojemu danas tek nagoviještamo koncepciju, formiranje, gestaciju, trudove. Svakako, ove riječi izgovaram pogleda okrenuta prema porođajnim fazama, ali i prema onima koji, u društvu iz kojeg isključujem sebe, odvraćaju pogled od onoga što je još neimenovano, a što nagoviješta i može to činiti" (Derrida, 2007, 310–311).

[14] Vidi, Heidigger, 1985, 1996.

[15] Ta orijentacija donijela je Derridi iznimnu popularnost u SAD-u, pa R. Rorty Derridine dekonstrukcije u književnosti uspoređuje s Proustovim *Traganjem za izgubljenim vremenom*.

i pitanje; *Uspomena na Paula Manna*; a susrećemo ih i u radovima „O pravu na filozofiju", a posebice u spisu *Politike prijateljstva*. Pri tome Derrida pokazuje svoj dug prema Hannah Arendt (Derrida, 2001), ali i bliskost s Levinasom i njegovim djelom, a napose u formuliranju pojma „odgovornosti". Tri su aspekta Derridina mišljenja koje ćemo ovdje naznačiti: načelo dekonstrukcije; dekonstrukcije politike i/ili humanizam sutrašnjice; humanizma i humanistike.

Derrida je odbacivao pojam postmoderne i postmodernizma jer ih je smatrao preširokim i neodređenim, deklarirajući se kao dekonstruktivist. Ali pod pojmom dekonstrukcije on nije razumijevao logičku ili metodološku zasnovanost svoje misli.[16]

Dekonstrukcija je, kako to upućuje Derrida, otpočela „dekonstrukcijom logocentrizma" i „dekonstrukcijom fonocentrizma" (Derrida, 2012, 96), ili „metafizikom fonetskog pisma" (Derrida, 1976, 9). Na jednom općem planu Derridina kritika logocentrizma vodi propitivanju da li jedan politički model (liberalizam, konzervativizam, socijalizam itd.) jest više prihvatljiv, odnosno relevantan. Za dekonstrukciju logocentrizma i lingvističkoga modela koji je prevladavao 60-ih godina prošlog stoljeća Derrida je morao transformirati i poopćiti koncept teksta tako da ne bude ničega „izvan teksta". Ali, ne treba pri tome misliti da Derrida tekst

[16] Geneologiju riječi dekonstrukcija Derrida je izložio ovako: „Kad sam izabrao tu riječ, ili kad mi se ona nametnula, vjerujem da je to bilo u *Gramatologiji*, nisam mislio da će se u njoj prepoznati tako središnja uloga u diskursu koji me tada zanimao. Između ostalih stvari, htio sam prevesti i svojim potrebama prilagoditi hajdegerovske izraze *Dekonstruktion* i *Abbau*. Oba su izraza u tom kontekstu označavali radnju koja se tiče tradicionalne strukture ili arhitekture fundamentalnih pojmova zapadnjačke ontologije ili metafizike. Ali na francuskom izraz 'dekonstrukcija' odveć je uočljivo implicirao poništenje, negativnu redukciju bližu možda ničeovskom 'razbijanju' nego hajdegerovskom tumačenju ili vrsti čitanja što sam ga predlagao. Zato sam ga odbacio. Spominjem se da sam provjeravao je li riječ 'dekonstrukcija' (koja mi je došla očito vrlo spontano) doista francuska. Našao sam je u *Litréu*. Gramatički, lingvistički ili retorički domašaji bili su povezani sa 'strojnim'. Ta mi se veza činila sretnom, vrlo sretno prilagođena onom što sam barem htio navijestiti. Dopustite da navedem par odredbi iz *Litréa:* 'dekonstrukcija / čin dekonstruiranja. Gramatički termin. Poremećaj poretka riječi u nekoj rečenici. 'O dekonstrukciji, jednostavno rečeno konstrukciji', Lemare, O načinu učenja jezika, poglavlje 17, u *Tečaju latinskog jezika*. Dekonstruirati / 1. Rastaviti dijelove neke cjeline. Razgraditi neki stroj kako bi se prenio na drugo mjesto. 2. Gramatički termin (…) Razgraditi stihove, prenijeti ih, potiskivanjem metra, slično prozi. / Neovisno. 'Prema metodi prenocijskih rečenica, počinje se također prijevodom, a jedna od njezinih prednosti sastoji se u tomu što nikada nema potrebe za razgrađivanjem?, Lemaistre, isto. 3. Razgraditi se (…) Izgubiti svoju konstrukciju. 'Moderno nam znanje potvrđuje kako se, nasuprot nepokrenutom Istoku, neki jezik koji je postigao svoje savršenstvo razgradio i promijenio samo do sebe, putem samog zakona promjene, prirođenog ljuskom duhu?, Villemain, *Preface su Dictionnaire de l' Académie*" (Derrida, 1987, 387–393).

svodi na jezik, na čin govora u užem smislu.[17] Za Derridu postoji nešto izvan jezika, i tu sve počinje. Taj prostor Derrida naziva „realnost" jer je pojam realnosti prezasićen metafizičkim predrasudama. Ono što Derrida naziva „bićem izvan teksta" jest *potka* tragova tekstova u najširem smislu toga pojma i tom stazom ide dekonstrukcija. Pri tome oprostorenje (*especement*) nije samo interval, razmak. Riječ je o postojanju u prostoru (*devenir-espace*), vremenu. To je jedna verzija vremena u prostoru, gdje se ne suprotstavljaju niti razlikuju vrijeme i prostor. Derridina je nakana neprihvaćanje svake prostorne metafore, već stjecanje mogućnosti da zamijeni jednu prostornu metaforu nekom drugom, drugog tipa. To je Derrida pokazao u tekstovima o metafori (*Bijela mitologija*, *Povlačenje metafore* i dr.).

Različite su strategije dekonstrukcije. Ne postoji dekonstrukcija u jednini ili dekonstrukcija za sve situacije. Otuda Derrida ovu riječ u osnovi piše u množini. Taj se problem mora iznova rješavati u jedinstvenoj situaciji nesvodljivoj u svom singularitetu. Nije dakle empirijska afirmacija ta koja nas primorava ne da prilagodimo ili podesimo strategiju već da izmišljamo novu. Kad kod smo primorani izmisliti vlastiti put, vlastiti idiom, odgovor je idiomski (*Ibid*., 104). Pitanje je kako pomiriti idiom i univerzalni um, univerzalni i transparentni jezik, po uzoru na nekakav moderni *Aufklärung*, pa bio on i „postmoderan"? Kako tad pomiriti vrijednost idioma koji je ponekad neprevodiv – ponekad, i to samo donekle, ne postoji ništa apsolutno neprevodivo niti išta što je apsolutno prevodivo – kako pomiriti neprevodivo i prijevod? Kako pomiriti idiomatski jezik i univerzalni, odnosno posrednički um, itd? Odgovor na pitanje pomirenja ta dva pola je različit, potpis je različit. Ne postoji opće pravilo. Nitko ne može nikome saopćiti opće mišljenje (Derrida 2012, 112). Ali dekosntrukcija je uvijek prizivanje tradicije, ali napose i uvijek radikalizacija. Otuda Derrida napušta kritiku u korist dekonstrukcije kao onoga što kritiku „predvladava" (Derrida 2002). A radikalizacija je uvijek zadužena upravo kod onog što radikalizira. (Derrida, 2002) Derridini pogledi na dekonstrukciju mogli bi se sažeti ovako: prvo sveopća strategija dekonstrukcija unutar filozofije; drugo je neologizam *différance* (razlika, ali također i odmak) koji određuje našu upotrebu jezika; treće je relacija šutnje kao neodređenog preduvjeta i artikuliranog govora; četvrto, suprotstavljanje „metafizici prisutnosti", odnosno stanovištu da oni koji se jezikom služe značenje mogu shvatiti u potpunosti i da je značenje

[17] Ta zabluda koja je od Francuske i Europe stigla do SAD-a pratila je diskusiju o Derridinom opusu, a nju je iskazao i Foucault koji je „pokušao ograničiti dekonstrukciju na tekstualni prostor, svodeći tekst na knjigu, na ono što je napisano na papiru" (Derrida, 2007, 97). Inače je između Derride i Foucaulta vođena rasprava o *Historiji ludila*. Analizi ove rasprave Derrida je posvetio obiman tekst pod naslovom „Cogito i hitorija ludila" (Ibid.). Tu je Derrida okrstio Foucaulta zastupnikom izvjesnog „strukturalnog totalitarizma".

riječi dok ih pišemo „prisutno u našem umu", tako ga da možemo prenijeti drugima u njegovom čistom obliku. Na toj je iluziji, upućuje Derrida, utemeljen diskurs Zapada. Vjerovanje u metafiziku prisutnosti na takav način Derrida imenuje logocentrizmom; peto, svaki diskurs snažno ovisi o retorici i jezičnoj igri. Derridinu ideju dekonstrukcije ponajbolje možemo očitati i u njegovom odnosu pema velikim misliocima koji su mu prethodili, npr. prema Heideggeru kao profesoru sveučilišta i njegovom političkom iskustvu ili dekonstrukcija Husserla, de Saussurea i Hegela na pitanju znaka – te prema Aristotelu i Arenditici u razumijevanju politike, i dr. (vidi Kurelić, 2015.)

Nama se čini da je za razumijevanje ideje dekonstrukcije posebice važna njegova misao nove prosvjećenosti ili novoga humanizma. U tom pogledu dekonstrukcija kao ispitivanje utemeljenosti samoga temelja jest novi oblik prosvijećenosti. Dekonstrukacija uma nije za Derridu odbacivanje uma, niti stremljenje ka iracionalnosti nego, u velikoj mjeri odgovornost i osviještenost odgovornosti filozofije pred umom" (Derrida 133). On čak naglašava da nikada nije imao namjeru da pojmove kao što su istina, referencijalnost i stabilnost konteksta dovodi u pitanje. Htio je da ispita uvjete njihove mogućnosti, da ukaže kako oni važe samo u „pragmatički određenim situacijama" (*ibid.*). Te pragmatičke određene situacije nisu ništa drugo nego situacije odrađene strategijom modernog zapadnog projekta čiji je domet ograničen. Otuda postmoderno mišljenje dotiče granice njegove moći, susrećući se sa onim što je od njega različito, i zalažući se za jednu vrstu pragmatičnog pluralizma. Time postmoderna mijenja pojam moderne. Otuda Derrida smatra da kritičku ontologiju ne treba razumjeti kao teoriju, doktrinu niti kao stalni korpus znanja koji se akumulira. Treba je promatrati kao stav, *ethos*, filozofsko življenje; jer je kritika toga što smo istodobno historijska analiza granica koje su nam naložene i istodobno pretpostavka mogućnosti njihova nadilaženja. To filozofsko stanovište moramo prevesti u različita primjerena istraživanja.

Politički diskurs ili diskurs o politici za Derridu je uvijek pitanje zajedničkoga života ljudi. Time Derrida nastavlja brazdu koja ide od Aristotela do H. Arendt jer to zajedništvo i način njegova razumijevanja uvijek su blisko povezani: princip zajednice istodobno predstavlja i princip politike (političkoga). Derrida pokazuje kako je to u europskoj tradiciji princip prijateljstva. Ali Derrida se po vlastitom iskazu ne bavi političkom filozofijom u klasičnom smislu toga pojma. On pokušava promisliti nanovo na čemu ta djelatnost koju imenujemo politikom počiva. Jer politika je za Derridu ipak samo sredstvo misli. Derrida drži da je politička teorija neophodna, ali i tu neophodnost pokušava artikulirati pomoću nečeg u politici ili prijateljstvu, u gostoprimstvu, što iz strukturalnih razloga ne može postati problem znanja ili teorije. Prilikom analize Nietzschea upućuje na to koji vid politike on misli. Radi se o „velikoj politici" koja se suprotstavlja „politici mnijenja". „Upravo smo ušli u određenu

politiku prijateljstva. U 'veliku politiku', a ne u onu o kojoj nam govore politolozi[18] i političari, ponekad i građani moderne demokracije, u 'politiku mnijenja'" (Derrida, 2000, 85).

U tom smislu Derridino interesiranje za politiku i političko prisutno je u njegovom cijelom opusu.

Tokom akademske godine 1988/89. – u vrijeme kada se epoha prelamala – Derrida je držao seminar o politikama prijateljstva, čije su sesije uvijek počinjale Montaigneovim riječima koji citira rečenicu, što se pripisuje Aristotelu „O, prijatelji moji, nema prijatelja". Iz toga je nastala znana knjiga *Politike prijateljstva.* Historiju ideje prijateljstva Derrida ne svodi na diskurse, a još manje na velike diskurse filozofskog tipa. Ono što želi pokazati jesu snaga i procedure koje su izdigle većina tih velikih diskursa na visoko mjesto u povijesti mišljenja, ali su istodobno marginalizirali druge, i zato Derrida izučava ono što oni kažu i čine, kao i ono što je marginalizirano u tim diskursima (Derrida, 2001, 347). Tip zajedništva, odnosno političke zajednice, i način njegove diskurzivne interpretacije uvijek su u bliskoj vezi: samo načelo zajednice jest istodobno i načelo politike (političkog). Načelo prijateljstva kao princip zajednice i načelo politike tumačen je u europskoj tradiciji na različite načine. Međutim, Derrida drži da u okviru postojeće prakse i pojma politike ne može se dospjeti do načela prijateljstva, kao ni do načela demokracije itd. Jer načela postojeće političke zajednice onemogućavaju bilo koji drugi vid politike (Derrida, 2001, 63, 281). Otuda je za pojam politike u uobičajenom smislu pojam prijateljstva imao marginalan značaj. Međutim, već kod Platona i Aristotela ovaj pojam postaje ključan, ne samo za razumijevanje politike već i za definiranje političkih kategorija kao što su pravednost, demokracija, suverenost itd. (*ibid,* 66).

Mogućnost i čin diskursa o prijateljstvu leži dakle u činjenici da smo tim diskursom smješteni u samu konstituciju jednog od najvećih kanonskih diskursa mišljenja prijateljstva u Aristotelov diskurs, čije glavne crte Derrida razmatra. To zračenje započelo je prije Aristotela (sofisti, Platon itd.) i nastavilo se i poslije njega, naravno poslije epikurejstva i stoicizma, Cicerona, nekih crkvenih otaca i još nekolicine drugih (*Ibid.*, 2001, 348). Ali Derrida smatra da je Aristotelovo mišljenje ideje prijateljstva konstitutivno za političko mišljenje Zapada. Postavljajući to pitanje kroz razlikovanje mogućnosti i čina toga diskursa kod Aristotela Derrida pokazuje da se Aristotelova pozicija posebno očitava u *Nikomahovoj etici*, „Kada je riječ o razlikovanju između 'dobrih' koji su uvijek u malom broju,

[18] Mjesto koje Derrida daje modernoj politologiji i politolozima adekvatno je njezinoj objektivističkoj metodi i pozitivističkoj vokaciji. Međutim, on u paradoksima političke prakse i političke teorije vidi mogućnost i zadaću mišljenja i djelovanja mimo i preko empirijske politologije i opstojeće politike. U tom smislu zadaća je politologije da na svom polju demonstrira moć političke znanosti kao dijela „nove humanistike".

prijateljstvu u strogom smislu toga izraza, u pravom smislu jednostavno prijatelji, apsolutni prijatelji, i drugih koji su to samo slučajno i po analogiji s prvima. Isto razlikovanje nije daleko kada je riječ o razlikovanju osobitog prijateljstva, vrlog prijateljstva, s jedne strane i s druge strane izvedenog prijateljstva, onih koji su zasnovani na koristi ili zadovoljstvu; ono također nije daleko kad se, nakon što definira tri oblika vladavine u knjizi *Nikomahova etika* tim trima oblicima pronađe tri odgovarajuća vida prijateljstva, budući da svako od njih odgovara odnosima pravednosti; takve je vrste da ako je čovjek 'političko' biće stvoreno za život u zajednici, i ako mu je, dakle, potreban prijatelj, čisto političko prijateljstvo je ipak samo jedan vrsta prijateljstva, jedno izvedeno prijateljstvo, korisno prijateljstvo koje zahtjeva sporazume, suglasnost, konsenzus (*homónia*). Sve te podjele pretpostavljaju razlikovanje mogućnosti i čina, slučajnog i suštinskog itd." (*Ibid.*, 349). Zato ako sada nema prijatelja, učinimo da ga od sada bude, da bude prijatelja, i to „suverenog i uzvišenog prijateljstva". Jer prijateljstvo nikada nije sadašnja datost, ono pripada iskustvu čekanja, obećanja, odnosno angažiranja. Istražujući paradokse ideje prijateljstva, Derrida istražuje dominantne obrasce prijateljstva u grčkoj, židovskoj, kršćanskoj, rimskoj, islamskoj itd. kulturi koji su utjecali na hegemonske obrasce prijateljstva kao principa zajedništva u kulturama Zapada. Pri tome on traga, unutar svih razlika, za onim prisutnim stalnim oblicima ili svojstvima prijateljstva koje analizira sa stanovišta političkog.

Prijateljstvo kao političko načelo ne može se međutim razumjeti ako ostanemo u granicama postojeće prakse i opstojećeg pojma politike. Jer opstojeći poreci onemogućuju bilo koji pojam i praksu osim one opstojeće. Riječ je o tome da Derrida drži da u tradicionalnom pojmu prijateljstva postoji ono što mu je inherentno, a to je nepravda i opresija. Stoga Derrida prijateljstvo kao princip politike postavlja izvan politike (*Ibid.*, 281). Jer pitanje onog političkog nije za njega i unaprijed političko (*Ibid.*). Ono možda nije još, odnosno nije više sasvim političko, čim se politika određuje u crtama jedne vladajuće frakcije (*Ibid.*, 63).

Iz takvog razumijevanja politike i prijateljstva implicitno proizlazi nesrodnik, bilo tko tko ne pripada pod vladajući princip identifikacije članova političke zajednice kao političkog neprijatelja. Otuda, pokazuje Derrida, nije teško izvesti Schmittov pojam političkog neprijatelja koji po definiciji ne čini zločin ili nad kojim se ne vrši zločin, te je dakle oslobođen od odgovornosti. Prema tome politička implikacija prijateljstva-bratstva kao kanonskog obrasca Zapadne politike i teorije politike jest dopuštenje ili, drugačije, „prakticiranje zločina" prema „političkom neprijatelju", odnosno prema drugom i različitom. „Sve što se u političkom diskursu poziva na rađanje, na prirodu, odnosno naciju – tj. nacije ili univerzalnu naciju ljudskog bratstva – sav taj familijarizam sastoji se u pomnom oprirodnjavanju te frakcije" (*Ibid.*). Nasuprot Derridi za koga ono političko nije i unaprijed političko, Schmitt je, „moderni politolog" koji

ne teži ni jednom drugom racionalnom znanju, ni jednom drugom iskustvu izuzev političkog, da prizna pravo, da zasnuje neku politologiju, neku ontologiju, odnosno neku epistemologiju političkog. Samo čisto političko može nas naučiti da mislimo i da formuliramo ono što je čisto političko. Ali, toj logici, upućuje Derrida, možemo suprotstaviti upravo suprotnost: „ono što je istina o neprijatelju (mogu, odnosno moram te ubiti, i obrnuto) to je isto ono što prekida, poništava, okreće, odnosno u najmanju ruku suzbija, potiskuje, preobražava, odnosno sublimira prijateljstvo koje je, dakle, ujedno ista potisnuta i sasvim druga stvar" (Derrida, 2001, 196). Zato Derrida upozorava da ono što se kaže o neprijatelju nije simetrično i ne može se reći o prijatelju makar to bilo u okviru uvjeta strukturnih i zajedničkih mogućnosti. Prijateljstvo bi se sastojalo u suspendiranju te strukturne mogućnosti. Prijateljstvo je, dakle, upravo suprotno od usmrćivanja, od tog izlaganja smrti. Otuda ne mislimo da Derrida u razmatranju relacije prijatelj – neprijatelj zapada u zamku Carla Schmitta, već da tu zamku dekonstruira. (Vidi Bojanić, 1995.)

Ali ideja dekonstrukcije politike iskazuje se i u dekonstrukciji kategorije, što je ujedno i zagovor nove demokracije ili humanizma. „Pravda je iskustvo onoga o čemu ne možemo imati iskustvo" (Derrida). Iskustvo slobode i jednakosti Derrida traži izvan prava kao i politike izvan politike (*Ibid.*, 2001, 457). Riječ je o tome da Derrida smatra da pravda, pravednost stoji izvan prava/zakona, mada je ideja zakona sačuvala trag pravde i ta pravda čini suštinu ideje zakonitosti. Sam zakon je zasnovan na autoritetu (moći), i stoga ovisi od nasilja, koji se prenosi i na strukturu jezika i time prikriva porijeklo zakona. U spisu *Sila zakona* Derrida govori o ideji pravde kao „iskustvu nemogućeg", o nečemu što postoji izvan svakog iskustva i stoga ne može biti artikulirano. A što se ne može artikulirati, ne može se ni dekonstruirati. Dakle, neizreciva pravda je aksiom politike, kao što su i učinci političkoga djelovanja (neizbježno nasilje nad drugima). Ta pretpostavka i taj učinak „diskvalificiraju" politiku. Znači li to da se politički problemi mogu rješavati izvan političke ravni i političkih institucija? Nipošto. Jer lično osjećanje pravde ne može izbjeći arbitrarnost i politički voluntarizam, proizvoljnost odlučivanja itd., a na drugoj strani čekao bi nas proročki eskapizam.

Međutim, aporija nije rješenje nego pretpostavka problema. Kada se Derrida suprotstavlja restriktivnoj politici prema ljudima bez „papira", nije riječ o tome da zahtijeva da država otvori granice za svakog tko hoće doći te da ukaže bezuvjetno gostoprimstvo. On od države traži da prizna zakon, a naročito da ga primjeni na poopćavajući način ne popuštajući pred „sigurnosnim fantazmama" ili „strahu od biračkog tijela".

Dekonstrukcija političkih zajednica zasnovanih na „prirodnoj srodnosti" usmjerava se kod Derride na suverenitet (nacionalne) države koji je proizvod teološko-političke historije moći. Stoga suverenitet država nije institucija u kojoj se može ostvariti prijateljstvo

kao načelo političke zajednice. Otuda proizlazi i Derridino traganje za inherentnim proturječnostima pojma zajedničkog i zajednice. Riječ je zapravo o proturječnosti u samom pojmu politike između izričite univerzalnosti i implicitne njezine moguće realizacije. U tom kontekstu, za razumijevanje suvremene zajednice i demokracije Derrida je vidio iznimno značenje modernih i postmodernih medija i postmodernog znanja koje u nacionalnim i mondijalnim razmjerima doprinose prevladavanju vezanosti za teritorij, identitete i oblik političke organizacije u nacionalnim i lokalnim razmjerima. Dekonstrukcija te vezanosti za neki teritorij i podvođenja pojedinca pod neki identitet jest ono što ideju zajednice kod Derride čini relevantnom za razumijevanje postmoderne političke konstitucije. Političke konstitucije u postmodernom svijetu ne kao globalizacije već kao mondijalizacije.[19]

Kao „negacije" postojećeg tipa političke zajednice kod Derride se pojavljuje ideja zajednice mimo i preko jednačenja po „jednakosti" i/ili „bratstvu" kao i ideja jedne univerzalne „utopijske" zajednice. Otuda i dekonstrukcija ideje suvereniteta jest zapravo ostvarivanje tih načela koja nadilaze opstojeći poredak. To nije neka svjetska država, već je to „kozmopolitska politička zajednica" oslobođena od svakog državljanstva. Ta zajednica zasnovana na posebnom vidu jednakosti među ljudima mimo i preko statusa, zajedničkog pripadanja klasi, znanja, imena, ugovora, partije, zemlje, nacionalne zajednice, i nacionalno određenog su-građanstva. To je „nova zajednica" zasnovana na prijateljstvu bez ustaljenih institucija: zajednica „društvene razvezanosti" (Derrida, 2001, 24), a podrazumijevala bi slobodu prema društvenim normama i institucijama. Njezin začetak Derrida vidi u „onima koji nemaju svoje zajednice", apartidima, a povezivanje slobodnih gradova-utočišta bezuvjetne pojedinačnosti i bezuvjetne slobode on vidi kao inicijalni model njezina ostvarivanja (Derrida, 2000, 55).

Demokraciju, odnosno njezino samo ime, prate oklijevanja. Međutim, demokracija je inherentno proturječna. Hoćemo li i dalje u ime demokracije pokušavati kritizirati ovakvo ili onakvo određenje demokracije; njezine temeljne radikalnosti; ili ćemo u ime „demokracije u dolasku" pokušati dekonstruirati njezin pojam, pogotovo onaj u čijem nasljeđu neminovno pronalazimo zakon rođenja, prirodni, odnosno „nacionalni zakon". Demokracije od početka bila vezana za obrasce kojima pripada i prijateljstvo: bratstvo, porodica, filozofija dobra, nacije itd; kao i s aksiomima moderne demokracije. Ono što Derridu interesira jest mogućnost demokracije

[19] Riječ je o tome da Derrida razlikuje pojam mondijalizacije kao posvjetoveljenja, očovječenja prostora u svjetskim razmjerima nasuprot pojmu globalizacije koji polazi od pretpostavki „zauzimanja prostora" u mondijalnim razmjerima. Tu razliku između posvjetovljenja svijeta nasuprot zauzimanju svijeta Derrida izvodi iz epohalne tradicije Francuske revolucije i svega onoga što je poslije nje slijedilo. Otuda njegovo inzistiranje na mondijalizaciji nasuprot pojmu globalizacije ima bitno značenje.

izvan konteksta nacionalne države i građanstva. Za Derridu demokracija izvorno ne znači ili ne treba značiti, ili se ne treba odnositi na ime određenog političkog režima ili tipa organizacije nacionalne države. Otuda njezina redefinicija ide mimo ideje građanstva u nacionalnoj državi, odnosno preko demokracije kao „bratstva i jednakosti" ili mimo opstojećih političkih režima. Odbijajući jednačenje demokracije s režimom, Derrida pretpostavlja da je demokracija svako iskustvo u ime jednakosti, pravde, pravičnosti, poštovanja posebnosti drugog. U tom smislu demokracija je permanentno preformativno djelovanje za zbiljsku slobodu, pravdu i jednakost, a ne stanje neke konkretne države. Demokracija je dakle uspostavljanje jednog obećanja koje se ne može prezentirati. O njemu se može samo svjedočiti kao o glasu najdublje vjere i kao najradikalnijoj misli (Derrida, 2002, 80).

Dakle, vladajući poredak, pa i onaj demokratski, zasniva se na primjeni moći jer je moć inherentna postojećim političkim zajednicama. Tu je jednakost utvrđena na hegemoniji „bratstva" ili „etničke jednakosti". Vladajući politički diskursi slika su te političke moći. Ali ovaj Derridin opis nošen je jednom drugačijom nakanom: on traga za onim što je u opstojećem režimu i u postojećoj demokraciji žrtvovano kako bi ga afirmirao. To za čim traga Derrida nije sadržano u opstojećem poretku moći ili u opstojećoj politici, i ono može biti analizirano jedino izvan opstojeće politike. To je ravan „etike žrtve". Ta ravan pretpostavlja otvorenost oslobođenu od svih isključujućih mitova zajednice, odnosno spremnost da se bezuvjetno prihvati kao jednak i onaj koji ne podliježe vladajućim obrascima identifikacije i legitimacije. Ili, drugačije, da se pokaže apsolutno gostoprimstvo prema strancu, Drugom, različitom u njegovoj heterogenoj pojedinačnosti itd. To apsolutno gostoprimstvo moglo bi preduprijediti nastanak žrtve kao inherentne posljedice politike. Dakle, antipod isključivosti − a svaka je politika u uobičajenom smislu isključivost − predstavlja etika gostoprimstva. Stanje onih koji su isključeni, ili čak nisu ni obuhvaćeni političkim diskursom, predstavlja naličje vladajuće politike i njezinu istinu. Ono što je potisnuto iz te politike jest nesvodiva pojedinačnost, osobna izuzetnost. To Derridino inzistiranje na apsolutnoj pojedinačnosti, koje se poziva na cijelu tradiciju od Sokrata do danas, jest afirmacija drugačije vrste jednakosti u odnosu na većinsku jednakost. To je jednakost prava zasnovanog na apsolutnoj jedinstvenosti. Pri tome Derrida uviđa da ostaje problem „neegalitarne hegemonije". Osim ako na neki način ne spasimo jednakost, neki vid jednakosti u poštivanju nesumjerljivih i heterogenih pojedinačnosti (Derrida, 2001, 301).

Za razumijevanje dekonstrukcije humanizma kod Derride posebice je značajan njegov rad *La feins de L'homme* (1968).[20] U tom

[20] Riječ je o predavanju na skupu u New Yorku „Filozofija i antropologija", kasnije objavljenom u *Maregs de la Philosophie.*

članku Derrida pokazuje troje. Prvo, stanje u francuskoj filozofiji i antropologiji u odnosu na razumijevanje humanizma, metafizike i „kraja čovjeka". Pri tome Derrida upozorava na različite orijentacije i strategije od egzistencijalizma do personalizma itd. Drugo, Derrida upućuje na činjenicu da je pošteno reći da je francuska filozofija od Drugog svjetskog rata naovamo bila obilježena nekim oblikom susreta sa Heideggerom, odnosno s „njemačkim trolistiom": Hegel, Husserl, Heidegger, čiju će recepciju u francuskoj filozofiji Derrida vidjeti kao „amalgam". Treće je Derridina diskusija sa Hegelom, Husserlom i Heideggerom o temi čovjeka i humanizma. Taj aspekt nam se čini veoma značajnim kako za našu temu, tako i za Derridin odnos prema Heideggeru i suvremenoj njemačkoj filozofiji. Svoje poglede Derrida će formulirati u tri zaključka. Prvi zaključak on određuje kao *redukciju smisla.*

Pod tim Derrida misli na pažnju na sistem i strukturu koja je usmjerena na rastvaranje klasičnih motiva sistema iz neke „formalne" perspektive, koja sama po sebi nema smisao. Ako uvažimo da je kritika antropologizma u zadnjim velikim metafizičarima nastajala u pojmu istine i smisla, te da su one kao ključni motiv imale redukciju smisla, lako ćemo zaključiti da redukcija smisla prvenstveno ima formu kritike fenomenologije (Hegel, Husserl). Ako na drugoj strani imamo u vidu da se heideggerijanska destrukcija metafizičkoga humanizma zbiva u hermenautičkim pitanjima o smislu, istini i biti, lako ćemo zaključiti da se redukcija smisla u cjelini prelama s mišljenjem biti koja ima sve potrebe ukidanja. Drugi zaključak Derrida imenuje kao *strateški stav.* Riječ je o pretresu koji se odnosi prema cjelini Zapada, prema njegovom drugom, pa ponajprije ide za jezičnim, ali i ekonomskim i političkim dimenzijama. Prvi pravac je pokušaj sa istupom i dekonstrukcijom bez „promjene terena", odnosno temeljnih pojmova. Tu prijeti opasnost da ukidamo uvijek isto ono što namjeravamo dekostruirati. Drugi strateški pravac je nošen idejom o promjeni terena sa dekonstrukcijom. Time se afirmira apsolutni prijelom i apsolutna razlika. Jasno je da učinci nisu dovoljni. Također je jasno da izbor između dvije strategije dekonstrukcije nije jednostavan i jednoznačan. Stil prve dekonstrukcije više je stil heideggerijanskog pisanja, dok je drugi trenutno preovladavajući u Francuskoj. Novo pisanje, o ovoj temi, napominje Derrida, iziskuje da se prepletu oba ova diskursa. Treći zaključak Derrida naslovljava: *razlika između višeg čovjeka (höher Mensch) i natčovjeka (Übermensch*). Pod tim naslovom Derrida nas uvodi k Nietzscheu „zadnjem metafizičaru" između dva kraja čovjeka. Znamo kako Nietzsche na kraju *Zaratustre* u trenutku „znaka", o „Velikom Podnevu" razlikuje *höher Menscha i Übermenscha.* Prvi je u zadnjoj gesti suosjećanja prepušten svojem očajanju. Sljedeći – koji nije posljednji čovjek – ustaje uz „ovo je *moj dan*, i odlazi". Njegov grohot kao da najavljuje povratak koji neće imati formu metafizičkoga ponavljanja humanizma, odnosno, istu onu formu koju je

utisnuo Heidegger. Da li se u „kući bitka" nalazimo pred „bdijenjima" koja najavljuju dva kraja čovjeka, pita se Derrida.

Dekonstrukcija humanizma kao političke kategorije prati kod Derride i dekonstrukcija humanistike, odnosno humanističkih znanosti. On je tu dimenziju iskazao u čuvenim predavanjima u Frankfurtu i Ateni.[21] Tu je dekonstrukciju Derrida zasnovao i izložio polazeći od tri osnovna načela novih humanističkih znanosti. Prvo, iz bezuvjetne slobode mišljenja, istraživanja i javnoga govora. Drugo, iz bezuvjetnog prava na istinu u znanstvenim istraživanjima i u prezentaciji tih uvida. Treće, iz bezuvjetnog suvereniteta sveučilišta i osobnog suvereniteta njegovih pripadnika (Derrida, 2001, 73 i d.).

Ideja sveučilišta jest evropska ideja (od ideje Grčke, ideje Rima, srednjevjekovne ideje do moderne ideje). Ukratko, danas svugdje po svijetu postoje sveučilišta i ona su manje-više ustanovljena na modelu modernog evropskog sveučilišta (Derrida, 2002, 69). Tu je rođena i ideja humanizma „Moderna i evropska ideja sveučilišta pretpostavlja, u njenom načelu, bezuvjetno pravo na istinu; još bolje, bezuvjetno pravo da se postave sva neophodna pitanja koja se tiču historije i same vrijednosti istine, znanosti, doslovno *humanitéa*. U načelu, ne postoji granica, na sveučilištu, u dekonstrukciji svih pretpostavki, svih pravila, cjelokupne aksiomatike i, dakle, cjelokupne političke filozofije, cjelokupne ideologije, cjelokupne vjerske ili nacionalne dogmatike, kao i svih ekonomskih, društvenih, nacionalnih, vjerskih moći, koje su na taj ovaj ili onaj način, podržavane, postavljane, upotrjebljene" (Derrida, 2002, 73). Nosiva ideja sveučilišta i humanistike za koje se zalaže Derrida jest bezuvjetna sloboda koja bi trebala da dovede u pitanje načela svake moći – najprije da je proučava i promišlja u potpunoj neovisnosti i dovodi sve do otpora neposlušnosti ili disidentstva. Bezuvjetno mišljenje koje bi trebalo da postane načelo sveučilišta prepoznaje se prije svega po tome što ono u ime same slobode i istine može da dovede u pitanje načelo nacionalnog suvereniteta kao načelo moći. Mada je sveučilište mjesto bez moći, to ne znači da je ono mjesto bez „snage" (*ibid.,* 79). Otuda novo sveučilište treba da pripremi sa svim svojim snagama novu strategiju, novu politiku, novo mišljenje politike i političke odgovornosti. „Ono objavljuje i obećava jedino zauzimanje bez ograničenja u odnosu na istinu." (*ibid.,* 83). Ovo veliko pitanje istine i svjetlosti, prosvjetiteljstva uvijek je bilo povezano s pitanjima o čovjeku, o čovjekovoj svojstvenosti koja je u temelju istodobno i humanizma i historijske uloge hunamističkih znanosti. Iz tog koncepta i ideje proizlazi i ideja mondijalizacije za koju bi Derrida htio da ona bude humanizacija i da se time razli-

[21] Predavanje na frankfurtskom sveučilištu (2000) naslovljeno je „Budućnost profesije ili sveučilište bez USLOVljavanja (zahvaljujući 'društvenim znanostima' koje bi mogle da se dese sjutra)", a predavanje na Sveučilištu u Ateni (1999) također se pita o bezuvjetnosti slobode i traganja za istinom pod naslovom „Bezuvjetnost ili sveučilište: Sveučilište na granici Evrope".

kuje od globalizacije. (*ibid*). Ali to sveučilište i taj humanizam i to bezuvjetovanje, u stvari, ne postoji. Ali bi ipak trebalo u načelu i u skladu sa objavljenom vokacijom, da ono postaje mjesto kritičkog otpora, i više nego kritičkog otpora, da postaje mjesto dekonstrukcije. Pri tome se Derrida poziva na pravo na dekonstrukciju, kao bezuvjetno pravo da se postavljaju sva pitanja ne samo o povijesti pojma čovjeka, pojma kritike itd. Već i ona o nacionalnom suverenitetu; objavljenim i neobjavljenim ratovima, zločinima i genocidima danas itd. Pri tome Derrida razlikuje funkciju i zadaću sveučilišta i ostalih znanstvenih pogona. Njegovo je mišljenje da se jedino na sveučilištu utemeljuje i zrcali snaga uma, slobode, istine i otpora: ta zadobijena sloboda da se sve kaže na javnom mjestu." (86)

Kao ni postmoderna općenito, Derrida ne odbacuje humanizam i humanističke, odnosno društvene znanosti. Naprotiv, on ih zastupa i promiče, ali kao „novu humanistiku", odnosno nove „humanističke znanosti". Sedam je polja unutar kojih Derrida vidi prostor nove dekonstruktivističke humanistike. Prvo, nanovo izložiti historiju čovjeka, ideje, figure i „svojstva" čovjeka i „jednom nesavršenom serijom opozicija s kojima je čovjek određen, posebno u okviru tradicionalne opozicije takozvanog ljudskog života i takozvanog životinjskog života" (*Ibid*., 2001, 114–115). Drugo, zasnovati novo razumijevanje historije demokracije i ideje suvereniteta. Nanovo odrediti odnos između žene i muškarca, između države i državljanstva, između ljudskih prava i nacionalne države. Treće, ispisati novu historiju između profesionalnosti i konfesionalnosti, i u tom okviru pozvanost sveučilišta. Četvrto, dekonstruirati kulturu i umjetnost, posebice književnost sa stanovišta razlikovanja realnog i fikcionalnog i sa stanovišta demokracije i zadaće sveučilišta. Peto, nanovo zasnovati načelo autoriteta na novim ishodištima, od univerziteta i profesora do demokracije i pojedinca. Šesto, u okviru jednog refleksivnog obrata, istodobno kritičkog i dekonstruirajućeg, zasnovati historiju onoga „*kao da*" i prije svega historiju razlikovanja između preformativnih i konstitutivnih činova, a napose njihove odlučujuće razlike. „K sedmoj točki, koja nije i sedmi dan, ja konačno sad stižem. Ili bolje: ja se prepuštam (*laisse arriver*) možda kraju, sada, onom istom koji se, dolazeći (*arrivant*), dešava ili, zauzimajući mjesto, preobražava, remeti i ometa onaj isti autoritet kojim se on spaja s univerzitetom, s društvenim znanostima, 1. sa saznanjem (ili u najmanju ruku s njegovim modelom konstativnog govora), 2. s propovijedanjem (*profesion*) ili s propovijedanjem vjere (*profession de foi*) (i u najmanju ruku s njegovim modelom performativnog govora), 3. s performativnim sprovođenjem onoga 'kao da'" (*Ibid*., 117). Idejom „nove humanistike" Derrida je dekonstrukciju filozofije i politike Zapada ostavio otvorenom i odredio kao ideju i zalog budućnosti.

Giorgio Agamben svjetski je utjecajan filozof i kritički mislilac, gotovo renesansni polihistor (od teorijskih istraživanja u književnoj teoriji i filozofije politike do religijskih studija, jezika i umjetnosti

i dr.). Za njegovu političku teoriju biopolitike, mnogi će danas reći da je najviša točka suvremenoga mišljenja. Po obrazovanju je pravnik, diplomirao s tezom o političkoj misli S. Weil, a studirao je i književnost i filozofiju. U mladosti se družio s P. P. Pasolinijem, E. Morante i A. Moraviom. Za filozofiju ga je privukao M. Heidegger na čijim je seminarima o Hreaklitu i Hegelu što ih je pjesnik Rene Char organizirao u Le Thoreu u Provansi 1966. i 1968. – sudjelovao. Od tada Heidegger ostaje njegovim stalnim sugovornikom. Međutim, njegov je učitelj – prema vlastitim riječima Walter Benjamin, čija je djela u šest tomova priredio na talijanskom. Ali, Agambenovo je djelo povezano i sa tri velika opusa evropske političke kulture. Riječ je o teoriji totalitarizma i izvanrednog stanja kod H. Arendt; razumijevanju iznimke i izvanrednog stanja kod C. Schmitta; i ideji biopolitike kod M. Foucaulta.

Agamben u svojim djelima tematizira ključni problem za razumijevanje kako povijesti, tako i mogućnosti čovjeka i njegova svijeta. Pri tome, filozofija kod Agambena, misli mogućnost – potencijal, a ne aktulanost. Tradicija za njega nije povratak istog, već povratak novog, a sadašnjost u sadašnjem postmodernom svijetu – tom „izvanrednom stanju" koje je postalo načelo možemo misliti samo kao kraj. Otuda je Agambenova nakana da otkrije povijesno još neostvaren potencijal i time ga oslobodi posthistorijske nelagode i tegoba. Traganje je to kako se ne bi promašila epoha koja je već stigla, ili će stići i čiji su nam znaci dani kako bi bili odgonetnuti. Riječ je o zagovoru prekoračenja kraja vremena i povijesnih epoha, ne u smjeru budućnosti ili prošlosti nego samog srca ili mogućnosti vremena i povijesti (Agamben 2006, 73–74). Stoga Agamben pokušava otvoriti put za novi diskurs politike i političkoga koji poriče logiku aktualizacije kao obilježje kapitalističke organizacije društva. Za opus Giorgia Agambena moglo bi se reći da u velikom smislu, reflektira fenomen humanizma: civilizacijski i teorijsko-politički; književno-etički, i suvremeno kritički. Ovom prilikom mi ćemo se napose usredsrediti na tri nosive Agambenove teorijsko-političke ideje. Reinterpretacija *Zoé* i *Bios* u antičkoj tradiciji i mišljenje toga odnosa kao određujućega za povijest političke teorije; načelo izvanrednog stanja i logor kao nomos suvremenosti; ideja posthumanizma.

Agambenovi spisi nastaju u vrijeme posthladnoratovske Evrope i u njima Agamben pokušava razmisliti opasnost od globalne tiranije tj., od globalnog logora i trajnog izvanrednog stanja. Svoju zadaću, odnosno bitno stanovište svoje političke teorije, Agamben je formulirao ovako: „Ovo istraživanje želi propitati… ničiju zemlju između državnog prava i političkog pitanja, te između pravnog poretka i života… I možda će tek tada biti moguće odgovoriti na pitanje koje ne prestaje odjekivati u povijesti politike Zapada: što znači djelovati politički?" (Agamben 2008, 10).

Teorijska figura *homo scera* poslužila je kao široka dijagnoza suvremenih političkih prilika, koncept *golog života* koristi se u eksplikaciji brojnih i različitih pojava (H. Mills, 74). Brojni su avata-

ri *homo sacera* (Agamben 2006., 104). Razlog toga Agamben vidi u činjenici da se kroz čitavu histriju javljaju ljudi koji su svedeni na goli život. Oni su na različite načine isključeni iz sfere zakona te se nasilje nad njima (sve do ubistva) ne kažnjava. To je mračna dimenzija historije politike, odnosno vladavine i političke zajednice uopće. Sekst Pompej Festnam je u *De verborum significatu* sačuvao spomen na figuru arhaičnog rimskog prava u kojoj se po prvi puta karatker svetosti povezuje s ljudskim životom kao takvim. Riječ je o „živom mrtvacu", čiji položaj isključenosti iz političke zajednice istodobno upućuje da je i takav život, čak na rubu smrti, politiziran tj. da je postavljen i/ili određen od politike.[22] *Homo sacer* je uključen u zajednicu u mogućnost da da bude ubijen, točnije, riječ je o tome da je ljudski život uključen u poredak jedino u formi njegovog isključenja (odnosno apsolutnoj mogućnosti biti ubijen). Agambenovo potenciranje centralnog mjesta *homo sacera* u biopolitičkim konstrukciijama potpuno je nedvosmisleno, te bi se moglo reći kako kod Agambena sveti čovjek drži ključ biopolitike i može otkriti tajne političke moći. Radi se o tome da Agamben želi pokazati da figura starorimskog osuđenika može biti iskorištena za objašnjenje situacije u kojoj se vrlo lako mogu naći građani suvremenih nacionalnih država. Činjenica da smo svi potecijalno homines saceri te da tzv. liberalne demokracije u sebi imaju totalitarni bioploitički potencijal jeste ono na što upućuje pokazati Agamben. Agamben uvodi figuru svetog čovjeka u srž političkih odnosa, čak ga naziva „izvornim političkim elementom." Učinak tog proglasa je dvojak za njegovog nositelja: „nekažnjivost njegova ubojstva i zabrana žrtvovanja". Dakle homo *sacera* je moguće nekažnjeno ubiti, ali je zabranjeno njegovo žrtvovanje bogovima, te se on time nalazi između božanskog i ljudskog prava. To se povezuje sa suvremenom moći koja odlučuje tko i kada može biti ubijen, a ne žrtvovan, dakle, sa odlukom o privremenom nevaženju (suspenziji) zakona. Suveren tj. nositelj vlasti odlučuje o isključenju *homo sacera* iz društvenog poretka, time što određuje početak i kraj izvanrednog stanja. Poseban položaj *homo sacera* je u tome da se nalazi izvan ljudskog i božanskog prava, čime je dvostruko isključen jer je određen dvjema iznimkama. Ne pripada ljudskom pravu jer njegov život više nema vrijednosti, a iz istog tog razloga je previše „nečist" da bi se žrtvovao bogovima. Njegovo izopćenje iz društva pretpostavlja uključenje jedino njegovog *golog života* u pravno-politički sistem, u smislu imanja vlasti nad životom i smrću. Izopćenje je isto tako izvorno politička kategorija koja „može značiti kako insigniju suvremenosti… tako i izgon iz zajednice… izopćennje je suvremeni nomos koji uvjetuje svaku drugu normu" (Agambe 2006, 30)

[22] „*Sveti je čovjek* onaj kojega je puk osudio zbog zločina; i nije ga dopušteno žrtvovati, a onaj tko ga ubije neće biti osuđen zbog ubojstva; i doista se u prvom tribunskom zakonu upozorava da „ako tko ubije onoga koji je plebiscitom svet, neće ga se tretirati kao ubojicu" (*ibid*).

Izopćenje se u suvremenosti postavlja u središte politike, pa je svaki pojedinac potencijalan *homo sacer*.

Distinkciju *Zoé-Bios* Agamben preuzima iz grčkog jezika. Prvo označava jednostavnu činjenicu življenja svih živih bića, dok je drugo ukazivalo na oblik ili i način života svojstven pojedincu ili grupi. U klasičnoj politici, *bios* je bio vezan za funcioniranje *polisa* (javnu sferu), a *zoe* za *oikos* (privatnu sferu). Agamben ovdje usvaja stanovišta M. Foucaulta, koji tvrdi da dolazi do promjene u modernoj politici: *zoe* i *bios,* postaju neraskidivo povezani. Semantičku iznijansiranost značenja i relacije *zoe i bios* Agamben pojašnjava preko para glas-jezik, *phone-logos*. Radi se o tome da je glas pretpolitički femomen. Tek kada glas stupi u jezik možemo govoriti o kvalificiranom životu, političkoj strukturi „glas je *zoè*, jezik je *bios*". „Pitanje: Na koji način živo biće ima jezik?" precizno odgovara pitanju: „Na koji način goli život obitava u *polisu*?" Živo biće ima *logos* oduzimajući i čuvajući u njemu vlastiti glas, jednako onako kao što obitava u *polisu* izuzimajući iz njega vlastiti goli život. Politika je tako uvjet za metafiziku, budući ona stoji kao granica između živog bića i *logosa*, apolitizacija golog života jeste metafižička zadaća *par excellance*. Biopolitička aporija sastoji se u činjenici da politika u provedbi metafizičke zadaće, koja ju je odvela k tomu da je sve više preuzimala formu biopolitike, nije uspjela konstituirati vezu između *zoe* i *bios*, između glasa i jezika." Otuda će Agamben razmatranje u *Homo saceru* završiti ovako: „Ako je istina da je figura koju nam predstavlja naše vrijeme figura života kojega se ne da žrtavovati, ali kojega se pak da ubijati u dosad nečuvenoj dimenziji, tada nas se goli život *homo sacera* posebice tiče. Svetost je linija bijega još uvijek prisutna u suvremenoj politici, koje se, kao takva, premješta prema sve širim i nejasnijim područjima, dok se ne poklopi sa samim biološkim životom državljana. Ako danas više nema unaprijed odredive figure svetog čovjeka, to je možda stoga što smo svi mi virtualni *homines sacri*" (Agamben 2006, 102).

Mada je ideja svetog jedna od nosivih elemenata njegove intelektualne zgrade Agamben je istraživao i mislio i ono profano. polazeći od rimskih pravnika kod kojih glagol posvetiti (*sacrare*) označava izlazak stvari iz područja ljudskog prava, dok je glagol profanirati značio upravo suprotno, vratiti čovjeka na slobodnu upotrebu. Profanim u pravom smislu naziva se ono što se, nekoć sakralno ili religijsko, vraća ljudima na upotrebu i vlasništvo (Tebacije). Ipak Agamben luči sekularizaciju i profanaciju. Sekularizacija je oblik potiskivanja, ona snage ostavlja netaknutima i ograničava a ne njihovo premještanje. Tako politička sekularizacija teoloških pojmova samo dislocira nebesku monarhiju u ovozemaljsku dok njezina moć ostaje netaknuta. Profanacija pak implicira neutralizaciju onoga što se profanira. Čim se profanira, ono što je bilo nedostupno i izdvojeno gubi svoju auru i vraća se u upotrebu (*ibid,* 89). Oba ova postupka su politička, ali je prvi povezan s posjedovanjem moći, koju jamči vraćajući ga na model sakralnog, dok drugi dezaktivira dis-

pozitive moći i zajedničkoj upotrebi vraća prostore što ih je ta moć konfiscirala (*ibid.*). U nosivom eseju u knjizi *Profanacija* Agamben će kao zadaću budućeg mišljena formulirati ovako: profanacija neprofaniranoga politička je zadaća budućeg naraštaja (*ibid,* 108).

Načelo suverenosti, nosiva je ideja Agambenove političke teorije. U nakani da dokuči ideju suverenosti koja dominira zapadnom tradicijom Agamben poseže za kritičkim preispitivanjem najvažnijih teoretičara suverenosti od Hobbesa do Schmitta. Ono što Agambena pri tome posebno interesira, i na što se usmjerava njegovo istraživanje, jest pojam suverenog nasilja ili monopol zakonskog nasilja koji pripada suverenu (Arendt). Time je nošena i njegova interpretacija Hobbesa. Suprotno od onoga što smo mi moderni naviknuti predstavljati kao prostor politike u smislu prava državljana, slobodne volje i društvenog ugovora, s točke gledišta suverenosti autentično politički samo je goli život smatra Agamben. Zato kod Hobbesa temelj suvremene moći ne treba tražiti u slobodnom prijenosu prirodnih prava od strane podanika, koliko ponajprije u suverenovu očuvanju njegovog prirodnog prava da učini bilo što bilo kome, što se sada pokazuje kao pravo kažnjavanja. Suvereno nasilje usitinu nije utemejeno na paktu, nego na isključujućem uključenju golog života u državu. I, kao što je u tom smislu prvi i neposredni referent suverene moći ubojstva uzmnožan i žrtvovanja neuzmožan život koji ima svoju paradigmu u *homo saceru*, tako da u osobi suverena vukodlak, čovjek, vuk čovjek, čvrsto obitava u gradu." (Agamben, 102) U tome je skriven totalitarni potencijal suverenih liberalnih demokracija. Važno je upozoriti da kod Hobbesa prirodno stanje preživljava u osobi suverena, jedinog koji čuva svoje prirodno *ius contra omnes*. (Agamben) Prirodno stanje, samo je virtualno prevladano, ono nastavlja biti inherentno načelo države, budući se otkriva u izvanrednom stanju, kada dolazi do suspenzije ugovora tj. zakona. Paradoks suverena Agamben opisuje ovako: „Ja, suveren, koji sam izvan zakona, proglašavam da ništa nije izvan zakona ili zakon je izvan sebe sama." (Agamben 2006, 18)

U ovoj tipologiji paradoksa Agamben se poziva na strukturu suverenosti kao strukturu izuzetka kod C. Schmitta. Iznimka je ono što se ne može supsumirati; ona se uskraćuje generalizirajućem zahvaćanju, ali istodobno u apsolutnoj čistoći otkriva jedan navlastito-pravni formalni element, odluku… mora se stvoriti normalna situacija, suveren je onaj koji definitivno odlučuje vlada li zbilja to normalno stanje. Svako pravo je „situacijsko pravo". Suveren stvara i garantira situaciju kao cjelinu u njezinu totalitetu. On ima monopol posljednje odluke. U tom je bit državne suverenosti koju… ne treba definirati kao monopol prisile ili vladavine nego kao monopol odluke… Izvanredan slučaj najjasnije otkriva bit državnog autoriteta… Iznimka je zanimljivija nego normalan slučaj. Normalno ništa ne dokazuje, iznimka dokazuje sve; na ne sami da potvrđuje pravilo, pravilo uopće živi samo od iznimke. (Agamben, *ibid* 20) Riječ je o tome da Agamben kao i Foucault, polazi od Schmitto-

ve definicije suverenosti: „suveren je onaj koji odlučuje o iznimci" (Schmitt, 5). Dakle suverena vlast isključivo odlučuje o tome hoće li se i kada uvesti situacija iznimke tj. suspendirati do tada važeće zakone: političko je jedinstvo uslijed toga uvijek, ako je uopće prisutno, mjerodavno jedinstvo i „suvereno" u tom smislu da odluka o mjerodavnom slučaju, čak i kad je to izniman slučaj, pojmovno nužno mora uvijek biti kod njega" (*ibid.*).

U funkcioniranju vrhovne vlasti, pravni poredak ostaje neraskidivo povezan s iznimkom i temelj je suspenzije zakona. Mada se temelji na dugoj tradiciji rimskog prava „sila zakona" tek u moderno doba u kontekstu Francuske revolucije počinje označavati najvišu vrijednost državnih akata koje su donijele predstavničke skupštine naroda… Ključno je, međutim, to što se sintagma „sila zakona" odnosi na jednu staru doktrinu, ne na zakon; na dekrete – koji imaju upravo „silu zakona" – za čije izdavanje izvršna vlast u nekim slučajevima – a osobito u izvanrednom stanju – može dobiti dopuštenje." (Agamben, 2008, 47 i dalje). Označavajući na ovaj način stanje protivrječnosti odnosno situaciju zakona koji postoji, ali se ne primjenjuje Agamben nas uvodi u bitnu točku svoje političke teorije. U kritičkoj interpretaciji Schmittova shvaćanja suverenosti kao iznimke Agamben vidi izuzetak kao isključenje, u smislu isključenja iz općevažeće norme. Ovo isključenje nije apsolutno, budući da norma ostaje u odnosu sa izuzetkom – u formi suspenzije. Mogli bi reći da Agamben nastavlja tamo gdje je stao Foucault koji je fenomen isključenja vidio kao bazičnu strukturu preko koje se manifestira moć, ali i interiorizira ono što nadilazi formu. U odnosu na zakon svatko je potencijalno kriv jer se „krivnja ne odnosi na kršenje, odnosno na određenje dopuštenog i zabranjenog, već na čisto važenje zakona" tako da „tvrdnju prema kojoj pravilo uopće živi samo od iznimka treba stoga shvatiti doslovno". Jedna od biopolitičkih aporija leži i u činjenici da suverenost u liberalnim demokracijama pripada upravo zakonu, koji posjeduje moć izopćenja i legitimitet nasilja, ali što je najvažnije, u zakonu legitimno prebiva izvanredno stanje, kao njegov konstruktivni element. Spoj nasilja i pravde (*bia i dike*) kao ravnopravnih elemenata zakona, nosi opasnost njihove nerazlučivosti: „suveren je točka indiferencije između nasilja i pravde, prag na kojemu nasilje prelazi u pravo i pravo u nasilje". Tumačenje zakona kao forme u kojoj krivnja opstoji kao čisto važenje prava vodilo je Agambena do nezaobilaznog *Procesa* F. Kafke i suvremenih interpretacija ovoga djela. (Vidi *Homo sacer*, 40 i dalje.) U legendi *Pred vratima zakona* u primjerenoj je perspektivi prikazana struktura suvremenog izopćenja (*ibid.*).

Esej *Izvanredno stanje* sadržajno određuju dvije točke. Prva je historijske prirode: izvanredno stanje ili stanje uzbune danas je postala paradigma vladanja. Nešto što je bilo neobično, izuzetak, što treba imati važnost samo u ograničeno vrijeme, postalo je temeljem historijske transformacije, normalna forma vladanja. Time Agamben pokazuje koliko i kako ta današnja promjena ima značenje za

demokraciju u kojima živimo. Zato Agamben želi istražiti ničiju zemlju između državnog prava i političkog pitanja te između pravnog poretka i života. „Samo ako uklonimo veo što prekriva tu neizvjesnu zonu, moći ćemo se približiti razumijevanju rizika pri razlikovanju – ili pretpostavljenom razlikovanju – između političkog i pravnog te između prava i života. I možda će tek tada biti moguće odgovoriti na pitanje koje ne prestaje odjekivati u povijesti politike Zapada: što znači djelovati politički?" (Agamben, 2008, 10) Jer tek u modernom dobu javlja se sklonost uključivanja izvanrednog stanja u pravni poredak i njegovu proizvodnju kao istinskog zakonskog stanja (Agamben, 2008, 39). Druga točka filozofske je prirode i dotiče se čudnog odnosa zakona i bezakonja, zakona i tiranije. Izvanredno stanje suprotstavlja fundamentalan odnos između zakona i odsustva zakona. To je praznina, prazno mjesto, ali to prazno mjesto je konstruktivno za pravni sistem.

Još u prvome tomu *Homo sacera*, Agamben je pisao da među primjere izvanrednog stanja spadaju koncetracioni logori, da bi kasnije taj pojam primijenio na jedan koncetracioni logor – Guantanamo, čija se pravna situacija može usporediti s onim u nacističkim logorima. Međutim za Agambena je Guantanamo primjer prijelaza od vladavine putem zakona ka jednome vladanju putem upravljanja, ne-poretku. U opisu toga tipa vladanja Agamben se poziva na Foucaulta. Međutim, za razliku od Foucaulta koji biopoltiku smješta u suvremenost, Agamben je smatra izvorom zapadne politike. „Mogli bismo čak reći da je proizvodnja bioploitičkog tijela izvorni učinak suvremene moći. Biopolitika je u ovom smislu stara kao suverena iznimka (Agamben, 2006, 28). U tom slijedu Agamben će reći kako izgleda da je vrijeme zakona već prošlo i da doživljavamo trijumf menedžmenta i upravljanja putem odsustva zakona. Taj sistem prikriva stanje organizacije poretka. Pravni sistem se nadima i uvećava se pravna regulativa. Ta mimikrija upravljanja putem zazivanja pravne države ozbiljan je znak rušenja ili nestajanja političkog i pravnog poretka. Oba ova elementa koegzistiraju zajedno i oboje vode do ekstrema, do te mjere da se i sami raspadaju. Tako danas maksimum anomije istodobno proizvodi maksimum zakonodavstva. Istraživanje Agambena vodi nas i dalje prema klasičnim sferama pravnog i javnog, jer su te klasične opozicije izgubile svoju realnost. U tom kontekstu Agamben će upozoriti na sigurnosnu paradigmu kao prijetnju demokraciji i politici. Riječ je o suverenoj policiji, kao jednoj od manje dvosmislenih lekcija Zaljevskog rata koji označava konačan ulazak suvereniteta u okvire policije. Sigurnosna biologizacija identiteta i poimanje politike iskazuje se u Agambenovom djelu u velikom istraživačkom rasponu od antike do danas. Suprotno od antike u modernom se društvu obavlja obrnuti proces depolitizacije. Građanstvo koje je nekada predstavljalo aktivan prag politizacije sada postaje pasivno stanje. U tom procesu odlučujuću ulogu su odigrali sigurnosni mehanizmi odnosno progresivno proširenje identifikacijskih tehnika. Prvi

puta u povijesti čovječanstva identitet više nije funkcija društvene osobe i njezina prepoznavanja imena i renomea, već bioloških podataka i ne govore ništa o subjektu. Množenje bioloških i biometrijskih elemenata vodilo je tome da se i sama država mijenja. Njezin cilj nije uređivati i disciplinirati već upravljati i kontrolirati (Deleuze). Zbog toga će Agamben upozoriti da suočeni sa takvom državom valja nanovo promisliti tradicionalne strategije političkog sukoba. U sigurnosnoj paradigmi svaki sukob ili svaki manje-više nasilni pokušaj svrgavanja vlasti daju priliku državi da upravlja njegovim učincima u korist svojih vlastitih interesa. Policija dobiva ulogu realizatora pojedinih barbarskih i sramotnih operacija. Ono o čemu država ne vodi računa jest da u ovakvoj njezinoj konstituciji uvijek slijedi kriminalizacija neprijatelja, a upravo je činjenica da se ta kriminalizacija svakog trenutka može okrenuti protiv njih samih. Danas ne postoji na zemlji jedan šef države koji nije u virtualnom smislu kriminalac. Tko god da nosi tužnu visinu vrhovne vlasti zna da je mogućnost da jednoga dana od svojih kolega bude proglašen za kriminalca (Agamben 2015, 49).

Nema sumnje da Agamben pravni sistem Zapada pokazuje kao dvostruku strukturu, koji čine dva heterogena, ali ipak koordinirana elementa: „Jedan normativni i pravni u užem smislu – koji bismo zbog praktičnosti mogli upisati u rubriku *potestas* – i jedan anomijski i metapravni koji bismo mogli nazvati *auctoritas*. (Agamben, 2008, 118) Time Agamben iznosi na svjetlo dana da ono što „arka" vlasti sadrži u svojoj jezgri je izvanredno stanje – ali to je u biti prazan prostor, u kojem je ljudsko djelovanje bez odnosa sa pravom suočeno s normom bez odnosa sa životom (*Ibid.,* 119). To polje napetosti ispunjeno je sa dvije oprečne sile: jedna koja ostavlja i uspostavlja i jedna koja deaktivira i uklanja. Izvanredno stanje točka je njhove maksimalne napetosti i istodobno ono što, koincidirajući s pravilom, danas prijeti da ih učini nerazlučivima. Živjeti u izvanrednom stanju znači iskusiti obje te mogućnosti i svejedno, odjeljujući svaki put te dvije sile, neprekidno pokušavati prekinuti funkcioniranje mašine koja Zapad vodi prema svjetskom građanskom ratu (*Ibid.*).

Pokazujući pravo u njegovoj ne-vezi sa životom i život u njegovoj ne-vezi s pravom Agamben među njima otvara prostor za ljudsko djelovanje, koji je nekoć za sebe imao riječ „politika". Međutim politika je doživjela trajnu pomrčinu jer se „zatrovala" pravom, ekonomijom i religijom itd. poimajući sebe samu kao konstituirajuću vlast, kad se jednostavno ne svodi na moć pregovaranja s pravom. Međutim za Agambena je istinsko političko ono djelovanje koje prekida vezu između sile i prava. „I samo polazeći od prostra koji se tako otvara bit će moguće postaviti pitanje o eventualnom korištenja prava nakon deaktivacije mehanizama koji ga je, u izvarnednom stanju, vezao za život. „Tada ćemo pred sobom imati „čisto" pravo, u smislu u kojem Benjamin govori o „čistom" jeziku i „čistoj" sili. Riječ koja ne obvezuje, koja ne zapovijeda i ništa ne zabranjuje, nego samo kaže sebe samu, odgovaralo bi djelovanje kao

čisto sredstvo koje pokazuje samo sebe sama bez veze s nekim ciljem. A između njih nije neko izgubljeno izvorno stanje, nego samo upotreba i ljudska praksa koje su sile prava i mita pokušale zatvoriti u izvanredno stanje." (Agamben, 2008, 122)

Danas se u sudbini izbjeglice objedinjavaju paradigma *golog života* i paradigma logora. Kao neka stalna prijetnja poretku; kao netko oko čijih prava nije usuglašen demokratski svijet, izbjeglice su u osnovi odbačeni u kolektivne centre kako bi bili isključeni iz domena moći. Ako u poretku moderne Države-nacije zrače tako uznemirujući element, to je ponajprije stoga jer time što prekidaju kontinuitet između čovjekai državljanina, između rođenja i nacionalnosti, stvaraju krizu izvorne fikcije moderne suverenosti. Pokazujući ostatak između rođenja i nacije, izbjeglica za čas na političkoj sceni prikazuje onaj goli život koji je njegova skrivena pretpostavka. (Agamben, 2006, 114)

Revolucije '89. i dominacija kapitalističkog društva na planetarnoj ravni, ukinule su dvije glavne zapreke koje su sprečavale nastanak filozofije politike našega doba – staljinizma s jedne i progresizma s druge strane. „Tako se misao danas nalazi po prvi puta ispred svoje zadaće bez ikakve iluzije ili mogućeg alibija. Pred našim se očima odvija „velika preobrazba" koja čini završnu fazu u formi države, proturaju se jedan za drugim kraljevstva zemlje (republike i monarhije, tiranije i demokracije, federacije i nacionalne države) prema integriranoj Državi spektakla (Debord) i kapitalnom parlamentarizmu (Badiou), i kao što je velika transformacija prve industrijske revolucije uništila društvene i političke strukture i kategorija javnog prava *ancien regime,* tako pojmovi kao što su vrhovna vlast, pravo, nacija, narod, demokracija te volja općenito, pokrivaju stvarnost koja više nema veze s onim što su ovi pojmovi označavali, a onaj koji ih dalje nastavlja akritički koristiti doslovce ne zna o čemu govori. Javno mnijenje i konsenzus nemaju više ništa zajedničko s voljom naroda, kao što međunarodna policija koja danas vodi ratove nema što raditi sa vrhovnom vlašću javnog evropskog prava. Suvremena politika je ovaj poražavajući eksperiment, koji rastavlja i prazni po cijelom planetu vjerovanja i institucije, ideologije i vjerovanja, i koji kasnije ponovno predlože njihovu ispražnjenu formu." (Agamben, 2015, 48)

Mišljenje se mora osloboditi Hegel – Kojeev – Marx shvaćanja kraja povijesti i za oslonac uzeti Heideggerovu ideju *ereignisa*, posljednjeg događaja. Prisvajanje povijesti ne može imati, prikazuje Agamben, još državnu formu. Jer država nije ništa drugo doli pretpostavka i zastupanje da ostane skrivena od povijesne *arke* – već mora ostaviti mjesta ljudskom životu i jednoj ne-državnoj i ne- pravnoj politici, životu i politici o kojima tek treba u potpunosti razmisliti. „Sretan život" na kome se mora temeljiti mišljenje politike nije pak niti goli život kojeg vrhovna moć uzima za vlastiti subjekt niti neprobojno otuđenje znanosti i moderne biopolitike koja se danas pokušava sakralizirati. „Sretan život" se mora temeljiti na „dovoljnom životu" i to apsolutno svjetovnom, koji je dosegnuo savršen-

stvo vlastite snage i vlastite priopćivosti i nad kojim suverenitet i pravo nemaju više nikakve moći. (Agamben, 2015, 51) Plan imanencije na kojem je izgrađeno novo političko iskustvo jest krajnja eksproprijacija jezika koja je provedena od strane spektakularne države. Dok je u starom režimu čovjekovo otuđenje od komunikacije suštine obrazloženo kao pretpostavka koja je služila kao zajednički temelj (nacija, jezik, religija) u suvremenoj je državi ta ista komunikativnost, ta ista suština koja nastupa u autonomnoj sferi u istoj mjeri u kojoj postaje efektivni faktor produktivnog ciklusa. Ono što sprečava komunikaciju je ta ista komunikativnost, ljudi su odvojeni od onoga što ih ujedinjuje (*ibid.*, 52).

Znani esej *O gestama* Agamben završava ovako; „Politika je sfera čistih sredstava, tj. apsolutnih i potpunih *gesta* ljudi." (Agamben, 2015, 30) Ali što je gesta? U odgovoru na ovo pitanje Agamben polazi od Veronove indikacije koji gestu upisuje u sferu djela, ali je razlikuje od djelovanja (*agere)* ili stvaranja *(facere).* Ono što odleđuje gestu jest da se u njoj ne stvara niti djeluje već se preuzima i podržava. Važnost je Veronove ideje, koja se oslanja na Aristotelovo razlikovanje *praxis i poiesis,* što on uvodi treću vrstu djelovanja: „Ako je tvorenje sredstvo u odnosu na svrhu, a praksa svrha bez sredstava, gesta slama lažnu alternativu između svrha i sredstava, ona koja paralizira moral i prezentira sredstva, koja se kao takva uskraćuju u području posredovanja ne bivajući zbog toga svrhama. Za razumijevanje geste stoga ne postoji ništa što bi više navodilo na krivi put od predstavljanja sfere sredstava upravljenih na cilj i potom, različite od ove i od nje superiornije, sfere geste kao pokreta koji je sam sebi svrha. Svrhovitost bez sredstva isto je tako strana medijalnost koja ima smisao samo u odnosu na svrhu. U gesti nije sfera jedne svrhe same o sebi nego čiste neposrednosti bez svrhe koja se priopćava ljudima. Na taj način Kantov pojam „svrhovitosti bez svrhe" dobiva konkretno značenje. Riječ je o svrhovitosti bez svrhe u nekom sredstvu. To je ona moć geste koja ga prekida u njegovom biti-sredstvom i samo ga tako izlaže – *res* čini *res gesta* u tom je smislu gesta komunikacija komunikatabilnosti. Ona sama za sebe nema što reći nego pokazuje čovjekovo bivstvovanje – u jeziku kao puku medijalnost. (Agamben, 2015, 29) U društvu spektakla kontrola kolektivnog dojma u rukama je tvoraca informacija, a politika se sve više približava *spinu*, medijskoj obradi informacije u interesu određenog političkog subjekta. Posebno su besramni talijanski mediji, koje Agamben osobito prezire (Kurelić, 2009, 11).

Agambenovo djelo nas upućuje na zaključak da biopolitičko tijelo Zapada nije moguće naprosto vratiti njegovom prirodnom životu *oikosu*, ali isto tako da ga nije moguće nadmašiti u nekom drugom tijelu (tehničkom ili u cijelosti političkom ili znanstvenom tijelu) u kojem bi drugačija ekonomija užitka ili životnih funkacija jednom za svagda razriješila čvor između *zoe i biosa* za kojega se čini da definira politički usud Zapada. Njegovo je stanovište da se iz samoga biopolitičkog tijela, samoga *gologa života*, treba učiniti mjesto na ko-

jemu se konstituira i usidrava *oblik – života* koji je sasvim pretočen u goli život *bios* koji je sam svoja *zoe.* Za ovo putovanje Agamben traži analogije što ih politika ima s epohalnom situacijom metafizike. *Bios* danas leži u *zoé* točno tako kao što u Heideggerovoj definiciji bit *Dasiena* leži *(liegt)* u egzistenciji (ex-sistenciji). Schelling je izražavao krajnju figuru svoje misli u ideji bitka koji je samo puko biće. Ali na koji način *bios* može biti sam svoja *zoe*, kako forma života može zgrabiti onaj *haplos* koji istodobno konstituira zadaću i zagonetku zapadnjačke metafizike? Ako nazovemo formom života (*forma – di-vita*) taj bitak koji je samo svoja gola egzistencija, taj život koji je svoja vlastita forma i ostaje neodvojiv od nje, tada će nam se otvoriti polje istraživanja koje leži s onu stranu polja određena kao presjecište politike i filozofije, medicinsko-bioloških znanosti i prava.

Kako to pokazuje C. Milles Agambenovo istraživanje prava, politike, života i etike izvedeno je iz složenih metafizičkih temelja unutar zapadnjačkog mišljenja (Milles, 2008). Riječ je o tome da je veliki dio zapadne filozofske tradicije suzio mogućnosti mišljenja o humanosti i završio u nihilizmu, a Agamben samo opisuje amalgame u kojima se dodiruju metafizika i nihilizam, politika i život, suverenitet i *goli život* (*ibid.,* 139). Međutim goli život u Agambenovu mišljenju budućnosti, ima mogućnost prekinuti logiku suvrenosti koje ovladava našim shvaćanjem života. „Trebat će prije iz samog biopolitičkog tijela, samoga *golog života* učiniti mjesto na kojem se konstitiura životni oblik koji je posvema pretočen u goli život, *bios* koji je sam svoja *zoe* (Agamben, 2006: 167). Time će se po Agambenu dobiti *oblik života*, život koji je svoja vlastita forma i neodvojiv od nje, što otvara prostor za buduća istraživanja žvota i politike.

Nema sumnje da je za Agembenovo ishodište reflektiranja suvremene etike i politike, stanovište o međusobnoj povezanosti povijesti i metafizike i nastanka biopolitike određujuće.

U spisu *Otvoreno: čovjek i životinja* kao i u drugima, Agamben vodi kritički razgovor sa Heideggerom, Benjaminom, Kojeevim i brojnim humanistima i antihumanistima, kritički reflektira praksu „najvećeg ljudskog padanja u historiji" i dr. Agambenova minuciozna rekonstrukcija pogleda Heideggera od predavanja iz 1929. godine, preko eseja *O humanizmu* (1946), gotovo do kraja njegova života, upućuje na zaključak da on u Heideggerovoj nakani vidi pokušaj, da prekorači metafizičku koncepciju humanizma, i njezino mišljenje čovjeka. Heideggerova ambivalentna gesta kritike i prisvajanja humanizma je središnja u Agambenovim istraživanjima. Riječ je o tome da u predavanjima 1929/1930. Heidegger izlaže trostruku tezu. „Kamen je besvjetovan (weltlos), životinja je oskudna svijetom (weltarm), čovjek je taj koji oblikuje svijet (weltbildend)." Budući da Heidegger kamen (neživo biće) – s obzirom na to da mu manjka svaki mogući dostup do onoga što ga okružuje – odmah zanemaruje, može početi svoje istraživanje sa središnjom tezom i latiti se pitanja što znači „oskudnost svijetom" (Heidegger, 410). U in-

terpretaciji odnosa životinje prema njezinu disihibitorskom krugu i istraživanja načela bitka tog odnosa, Heidegger je razradio strategiju u kojoj je razumijevanje „oskudnosti svijetom" i razumijevanje ljudskog svijeta napreduju istodobno (Agamben, 69). Na toj točki se Heidegger pita o prirodi otvorenosti (Pejović, 1993, 24), koja je svojstvena obuzetosti, čime započinje istodobno oblikovati nekakav reljefni oblik odnosa između čovjeka i njegova svijeta. U nastavku nastoji precizno odrediti poseban ontološki status onoga na što se životinja u obuzdanosti odnosi. „U obuzetosti biće nije otkriveno (*offenbar*), nije otključano (*aufgeschlossen*), nego upravo zato nije zaključano (*nicht verschlossen*). Obuzetost je izvan te mogućnosti. Ne možemo reći: biće je za životinju *zaključano*. To bi moglo biti samo ako bi bila ikakva mogućnost, kolikogod minimalna – za otključanost. Tomu nasuprot, obuzetost postavlja životinju izvan mogućnosti da bi joj biće bilo otključano ili zaključano. Obuzetost je bit životinje, znači: životinja kao takva se ne nalazi u mogućoj otkrivenosti bića. Niti njezin takozvani okoliš niti ona sama nisu otkriveni kao bića" (*ibid.,* 361).

Otuda slijedi Agambenov zaključak da ontološki status životinjskog okoliša možemo odrediti ovako: „*offen* (otvoreno), ali ne i *offenbar* (otkriveno, doslovno – što se da otvoriti). Biće ja za životinju otvoreno, ali nije dokučivo; odnosno, otvoreno je u nekoj nedokučivosti i neprozirnosti – na neki način dakle u ne-odnosu. Ta otvorenost bez razotkrivenosti određuje oskudnost životinjskog svijeta u usporedbi s oblikovanošću svijeta koja je karakteristična za čovjeka. Životinja nije jednostavno bez svijeta jer mora, zato jer je otvorena u obuzetosti – za razliku od kamena koji je lišen svijeta-biti bez njega, svijet joj mora manjkati (entbeheren); odnosno, da je u njezinu bitku može određivati oskudnost i manjkanje" (*ibid.,* 78).

Deset godina kasnije, usred Prvog svjetskog rata, Heidegger se bavi određenjem pojma otvorenosti kao bitnim pitanjem bitka i svijeta. To izričito spominjanje razlike između ljudskog svijeta i životinjskog okoliša, koje je bilo u središtu njegovih predavanja tridesetih godina Heidegger formulira ovako: „Životinja je naime u odnosu s područjem u kojemu nalazi hranu, sa svojim lovnim teritorijem i sa skupinom sebi sličnih, i to na bitno drukčiji način nego što kamen s obzirom na zemlju na kojoj leži. U krugu živoga, što ga označujemo kao bilje i životinje, nalazimo karakteristično sebepomicanje okretnosti koje pobuđuje živo biće, odnosno draži ga da se otvori u okvirnu razdražljivost, na podlozi koje u područje svojega sebepomicanja uključuje nešto drugo. No niti jedna okretnost i niti jedna razdražljivost biljke i životinje ne mogu ono živo nikada privesti na slobodno tako da bi nadraženo moglo ono što je nadraži pustiti da bude samo to što ono kao nadraženo jest, da ne govorimo o tome što je prije nadražljivosti i bez nje. Bilje i životinje ovisni su o nečemu što je izvan njih, bez mogućnosti da uopće ikad 'vide' van ili unutar, odnosno da ikad zbilja vide svoju neskrivenost u slobodi bitka. Kamen se (poput zrakoplova) ne može

nikada dignuti prema suncu i kretati se kao ševa, niti pak ševa vidi otvoreno." (Heidegger, 418).

Kada se čini da ta teza treba biti bezrezervno napuštena i da životinjski okoliš i ljudski svijet teže odaljavanju jedan od drugoga u radikalnu heterogenost, Heidegger tezu ponovno iznosi upućujući na znameniti odlomak iz *Poslanice Rimljanima* 8, 19 u kojem Pavao kaže da stvorenje željno očekuje iskupljenje, tako da se čini da sada životinjsko siromaštvo svijetom zrcali „unutarnji problem same animalnosti." (*Ibid.,* 395)[23]

Ono što proizvodi takvu poziciju čovjeka i životinje, odnosno čovjeka prema životinji jest ono što Agamben naziva „antropološki stroj" (2012, 87).[24]

Nije rijedak slučaj da Agamben kada dođe u situaciju odnosno, u izvođenju, do potrebe za novim pristupom ili argumentacijom, okreće se svom „prvom učitelju" W. Benjaminu. Tako i ovom prilikom, on piše: „Neki Benjaminovi tekstovi o odnosu između čovjeka i prirode i prirode i povijesti nude posve drugačiju sliku – čini se da u njoj antropološki stoj uopće više nije u igri". U tekstu koji zaključuje Benjaminovu *Jednosmjernu ulicu* i nosi naslov „Prema

---

[23] „Kao što je u Pavlovoj poslanici *apokaradokia* u pogledu mesijanskog iskupljenja stvorenje odjednom približila čovjeku, tako bitni potres, što ga doživljava životinja u svojoj izloženosti nekoj otkrivenosti, snažno skraćuje distancu između životinje i čovjeka, između otvorenosti i neotvorenosti, na koju su upozoravala predavanja. Oskudnost svijtetom – u kojoj životinja na neki način osjeća vlastitu neotvorenost – ima dakle stratešku ulogu jamčenja prijelaza između okoliša životinje i otvorenoga, u pogledu u kojemu je obuzetost kao bit životinje „na neki način primjerena pozadina na kojoj se može odražavati bit čovjeka"" (*ibid* 408).

[24] Svoj znani pogled na „antropološki stroj" Agamben formulira ovako: 1. Antropogeneza je ono što proizlazi iz cezure i artikulacije između ljudskoga i životinjskoga. Ova se cezura odvija prije svega u čovjeku; 2. Ontologija ili prva filozofija nije neškodljiva akademska disciplina, nego u svakom smislu temelji proces u kojemu se ozbiljuje antropogeneza, odnosno postajanje živog bića ljudskim. Metafizika je sveudij uhvaćena u tu strategiju: pogađa upravo onaj meta koji dovršava i čuva prevladavanje životinjske physis u smjeru ljudske povijesti. To prevladavanje nije događaj koji se završio jednom za svagda, nego događaj koji je neprestance u tijeku, koji svagda i u svakom individuumu odlučuje o ljudskom i životinjskom, o prirodi i povijesti, o životu i smrti; 3. No bitak, svijet, otvoreno u usporedbi sa životinjskim okolišem i životom nisu nešto drugo: samo su primjer prekida i zatočenja odnosa živog bića s njegovim disinhibitorom. Otvoreno nije ništa drugo doli dokučivanje životinjske ne-otvorenosti. Čovjek privremeno suspendira svoju animalnost i time otvara „slobodno i prazno" područje u kojemu je život zatočen i pre-pušten u područje izvanrednosti; 4. Upravo zato jer se svijet otvorio čovjeku samo uz pomoć privremene suspenzije i zatočenja životinjskog svijeta, bitak je svagda već postavljen u ništinu, *Lichtung* je svagda već Nichtung; 5. Odlučan politički prijepor, koji usmjerava sve druge, u našoj je kulturi prijepor između čovjekove animalnosti i ljudskosti. Zapadna je politika naime su-izvorno biopolitika; 6. Ako je antropološki stroj bio pokretalo povijesnog postajanja čovjeka, tada kraj filozofija i dovršenje epohalnih ciljeva znače da se stroj danas vrti u prazni." (2012, 88).

planetariju" Benjamin nastoji opisati kakav je odnos modernog čovjeka i prirode, odnosno, što to znači „ovladavanje odnosom prirode i čovječanstva". To znači, pokazuje Benjamin da čovjek ne smije ovladati prirodom, a ni priroda čovjekom. i da ni jedan od njih ne smije biti neki treći pojam koji bi predstavljao njihovu dijalektičku sintezu. U skladu s Benjaminovim modelom „dijalektike u mirovanju" antropološki stroj ne artikulira više prirodu i čovjeka kako bi se produciralo ljudsko preko suspenzije i zatočenja životinjskog. Stroj se takoreći zaustavio, u mirujućem je položaju i u uzajamnoj suspenziji dvaju pojmova „nešto se, za što možda nemamo ime i što nije više ni životinja ni čovjek, naseljava između prirode i čovječanstva i zadržava sebe u ovladanom odnosu u spašenoj moći." (2012, 90)

U zaključnom poglavlju svoje knjige *Otvoreno* Agamben će upozoriti da „u našoj kulturi čovjek svagda jest posljedica neke podjele i ujedno artikulacije životinjskoga i ljudskoga, pri čemu je jedan od dva člana u tom postupku svagda i ulog u igri „Načiniti razdjeljivanjem stroj koji upravlja našim poimanjem čovjeka zato ne bi imalo značiti traženje novih-učinkovitih i vjerodostojnijih artikulacija, nego prije predočenje središnje praznine, pukotine koja u čovjeku odvaja čovjeka i životinju, i izlaganje opasnosti u toj praznini: suspenzije suspenzije, kako čovjekov tako i životinjski *šabat*.

Činjenica je da je za Heideggera odnos čovjek-životinja stavlja u okvir koji ne ide ka čovjeku, već ka *Desainu*, kao otvorenost za bit, kao uprizorenje koje će bit razgrnuti u povijesno kompleksan događaj. Otuda *Desain* nije moguće razumjeti na temelju odnosa do životinje. *Desain* je, sasvim suprotno pokušaj mišljenja čovjeka, misleći bit itd. Otuda je za Agambena rješenje problema u zaustavljanju onoga što on naziva antropološki stroj. Razlika između pristupa Heideggera i Agambena očita je i u njihovom razumijevanju života, što jest jedna od tema Agambenova opusa. Otvorenost koju zastupa Agamben jest prije svega otvorenost suspendiranja svake historijske zadaće, stanovišta ili cilja kojeg čovjek treba dostići. Drugo, Agamben zagovara zaustavljanje „antropološkog stroja" kako bi ga se onemogućilo da proizvodi opstojeći odnos čovjeka i životinje. Pri tome rješenje nije dati bolje određenje odnosa čovjeka i životinje, već onemogućiti to samorazlikovanje koje proizvodi „antropološki stroj". Rješenje je, dakle, u onemogućavanju stroja koji proizvodi razlike. To je smisao *šabata* za čovjeka i životinje, a ne proizvođenje staroga ili novoga nasilja, gologa života itd.

Foucault i Arendt izvršili su dubok utjecaj na Agambenovo razumijevanje političkog i prirodnog života. Agamben također baštini i Aristotelovu opoziciju između životinjskog *glasa* i ljudskog *jezika* uzimajući je kao paradigmatsku za čitavu političku tradiciju Zapada. Međutim, Agambenovo tumačenje ima svoje temelje u Heideggerovoj ontologiji, odnosno u premještanju Heideggerove ontološke razlike prama klasičnim biološkim kategorijama, u kojima je *zoe* (prirodni život) izjednačen s činjenicom bitka kao takvog, a *bios* (politički život) s ontičkom razinom partikularnog bića. „To

premještanje u kojem se čovjek pojavljuje ne samo kao to biće za koje je bitak pitanje označenja, nego kao i životinja čija je animalnost također dio pitanja omogućava Agambenu da interpretira razlikovanje između prirodnog života i političkog života u temeljnim ontološkim terminima, te da se posluži njima kao polazište ima za svoje karakteristično stapanje ontologije i politike" (Abbot, *ibid*). Otuda Agamben može „više od Heideggera izaći na teren političke ontologije." Rezultat toga je da Heideggerova problematika „zaborava bitka" poprima time biopolitički karakter, i to na takav način da ono što metafizika nastoji zaboraviti nije samo činjenica da bića jesu, već i činjenicu biološkog života kao takvog. Otuda bi se moglo reći da Agamben probleme politike izvodi iz pojmova heideggerovskog razumijevanja metafizičke tradicije, smatrajući da prostor politike na Zapadu slijedi partikularnu metafizičku logiku onda kada nastoji proizvesti ljudsko putem isključivanja životinja. Političko-ontološki pristup tim problemima kod Agambena utemeljen je na mogućnosti njihove transformacije, odnosno da ljudska bića mogu iskusiti promjenu u odnosu spram vlastitog života. Kako ti i kaže na kraju svoje knjige Agambenova vizija ljudskosti povlači za sobom ne toliko novu relaciju ljudsko-životinjsko, koliko figuru dubokog neznanja koje oboma dopušta da budu izvan bitka, spašeni upravo u bivanju bez mogućnosti spasenja.

Literatura

Agamben, Giorgio, *Homo sacer, Suverena moć i goli život*, Multimedijalni institut, Arkzin, Zagreb, 2006.
Agamben, Giorgio, *Izvanredno stanje*, Deltakont, Zagreb, 2008.
Agamben, Giorgio, *Il linguaggio e la morte,* Einaudi, Torino.
Agamben, Giorgio, *Che cos'è il contemporaneo*, Nottetmpo, Roma, 2008.
Agamben, Giorgio, *Goloća,* Meandermedija, Zagreb, 2010, pp. 18–31.
Agamben, Giorgio, *Infancia e storia*, Torino: Einaudi, 1982/1979
Agamben, Giorgio, *Ono što ostaje od Auschwitza*, Antibarbarus, Zagreb, 2008.
Agamben, Giorgio, *Profanacije*, Meandermedia, Zagreb, 2010.
Agamben, Giorgio, *Čovjek i životinja*, Europski glasnik, Zagreb, 2012.
Agamben, Giorgio, *Zapisi o politici*, Politička kultura, Zagreb, 2015.
Agamben, Giorgio, *Bartleby, la formula dellacreacione*, Quodlibet, Macerata, 1993.
Agamben, Giorgio, *Categorie italiane*, Marsilo, Venezia, 1996.
Agamben, Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?,* Nottetempo, Roma, 2006.
Agamben, Giorgio, *Idea della prosa*, Feltrineri, Milano, 1985.
Agamben, Giorgio, *Il giorno del giudizio*, Nottetempo, Roma, 2004.
Agamben, Giorgio, *Il regno e la gloria*, Nerri Poza, Vicenza, 2007.
Agamben, Giorgio, *Il sacramento del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
Agamben, Giorgio, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.
Agamben, Giorgio, *L'amico*, Nottetempo, Roma, 2007.
Agamben, Giorgio, *La Chiesa e il regno*, Nottetempo, Roma, 2010.
Agamben, Giorgio, *La communità che viene*, Einaudi, Torino, 1990.
Agamben, Giorgio, *La fine del pensiero*, Le Nouveau Commerce, Paris, 1983.

Agamben, Giorgio, „Quatro glosse a Kafka", *Rivitita di estetica,* XXVI, 22, Rosenberg & Sellier, Torino, 1986.
Agamben, Giorgio, *Signatura rerum*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
Arendt, Hannah, *The origins of Totalitarism*, Harcourt Brace & Company, New York, 1979.
Arendt, Hannah, *O nasilju*, Političkі eseji, Bibilioteka Antibarbarus, Zagreb, 1996.
Arendt, Hannah, *Was ist Politik?*, München, 1993.
Badiou, Alain, *Predgovor* u Foucault, Michel, *Življenje in prakse svobode. Izbrani spisi*, Založba ZRC, Ljubljana, 2007.
Baker, G. i Hacker, P. M. S., *Wittgenstein*, Oxford, 1980. i 1985.
Bataj, Ž., *Prokleti deo. Ogledi iz opšte ekonomije*, Svetovi, Novi Sad, 2005.
Belsi, K., *Poststrukturalizam*, Službeni glasnik, Beograd, 2010.
Benjamin, A. (ur.), *The Lyotard Reader,* Blackwell, Cambridge (Mass.), 1989.
Berlin, Isaija, *Protiv struje,* Požarevac, 1992.
Bojanić, P., *Prijatelj/neprijatelj,* Novi Sad, 1995.
Bos, R., *Georgio Agamben i zajednica bez identiteta*, Književna republika, Zagreb.
Boyne, R., *Foucault et Derrida*, Unwin Hyman, London, 1990.
Brack, D., i Randal, E., *Dictionary of Liberal Thought*, Politico's, London, 2007.
Brodocz, A., i Schaal, G. S. (ur)., *Politische Theorien der Gegenwart,* tom I i II, Opladen, 2009.
Bruneteau, B., *Stoljeće genocida*, Politička kultura, Zagreb, 2005.
Bruneteau, B., *Totalitarizmi,* Politička kultura, Zagreb, 2002.
Cahoone, L. (ur.), *From Modernism to Postmodernism. An Anthology*, Blackwell, 1996.
Guérin, J. (ur.), *Camus et la politique* (Actes du colloque de Nanterre 5–7 juin 1985), L'Harmattan, Pariz, 1986.
Capito, J. D. i Derrida, J.*, Deconstruction in a Nutshell: A conversation with J. Derrida*, Fortham Univerisy Press, New York, 1997.
Carter, I., Kramer, M. H., i Steiner, H., *Freedom. A philosophical anthology*, Blackwell, London, 2007.
Chakravorty Spivak, G., *Translator's preface* u Derrida, J., *Of Gramatology*, J. Hopkins University, Baltimore, 1997.
Clemens, Justin, Heron, Nicholas, i Murray, Alex, *The Enigma of Giorgio Agamben* u *The Work of Giorgio Agmben*, Edinburgh University Press, 2011.
Clemens, J., Heron, N and Murray, A. (2011) The work of Giorgio Agambem, Edinburgh Universty Press, 2011.
Crick, B., „On Rereading *The Origins od Totalitarianism*", *Social Research*, XLIV/I, proljeće 1977.
Crouch, C. *Postdemokracija,* Karpos, Beograd, 2014
Culler, J., *O dekonstrukciji*, Globus, Zareb, 2001.
Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1984.
Derrida, J., Bennington, G. (ur.), *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991.
Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*, Galilée, 1997. (*Kozmopolitike*, Stubovi kulture, Beograd, 1992).
Derrida, J., *De l'esprit. Heidigger et la question*, Galilée, 1987; Flammarion (Champs), 1990.
Derrida, J., *De la grammatologie*, Minuit, 1967. (*O gramatologiji*, V. Masleša, Sarajevo, 1976.)
Derrida, J., „Dekonstrukcija je čin otpora, ali i vere", *Nova srpska politička misao*, Beograd, 1–2, 1999.
Derrida, J., *Donner le temps. 1. La Fausse monnaie*, Galilée, 1991, 1998.
Derrida, J., *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990.
Derrida, J., *Historie du mensonge: prolégomenes*, Pariz, 2005.
Derrida, J., *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1994.

Derrida, J., *L'autre cap*, Minuit, Paris, 1991. (*Drugi smjer,* Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb, 1999.)
Derrida, J., *L'écriture et la differance,* Pariz, 1967. (*Pisanje i razlika*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007.)
Derrida, J., *L'Université sans condition*, Galilée, 2001.
Derrida, J., *La Carte postale, De Socrate à Freud et au-delà,* Aubier−Flammarion, 1980.
Derrida, J., La Dissémination, *Tel Quile*, 1972. i *Points Essais*, br. 265, 1993.
Derrida, J., *La Mythologie Blanche*, Seuil, 1971. (*Bijela mitologija*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1990.)
Derrida, J., *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolite,* Verdier, 1997.
Derrida, J., *Le probleme de la genèse dans la philosophie de Husserl,* Puf, Pariz, 1990. (*Glas i fenomen: uvod u problem znaka u Husserlovoj fenomenologiji,* Istraživačko-izdavački centar SSOS, Beograd, 1989.)
Derrida, J., *Magres − de la philosophie*, Minuit, 1972.
Derrida, J., *Moscou aller-retour*, Éditions de l'Aube, 1995. (*Za Moskvu u oba pravca,* Karpos, 2012.)
Derrida, J., *Octobiographies. L'enseignement de Nietzsche et de la politique d'un nom propre*, Galilée, 1984.
Derrida, J., *Points de suspension*, Galilée, Pariz, 1992.
Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1993. (*Politike prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd, 2001.)
Derrida, J., *Positions*, Minuit, 1972.
Derrida, J., *Psyché. Inventions de l' autre*, Galilée, 1987.
Derrida, J., *Razgovori*, Književna zajednica, Novi Sad, 1992.
Derrida, J., *Spectres de Marx*, Galilée, 1993. (*Sablasti Marxa*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2003.)
Deutscher, P., *Derrida*, Granta Books, London, 2005.
Ferry, L., i Renault, A., *Heidegger and Modernity*, University of Chicago Press, Chicago i London, 1990.
Ferry, L., Renaut, A.*, La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Pariz, 1985.
Feyerabend, P., *Protiv metode*, Sarajevo, 1976.
Finch, H. L. *Wittgenstein*, Element, Dorset, 1995.
Flego, G., i Kuvačić, I. (ur.), *Postmoderna: nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb, 1988.
Foucault, Michel, *Nadzor i kazna*, Zagreb, 1996.
Foucault, Michel, *Poredak diskursa*, Karpos, Loznica 2007.
Foucault, Michel, *Rađanje biopolitike*, Svetovi, Novi Sad, 2005.
Haar, M., *La philosophie française entre phénomenologie et métaphysique*, Paris, 1999.
Habermas, Jürgen, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988.
Habermas, Jürgen, Modernity vs Postmodernity, u: *New German Critique*, 22, 1981.
Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, sv. 1, Frankfurt, 1981.
Harbaš, B. *Zajednica bez zajedništva. Filozofija zajednice Jean-Luca Nancyja*, Naklada Breza, Zagreb, 2013.
Hardt, Michael, i Negri, Antonio, *Imperij,* Multimedijalni institut i Arkzin d. o. o., Zagreb, 2003.
Hegel, G. F. *Fenomenologija duha*
Heidegger, M., *Bitak i vrijeme,* Naprijed, Zagreb, 1985.
Heidegger, M., *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996.
Hobbes, Thomas, *Levijatan,* Kultura, Beograd, 1961.
Huyssen, A., i Scherpe, K. R. (ur.), *Postmoderne: Zeichen eines kulturellen Wandels*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1986.

Jameson, E., *Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma,* Naprijed, Zagreb, 1988.
Kadić, S., *Aporije biopolitike*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2012.
Kafka, F., *Proces*, Zagreb, 1968.
Kalanj, R., *Globalizacija i postmodernost*, Politička kultura, Zagreb, 2004.
Kant, I., *Kritika moći suđenja*, Zagreb, 1976.
Knežević, R. *Postmoderna politička teorija*, Politička kultura, Zagreb, 2015.
Knežević, R. *Sloboda i vladavina. Francuska politička teorija od Montesquieua do Derride*, CANU, Podgorica 2014.
Knežević, R., *Načelo slobode i politički poredak*, Politička kultura, Zagreb, 2007.
Knežević, R., *Politička kultura*, CANU, Podgorica, 2012.
Knežević, R., *Politička teorija anarhizma,* CANU, Podgorica, 2012.
Koljević, B., *Biopolitika i politički subjektivitet,* Službeni glasnik, Beograd, 2010.
Kopić, M., *Nezacjeljiva rana svijeta*, Tvrđa, Zagreb, 2007.
Krivak, M., *Biopolitika*, Nova politička filozofija, Antibarbarus, Zagreb, 2008.
Kurelić I., *Globalni logor,* „Politička misao", Zagreb, 4/2009.
Laclau, E. *The rhetorical foundation of society,* Verso, London-New York, 2014.
Lazarus, S., *Antropologije du nom*, Seuil, Pariz, 1996.
Levinas, *Blnchot and Agamben Radical Passivity*, State Univestity of New York Press, 1999.
Lošonc, A. „Bioploitika i/ili biomoć", *Filozofija i društvo*, 1/2008.
Lyotard, J.-F. *L'Inhumain*, Paris, Galilee, 1988.
Lyotard, J.-F., *Augustinova ispovijest*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2010.
Lyotard, J.-F., *Dérive à partir de Marx et Freud,* Union Génerale d'Editions, Pariz, 1973.
Lyotard, J.-F., *Discours, figure*, Klincksieck, Pariz, 1971.
Lyotard, J.-F., *Économie libidinale,* Ed. de Minuit, Pariz, 1974.
Lyotard, J.-F., *Hiedigger et les juifs*, Galilée, 1988.
Lyotard, J.-F., „Historie universelle et difféences culturelles", *Critique*, Paris, 456, 1985.
Lyotard, J.-F., *Introduction à une étude du politique selon Kant* u Luc Ferry i sur., *Rejouer le politique: Travaux du Centre de recherches philosophiques*, Galilée, Pariz, 1981.
Lyotard, J.-F., *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Pariz, 1986.
Lyotard, J.-F., *L'exercice du différend*, PUF, Pariz, 2001.
Lyotard, J.-F., *La Phénoménologije,* Puf, Pariz, 1954.
Lyotard, J.-F*., Le Différend*, Paris, 1983.
Lyotard, J.-F., *Leçons sue l'analitique du sublim. Kant, Critique de la faculte de jurger*, Galilée, Pariz, 1991.
Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Galilée, Pariz, 2000.
Lyotard, J.-F., *Moralités postmonernes*, Galilée, Pariz, 1993.
Lyotard, J.-F., Pladoyer pour la métaphisique. Passage du témoin de jacques Derrida à J.-F. Lyotard, *Le monde* 12366, 28–29.10.1984.
Lyotard, J.-F., *Political Writtings*, Univeristy of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
Lyotard, J.-F., *Postmoderna protumačena djeci,* A. Cesarec, 1990.
Lyotard, J.-F., *Postmoderno stanje*, IBIS, Zagreb, 2005.
Lyotard, J.-F., *Raskol*, IK Z. Stojanović, Novi Sad, 1991.
Lyotard, J.-F., Résponses à la question: Qu'est-ce que le postmoderne, *Critique* 38, 1982.

Lyotard, J.-F., *Sans Appel. Le geste d'appel en quête d'un commentaire*, Galilée, Pariz, 1992.
Lyotard, J.-F., *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, Pariz, 1984.
Lyotard, J.-F., Un Succès de Sartre, *Critique* 39, 1983.
Macan, I., *Wittgensteinova teorija značenja*, Biblioteka Filozofska istraživanja, Zagreb, 1996.
Maier, H., i dr., *Klasici političkog mišljenja*, I, predgovor I. Prpić, Golden marketing, Zagreb, 1998.
Maier, H., i dr., *Klasici političkog mišljenja*, knj. II., Golden marketing, Zagreb, 1998.
Manent, P., *Intelekutalna istorija liberalizma*, Stubovi kulture, Beograd, 2001.
Calarco, Matthew, i DeCaroli, Steven (ur.), *Giorgio Agamben: On Sovereignity and Life*, Palo Alto, Stanford University Press, 2007.
Mills, C., *The Philosophy of Agamben,* McGill-Queen's Universiti Press Montreal, Kingston, Ithaca, 2008.
Munkler, Herfierd, *Imperij: Logika svjetske vladavine od Starog Rima do Sjedinjenih Američkih Država*, Antibarbarus, Zagreb, 2010.
Murray, A., i White, J., *The Agamben dictionary,* Edinbourgh University Press, 2011.
Nancy, J. L., *Stvaranje svijeta ili mondijalizacija,* Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.
Newman, S., *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh, 2010.
Nietzsche, F., *Tako je govorio Zaratustra*, Globus, Zagreb, 1980.
Norris, Ch., *Derrida*, Fontana, London, 1987.
Paić, Ž., *Politika identiteta: kultura kao nova ideologije*, Antibarbarus, Zagreb, 2005.
Paić, Ž., *Postmoderna igra svijeta*, Duieux, Zagreb, 1996.
Pejović, D., *Oproštaj od Moderne*, MH, Dubrovnik, 1993.
Pejović D., *Heidegger na prijelomu stoljeća* u Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja,* Naprijed, Zagreb, 1996.
Petković, K., *Država i zločin: Politika i nasilje u Hrvatskoj 1990–2012.*, Disput, Zagreb, 2013.
Ranciere, J., *La mesentente: Politique at Philosophie*, Galilee, Pariz, 1995.
Renaut, A., Q*u'est-ce qu'un peuple libre?,* Grassèt, Pariz, 2005.
Renaut, A., *Les critiques de la modernité politique*, Calmann-Lévy, Pariz, 1999.
Rockmore, T., *Heidigger and French philosophy*, Routledge, London, 2002.
Rodin, D., *Politički paradoksi*, Leykam, Zagreb, 2008.
Rorty, R., *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995.
Rosanvallon, R., *Pour une histoire conceptualle du politique,* Semil, Pariz, 2003.
Said, E., *Orijentalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd, 200.
Savić, M., *Politika filozofskog diskursa*, Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd, 2004.
Schmidt, B., *Postmoderna – strategija zaborava*, Školska knjiga, Zagreb, 1988.
Schmitt, C., *Politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2007.
Schmitt, C., *Political Thelology: Four chapters on the Concept of Sovereignity*, Unversity of Chicago Press, Chicago, 2005.
Sim, S., *Derrida i kraj povijesti*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.
Sloterdijk, P., *Kritika ciničnog uma,* Zagreb, 1992.
Solar, M., *Poetika apsurda i poetika paradoksa: Eseji o modernoj i postmodernoj književnosti,* Politička kultura, Zagreb, 2015
Solar, M., *Retorika postmoderne*, Matica hrvatska, Zagreb, 2005.

Šumič-Riha, J., *Strast do mnoštva in navzkrižje*, u: Lyotard, J.-F., *Navskrižje*, Filozofski institut Ljubljana, 2003.
Todorov, Z., *Nous et les autres*, Seuil, Pariz, 1989.
Torres, F.,*Varijacije na temu: moderna i postmoderna*, Beograd
Vattimo, G., *Postmoderno doba i kraj povijesti*, u Flego, G., i Kuvačić, I. (ur.), *Postmoderna: nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb, 1988.
Vattimo, G., *Kraj moderne,* Zagreb, 2000.
Welsch, W. (ur), *Postmoderna*, A. Cesarec, Zagreb, 1993.
Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*, Weinhein, 1987.
White, S. K., *Political Theory and Poststructuralism*, Cambridge, 1996.
Wittgenstein, L., *Schriffen*, tom 1–6, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main
Wollin, S., *Politika i vizija*, F. Višnjić, Beograd 2009.
Wood, D. (ur.), *Derrida. A Critical Reader*, Oxford, Cambridge, 1996.

Ljiljana Glišović

UDK 32:316.3

Koncept druge moderne u političkoj sociologiji Ulricha Becka

This paper discusses Ulrich Beck's conceptual triad of risk, risk society, and global risk society in an analysis of the idea of „second modernity" („reflexive modernity") arising from the breakdown of modernity in conditions not only of rising risks but of rising thinking and concern about risks, which serves but to render it even more exposed to risk.

Key words: Ulrich Beck; risk; risk society; global risk society; modernity; second modernity.

Originalnim kritičko-teorijskim konceptom nemački sociolog Ulrich Beck obeležio je savremenu sociološku misao postavivši osnove za potpuno drugačije izučavanje i promišljanje društva. Retko je koja knjiga iz oblasti sociologije toliko čitana i ima takav uticaj kao što je to slučaj s „Rizičnim društvom", objavljenom u Nemačkoj 1986. U prvih pet godina po objavljivanju prodato je 60 hiljada primeraka. Prevedena je na 35 jezika, između ostalog i na srpski.[1]

Kako su sve Beckove knjige razvijanje teza postavljenih u „Rizičnom društvu", ovoj već kultnoj sociološkoj knjizi, po nekima jednoj od nauticajnijih sociioloških dela dvadesetog veka, pokušaćemo da ukratko rezimiramo teoriju refleksivne modernizacije, osnovnu tezu *rizičnog društva*. Time ćemo pojasniti prva dva pojma trijade. Potom ćemo se osvrnuti na treći pojam, *svetsko rizično društvo*, kojim je Beck naslovio svoju dvadeset godina kasnije napisanu knjigu „Svetsko rizično društvo", s konceptualnim inovacijama i diferencijacijama koje pojašnjavaju ono nepoznato i novo koje razlikuje kategoriju *svetskog rizičnog društva* od kategorije *rizičnog društva*, zapravo novu ontologiju rizika.

U „Rizičnom društvu" Beck polazi od procene da smo svedoci – objekti i subjekti – jednog sloma unutar moderne koja se oslobađa struktura klasičnog industrijskog društva i poprima formu koju Beck naziva rizično društvo, „epohu savremenog društva koja ne samo da odbacuje tradicionalne oblike života, već se opire sporednim efektima modernizacije – nesigurnim biografijama i teško razumljivim opasnostima, koje pogađaju sve i od kojih niko više ne

[1] Bek, U. *Rizično društvo. U susret novoj moderni*, Filip Višnjić, Beograd, 2001.

može adekvatno da se osigura"[2]. Centralna teza „Rizičnog društva" jeste refleksivna modernizacija. Promena osnova društva odvija se bez promena političkog i ekonomskog poretka i dolazi do stvaranja druge moderne u kojoj je proces modernizacije refleksivan, utoliko što je sve više konfrontiran s željenim i neželjenim posledicama svojih rezultata.[3] U rizičnom društvu istovremeno se odvijaju dva procesa: globalizacija i individualizacija, koja ide naporedo s detradicionalizacijom. Beck na veoma inspirativan način, sociološki argumentovano, pokazuje kako se individualizacija i globalizacija reflektuju na rad, odnose polova, primarnu porodicu i brak, ili, kako cinično zaključuje, na ono što je od toga ostalo. Dok je ključni princip industrijskog društva raspodela dobara, ključni princip rizičnog društva jeste raspodela rizika. U centru istraživanja nalaze se rizici i posledice modernizacije, koje se odražavaju u ugrožavanju života biljaka, životinja i čoveka. Ekološki problemi nisu više problemi okruženja, nego su – u svojoj genezi – društveni problemi. Sporedne posledice modernizacije ilustruju se apokaliptičnim slikama nesreća devedesetih godina XX veka, poput onih u Bopalu i Latinskoj Americi.

Kako su rizici proizvodi nauke kao primenjene tehnologije, nauka postaje očigledan primer teze o refleksivnoj modernizaciji. Opasnosti se više ne mogu ograničiti na određena mesta i grupe. Kategorija drugih u smislu pogođenosti više ne postoji. Oni imaju kulturnu i političku snagu nove vrste koja ukida sve zaštitne zone i diferencijacije moderne pokazujući tendenciju ka globalizaciji koja omogućava nastajanje nadnacionalnih i klasno nespecifičnih globalnih opasnosti s novim tipom društvene i političke dinamike.[4]

S rizicima je povezano pitanje odgovornosti, ili kako se moderno društvo ophodi prema samoproizvedenim nesigurnostima. Propisi o dozvoljenim vrednostima, maksimalnim koncentracijama štetnih supstanci za Becka su svojevrstan dokument naše epohe, jer predmet propisa nije sprečavanje trovanja nego dopuštena mera trovanja.[5]

Podatak koji govori koliko su Beckova sociološka promišljanja vizionarska, jeste da se nuklearna katastrofa u Černobilju dogodila nakon što je Ulrich Beck okončao pisanje „Rizičnog društva". Na pitanje Michaela Kronsa u emisiji „U dijalogu" 17. 02. 2013. na kanalu Phoenix[6] da li je nuklearna katastrofa u Černobilju bila ishodišna tačka za nova sociološka promišljanja, Beck objašnjava kako je upravo čitao završnu verziju svoje knjige „Rizično društvo", a nuklearna katastrofa u Černobilju došla je kao neka vrsta dokaza koja je potvrdila teze već napisane knjige, naime kako tehnološki

---

2 U. Beck, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verloerenen Sicherheit,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, p. 27.

3 *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 25 et seqq.

4 Ibid., p. 254 et seqq.

5 Ibid., p. 87.

6 Intervju je dostupan na www. youtube. com/watch?v=hPPNPPSMj 6 c

uspesi moderne produkuju rizike kojima više ne možemo da vladamo. Otuda autor i dodaje u uvodnoj reči „Rizičnog društva" da se mnoge stvari za koje se u knjizi izborio argumentima posle Černobilja čitaju kao puki opis stvarnosti.[7]

Jedna od dimenzija Beckovog razmatranja rizika svakako je etička. Ona se odnosi na čovekovu odgovornost u pogledu opasnosti od nuklearne, hemijske i genetičke tehnologije. Dovodeći u vezu humanu genetiku s eugenikom, Beck izražava bojazan od zloupotreba vezanih za genetički inženjering.[8]

„Rizično društvo" Beck završava tezom o tzv. obezgraničenju politike (*Entgrenzung der Politik*), u smislu da je potrebno iznova odrediti i usaglasiti odnose između politike, ekonomije i demokratije.[9] Obezgraničenje politike znači s jedne strane političku participaciju izvan političkog sistema u obliku nove društvene moći (građanske inicijative, društveni pokreti), a sa druge da tehno-ekonomski razvoj stiče status subpolitike povećanjem dometa svojih potencijala i opasnosti. U jakim i nezavisnim sudovima Beck vidi bitne uslove širenja i pravne zaštite određenih subpolitičkih mogućnosti. I na kraju, oslanjajući se na Popera u smislu da kritika znači progres, Beck u samokontroli, a pre svega samokritici vidi jedini put kojim unapred mogu da se otkriju greške koje bi ranije ili kasnije uništile naš svet, dakle, samo ako se medicina suprotstavlja medicini, nuklearna fizika nuklearnoj fizici, genetički inženjering genetičkom inženjeringu.[10]

Prelaz sa rizičnog na svetsko rizično društvo autor u nekoj vrsti samorefleksije ovako komentariše: „Čitajući danas ponovo svoju knjigu 'Rizično društvo', bivam ganut. Pored sve dramatičnosti, svet izgleda idilično – još nema terorizma. A ipak se mnoga strukturalna obeležja u 'Rizičnom društvu' danas čitaju kao opisi sveta posle 11. septembra 2001, posle terorističkih napada na New York i Washington."[11]

Dok aluzijom na čuveni Descartesov[12] stav (Beck, 2007: 21) Beck u „Svetskom rizičnom društvu" rečenicom *Rizikujuem, dakle, jesam* sažima iskustvenu dimenziju rizika, razliku između *svetskog rizičnog društva* i *rizičnog društva* pravi uvođenjem distinkcije između rizika i katastrofe i rizika i procene rizika, koja je, kako ističe Beck, kulturno uslovljena: „Rizik *nema isto značenje* kao katastrofa. Rizik znači *anticipaciju* katastrofe. Rizici se tiču mogućnosti budućih događaja i razvoja, oni oprisućuju stanje sveta, koje (još) ne postoji."[13] Anticipacija katastrofe ne poznaje prostorno-vremensku

---

7 *Risikogesellschaft,* op. cit., p. 11.
8 Ibid., p. 333 et seqq.
9 Ibid., p. 300 et seqq.
10 Ibid., p. 382.
11 U. Beck, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verloerenen Sicherheit,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, p. 28.
12 Ibid., p. 28.
13 Ibid., p. 29.

ili društvenu konkretizaciju i to je ono čime Beck pravi razliku između rizika u XIX i s početka XX veka od rizika u XXI veku koji više nisu prostorno, vremenski i društveno određeni. U trenutku u kome rizici postaju stvarnost oni se pretvaraju u katastrofe. Stoga je globalni rizik po Becku „insceniranje stvarnosti globalnih rizika"[14] Ovom perspektivom „Svetsko rizično društvo" prevazilazi teze „Rizičnog društva", pri čemu treba imati na umu da insceniranje kod Becka nema značenje koje inače ima u kolokvijalnom jeziku. Drugu modernu karakteriše socijalna konstrukcija globalnih rizika, a anticipacija katastrofe podstiče na ponovno otkrivanje političkog: „Distinkcija između rizika kao anticipirane katastrofe i stvarne katastrofe upravo nas *primorava* da se ozbiljno pozabavimo ulogom insceniranja, jer samo stvaranjem predstave o svetskim rizicima, njihovim insceniranjem budućnost katastrofe postaje stvarnost, često s ciljem da se katastrofa spreči uticanjem na trenutne odluke."[15] Iz tipologije rizika – ekološke krize, finansijske krize, opasnosti od terorizma – Beck je u „Svetskom rizičnom društvu" isključio četvrtu grupu, naime biografske rizike koji su tesno povezani s dinamikom individualizacije i igraju značajnu ulogu u „Rizičnom društvu". Ono što karakteriše globalne rizike jesu po Becku pre svega njihova delokalizovanost ili obezgraničenost, nenadoknadivost, neproračunljivost i neznanje. Živeti u svetskom rizičnom društvu znači za Becka živeti s nesavladivim ne-znanjem (*Nichtwissen*). „Društvo znanja" Beck smatra „eufemizmom" prve moderne. I kao što insceniranje Beck smešta negde u referentni okvir konstruktivizma, tako i o „znanju", odnosno „ne-znanju" Beck ne govori u kognitivnom smislu filozofije, teorije nauke ili prirodnih nauka, nego se ono pojmi u sociološkom smislu kao očekivanje, kao socijalna atribucija i konstrukcija:

„Svetsko rizično društvo je društvo *ne*-znanja u jednom vrlo preciznom smislu. U poređenju sa premodernom, ono se ne može prevazići sa više znanja i boljim znanjem, s više nauke i boljom naukom, nego upravo obrnuto: ono je *proizvod* više i bolje nauke."[16] Time teorija svetskog rizičnog društva prisiljava i omogućava rekonceptualizaciju osnovnih konstanti, pojmova i institucija modernog sveta, a promena paradigme u društvenim naukama od prve prema drugoj moderni pokazuje prelaz s metodološkog nacionalizma na metodološki kosmopolitizam.

Uprkos apokaliptičnih slika globalnih rizika, koje Beck insceniira anticipacijom katastrofa na početku „Svetskog rizičnog društva", Beck nije pesimista. Njegova dijalektika situirana je negde između Kantove ideje kosmopolitskog prava, Hegelovog lukavstva uma i Blochovog principa nade. Beck pokazuje kako nas strah od globalnih katastrofa određuje, ali isto tako kakvu snagu odatle do-

[14] Ibid., p. 30.
[15] Ibid.
[16] *Weltrisikogesellschaft,* op. cit., p. 211.

bijamo, jer *svetsko rizično društvo* oslobađa „kosmopolitski momenat", upravo u smislu velikog nemačog pesnika Helderlina, da „gde je opasnost, tu raste spas"[17].

U drugom delu priloga autorka ovih redova, koja je imala priliku da lično upozna profesora Ulricha Becka i zahvaljujući kome je boravila na istraživačkoj stipendiji na Univerzitetu Ludwig Maximilian u Minhenu, želela bi da se osvrne na Beckov angažman oko očuvanja evropskog projekta, odnosno na predavanje Ulricha Becka, održano 13. novembra 2014. u Beogradu.

Zahvaljujući gospodinu Andreasu Poltermannu, direktoru Fondacije Heinrich Böll iz Beograda, ovdašnja publika imala je privilegiju i da uživo čuje verovatno jedno od poslednjih predavanja profesora Ulricha Becka decembra 2014. Ulrich Beck umro je januara 2015. Zajedno sa svojom suprugom, Elisabeth Beck-Gernsheim (takođe sociologom i autorkom između ostalog sociioloških studija „Normalni haos ljubavi" i „Ljubav na daljinu", koje se bave teorijom reflesivne modernizacije u domenu međuljudskih odnosa, koje je napisala zajedno sa svojim suprugom) Ulrich Beck je došao u Beograd na poziv Fondacije i Instituta za filozofiju i društvenu teoriju iz Beograda. Na Kolarčevom univerzitetu u Beogradu, Ulrich Beck održao je predavanje „Kako spasiti evropski projekat: kosmopolitski pogled"[18]. U nadahnutom i angažovanom predavanju, Ulrich Beck je, razume se, u okvirima teorije refleksivne modernizacije u nekoliko teza izložio svoj koncept spasavanja evropskog projekta objašnjavajući da se metamorfoza Evrope može sagledati i shvatiti samo promenom perspektive, s nacionalne na kosmopolitsku. Stoga je predavanje o spašavanju evropskog projekta zapravo sažimanje teza o novom promišljanju Evrope, izloženih u Beckovoj trilogiji o kosmopolitskom realizmu[19]. Prva je pokušaj odgovora na pitanje šta je Evropa. Beckova teza glasi da se Evropa ne može odrediti kao teritorijalna jedinica, država, nacija ili međunarodna zajednica, jer ona zapravo i ne postoji. Postoji samo evropeizacija, proces neprestanog transformisanja. Beck koristi pojam metamorfoza, proces rastakanja starog i stvaranja novog poretka. S aspekta refleksivne modernizacije evropeizacija nije nameravani, intencionalni politički proces, već rezultat politike sporednih efekata. Proces evropeizacije odvija se po Becku kroz konkretan model institucionalne improvizacije. Prva faza metamorfoze jeste preobražaj politike nacionalne države u politiku Evropske unije. Zbog toga što su

---

[17] Herderlinova himna „Patmos" u F. Hölderlin, *Gedichte*, Taschenbuch, Berlin, 2013.

[18] Predavanje je dostupno na https: //vimeo. com/136506290.

[19] U prvom tomu trilogije, u knjizi „Moć protiv moći u doba globalizacije" Beck se bavi pitanjem legitimnosti vlasti u uslovima globalne međuzavisnosti, u drugoj, „Kosmopolitski pogled", tematizuje kosmopolitsko prosvećivanje, dok u trećoj, „Kosmopolitska Evropa", koju je napisao zajedno s Edgarom Grandeom, pokušava da teorijski i politički iznova odredi evropeizaciju s aspekta teorije refleksivne modernizacije.

Uniju projektovale elite i tehnokrate, ona nije dizajnirana za pojedinca u čemu Beck vidi jedan od glavnih problema po demokratiju. Evropska unija je, navodi Beck, uspostavljena kao reakcija na rizik od rata, a danas postoji zbog rizika od ekonomskog kolapsa ili rizika od klimatskih promena. Ona nije nastala kroz javne debate i demokratske procese, već je proizvod pravosudnih procesa i sudske prakse. Time evropski sporazumi sprovode politiku metasile koja menja pravila igre u nacionalnim politikama zemalja proizvodeći sporedne efekte. Kosmopolitska dimenzija uvedena je u nacionalne institucije kroz praksu obavezujućeg evropskog zakona. Tako je Evropski sud pravde osnivačke ugovore EU uzdigao u status „ustavne povelje". Evropa je po Becku prvi i egzemplaran odgovor na društvo koje je postalo nadnacionalno, pri čemu evropeizacija ne znači nestanak nacionalne države, već njen preobražaj iz nacionalne u kosmopolitsku. Naredna teza tiče se impulsa i motivacije za takvu vrstu metamorfoze koju Beck obrazlaže antropološkim šokom i užasima Drugog svetskog rat, traumatičnim iskustvom sažetim u rečenici „Nikad više". Treća teza glasi da je iščekivanje finansijske katastrofe iz korena promenilo evropsku tačku gledišta u odnosu na njenu snagu. Reč je o promenama u odnosu snaga, zapravo podelama. Prva podela jeste ona između zemalja evrozone i članica Evropske unije, druga između zemalja kreditora i zemalja dužnika. Stoga Beck u eseju „Nemačka Evropa" primećuje: „Kriza i različiti programi za spasavanje evra otkrivaju konture jedne drugačije Evrope, jednog podeljenog kontinenta, izbrazdanog novim rovovima i ispresecanog novim granicama."[20] Treća podela se odnosi na restrukturiranje odnosa moći u Evropi, jačanje političke moći Nemačke, uspostavljanje tzv. „Nemačke Evrope". U pomenutom eseju Beck tim povodom citira rečenicu iz govora Thomasa Manna pred studentima u Hamburgu 1953. apelujući na njih da „ne streme nemačkoj Evropi, nego evropskoj Nemačkoj", koja je nebrojeno ponavljana u vreme ponovnog ujedinjenja Nemačke.[21] U istom kontekstu Beck uvodi pojam „merkijavelizam" oklevanje kao ultima ratio nemačke politike, koji otelovljuje do nedavno nezamislivo povezivanje neoliberalnih ideja sa socijaldemokratskim. Cena politike Merkelove je sve veće podvajanje unutar Evrope. Merkelova zapravo uspeva da kombinuje evropsko pitanje s nacionalnim interesima, ne izjašnjavajući se jasnim da ili ne, već istovremeno i sa da i ne. Ovaj fenomen umeća oklevanja kao strategije prinude Beck objašnjava time da je Merkelova kao i ostali evropski lideri izabrana na nacionalnom nivou, te je stoga veza s matičnom državom jača od veze sa EU. Ono što radi na evropskom nivou podređeno je nacionalnom interesu. Beck objašnjava i gde su dodirne tačke Machiavellijeve teorije moći i teorije svetskog rizičnog društva:

[20] *Das deutsche Europa. Neue Machtlandschaften im Zeichen der Krise.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2012, p. 12 et seqq.

[21] Ibid., p. 7.

„predstojeće katastrofe otvaraju šanse (Machiavelli označava istorijsku priliku kao *occasione*), koje treba da iskoristi muškarac – ili čak žena – s talentom da vlada (*uomo virtuoso*)"[22], zapravo da ima machiavellističko umeće.

Četvrta teza svakako je najvažnija. Podrazumeva promenu perspektive, s nacionalne na kosmopolitsku, s metodološkog nacionalizma na metodološki kosmopolitizam. Čitava diskusija o novoj Evropi je, u stvari, koncipirana na ideji kojom se kosmopolitski realizam suprotstavlja nacionalnom realizmu u smislu da je kosmopolitski stav važan istorijski kvalitet za bolji i ekonomski i kulturni život. „Na primeru Evrope – ističe Beck – posebno se jasno pokazuje koliko su naši politički pojmovi i teorijski intrumentarij društvenih nauka postali istorijski nerealni i neefikasni. Oni su, naime zarobljeni u misaonom zdanju metodološkog nacionalizma."[23] Beckov kopernikanski obrt jeste nova slika sveta, učenje o okretanju nacije oko sveta globalnih rizika, okretanja nacija oko sveta koji sam sebe ugrožava. Na nivou srednjeg dometa, evropske metamorfoze, to znači da nacionalne države nisu više centar Evrope, zapravo Evropa se više ne okreće oko nacionalne države, već nacionalna država oko Evrope. Pri tom Evropska unija nije prepreka za nacionalni suverenitet, već samo neophodno sredstvo za njegovo unapređenje, što znači da je potrebno da se nacionalne demokratije demokratizuju kombinacijom evropskih i nacionalnih interesa. Stoga Beck u „Posmrtnom govoru nad kolevkom kosmopolitskog doba", poslednjem poglavlju trilogije o kosmopolitskom realizmu zaključuje: „Ali, bez demokratije kosmopolitizam je mrtav pre nego što je počeo da živi. Bez demokratije ljudski san o kosmopolitizmu nije *ništa* – ili se već odavno pretvorio u realno postojeću noćnu moru."[24]

Peta Beckova teza jeste da revolucionarni pokret potresa Evropu u kontekstu krize evro valute. Beck ga sagledava ne kao proevropski već antievropski i ističe potrebu jasnog razlikovanja između posledica evropeizacije po svakodnevni život i svesne podrške EU, kako bi se razumeli sentimenti antievropskih pokreta pojašnjavajući da kriza Evropske unije nije dužnička kriza i da onaj „Ko Evropu izjednačuje s evrom, već je odustao od Evrope"[25]. U ovom kontekstu Beck navodi paradoks koji je otkrio njegov istraživački tim, naime da evroskepticizam raste uporedo sa evropeizacijom svakodnevnog života. Tako su Danci i Britanci evropeizovani u svom svakodnevnom životu, ali su i evroskeptici, pa čak i antievropski orijentisani glasači.

Šesta teza tiče se aktuelne konstelacije moći u svetu, odnosa s Rusijom gde se unutar i izvan EU stvara konflikt između dva poimanja nacionalizma – etničkog nacionalizma koji je fokusiran na

---

[22] Ibid., p. 45 et seqq.

[23] *Weltrisikogesellschaft,* op. cit., p. 7.

[24] *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter: Neue weltpolitische Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002, p. 447.

[25] *Das deutsche Europa,* op. cit., p. 249.

teritoriju i kosmopolitskog nacionalizma koji nije antinacionalizam, ali deo nacionalnog identiteta jeste i otvorenost prema drugima, što doprinosi bezbednosti u Evropi i obogaćuje ideju suvereniteta nacije. Sedma se odnosi na evropeizaciju *odozdo*, stavljanje sudbine Evrope u ruke građana Evrope, odnosno stvaranje evropskog civilnog društva unutar i van EU, što podrazumeva sve zemlje susede i – dugoročno – Rusiju.

Rezimirajući predavanje Beck je naveo svrhe postojanja EU. Prva misija i vizija jeste da se od neprijatelja načine dobri susedi, da se obezbedi uticaj i važnost zemalja u svetu koji je globalizovan ističući posebno još jednom stav da Evropa nije prepreka nacionalnom suverenitetu, već nepohodno sredstvo za njegovo jačanje, jer samo kroz EU nacije mogu da imaju pravi suverenitet u kosmopolitizovanom svetu. Posledenja se tiče angažovanja pojedinca, zapravo onoga što Beck podvodi pod teze „što više Erope to više slobode", „više socijalne sigurnosti preko više Evrope" i „više demokratije preko više Evrope"[26].

Zaključićemo ovo izlaganje manifestom „Mi smo Evropa"[27] Ulricha Becka i nemačkog filozofa Daniela Cohn-Bendita, željom da se sudbina Evrope stavi u ruke građana Evrope, da evropski pristup demokratriji započne *odozdo*. Ovim Manifestom Beck je ukazao na potrebu za redefinisanjem demokratije zalažući se za ideju *Slobodne godine za svakoga*, naime kampanju kosmopolitskog opismenjavanja Evrope, gde bi svi bili angažovani na projektu u drugoj zemlji sa drugim Evropljanima i time započeli stvaranje evropskog civilnog društva. *Slobodna evropska godina* zamišljena je krajnje konstruktivistički, kao gledanje iz perspektive drugih. To bi, po Becku omogućilo demokratsku identifikaciju i participaciju pojedinca, promišljanje evropeizacije ne samo vertikalno, na nivou institucija, već i na horizontalnom nivou, na nivou pojedinca.

Da li će Evropa u aktuelnoj situaciji velikih migracionih talasa koji zapljuskuju Evropu uspeti da se nosi sa samoproklamovanim vrednostima, da li će očuvati ona načela koja se podvode pod pojam kulture dobrodošlice i poštovanja drugosti ne zapadajući ponovo u ksenofobiju i nasilje, ostaje da se razmišlja pre svega s aspekta Beckove teorije refleksivne modernizacije, globalizacije rizika civilizacije i u okviru toga efekta bumeranga. Sva je prilika da ova tema otvara i prostor antrpološkom pesimizmu, sažetom u rečenici „Ko kaže humanost, pokušava da te obmane"[28].

---

[26] Ibid., pp. 59–68.

[27] U. Beck i D. Cohn-Bendit, „Wir sind Europa! Manifest zur Neugründung der EU von unten", *Die Zeit,* 3. maj 2012, p. 45.

[28] Wer Menschheit sagt, will betrügen." – Schmitt, Carl (1932). *Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker& Humblot. S. 55.

Literatura

Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

Beck, U., *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter: Neue weltpolitische Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.

Beck, U., *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

Beck, U., i Grande, E., *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

Beck, U., *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verloerenen Sicherheit,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.

Beck, U., *Das deutsche Europa. Neue Machtlandschaften im Zeichen der Krise.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2012.

Beck, U. „Der kosmopolitische Staat", *Der Spiegel*, br. 42/2001, 15. 10. 2001.

Beck, U., i Cohn-Bendit, Daniel, „Wir sind Europa! Manifest zur Neugründung der EU von unten", *Die Zeit,* 3. maj 2012, p. 45.

Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung,* tom II, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

Hegel, F., *Filozofija istorije*. Fedon, Beograd, 2006.

Hölderlin, F., *Gedichte*, Taschenbuch, Berlin, 2013.

Kant, I., *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*, Taschenbuch, Berlin, 2013.

Schmitt, C., *Begriff des Politischen*. Duncker& Humblot, Berlin, 1991.

Im Dialog. Posećeno 07. VIII 2015. URL: http://www.youtube.com/watch?v=hPPNPPSMj6c

„How the European Project Can Be Saved: The Cosmopolitan Outlook". Posećeno 21. VIII 2015. URL: https://vimeo.com/136506290

DIO II

STUDIJE

Milan Podunavac

UDK 347.152:2

Konstitucionalizam, građanska prava i religija

Glavna svrha moje prezentacije[1] jeste da istaknem par ključnih pitanja koja su se pojavila u uslovima sve većeg prihvatanja i promovisanja pluralizma, multikulturalizma i ukupnog, religioznog ili nereligioznog, prevrednovanja postojećeg, liberalnog modela konstitucionalizma, građanskih prava i religije i kako se ovaj model može upodobiti novim religijskim i političkim stvarnostima.

Najprije bih želio da u kratkim crtama ispitam klasični model konstitucionalizma. Jezgro tog modela jeste negativna sloboda pozitivizirana u osnovnom snopu građanskih prava. Sloboda je, prvo i najvažnije, odsustvo prisile. To je ključni koncept u razumijevanju ne samo klasičnog konstitucionalizma nego i onoga što se, u evropskoj i sjevernoameričkoj tradiciji, razumijevalo pod negativnom slobodom. To je formula Thomasa Hobbesa kojom na samom početku poglavlja „O slobodi podanika" u *Leviathanu* daje ekstremno uticajni izraz tvrdnji da „sloboda zapravo znači odsustvo protivljenja i ne znači ništa više", te slično i Locke, Montesquieu i Kant.

Prevedeno na jezik politike, ovo negativno shvatanje slobode nužno vodi u formulu „građani nasuprot države". Njegova je onovna pretpostavka filozofski individualizam, shvatanje da je čovjek stvarnost sasvim nezavisna od političkog sistema u kom živi. Politička moć utelovljena u državi uvijek će biti strana čovjeku. On ne može niti treba da se identifikuje sa državom. Država je neprijatelj naše slobode. Država ne može u cjelosti sadržati i obuhvatiti pojedinca.

Ideja da postoje individualna prava koje politička moć može sputati i ograničiti ali nikad ukinuti neizostavna je u katalozima građanskih prava različitih ustava. Negativne slobode uglavnom sačinjavaju ove ustavne povelje. Tako je analiza zaštite građanskih prava gotovo istovjetna sa analizom koncepta negativne slobode. Pravno govoreći, građanska prava počivaju na pretpostavci koja uvijek djeluje u korist prava pojedinaca i protiv prinudne moći države. To nije više od pretpostavke, doduše, jer ne postoji, niti očigledno može postojati, politički sistem koji priznaje individualnu sferu slobode apsolutno i bezuslovno. Tako država može intervenisati u individualna prava ali mora dokazati da na to ima pravo. U tom smislu,

[1] Predavanje održano na Konferenciji o međunarodnom istraživačkom projektu „Religija i ljudska prava" na Univerzitetu u Würzburgu od 10-13. avgusta 2014.

tri su stavke ključne u ovoj analizi ljudskih prava: prvo, teret dokazivanja intervencije uvijek je na državi; drugo, jedini način dokazivanja jeste pozivanje na zakon; treće, metod kojim se dolazi do te odluke određen je zakonom. Jasno, politički značaj ove formule zavisi od značenja pojmova „zakona" i „konstuticionalizam" u širem smislu. Uopšte govoreći, postoje tri dominantne definicije: prvo, zakon (konstitucionalizam) može da znači set pravila ponašanja postavljenih kao objekivno važećih u datom političkom sistemu; drugo, zakon može da znači ukupni zbir individualnih (civilnih) prava postojećih prije države i, po svojoj suštini, nezavisnih od države (u Lockeovskom smislu); treće, konstitucionalizam i legalitet mogu da označavaju pozitivno pravo države, važeće ako je donijeto u skladu sa pisanim ili nepisanim ustavom. Takva koncepcija, utemeljena na Hobbesu, Austinu, i Kelsenu, prevodi koncept suvereniteta u pravni jezik. U takvoj koncepciji zakon je, jednostavno, *voluntas* ili volja moći. Ali, istorijski, postoji i druga tradicija, usredsređena na formalne strukture pozitivnog prava, sa naglaskom na njegovu opštost: prirodno pravo. Dodao bih: čak i kad je prirodno pravo odbacivano, njegovo insistiranje na formalnim strukturama pozitivnog prava preživljavala je minimalan zahtjev razuma u pogledu ograničavanja moći. Opštost zakona mogla bi se tako nazvati sekularizovanim prirodnim pravom. Ako su ustavi neutralni, oni uključuju samo ona fundamentalna prirodna prava koja dozvoljavaju postupanja pomirljiva i uskladljiva sa sličnim postupanjima bilo kojeg pojedinca. Prirodno pravo, sa svojim neograničenim, neuslovljenim i apsolutnim pravima nije u stanju da da izvodljivo i predvidljivo legislaciju o građanskim pravima. Zbog toga je neophodno utvrditi koje ljudsko pravo zahtijeva zaštitu. Premda je u samu zoru konstitucionalizma lista ljudskih ili građanskih prava uključivala, za Lockea, samo trojstvo prava na život, slobodu i imovinu, među „prorocima" konstitucionalizma nije bilo slaganja ni oko fundamentalnih ljudskih prava. Prema Lockeu, država treba da poštuje osnovna prava; jednako, po Lockeu, svaki pojedinac živi slobodno i jednako u prirodnom stanju jer su svi Božji stvorovi. Ustav Virdžinije iz 1776. uveliko se uslanjao na Lockeove *Dvije rasprave o vladi* („svi su ljudi po prirodi slobodni i nezavisni"), iako je sam bio primarno usmjeren na sprečavanje tiranije kroz razdvajanje grana vlasti, te je kao takav malo pažnje poklanjao garantovanju slobode govora i uključivanju principa *habeas corpus* među ustavna prava.

Da zaključimo opšte primjedbe: građanska prava, kao ograničenje moći, nužna su kao sredstvo očuvanja slobode. Ona su uvijek lična, jer je njihovo važenje vezano isključivo za čovjeka kao izolovanog pojedinca. Sigurnost osobe i doma, pravo na fer suđenje, zabrana neosnovanog pretresa i zaplijene itd., ne zavise od ljudskog udruživanja. Slobode, kao ustavna prava, znače bezbjednost i imunitet. Lična sloboda kao bezbjednost znači da niko ne smije biti arbitrarno uhapšen ili osuđen, i da se ljudima ne može ograničavati kretanje. Sve do potkraj Francuske revolucije, bezbjednost je tako-

đe značila da čovjekov život ne smije biti neizvjestan, da sloboda govora i izražavanja mora biti garantovana i da cenzura mora biti zabranjena. Sloboda može samo biti ograničena na način predviđen Ustavom. Sloboda vjeroispovijesti promoviše miroljubivu koegzistenciju različitih vjerskih grupa. U tom smislu, može se dodati da je opšti karakter ustava, zakona i prava, te njegove pretpostavke u korist prava pojedinaca nasuprot države, takav da igraju trostruku igru u modernom društvu: moralnu, u tom što garantuju minimum slobode, jednakosti i bezbjednosti; ekonomsku, u tome što omogućavaju ugovorno-takmičarsko društvo; i političku, u tome što u različitim stepenima prikrivaju lokus političke moći.

Što se tiče starog sporenja oko toga da li su vjerske potrebe bile prvobitni pokretač zastupanja ljudskih prava, te da li je sloboda vjeroispovijesti i savjesti bila prvo ljudsko pravo i model za sve kasnije formulacije ljudskih prava, imamo različite i sukobljene odgovore i škole. Georg Jelinek posebno insistira da su moderne deklaracije o ljudskim pravima ukorijenjene u zahtjevima za slobodom religije, te da je rodno mjesto građanskih prava zaštita vjerskih manjina. Američka Deklaracija nezavisnosti izričito navodi svoje vjersko ishodište („svi su ljudi stvoreni jednaki", „obdari svojim tvorcem", „Bog je taj koji štiti čovjeka od zloupotrebe ovosvjetske sile"). Nasuprot američkoj, francuska Deklaracija o pravima čovjeka i građanina iz 1789. ne referiše na Boga. Dodao bih ovdje da je sloboda religija, premda gotovo univerzalno prihvaćena, visoko kontekstualizovana. Američki Ustav (u prvom amandmanu) zabranjuje Kongresu da ustanovljuje religiju. Razlog iza ovog principa jeste sprečavanje bilo kakvih cijepanja unutar građanskog tijela iz konfesionalnih razloga. Sa druge strane, u zemljama u kojima dominira jedna konfesija, ona se tradicionalno priznaje u ustavu kao „zvanična crkva". To je slučaj u Ujedinjenom Kraljevstvu, skandinavskim zemljama, Grčkoj i Srbiji (ne i u Crnoj Gori koja je bliža francuskom modelu koji državu definiše kao sekularnu). Ustav nekih muslimanskih država definiše ih kao islamske države. Opet, Indija, suočena sa problemom sektaškog nasilja, nalik osamnaestovjekovnim Sjedinjenim Državama, čini mi se da bi upala u ozbiljne probleme ako bi se identifikovala sa bilo kakvom vrstom religije ili ideologije.

Savremeno političko društvo ustrojeno po liberalnom i zapadnom modelu konstitucionalizma suočava se sa izazovima sa više strana. Globalno širenje ideje konstitucionalizma dešava se na horizontu onoga što Habermans i Eisenstadt definištu kao „pluralitet modernosti". Nadovezujući se na to možemo, slijedeći Urlicha Preußa, reći da živimo u dobu „mnogostrukog konstitucionalizma" – manje individualističkog, više komunitarnog i zasigurno više religioznog. Velike migracije čine konstitucionalne demokratije znatno vjerski raznorodnijim, često vodeći i u sukobe između novopridošlih religija i vjerskih kultura i njima često protivnih postojećih običaja i ustaljenih vjerskih kultura zemlje domaćina. Zbog toga, koncept konstitucionalizma mora biti prilagođen činjenici da su etničke, kul-

turne i vjerske raznorsnosti postale odlike većine modernih država. Integracija manjina i njihovo uključenje u političku zajednicu kao njenih konstitutivnih elemenata postala je fundamentalni imperativ modernog ustava. Velika je istina u primjedbi Willa Kimlicke da „premda institucije slijepe na razlike navodno stoje neutralne između različitih etnokulturalnih i vjerskih grupa, oni su u stvarnosti implicitno orijentisani na potrebe, interese i identitete većinske grupe; a to stvara čitav niz opterećenja, pregrada, stigmi i isključenja članovima manjinskih grupa". To ima dugoročne posljedice na stanje građanskih prava i demokratski legitimitet. Fragmentacija i devaluacija građanstva (Werner Heun) otvaraju pitanja: može li konstitucionalizam postati „komunitarniji i manje individualistički" a da pri tom ostane oslobađajući za pojedince koji ne prihvataju kolektivne identitete, bili oni etnički ili vjerski? Iz druge perspektive, José Casanova u svojoj pionirskoj studiji „Javna religija u modernom svijetu" upozorava nas na suštinski promijenjene odnose između sekularizma, povezivanog sa idealom napretka slobode, vjerskog pluralizma i ograničavanja prinudne moći države, i javne uloge religije. Casanova razlikuje tri vrste javne religije: na državnom nivou, na nivou političkog društva i na nivou građanskog društva. Njegov je zaključak da „na kraju, samo su javne religije na nivou građanskog društva konzistentne sa univerzalističkim principima". Religija sve više traži mjesto u javnoj sferi. Da bi opisao ovu pojavu, Casanova je skovao termin „deprivatizovane religije". Na fusnotama ovog argumenta, zastupam tezu da deprivatizacija religije predstavlja krupan izazov suštinskim pretpostavkama liberalnog konstitucionalizma i prosvjetiteljskog projekta. Zatim, držim da je deprivatizovana religija štetna vjerskom i kulturnom pluralizmu jer idu u smjeru snaženja privilegija većine i guranja religijskih i nereligijskih manjina na demokratsku periferiju. Na taj način, čini mi se da je izmirenje religije i koncepta sekularizma u javnom prostoru postaje sve teže i spornije.

Oživljavanje religije u pluralističkim i multikulturalnim okruženjima, duboko ukorijenjeno u identitetskim politikama, predstavlja ozbiljan teorijski i praktični izazov legitimitetu i primjenljivosti dominantnih koncepcija liberalnog (zapadnog) konstitucionalizma, koji je, kako sam ranije pomenuo, tijesno povezan sa principom sekularizma. Ovo predstavlja glavni izazov zapadnom konstitucionalizmu koji pretpostavlja prihvatanje jasnog razgraničenja između domena vjere i domena razuma, i posvećen je uređenju javne sfere u skladu sa diktatima razuma i promocijom slobode za sve. Kao što tvrdi John Rawls u *Političkom liberalizmu,* politička zajednica u kojoj su članovi podijeljeni oko konkurentnih opštih koncepcija dobrog, uključujući i vjerske, ipak može obezbijediti suživot i političku pravdu ako se svi relevantni činioci drže diktata javnog razuma. Tako, politički činilac može biti motivisan svojim vjerskim ubjeđenjem ali bi njegovo političko djelovanje ostalo u skladu sa sekularizmom dokle god bi on nastojao da utiče i ubjeđuje ostale politič-

ke činioce argumentima izvedenim iz javnog razuma. Značajno je što Rawls dodaje da njegov revidirani javni razum zahtijeva vjerski pluralističku političku zajednicu u kojoj svi građani, bez obzira na vjeru, osjećaju „građansku dužnost". Ta dužnost znači za sve religiozne građane da treba da koriste argumente i ideje koji su, premda ukorijenjeni u religiji, ipak u harmoniji sa tolerancijom za sve i sa fundamentalnim pravima, a naročito sa slobodom savjesti za sve.

Nažalost, u većini evropskih ustavnih sistema, Rawlsova dva uslova nisu ispunjena. Uprkos promjenama koje su donijele velike migracije, evropske zemlje ostaju ili visoko homogene ili dominantno hrišćanske. To znači da uprkos činjenice da u postmodernom okruženju sve konkurentne koncepcije dobra i opšte, sveobuhvatne doktrine jesu jednake, ne postoji pravi vjerski pluralizam nego vjerska većina i vjerska manjina.

Ovakav razvoj stvari ima ogromne teorijske i praktične implikacije koje su tijesno međusobno povezane. I religioznima i sekularnima koji žele da spriječe sprovođenje vjerske hegemonije ili rat između religija, imperativno je da razmišljaju o tome kako bi se mogao teorijski razviti i praktično primijeniti jedan novi izvodljivi spoj između konstitucionalizma i vjerskog pluralizma.

Slijedeći Michaela Rosenfelda i Susanne Mancini, u postojećim ustavnim praksama, izdvajaju se pet specifičnih modela uređivanja odnosa između države i religije. Prvi je *militantno sekularni model,* usmjeren na potpuno izdvajanje religije iz javne sfere (npr. francuska i turska *laïcité*). Crna Gora pripada tom modelu. Drugi je *agonistički sekularni model,* koji pokušava da zadrži neutralan stav prema religijama, premda ne preza od favorizovanja religije u odnosu na ateizam ili druge nereligijske perpsektive. Treći je *konfesionalni sekularni model,* koji inkorporira elemente dominantne religije određene zajednice, prije svega iz identitetskih razloga (npr. usvajanje raspeća u Italiji i Bavarskoj kao javnog simbola; Srbija). Četvrti je *zvanična religija,* sa institucionalizovanom tolerancijom za manjinske religije (Grčka). Konačno, peti je *miletski sistem,* u kom je visok prioritet dat kolektivnoj samoupravi svake vjerske zajednice (Izrael, Makedonija).

Svi ovi modeli imaju ozbiljne nedostatke. Na primjer, militantno sekularni model pretpostavlja neutralan stav prema religiji, ali vrlo često ostavlja utisak neprijateljstva prema religiji i manjinskim denominacijama. Uzmimo za primjer francuskih zakon iz 2004. koji zabranjuje „nošenje simbola ili odijela kojima studenti pokazuju vjersku pripadnost u državnim školama". Zapravo, prikazivanje vjerskih simbola u javnoj sferi od posebnog je značaja u modernom društvu. Pod uticajem globalizacije straha i plutajuće nesigurnosti (Baumann), i većine i manjine traže pribježište u vjerskim simbolima, refleksno reagujući na sve veće poteškoće u iznalaženju minimuma dijeljenih građanskih vrijednosti. Konflikti oko vjerskih simbola predstavljaju direktan izazov u najuže jezgro preovlađujuće koncepcije konstitucionalizma. Konflikt oko vjerksih simbola odra-

žava zamućenje granice između sekularizma i religije. I u sukobu oko većinskih (npr. raspeće) ili manjinskih (npr. islamski veo) simbola, sudovi i zakonodavci su skloni da sekularizuju značenje vjerskih simbola i da ih interpretiraju u skladu sa senzibilitetima, predrasudama i identitetskim odrednicama većine. Sa jedne strane, vjerski značaj većinskih hrišćanskih simbola interpretira se u „kulturološkim" okvirima, ne u smislu simbola jedne religije, nego u smislu indikatora istorijskog i kulturološkog dimenzija nacionalnog identiteta. Sa druge strane, manjinski i pogotovo islamski simboli interpretiraju se kao izrazi kulturoloških i političkih vrijednosti i praksi koje su suprotne liberalnim i demokratskim vrijednostima.

Italijanske i bavarske presude u slučajevima javnog prikazivanja raspeća pogotovo su jasni primjeri zamagljivanja granice između religije i sekularizma. Italijanski upravni sudovi presudili su o opravdanosti prikazivanja raspeća u javnim školama tako što su utvrdili da „raspeće može legitimno biti prikazivano u javnim školama jer se ne sukobljava sa principom sekularizma, nego ga naprotiv osnažuje". Bavarski je Vrhovni sud 1991. godine još izričitije odredio granicu između „univerzalnog hrišćanstva" i „konfesionalnog islama", odvajajući religijsko i kulturološko značenje raspeća. Isti je obrazac primijenio i Evropski sud ljudskih prava u svom „slučaju vela". Hidžab je interpretiran kao vjerski simbol koji ne može biti pomiren sa zapadnim vrijednostima, i zbog toga hidžab može biti legitimno zabranjen jer ugrožava demokratske vrijednosti.

Kao kratak zaključak: deprivatizovana religija predstavlja izazov evropskom konstitucionalizmu koji strukturalno pretpostavlja sekularnu javnu sferu uređenu javnim razumom. Odgovor koji će na ovaj izazov dati evropske i nacionalne ustanove kao i evropsko građansko društvo, odrediće uveliko budućnost i kvalitet evropske demokratije. Kao što José Casanova kaže: „Evropska civilizacija ima biti definisana ili naročitim nasljeđem zapadne 'civilizacije' čiji središnji dio, premda u sve sekularizovanoj formi, ostaje kulturalno hrišćanstvo; ili, alternativno, ima ju definisati kosmopolitska 'civilizacija' sekularne modernosti za čijeg se tvorca Evropa izdaje."

Ako zapadnoevropski slučajevi pokazuju i legitimišu miješanje u vjerske slobode manjine, turski slučaj *Sahin protiv Turske*, sa druge strane, prihvata da države mogu postavljati izvjesna ograničenja na indiviudalna prava. U oba slučaja imamo specifične forme militantne demokratije koje predstavljaju najopasniju zapreku liberalnom konstitucionalizmu.

Borivoje Đukanović

UDK 342.7(497.16)

Ljudska prava i religija u Crnoj Gori

Ovo istraživanje dio je međunarodnog istraživačkog projekta „Religija i ljudska prava" u koji je uključeno trideset zemalja. Naučni koordinator projekta jeste Univerzitet u Würzburgu. Projekat koordinira prof. dr Hans-Georg Zuibertz. U ovom eksplorativnom istraživanju ispitivali smo uticaj religijske pripadnosti i religioznosti studenata Crne Gore na ljudska (građanska, sudska, politička i socio-ekonomska) prava.

Uzorak: Istraživanje je izvedeno na reprezentativom uzorku studenata 862 studenta državnog univerziteta i privatnih univerziteta: Univerzitet Donja Gorica iz Podgorice i „Mediteran" iz Bara.

Ciljevi: Ova eksplorativna studija ima tri istraživačka cilja:

(i) da se ispitaju strukturalna obeležja građanskih prava u tri grupacije: pravoslavaca, muslimana i nereligioznih;

(ii) da se ispita povezanost personalnih religijskih stavova studenata, socijalne povezanosti studenata sa pripadnicima drugih religija, religijske socijalizacije, socijalno-demografskih karakteristika studenata tri grupacije (pravoslavaca, muslimana i nereligioznih) sa ljudskim pravima (građanskim, sudskim, političkim i socioekonomskim);

(iii) da se ispita predikcija pomenutih religijskih, socijalno-demografskih obilježja za četiri grupe ljudskih prava među pravoslavcima, muslimanima i nereligioznim.

Instrument istraživanja

Iz instrumenta koji se koristi na projektu „Religija i ljudska prava" služili smo se sledećim sub skalama i varijablama.

Personalni religijski stavovi: vjerovanje u ličnog Boga, Kritičko promišljanje religijskih uvjerenja, vjerovanje u postojanje Boga, uticaj religije na ponašanje i život, religijsko praktikovanje.

Socijalna povezanost sa pripadnicima drugih religija.

Religijska socijalizacija: religioznost oca, očevo insistiranje na usvajanju njegove religije, učestvovanje ispitanika u religijskim obredima prema željama oca, religioznost majke, majčino insistiranje na usvajanju njene religije, učestvovanje ispitanika u religijskim obredima prema željama majke, religioznost najboljeg prijatelja.

Skala (a)moralnog ponašanja

Socijalno-demografske karakteristike: godine života, godine školovanja

Stav prema političkoj polarizaciji *Insturument istraživanja* je upitnik koji su konstruisali profesori Univerziteta u Vicburgu u Nemačkoj. Ovaj upitnik se koristi u Evropskom projektu o ljudskim pravima i religiji.

U istraživanje su uključene četiri grupe ljudskih prava:

– građanska (E – 1)

	– –	–	±	+	++
a. Naši zakoni bi trebalo da štite pravo ljudi da žive u skladu sa moralnim vrijednostima koje oni izaberu.	1	2	3	4	5
b. Ljudi bi trebalo da budu slobodni da iskažu svoje mišljenje bez obzira na to kakvo je to mišljenje.	1	2	3	4	5
c. Država bi trebala ostati izvan javnih manifestacija od strane većinskih i manjinskih religija.	1	2	3	4	5
d. Homoseksualci bi trebalo da imaju pravo da obavljaju bilo koju javnu funkciju.	1	2	3	4	5
e. Nehumano postupanje je zabranjeno u svim okolnostima.	1	2	3	4	5
f. Ljudi bez kriminalne namjere trebaju imati pravo na udruživanje, ma koliko ekstremni da mogu biti.	1	2	3	4	5
g. Država se ne bi trebala miješati u misionarske aktivnosti ni većinskih ni manjinskih religija.	1	2	3	4	5
h. Država se ne bi trebala miješati u bilo kakve seksualne aktivnosti slobodno izabrane od strane odraslih.	1	2	3	4	5
i. Radikalne političke grupacije treba da imaju pravo na okupljanje.	1	2	3	4	5
j. Država treba štititi pravo žena na jednake mogućnosti zapošljavanja.	1	2	3	4	5
k. Studentima bi trebalo biti omogućeno vrijeme, prostor i soba u školama za njihove molitve.	1	2	3	4	5
l. Žene trebaju imati pravo na zaštitu od seksualnog uznemiravanja na radnom mjestu.	1	2	3	4	5
m. Država ne treba spriječavati ženske učitelje od nošenja marama iz vjerskih razloga.	1	2	3	4	5
n. Ljudi treba da budu slobodni da razgovaraju o svim moralnim idejama, bez obzira na sve.	1	2	3	4	5
o. Žene treba da imaju pravo da budu jednako plaćene za isti posao.	1	2	3	4	5
p. Država treba procesuirati ponašanja koja su okrenuta ka diskriminiranju homoseksualaca.	1	2	3	4	5

– sudska (E – 5)

	– –	–	±	+	++
a. Izricanje ponižavajućeg postupanja prema ljudima optuženim za masovno ubistvo trebalo zabraniti.	1	2	3	4	5
b. Osumnjičeni na sudu ne bi trebao biti dužan da odgovori na pitanja od strane suda.	1	2	3	4	5
c. Policijske inspekcije automobila ljudi bez naloga za pretres trebalo bi zabraniti.	1	2	3	4	5
d. Nekome ko je osumnjičen za višekratno seksualno zlostavljanje djece treba dati pravnu pomoć.	1	2	3	4	5
e. Osumnjičeni koji je odveden u pritvor ne bi trebao biti dužan da govori.	1	2	3	4	5
f. Masovnim ubicama treba biti zagarantovano pravo na advokata.	1	2	3	4	5
g. Nanošenje teške tjelesne patnje mogućim masovnim ubicama treba zabraniti.	1	2	3	4	5
h. Treba zabraniti policijske pretrage privatnih domova bez naloga za pretres.	1	2	3	4	5

– politička (E – 6)

	– –	–	±	+	++
a. Svako ko živi ovdje određeni vremenski period propisan zakonom trebao bi da ima pravo da glasa za političke lidere.	1	2	3	4	5
b. Policija ne bi trebalo da koristi silu protiv političkih demonstracija koje dovode javni red u opasnosti.	1	2	3	4	5
c. Svako ko živi ovdje određeni vremenski period propisan zakonom trebao bi da ima pravo da se kandiduje za javnu funkciju.	1	2	3	4	5
d. Vlada bi trebala garantovati političkim izbjeglicama pravo da slobodno putuju.	1	2	3	4	5
e. Vlada ne bi trebala zabraniti javne proteste, ma koliko opasni oni mogli biti.	1	2	3	4	5
f. Vlada bi trebala osigurati pristojan životni standard političkim izbjeglicama.	1	2	3	4	5

– socio-ekonomska (E – 7)

	– –	–	±	+	++
a. Vlada bi trebala osigurati posao za svakoga ko želi posao.	1	2	3	4	5
b. Vlada bi trebala osigurati zdravstvenu zaštitu za bolesne.	1	2	3	4	5
c. Svako bi trebao imati pravo na jednaku platu za jednaki rad.	1	2	3	4	5
d. Svako bi trebao imati pravo na razumno ograničenje radnih sati kako bi imao dovoljno vremena za odmor.	1	2	3	4	5

e. Država bi trebala biti obvezna za zaštitu djece od prisilnog rada djece.	1	2	3	4	5
f. Država treba poštovati pravo religija da osnivaju škole.	1	2	3	4	5
g. Svako bi trebao imati pravo na pravednu i razumnu naknadu za obavljeni rad.	1	2	3	4	5
h. Vlada bi trebala osigurati pristojan životni standard za nezaposlene.	1	2	3	4	5
i. Država bi trebala biti obavezna za zaštitu dječjeg prava na igru i rekreaciju.	1	2	3	4	5
j. Vlada bi trebala osigurati dovoljno prostora da se religija može učiti u školama.	1	2	3	4	5
k. Vlada bi trebala osigurati pristojan životni standard za stare.	1	2	3	4	5
l. Unajmljivanje ljudi za platu ili po satu rada, bez periodičnih plaćenih odmora trebalo bi zabraniti.	1	2	3	4	5

Prilikom statističke obrade nijesmo uvek koristili podatke od svih religijskih grupa. I pored robustnosti korišćenih metoda smatrali smo da su pojedine grupe isuviše malo zastupljene u uzorku da bismo mogli da ih koristimo u analizama. Primer bi bili katolici kojih u uzorku imamo samo 29 (3,4%). Imajući ovo u vidu i težeći za što detaljnijom analizom i jasnijim prikazom prilikom ispitivanja korelacija i regresionih analiza koristili smo samo podatke od tri najzastupljenije grupe i to pravoslavaca, muslimana i nereligioznih.

Metode obrade i analize podataka: U ovom istraživanju je korišćena deskriptivna, parametrijska i neparametrijska statistika. Od specifičnih metoda, pored proste deskriptivne provjere, koristili smo ANOVA-u, Hi kvadrat, Pirsonovu korelaciju kao i linearnu regresiju („stepwise" metoda).

Rezultati. Građanska prava

Pristupajući temi ljudskih prava u upitniku smo se koncentrisali na testlet pod oznakom E – 1. Kako bismo provjerili da li je ovaj konstrukt po svojoj prirodi jednofaktorski izveli smo konfiramativnu faktorsku analizu. U analizu je uključeno svih 16 ajtema i testiran je hipotetički jednofaktorski model. Navedeni su neki od pokazatelja fita.

Tabela 1. Konfirmatorna faktroska analiza

CMIN/DF	10.062
P	0.001
CFI	0.699
SRMR	0.0859
RMSEA	0.103

Iz priloženih rezultata možemo zaključiti da postavljeni jednofaktorski model nije odgovarajući. Kako bismo pronašli povoljno faktorsko rešenje koje bi koristili u daljem radu pristupljeno je eksplorativnoj faktorskoj analizi. Nakon ispitivanja nekoliko različitih mogućih rešenja odlučeno je da se zadrži model od tri faktora.

Tabela 2. Eksplorativna faktorska analiza – građanska prava

	1	2	3
Ljudi bi trebalo da budu slobodni da iskažu svoje mišljenje bez obzira na to kakvo je to mišljenje.	0,743	0,165	0,273
Država treba štititi pravo žena na jednake mogućnosti zapošljavanja.	0,743	0,226	0,232
Žene trebaju imati pravo na zaštitu od seksualnog uznemiravanja na radnom mjestu.	0,678	0,168	0,166
Žene treba da imaju pravo da budu jednako plaćene za isti posao.	0,629	0,147	0,070
Ljudi treba da budu slobodni da razgovaraju o svim moralnim idejama, bez obzira na sve.	0,589	0,321	0,346
Naši zakoni bi trebalo da štite pravo ljudi da žive u skladu sa moralnim vrijednostima koje oni izaberu.	0,532	0,094	0,327
Nehumano postupanje je zabranjeno u svim okolnostima.	0,527	0,355	0,196
Država bi trebala ostati izvan javnih manifestacija od strane većinskih i manjinskih religija.	0,393	0,206	0,325
Homoseksualci bi trebalo da imaju pravo da obavljaju bilo koju javnu funkciju.	0,131	0,768	0,127
Država treba da procesuira ponašanja koja su okrenuta ka diskriminiranju homoseksualaca.	0,235	0,616	0,171
Država se ne bi trebala miješati u bilo kakve seksualne aktivnosti slobodno izabrane od strane odraslih.	0,236	0,517	0,279
Radikalne političke grupacije treba da imaju pravo na okupljanje.	0,085	0,167	0,538
Država ne treba da spriječava ženske učitelje od nošenja marama iz vjerskih razloga.	0,246	0,234	0,444
Ljudi bez kriminalne namjere trebaju imati pravo na udruživanje, ma koliko ekstremni da mogu biti.	0,223	0,249	0,432
Država se ne bi trebala miješati u misionarske aktivnosti ni većinskih ni manjinskih religija.	0,369	0,309	0,424
Studentima bi trebalo biti omogućeno vrijeme, prostor i soba u školama za njihove molitve.	0,125	-0,019	0,406
Krombahova alfa	0,819	0,663	0,556

Oblimin rotacija sa Kajzerovom normalizacijom;
Ekstrakcija faktora: PAF
F1 – Osnovna ljudska prava; objašnjene varijanse – 26,912%
F2 – Zaštita civilnih prava seksualnih manjina; objašnjene varijanse – 11,187%
F3 – Zaštita ljudskih prava bez obzira na vrstu religijskih i političkih stavova; objašnjene varijanse – 8,928%

Kada smo odredili faktorsku strukturu građanskih prava prvo smo ispitali da li na dobijenim faktorima postoji značajna razlika

između različitih religija. Utvrđeno je da značajne razlike postoje na svim faktorima.

Tabela 3. Razlike u osnovnim ljudskim pravima između religioznih grupa

		Razlika ar. sredina	*Standardna greška*	*Značajnost*
Nijesam religiozan/a	Pravoslavac/ka	0,33227*	0,08919	0,001
	Religiozan u generalnom smislu	0,35770*	0,14756	0,016

Ispitanici koji nijesu religiozni skloniji su individualističkoj i demokratskoj orijentaciji nego pravoslavci ili oni koji su religiozni u generalnom smislu, tako da je ovaj nalaz sasvim očekivan.

Tabela 4. Razlike u zaštiti građanskih prava seksualnih manjina između religioznih grupa

		Razlika ar. sredina	*Standardna greška*	*Značajnost*
Nijesam religiozan/a	Katolik/inja	0,65439*	0,20659	0,002
	Pravoslavac/ka	0,63581*	0,11027	0,001
	Musliman/ka	0,74226*	0,14465	0,001
Religiozan u generalnom smislu	Pravoslavac/ka	0,40503*	0,15584	0,01
	Musliman/ka	0,51147*	0,18179	0,005

Poznato je da su sve velike religije pronatalistički orijentisane tako da iz ovog principijalnog razloga pripadnici tri velike religije u Crnoj Gori odbacuju homoseksualnost kao pojavu koja nije u skladu sa božanskim načelima.

Oni koji su religiozni u generalnom smislu nijesu skloni podržavanju doktrinalnih načela svoje religije a priori, već su na određene društvene i psihološke fenomene skloni da gledaju sa nekih opštih moralnih načela koja uključuju i poštovanje elementarnih građanskih prava. Time možemo objasniti da su religiozni u generalnom smislu tolerantniji prema homoseksualcima od pravoslavaca i muslimana.

Tabela 5. Razlike u zaštiti ljudskih prava bez obzira na vrstu religijskih i političkih stavova između religioznih grupa

		Razlika ar. sredina	Standardna greška	Značajnost
Musliman/ ka	Katolik/inja	,40256*	0,14418	0,005
	Pravoslavac/ka	,41520*	0,07668	0,001
	Religiozan u generalnom smislu	,35950*	0,12728	0,005
	Nijesam religiozan/a	,51604*	0,10137	0,001

Valja napomenuti da se na trećem faktoru javljaju ajtemi koji opisuju religijske slobode koje se najčešće vezuju za Islam, tako da je ovaj faktor djelimično artefakt. Međutim, muslimani u Crnoj Gori su ipak manjinska grupa (iako druga po veličini), tako da preferiraju i ona manje prihvaćena građanska prava povezana sa etničkim i drugim manjinskim grupama, kao što su grupe sa radikalnim i ekstremnim političkim statovima.

Tabela 6. Korelacije faktora građanskih prava sa različitim personalnim, religijskim i demografskim pokazateljima

		Pravoslavci			*Muslimani*			*Nereligiozni*		
		F1	*F2*	*F3*	*F1*	*F2*	*F3*	*F1*	*F2*	*F3*
Personalni religiski stavovi	Vjerovanje u ličnog Boga	0,200**	-0,069	0,206**	0,326**	-0,064	0,269*	-0,186	-,258*	,231*
	Kritičko promišljanje religijskih uverenja	-0,003	0,143**	0,121**	0,393**	0,089	0,285**	0,003	0,033	,383**
	Verovanje u postojanje Boga	0,183**	-0,083*	0,074	0,388**	-0,072	0,313**	-0,265*	-,224*	0,114
	Uticaj religije na ponašanje i život	0,05	-0,006	0,093*	0,276**	-0,191	0,365**	-0,189	-,274*	0,167
	Religijsko praktikovanje	-0,149**	0,001	0,100*	0,118	-0,090	0,309**	-0,235*	-0,201	0,188
Socijalna povezanost	Socijalna povezanost sa drugim religijama	0,082	0,133**	-0,013	0,297**	-0,093	0,007	0,334**	,293**	0,146
Religijska socijalizacija	Religioznost oca	0,078	-0,153**	0,021	-0,044	-0,269*	0,178	0,299*	,241*	0,137
	Usvajanje religije—otac	-0,061	-0,137**	0,082	0,161	-0,163	0,332**	0,208	-0,033	0,088
	Učestvovanje u obredima—otac	-0,107*	-0,033	0,088	-0,075	-0,116	0,183	0,141	0,015	0,169
	Religioznost majke	0,122**	-0,08	0,014	0,093	-0,142	0,204	0,204	-0,01	0,225
	Usvajanje religije—majke	-0,01	-0,072	0,069	0,220	-0,208	0,335**	0,188	-0,018	0,032
	Učestvovanje u obredima—majka	-,107*	-0,033	0,088	-0,075	-0,116	0,183	0,141	0,015	0,169
	Religiozan najbolji pirijatelj	0,018	-0,061	0,013	0,163	-0,130	0,107	0,157	-0,077	0,038
Skala (a)moralnog ponašanja	Amoralno ponašanje	0,047	-0,061	0,038	-0,032	-0,043	0,257*	-0,008	-0,345**	0,035
Socio-demografske karakteristike	Godine života	0,014	0,037	-0,027	0,230*	0,106	0,067	-0,063	-0,142	-0,138
	Godina školovanja	-0,028	0,016	-0,072	0,191	0,093	0,103	0,064	0,062	0,012
Stav prema političkoj polarizaciji	Ljevica – desnica	-0,041	0,014	-0,02	0,137	0,010	0,144	0,186	-0,048	-0,004

Ispitujući povezanost vjere u ličnog Boga sa faktorima građanskih prava primijećeno je da najjača povezanost postoji kod muslimana sa prvim i trećim faktorom. Kod pravoslavaca postoji povezanost sa istim faktorima ali je izraženost povezanosti nešto niža. Kod nereligioznih postoji negativna korelacija na drugom faktoru i pozitivna na trećem.

Kritičko promišljanje religije je kod muslimana u primjetnoj korelaciji sa prvim faktorom i nešto slabijoj sa trećimm faktorom. Kod nereligioznih postoji samo izražena povezanost sa trećim faktorom. Pravoslavci pokazuju nešto drugačiji rezultat gdje povezanost postoji sa drugim i trećim faktorom.

Vjerovanje u postojanje Boga pokazuje slične rezultate kod muslimana kao i prethodno navedene korelacije te se primjećuje povezanost sa prvim i trećim faktorom. Kod nereligioznih ovaj faktor je u očekivanoj negativnoj korelaciji sa prvim i drugim faktorom. Pravoslavcima vjera u Boga pozitivno korelira sa prvim faktorom i ima slabu negativnu korelaciju sa drugim faktorom.

Uticaj religije na ponašanje kod muslimana pokazuje pozitivnu korelaciju sa prvim i trećim faktorom. Kod nereligioznih postoji samo značajna negativna korelacija sa drugim faktorom. Pravoslavci imaju samo slabu povezanost sa trećim faktorom.

Religijsko praktikovanje kod nereligioznih je u negativnoj korelaciji sa prvim faktorom što znači da oni koji se izjašnjavaju kao nereligiozni a ipak imaju učešće u religijskom životu zapravo ostvaruju niže skorove na opštim ljudskim pravima. Kod muslimana korelacija postoji sa trećim faktorom dok kod pravoslavaca postoji slaba povezanost i sa trećim i sa prvim faktorom.

Socijalna povezanost sa pripadnicima drugih religija kod pravoslavaca je u blagoj pozitivnoj korelaciji sa drugim faktorom. To možemo tumačiti kao zapravo generalnu spremnost na interakciju sa različitim grupama kako religijskim tako i drugim manjinama, samim tim i seksualnim. Kod muslimana povezanost postoji sa prvim faktorom gdje možemo reći da što su muslimani otvoreniji ka drugim grupama to su otvoreniji za opšta civilna prava. Kod nereligioznih postoje povezanosti sa prvim i drugim faktorom.

Religioznost oca pokazuje neobične rezultate. Kod muslimana, pravoslavaca i nereligioznih postoji pozitivna veza između očeve religioznosti i tolerancije prema seksualnim pravima. Takva povezanost ne postoji kod religioznosti majke. Kod nereligioznih je očeva religioznost povezana i sa poštovanjem opštih građanskih prava. Kod majki postoji samo slaba povezanost kod pravoslavaca i to sa prvim faktorom.

Usvajanje religije kod oca je povezano kod pravoslavaca sa prvim, a kod muslimana sa trećim faktorom. Usvajanje religije kod majke je samo kod muslimana povezano sa trećim faktorom.

Učestvovanje u obredima je u negativnoj korelaciji i kod majki i kod očeva sa prvim faktorom i to samo kod pravoslavaca.

Interesante podatke dobijalmo i ispitujući povezanost amoranosti i izdovojenih faktora. Kod muslimana postoji pozitivna veza sa

trećim faktorom a kod nereligioznih sa drugim. Dakle što je više nerelegiozna osoba amoralna to je više otvorena za seksualna prava.

Godine života su jedino povezane sa prvim faktorom kod muslimana što nam govori da su stariji muslimani više otvoreni za opšta građanska prava.

Interesantno je takođe napomenuti da između građanskih prava i godina školovanja kao i podjele na ljevicu i desnicu, nema nikakvnih značajnih povezanosti.

Pošto je pol nominalna varijabla radi lakšeg i ispravnijeg tumačenja, odlučili smo da vezu sa faktorima ne prikažemo preko korelacije već poređenjem aritmetičkih sredina.

Tabela 7.1. Razlike između religijskih grupa na faktorima građanskih prava – prikaz aritmetičkih sredina

religija	*faktor*	*pol*	*N*	*aritmetička sredina*
Pravoslavci	F1	Ženski	357	3,9668
		Muški	232	3,6115
	F2	Ženski	357	3,1382
		Muški	232	3,0388
	F3	Ženski	357	3,1961
		Muški	232	3,1391
Muslimani	F1	Ženski	52	4,0934
		Muški	37	3,7683
	F2	Ženski	52	2,8868
		Muški	37	3,1441
	F3	Ženski	52	3,5615
		Muški	37	3,6270
Nereligiozni	F1	Ženski	47	4,2705
		Muški	41	4,0314
	F2	Ženski	47	4,0142
		Muški	41	3,4146
	F3	Ženski	47	3,1872
		Muški	41	2,9415

Tabela 7.2. Razlike između religijskih grupa na faktorima građanskih prava – prikaz razlika

religija	*faktor*	*T*	*značajnost*	*razlika aritmetičkih sredina*
Pravoslavci	F1	5,437	0,001	0,35533
	F2	1,271	0,204	0,09940
	F3	1,018	0,309	0,05702
Muslimani	F1	1,947	0,055	0,32507
	F2	-1,212	0,230	-0,25735
	F3	-0,448	0,672	-0,06549
Nereligiozni	F1	1,472	0,145	0,23916
	F2	2,613	0,011	0,59955
	F3	1,728	0,087	0,24577

Ispitujući dobijene rezultate možemo uočiti da između polova postoje samo dvije značajne razlike. Prva je prisutna kod pravoslavne populacije gdje žene ostvaruju značajno više skorove od muškaraca na prvom faktoru. Druga značajna razlika se može primijetiti kod nereligioznih gdje su žene pokazale veću toleranciju prema seksualnim slobodama od muškaraca.

Kako bismo ispitali koje grupe pitanja najbolje predikuju podršku različitim faktorima ljudskih prava izvršili smo „stepwise" linearnu regresiju.

Tabela 8. Regresivna analiza – prediktori faktora opštih građanskih prava

	Osnovna građanska prava		
	pravoslavci	*muslimani*	*nereligiozni*
Vjerovanje u ličnog Boga	0,322**		
Kritičko promišljanje religijskih uvjerenja		0,544**	
Religijsko praktikovanje	-0,208**		-,481**
Religioznost oca		-0,385**	
Usvajanje religije – Otac			0,380**
Ljevica – desnica			0,400**
Kvadrirani R	0,096	0,351	0,401
adj. Kvadrirani R	0,089	0,321	0,359

Pravoslavci – što je faktor ličnog boga izraženiji to raste i prihvatanje generalnih ljudskih prava. Što je religijsko praktivanje izraženije to je otvorenost za ljudska prava niža.

Regresivni model objašnjava oko 9% varijanse.

Što su muslimani kritičniji prema religijskim uvjerenjima to su otvoreniji za generalna ljudska prava. Takođe, što im je otac religiozniji to su oni manje naklonjeni generalnim ljudskim pravima.

Regresivni model objašnjava oko 32% varijanse.

Nereligiozni – Ako oni koji se izjašnjavaju kao nereligiozni učestvuju u religijskim obredima i „upražnjavaju" neki vid religijskih radnji oni su manje naklonjeni prihvatanju faktora 1. Što otac više želi da oni naslijede religijsku tradiciju i što su više okrenuti ka desnici u političkom spektru to su nereligiozni više otvoreni za ljudska prava.

Regresivni model objašnjava oko 36% varijanse

Tabela 9. Regresivna analiza – prediktori faktora zaštite civilnih prava seksualnih manjina

	Zaštita civilnih prava seksualnih manjina		
	pravoslavci	*muslimani*	*nereligiozni*
Kritičko promišljanje religijskih uvjerenja	0,187**		
Religijsko praktikovanje			-0,54**
Religioznost oca	-0,172**		0,269*
Kvadrirani R	0,056		0,335
adj. Kvadrirani R	0,049		0,304

Pravoslavni – Kod prihvatanja seksualnih sloboda na pravoslavce „pozitivan" uticaj ima kritičko promišljanje dok negativan ima izraženost religioznosti kod oca.

Regresivni model objašnjava oko 5% varijanse.

Kod muslimana se ni jedan pokazatelj nije izdvojio kao značajan.

Kod nereligioznih ponovo postoji negativna veza sa religijskim praktivanjem ali suprotno pravoslavcima religioznost oca je povezana sa prihvatanjem seksualnih sloboda.

Regresivni model objašnjava oko 30% varijanse.

Tabela 10. Regesivna analiza – prediktori faktora zaštite ljudskih prava bez obzira na vrstu političkih i religijskih stavova

	Zaštita ljudskih prava bez obzira na vrstu religijskih i političkih stavova		
	pravoslavci	*muslimani*	*nereligiozni*
Vjerovanje u ličnog Boga	0,148*		
Kritičko promišljanje religijskih uvjerenja	0,138*		0,343*
Religioznost majke		0,332*	
Uticaj religije na ponašanje i život		0,283*	
Kvadrirani R	0,047	0,206	0,118
adj. Kvadrirani R	0,040	0,169	0,098

Kod pravoslavaca postoji pozitivna veza između trećeg faktora i faktora ličnog Boga i kritičkog promišljanja religijskih uverenja.

Regresivni model objašnjava oko 4% varijanse.

Muslimani pokazuju povezanost ovog faktora sa majčinim insistiranjima na preuzimanju religijske tradicije i uticajem religije na ponašanje. Ovo ima savršenog smisla ako uzmemo u obzir da ovaj faktor sadži ajteme koji su manje-više direktno povezani sa muslimanskom religijskom praksom.

Regresivni model objašnjava oko 17% varijanse.

Nereligiozni. Postoji samo jedan faktor koji je značajno povezan i to je kritičko promišljanje religijskih uvjerenja.

Regresivni model objašnjava oko 10% varijanse.

Amoralno ponašanje nije u korelaciji sa sudskim, političkim i socio-ekonomskim pravima kod pravoslavaca, muslimana i nereligioznih. Dok je religioznost oca u blagoj pozitivnoj korelaciji sa socio-ekonomskim pravima kod pravoslavaca, religioznost majke je u umjerenoj pozitivnoj korelaciji sa socio-ekonomskim pravima kod pravoslavaca, muslimana i nereligioznih.

Vjerovanje u postojanje Boga je u relativno blagoj pozitivnoj korelaciji sa političkim pravima i nešto izraženijoj sa socio-ekonomskim pravima kod pravoslavaca, dok je kod muslimana vjerovanje u postojanje Boga u visokoj pozitivnoj korelaciji sa socio-ekonomskim pravima. Sudska prava su u blagoj pozitivnoj korelaciji sa vjerovanjem u postojanje Boga kod nereligioznih.

Tabela 11. Korelacije političkih, sudskih i socio-ekonomskih prava sa različitim personalnim, religijskim i socio-demografskim pokazateljima

	pravoslavci			*muslimani*			*nereligiozni*		
	Politička prava	*Sudska prava*	*Socio-ekonomska prava*	*Politička prava*	*Sudska prava*	*Socio-ekonomska prava*	*Politička prava*	*Sudska prava*	*Socio-ekonomska prava*
Amoralno ponašanje	-0,0220	0,0667	0,055	0,1320	0,0586	0,122	-0,0112	-0,1718	0,014
Vjerovanje u postojanje Boga	0,1228**	-0,0953	0,217**	0,1439	-0,2145	0,598**	-0,1578	0,1842*	-0,169
Vjerovanje u ličnog Boga	0,1255**	-0,0462	0,224**	0,1906**	-0,1826	0,523**	-0,0666	0,2376	-0,115
Godina školovanja	-0,0221	0,0203	0,032	0,1848	-0,0407	0,092	-0,1639	0,0668	0,028
Godine života	-0,0107	-0,0268	0,042	0,1265	-0,0577	0,115	-0,0944	0,1315	-0,03
Kritičko promišljanje religijskih uvjerenja	0,1814**	0,2160*	0,023	0,2771**	0,0747	0,423**	0,2674	0,2890**	0,068
Ljevica-desnica	-0,0432	0,0189	-0,014	0,1805	0,0521	0,037	-0,0154	-0,1254	0,169
Religioznost majke	0,0596	-0,1037	0,208*	0,1362	-0,1487	0,235*	0,3559**	0,1537	0,258*
Usvajanje religije od majke	0,0599	-0,0635	0,090	0,1638	-0,0594	0,175	0,2258	0,1893	0,216
Učestvovanje u obredima—Majka	0,0170	0,0224	-0,079	0,2341	0,1120	-0,022	0,2344*	0,1165	0,179
Religioznost najboljeg prijatelja	0,0372	-0,0044	0,116*	0,0340	-0,2482	0,261*	0,1249	0,0370	0,192
Religioznost oca	0,0629	-0,0632	0,155**	0,1346	-0,1151	0,152	0,2152	-0,0463	0,209
Usvajanje religije – Otac	0,0459	-0,0106	0,050	0,1893	-0,0362	0,168	0,1902	0,0782	0,232
Učestvovanje u obredima – Otac	0,0170	0,0224	-0,079	0,2341	0,1120	-0,022	0,2344*	0,1165	0,179
Religijsko praktikovanje	0,0313	0,0901	-0,095*	0,2712*	0,0688	0,298**	0,0184	0,2025	-0,128
Socijalna povezanost sa drugim religijama	0,0920*	0,0482	0,020	0,0160	-0,3447	0,273*	0,0911	0,0634	0,199
Uticaj religije na ponašanje i život	0,1203**	0,0237	0,105*	0,2106	-0,0724	0,471**	-0,0871	0,1248	-0,179

Vjerovanje u ličnog Boga je u pozitivnoj korelaciji sa političkim i socio-ekonomskim pravima i kod pravosalavaca i kod muslimana, ali mnogo izraženije kod muslimana, naročito kada je riječ o socio-ekonomskim pravima.

Religioznost majke je u značajnijim korelacijama sa ljudskim pravima nego religioznost oca.

Posebno je neobičan rezultat da je religioznost majke u relativno visokoj pozitivnoj korelaciji sa političkim pravima nereligioznih. S druge strane, nastojanje i oca i majke da ispitanici usvoje njihovu religiju nije u korelaciji ni sa jednom od tri grupe prava kod pravoslavaca, muslimana i nereligioznih.

Insistiranje roditelja da ispitanici učestvuju u religijskim obredima nije u korelaciji sa bilo kojom grupom ljudskih prava, osim što je utvrđena pozitivna korelacija sa političkim pravima kod nereligioznih.

Religioznost najboljeg prijatelja je u pozitivnoj vezi sa socio-ekonomskim pravima kod pravoslavaca, a izraženije kod muslimana.

Godine školovanja i godine života nijesu u korelaciji niti sa jednom grupom ljudskih prava kod pravoslavaca, muslimana i nereligioznih. Umjerene pozitivne korelacije između kritičkog promišljanja religije i i sudkih prava imamo kod nereligioznih.

Zanimljivo je napomenuti da pripadnost ljevici ili desnici nije značajno povezana sa sve tri grupe ljudskih prava kod pravoslavaca, muslimana i nereligioznih.

Religioznost majke je u značajnijim korelacijama sa ljudskim pravima nego religioznost oca.

Kritičko promišljanje religijskih uvjerenje je u relativno blagoj do umjerenoj pozitivnoj korelaciji sa političkim i sudskim pravima kod pravoslavaca, umjerenoj kod muslimana kada je riječ o političkim pravima, a vrlo izraženoj kada je riječ o socijalno-ekonomskim pravima.

Socijalna povezanost sa pripadnicima drugih religija je slaba kod pravoslavaca, ali nije kod muslimana, pa ni kod nereligioznih.

Tabela 12. Regresivna analiza – prediktori političkih prava

	Politička prava		
	pravoslavci	*muslimani*	*nereligiozni*
Kritičko promišljanje religijskih uverenja	0,229**	/	/
Usvajanje religije – Majke	-0,212**	/	/
Kvadrirani R	0,080	/	/
adj. Kvadrirani R	0,073	/	/

Ispitivanjem prediktora političkih prava značajan model smo dobili samo kod ispitanika pravoslavne vjeroispovesti.

Kao značajni prediktori političkih prava su se pokazali kritičko promišljanje religijskih ujverenja koje je pozitivno povezano sa po-

litičkim pravima, kao i značaj preuzimanja religijske tradicije kod majke koja je negativno povezana.

Dobijeni model objašnjava oko 7% varijanse.

Tabela 13. Regresivna analiza – prediktori sudskih prava

	Sudska prava		
	pravoslavci	*muslimani*	*nereligiozni*
Kritičko promišljanje religijskih uvjerenja	0,223**	0,383**	/
Vjerovanje u ličnog Boga	0,178**		/
Učestvovanje u obredima – Otac	-0,165*	0,340*	/
Kvadrirani R	0,086	0,262	/
adj. Kvadrirani R	0,075	0,228	/

Kod pravoslavaca postoji, kao i u prethodnom slučaju, povezanost prava (u ovom slučaju sudskih) i kritičkog promišljanja. Pozitivna veza je i sa faktorom ličnog Boga. Negativna povezanost je prisutna sa željom oca da se učestvuje aktivno u vjerskim ritualima.

Dobijeni model objašnjava oko 7% varijanse.

Kod muslimana takođe postoji povezanost sa kritičkim promišljanjem i sa željom oca da se učestvuje u religijskim obredima ali za razliku od pravoslavaca druga povezanost je pozitivna.

Dobijeni model objašnjava oko 23% varijanse.

Tabela 14. Regresivna analiza – prediktori socio-ekonomskih prava

	Socio-ekonomska prava		
	pravoslavci	*muslimani*	*nereligiozni*
Religijsko praktikovanje	-240**		
Vjerovanje u ličnog Boga	0,285**		
Religioznost oca		-0,334**	
Učestvovanje u obredima – Otac	0,137		
Vjerovanje u postojanje Boga	,207**	0,761**	
Ljevica – desnica			0,396**
Kvadrirani R	0,166	0,470	0,156
adj. Kvadrirani R	0,153	0,445	0,138

Kao značajni prediktori naklonjenosti socio-ekonomskim pravima kod pravoslavaca se izdvojilo četiri pokazatelja. Pozitivna veza je sa faktorom ličnog Boga, vjerovanjem u postojanje Boga i željom oca da se učestvuje u religijskim obredima. Negativna veza je sa učestalošću religijskog praktikovanja.

Dobijeni model objašnjava oko 15% varijanse.

Kod muslimana postoji negativna povezanost sa religioznošću oca i pozitivna sa vjerovanjem u Boga.

Dobijeni model objašnjava oko 44% varijanse.

Kod nereligioznih samo jedan pokazatelj se izdvojio i to je pozicija na spektru ljevica-desnica. Veza ukazuje da sa većom sklonošću desnici dolazi i do povećanja na skoru soci-ekonomskih prava.

Dobijeni model objašnjava oko 14% varijanse.

Tabela 15. Korelacije političkih, sudskih i socio-ekonomskih prava sa faktorima građanskih prava

		Socio-ekonomska prava	*Sudska prava*	*Politička prava*	*Faktor 1*	*Faktor 2*	*Faktor 3*
Socio-ekonomska prava	Korelacija	1	-,039	0,366	,594	,063	,262
	Značajnost	/	,257	,000	,000	,065	,000
	N	862	862	862	860	861	861
Sudska prava	Korelacija	-,039	1	,292	-,076	,246	,209
	Značajnost	,257	/	,000	,027	,000	,000
	N	862	862	862	860	861	861
Poltička prava	Korelacija	,366	,292	1	,322	,214	,331
	Značajnost	,000	,000	/	,000	,000	,000
	N	862	862	862	860	861	861
Faktor 1	Korelacija	,594	-,076	,322	1	,263	,336
	Značajnost	,000	,027	,000	/	,000	,000
	N	860	860	860	860	860	860
Faktor 2	Korelacija	,063	,246	,214	,263	1	,273
	Značajnost	,065	,000	,000	,000	/	,000
	N	861	861	861	860	861	860
Faktor 3	Korelacija	,262	,209	,331	,336	,273	1
	Značajnost	,000	,000	,000	,000	,000	/
	N	861	861	861	860	860	861

Socio-ekonomska prava pokazuju značajnu povezanost sa političkim pravima kao i sa faktorima 1 i 3

Sudska prava imaju takođe pozitivnu vezu sa političkim pravima ali nemaju značajnu pozitivnu vezu sa faktorom jedan već ona postoji sa faktorima dva i tri.

Politička prava, pored već spomenutih veza, pokazuju povezanost sa sva tri faktora ljudskih prava.

Sva tri faktora ljudskih prava pokazuju međusobnu povezanost.

Tabela 16. Razlike između religijskih grupa na ar. sred. – prikaz razlika

			Razlika ar. sredina	*Značajnost*
Sudska prava	Pravoslavac/ka	Religiozan u generalnom smislu	-2,358660604	0,012
Politička prava	Pravoslavac/ka	Musliman/ka	-1,524670433	0,001
Socio-ekonomska prava	Pravoslavac/ka	Musliman/ka	-3,95	0,001
		Nijesam religiozan	-2,1	0,044
	Musliman/ka	Religiozan u generalnom smislu	3,88	0,024

Kod sudskih prava je otkrivena samo statistički značajna razlika između pravoslavaca i religioznih u generalnom smislu gdje su pravoslavci ostvarivali manje skorove.

Kod političkih prava postoje značajne razlike između pravoslavaca i muslimana gdje muslimani pokazuju značajno više skorove na političkim pravima.

Kod socio-ekonomskih prava pravoslavci imaju značajno manji skor od muslimana i nereligioznih. Takođe muslimani imaju značajno veći skor od religioznih u generalnom smislu.

Diskusija

Koristeći eksporativnu faktorku analizu izdvojili smo tri faktora građanskih prava. Izdvajanje faktora sa karakterističnim korijenom većim od 1 se pokazalo nepovoljnim i dobijani model je bio prefaktorisan. Odlikovali su ga usitnjeni i malo smisleni faktori. Strožijim kriterijumima smo izdvojili 3 faktora koje smo koristili u daljem radu i oni su pokazali unutrašnju smislenost i konzistenciju.

Izdvojeni su sledeći faktori:

Faktor 1 – Osnovna građanska prava – Ovaj faktor se bavi univerzalnim građanskim pravima među kojima su obično najviše ugrožena građanska prava žena. Značajan broj ajtema sa visokim saturacijama koje se odnose na ovaj problem izdvojio na ovom faktoru. Može se reći da je to jedan od značajnih pozitivnih nalaza studije s obzirom na tradicionalno i konzervativno nasleđe crnogorskog društva i bez obzira na činjenicu da su nosioci ovih stavova elitni djelovi mladih. Takođe se zapaža da studenti povezuju jačanje građanskih prava sa slobodom mišljenja, naročito u izboru personalnih moralnih uvjerenja. Očigledno da osjećaju insuficijenciju ove veze u crnogorskom društvu.

Faktor 2 – Zaštita civilnih prava seksualnih manjina – kao jasno definisana tema, unutar spektra građanskih prava, izdvajaju se seksualne slobode sa naročitim akcentom na prava homoseksualnih osoba. To je takođe značajan napredak u poštovanju manjinskih građanskih prava.

Faktor 3 – Zaštita ljudskih prava bez obzira na vrstu religijskih i političkih stavova – U trećem faktoru studenti artikulišu potrebu zaštite slobodnog političkog i religijskog djelovanja nezavisno od njihove izraženosti ili čak ekstremnosti.

Naš drugi cilj odnosi se na ispitivanje povezanosti odabranih religijskih varijabli i skala sa četiri grupe ljudskih prava.

Iako i pravoslavci i muslimani podržavaju osnovna ljudska prava, povezana sa osnovnim personalnim moralnim vrijednostima kao i izražavanje slobode mišljenja u skladu sa tim vrijednostima, te tendencije su osjetno izraženije kod muslimana. Ove tendencije su slično izražene i kod pravoslavaca i kod nereligioznih (tabela 6). Postoji uvjerenje da vjerovanje u Boga i religijsko praktikovanje imaju po-

zitivan uticaj na ostvarenje osnovnih građanskih prava. Čini se da je i za nereligiozne i za pravoslavce ovaj religiozni uticaj posredan – putem doživljavanja Boga kao metafizičkog moralnog autoriteta, a univerzalna građanska prava su samo ovaploćenje u realnom životu tih metafizičkih moralnih načela.

Kada je riječ o slobodama i pravima homoseksualca najmanje su restriktivni nereligiozni, zatim pravoslavci, a zatim muslimani vjerovatno što je Islam izrazito pronatalistički orjentisana religija.

Prvenstveno nereligiozni, a zatim pravoslavci, skloniji su socijalnom povezivanju sa pripadnicima drugih religija, tolerantniji su prema slobodama i pravima homoseksualaca, dok muslimani nijesu. Muslimani i nereligiozni tolerantniji su prema univerzalnim građanskim pravima nego pravoslavci, što se djelimično može objasniti i činjenicom da je riječ o manjinskim grupama koje u dominantnoj etničkoj zajednici češće ističu univerzalnije stavove i vrijednosti nego partikularne, jer vjeruju da se putem neupitnog poštovanja univerzalnih lakše ostvaruju i partikularni, bez obzira da li je riječ o bilo kojoj grupi ljudskih prava. Uostalom, vidjeli smo da muslimani nijesu samo veći zagovornici univerzalnih civilnih prava, nego i onih manjinskih, ekstremnijih religijskih i političkih shvatanja.

Kada je riječ o religijskoj socijalizaciji možemo zapaziti neke značajne tendencije. Prije svega, ispitanici koji imaju religiozne očeve tolerantniji su prema slobodama i pravima homoseksualaca. Da li se objašnjenje ovog neočekivanog rezultata treba tražiti u dubokim podsvjesnim nivoima ličnosti u smislu veće submisivnosti ispitanika religioznih očeva. Istu tendenciju imamo i kod nereligioznih.

Religioznost majke pozitivno korelira sa ljudskim civilnim pravima samo kod pravoslavaca jer majka u socijalizaciji sinova u pravoslavnoj tradiciji ima naročito veliku psihološku ulogu.

Usvajanje očevih religijskih načela kod pravoslavaca je povezano sa većim prihvatanjem prava i sloboda homoseksualaca, a kod muslimana prema slobodi ispoljavanja radikalnijih religijskih i političkih stavova. Dok se u osnovi socijalizacije pravoslavaca putem usvajanja religijskih načela očeva vjerovatno djelimično usvaja i autoritarna struktura ličnosti u kojoj se mogu naći i homoseksualne crte ličnosti i karaktera, usvajanje religijskih načela očeva kod muslimanskih studenata obavezuje i na širenje radikalnijih religijskih islamskih načela i u političkoj sferi.

Socijalizacija za učešće u religijskim obredima po zahtjevu očeva u pozitivnoj je korelaciji sa opštim građanskih pravima samo kod pravoslavaca, što se može objasniti izrazito društveno ritualnim karakterom religijskog praktikovanja kod pravoslavaca. U tom pogledu zahtjev majki za religijskim praktikovanjem je u obrnutoj korelaciji – doprinosi smanjenom prihvatanju opštih građanskih prava pravoslavaca.

Interesante podatke dobijalmo i ispitujući povezanost (a)moralnosti i izdvojenih faktora. Kod muslimana postoji pozitivna veza sa trećim faktorom a kod nereligioznih sa drugim. Dakle, što je više

nerelegiozna osoba amoralna to je više otvorena za seksualna prava, odnosno što su više muslimani amoralni to su skloniji da ističu radikalnije religijske i političke stavove.

Kada je riječ o godinama života onda treba istaći da su samo stariji muslimani skloniji poštovanju građanskih prava, dok kod ostalih nije utvrđena nikakva korelacija.

Interesantno je takođe napomenuti da između građanskih prava i godina školovanja kao i podjele na ljevicu i desnicu, nema nikakvnih značajnih povezanosti.

Posmatrajući građanska prava prema polu mogu se zapaziti da su žene značajno sklonije građanskim pravima nego muškraci, ali pokazuju i veću toleranciju prema pravima i slobodama homoseksualaca.

U daljem tekstu diskutovaćemo neke važnije korelacije između religijskih varijabli i skala koje opisuju obilježja, religijske identifikacije i socijalno-demografskih obilježja sa sudskim, političkim i socio-ekonomskim pravima.

Pravoslavci i muslimani koji vjeruju u postojanje ličnog Boga skloniji su zastupanju građanskih prava, a pravoslavci i kada vjeruju u Boga uopšte. I pravoslavci i muslimani povezuju vjerovanje u ličnog Boga ili Boga uopšte sa ostvarenjem socio-ekonomskih prava. Međutim, kada je riječ o socio-ekonomskim pravima muslimani pokazuju mnogo veće pozitivne korelacije (tabela 11).

Kritičko promišljanje religijskih uvjerenja sa političkim pravima postoji i kod pravoslavaca i kod muslimana. Kod muslimana ta veza je opet jaka sa socio-ekonomskim pravima, dok je kod pravoslavaca i nereligioznih ta veza osrednja kada je riječ o zaštiti prava i sloboda homoseksualaca. Stiče se utisak da su ovako visoke pozitivne korelacije posljedica uvjerenja da su svi vjerujući muslimani zaslužili da jednako uživaju socio-ekonomska prava (11) naprosto što su svi jednaki pred Alahom, a nereligiozni jer su naprosto ljudska bića.

Kod pravoslavaca i nereligioznih kritičko promišljanje religijskih uvjerenja doprinosi većoj toleranciji prema slobodama i pravima homoseksualaca.

U pogledu religijske socijalizacije religioznost majki je povezana sa ostvarenjem socio-ekonomskih prava u sve tri grupe. Slično se može konstatovati i kada je riječ o religioznosti najboljeg prijatelja kod pravoslavaca i muslimana. Međutim, religioznost oca je povezana samo sa socio-ekonomskim pravima kod pravoslavaca. Da li ova ideja da svi uživaju socio-ekonomska prava jer su božja stvorenja (muslimani i pravoslavci) odnosno ljudska bića (nereligiozni) pruža dio objašnjenja?! U svakom slučaju ova ideja je u Islamu najjača.

Kao što smo i ranije vidjeli, religioznost majke ima osjetno dublju psihološku osnovu u socijalizaciji nego religioznost oca. Međutim nastojanje roditelja da ispitanici usvoje njihovu religiju i da je praktikuju nije povezano niti sa jednom grupom prava kod pravoslavaca i muslimana. Jedino nereligiozni, koji su na nagovor roditelja učestvovali u religijskim obredima, pokazuju veće zalaganje za ostvarenje političkih prava. To može biti izraz svojevrsnog pro-

testa da se djeci nametne religijsko praktikovanje roditelja, što je samo slučaj iste pojave u nešto drugačijem socijalnom kontekstu pravoslavaca i muslimana. Prividni paradoks da religioznost roditelja korelira sa pravima, a da nastojanje roditelja da djeca usvoje njihovu religiju i da je praktikuju je sasvim očekivan. Naprosto, religioznost je složeni fenomen koji nastaje i razvija se tokom dugog procesa socijalizacije uz stalna i snažna socijalna i psihološka potkrepljenja, te nikako ne može biti prihvaćena ad hoc manje ili više agresivnim nametanjem roditelja.

Uticaj religije na svakodnevni život je blago povezana sa političkim i socio-ekonomskim pravima kod pravoslavaca, a opet vrlo visoko sa socio-ekonomskim kod muslimana, dok muslimani ponovo percipiraju povezivanje sa pripadnicima drugih religija sa ostvarenjem socio-ekonomskih prava. Pravoslavci uticaj religije na svakodnevni život vide preko blage pozitivne povezanosti sa političkim i socio-ekonomskim pravima.

Zanimljivo je napomenuti da skala (a)moralnog ponašanja nije povezana niti sa jednom grupom prava kod pravoslavaca, muslimana i nereligioznih, niti godine života i školovanja, niti politička orijentacija prema ljevici i desnici.

Najzad, nijesu utvrđene korelacije između pola i tri grupe ljudskih prava.

Ispitujući prediktore izraženosti osnovnih građanskih prava utvrdili smo da različiti religijski okviri imaju različite prediktore.

Pravoslavci pokazuju veću povezanost sa osnovnim građanskim pravima ukoliko imaju veću vjeru u ličnog Boga kao i smanjeno religijsko praktikovanje. Dakle možemo iznijeti pretpostavku da što je pravoslavac dalje od klasične religioznosti kao pripadnosti crkvi to je skloniji da pozitivnije ocjenjuje generalna ljudska prava. Takođe ovakav nalaz može ići sa tim što se nacionalna pripadnost dvije najveće etničke zajednice u Crnoj Gori umnoge povezuje sa pripadnošću pravoslavnoj crkvi.

Pravoslavci pokazuju veću povezanost sa osnovnim građanskim pravima ukoliko imaju veću vjeru u ličnog Boga kao i smanjeno religijsko praktikovanje. Dakle možemo iznijeti pretpostavku da što je pravoslavac dalje od klasične religioznosti kao pripadnosti crkvi to je skloniji da pozitivnije ocjenjuje generalna ljudska prava. Takođe, ovakav nalaz može ići sa tim što se kod dvije najveće etničke zajednice u Crnoj Gori nacionalna pripadnost umnoge povezuje sa pripadnošću pravoslavnoj crkvi.

Sličan zaključak možemo izvesti za muslimane ali on potiče od drugih faktora. Naime kod muslimana podrška osnovnim građanskim pravima je visoko povezano kritičko promišljanje religijskih uvjerenja dok negativna veza postoji sa religioznošću oca. Dakle što je musliman dalji od dogmi i što mu je otac manje religiozan to je više naklonjen građanskim pravima.

Kod nereligioznih postoje interesantne povezanosti. Prediktivnost kod ove grupe imaju pritisak oca da se usvoji religija, postav-

ljanje na spektru ljevica-desnica i religijsko praktikovanje. Oni koji se izjašnjavaju kao nereligiozni, a praktikuju neku religiju pokazuju se kao manje tolerantni. Jedan od mogućih razloga je što su oni vjerovatno religiozni za sebe ali drže masku religioznosti kako bi zadovoljili okolinu. Ponašanje koje je suprotno stavovima vodi ka oporosti i generalnoj negativnosti koja direktno potiskuje naklonost ka građanskim pravima. Interesantno je da nereligozni pokazuju veću naklonost ka opštim građanskim pravima što su više naklonjeni desnici. Prilikom razmatranja ovog nalaza treba imati u vidu da je na prostorima bivše Jugoslavije desnica zapravo povezana sa idejom ravnopravnosti, zaštite građana od percepirane pretnje kapitalizma i zaštite dostojanstva žena. Pritisak od strane oca da se prihvati religija moguće je da generiše otpor kod djeteta koji se ispoljava kao veće prihvatanje ljudskih prava ali i osoba možda teži da podžava prava drugih kada neko njoj samoj pokušava da uskrati pravo izbora.

Kod zaštite prava seksualnih manjina prediktivnost za pravoslavce pokazuje kritičko promišljanje religijskih uvjerenja kao i religioznost oca. Sa povećanjem kritičnosti i smanjivanjem religioznosti oca dolazi do povećanja podrške seksualnim pravima. Ponovo dakle imamo slučaj da je manje izlaganje dogmi povezano sa većom podrškom pravima. Nereligozni kao značajne prediktore imaju religijsko praktikovanje i religioznost oca. Dakle, na ovom faktoru građanskih prava imamo skoro identičnu situaciju kao u slučaju opštih građanskih prava.

Po pitanju zaštite građanskih prava bez obzira na vrstu religijskih i političkih stavova kod pravoslavaca primjećujemo prediktivnost vjerovanja u ličnog Boga i kritičkog promišljanja religije. Dakle, možemo zaključiti da kod pravoslavaca odstupanje od dogme generalno ima prediktivnu vrijednost za stavove prema ljudskim pravima, kako generalno tako i na pojedinačnim pravima.

Kod pripadnika islamske zajednice je ovaj faktor povezan sa religioznošću i uticajem religije na ponašanje i život. Imajući u vidu da su neka od pitanja koja čine ovaj faktor vezana za muslimansku religioznu praksu ova prediktivnost nam ne dolazi kao iznenađenje.

Kod nereligioznih se prediktivnim pokazalo samo kritičko propitivanje vjerskih uvjerenja. Moguće je da što su nereligiozni skoniji da propituju svoj stav da su time otvoreniji za ekstremnije ideje.

Kod političkih prava prediktivnost se otkriva samo kod pravoslavaca. Što je pravoslavac skloniji kritičkom promišljanju religije i što mu majka manje insistira na prihvatanju pravoslavlja to je on naklonjeniji podršci političkih prava. Ponovo dakle manjak dogmatizacije i život u otvorenijem okruženju pozitivno utiču na prihvatanje prava kod pravoslavaca.

Trend kritičkog promišljanja religije, vjerovanja u ličnog boga i (odsustva) pritiska roditelja kao prediktivnih faktora kod pravoslavaca se nastavlja i na sudskim pravima. Kod muslimana imamo

veoma sličan rezultat ali se vjerovanje u ličnog Boga ne pojavljuje kao značajan prediktor.

Donekle drugačiju situaciju imamo po pitanju socio-ekonomskih prava. Kao i u prethodnim slučajevima vjera u ličnog Boga je prisutna kao pozitivan prediktor i odsustvo religijskog praktikovanja se pokazuje kao negativno. Drugačije je to što se na ovom faktoru pritisak oca da se prihvati pravoslavlje zapravo se pozitivno odražava na prihvatanje socio-ekonomskih prava. Očev uticaj vjerovatno govori o pritisku da se osoba ne izdvaja i da se uklopi u sredinu.

Kod muslimana najjači prediktor je vjera u Boga ali i je drugi bitan prediktor religioznost oca koja umanjuje sklonost socio-ekonomskim pravima.

Nereligozni imaju samo jedan značajan prediktor a to je pripadnost ljevici ili desnici. Što više nereligiozna osoba teži desnici to je više otvorena za socio-ekonomska prava. Kao što smo ranije spomenuli na ovim prostorima pitanja iz ove subskale su zapravo glavne teme kojima se desnica i bavi. Sigurni poslovi, zaštitu radnika od eksplotacije, jednakost u ekonomskim primanjima.

Radovan Vukadinović

UDK 327(47:73)

Rusko-američki odnosi od partnerstva do sankcija

Raspadom bipolarnog sistema međunarodnih odnosa struktura vrha međunarodnog poretka radikalno se promjenila. Umjesto dvije super sile, koje su svojim ekonomskim, vojnim, političkim i ideološkim paradigmama diktirale glavninu međunarodnih odnosa, ostala je na vrhu samo jedna super sila: Sjedinjene Američke Države. U tom novom rasporedu, često puta nazvanim unipolarnim, bilo je malo mjesta za Rusiju. Iako je ona i dalje svojim nuklearnim oružjem i brojem nuklearnih centrala predstavljala važnu nuklearnu silu, to se ipak uzimalo kao negativno određenje, a ne kao dokaz statusa super sile, odnosno prijetnja eventualnoj sigurnosti. Želja za spuštanjem ranga Rusije, odnosno smanjivanje njezinog značenja bila je evidentna u svim administracijama i to je bila okosnica američke politike prema Rusiji. Umjesto nekadašnjeg statusa super sile s kojom je Amerika mogla ravnopravno raspravljati o svim međunarodnim problemima, Rusija je u postbipolarnom svijetu spuštena na razinu regionalne sile s kojom, osim kontrole nuklearnog oruža, Amerika nije imala nekih zajedničkih velikih tema za diskusiju.

Rusija u traženju svog mjesta u svijetu

Rusija u traženju svog mjesta u svijetu bila je akter koji je sada daleko zaostao i o kojoj u sigurnosnom pogledu nije trebalo voditi previše računa. Činilo se da je Rusija vrlo daleko do toga da bi mogla zauzeti snažnije mjesto pri vrhu svjetske politike i da, bez obzira na rusko povezivanje na multilat realnost, zajedništvo interesa i međusobno javno pravo, ta zemlja ostaje daleko iza Amerike. To je odgovaralo i glavnom američkom vanjskopolitičkom strategijskom cilju koji je isticao da Amerika u posthladnoratovskom svijetu ne smije dopustiti da nastane neka nova zemlja koja bi mogla ugroziti interese Sjedinjenih Država.[1]

Postupne promjene u viđenju Rusije nastaju dolaskom Putina na vlast i njegovim nastojanjem da se ponovno uđe u vrh svjetske politike. Iako je Rusija daleko od onoga što je nekada bio Sovjet-

[1] S. Kay, *Global Security in teh Twenty First Century: The Quest for Power and the Search for Peace,* Oxford 2006, p. 91.

ski Savez, očito je da je to država s najvećim teritorijem na svijetu, značajno proširena na Zapadu i na Istoku, na raskršću civilizacije koje se sudaraju i koje mogu, u stanovitim situacijama, predstavljati nova značajna žarišta sukoba. Rusija je bogata energentima i sirovinama, to je zemlja velikog potencijala i strateških sposobnosti akcije od Evrope, Irana, nekih država Bliskog istoka, pa sve do NDR Koreje, Kine, Indije, Afganistana, pa čak i Latinske Amerike. Rusija, a niti ruska politika, nije sinonim za nekadašnju sovjetsku globalnu politiku, koja je uz sve atribute vojne i političke sile, imalo i onu značajnu ideološku komponentu, oko koje se moglo tražiti saveznike širom svijeta, ali je očito da suvremena Rusija nije više niti ona zemlja tranzicije koja je tih prvih godina proizvodila tek oko 50% vrijednosti proizvodnje bivšeg SSSR-a. Rusija je manja od bivše super sile, kako po teritoriju, tako i po broju stanovnika, njezina ukupna moć je, naravno, daleko od američke, ali to nije spriječilo Putina i njegove suradnike da svih ovih godina uporno zagovaraju ruski povratak u vrh svjetske politike.

Neki analitičari ističu da je to izraz nespremnosti mirenja s realnošću, puka iluzija ruskih lidera, nedosanjani san ili, na kraju, neostvariva vizija. Međutim, ako se promatra drukčije može se reći da je to prije svega bilo vezano uz stalno nastojanje da se likvidira Jeljcinovo negativno nasljeđe, stvore temelji za razvoj moderne (ili bar modernije) države i da se na tim osnovama za Rusiju izbori odgovarajuće mjesto u međunarodnim odnosima. Ta dva smjera: unutarnja stabilizacija i razvoj i traženje novog međunarodnog položaja sastavni su djelovi Putinove politike izgradnje nove Rusije.

Iako su Bush i Gorbačov na svom sastanku na Malti 1989. godine tvrdili da se raspad socijalističkog sistema u Istočnoj Evropi i promjene koje su započete neće uzeti kao izraz jednostrane zapadne pobjede, već da će biti interpretirane kao pobjeda demokracije: na obje strane, ipak do toga nije došlo. Rusija je bila viđena kao poražena zemlja koju se uspoređivalo s poraženim silama u II svjetskom ratu – Njemačkom i Japanom. Kako je pisao ugledni profesor Stephen Cohen, Rusiju se htjelo vidjeti kao zemlju bez punog suvereniteta na unutrašnjem planu s autonomnim nacionalnim interesima u inozemstvu.[2]

Praktične mjere, koje je Zapad na čelu s Amerikom htio postaviti u postsovjetskoj Rusiji, svodile su se na nadgledanje postkomunističkog političkog i ekonomskog razvoja, stupnja odnosa Rusije s bivšim republikama, realizacije zapadnih projekta tranzicije i pokušaja uvođenja zapadnog demokratskog modela u Rusiju. U tom sklopu bio je vidljiv i snažan američki pritisak da se onemogući bilo kakvo novo okupljanje bivših sovjetskih republika s Rusijom. Najave mogućeg povezivanja Rusije – Bjelorusije i Ukrajine, a zatim Bjelorusije i Rusije bile su odmah u Washingtonu dočekane s

[2] Vidi opširnije: R. Vukadinović, Amerika i Rusija, Zagreb 2008, pp. 154–155.

energičnim protivljenjem, jer se u njima vidjela prilika prije svega za jačanje ruskih pozicija.

Kako bi SAD parirale takvim novim ruskim nastojanjima jačanja pozicija u Washingtonu je odlučeno da se prekrši obećanje dano Gorbačovu o neširenju NATO-a na Istok. U interpretaciji nekadašnjeg američkog ambasadora u Moskvi, Jacka Matlocka, državni sekretar Baker uvjeravao je Gorbačova da se NATO neće širiti „niti jedan inč" na Istok,[3] što naravno da nadobudni i, prilično naivni, tadašnji sovjetski lider nije postavio u nekom ugovornom pisanom obliku, te se oko te interpretacije mogu samo voditi sporovi. U njih se na bruxelleskom forumu 2009. uključio i ruski ministar vanjskih poslova Lavrov koi je rekao da je Zapad lagao i obmanuo tadašnjeg sovjetskog lidera.

Clintonova administracija bila je ta koja je, smatrajući da je Rusija slaba, odlučila započeti proces širenja NATO-a.[4] Bushova administracija povukla se jednostrano iz ABM sporazuma i nastavila je sa širenjima NATO-a na istok mnogo incha dalje od onoga što je Baker bio naznačio. Rusija je bila među prvim zemljama koje su nakon terorističkog napada od 11. septembra 2001. izrazila želju za uključivanjem u antiterorističku koaliciju, ona je isto tako pružila i podršku američkim vojnim naporima u Afganistanu, no to nije spriječilo Ameriku da uđe u sferu tradicionalnog ruskog interesa i energetskih rezervi od Baltika, Ukrajine, Gruzije pa do Centralne Azije i Kaspijskog mora. Najbolju naznaku novog američkog pristupa Rusiji dao je u svom izvještaju utjecajni Council of Foreign Relations iz New Yorka koji napušta ideju velikog partnerstva s Rusijom i umjeto toga apelira na upotrebu termina: „selektivna suradnja", „selektivna opozicija" ili čak „containment Rusije".[5]

U povijesti je Sovjetska Rusija doživjela intervenciju nakon Revolucije, a iza toga uslijedio je „cordon sanitaire". U doba Hladnog rata politika containmenta trebala je, također, vojnim bazama okružitit Sovjetski Savez, te u Moskvi sigurno nije bilo iluzija o tome da širenje NATO-a predstavlja nov oblik containmenta Rusije. Putin i njegovi suradnici ocjenili su da Amerika želi slabiju Rusiju, koja neće imati značajnije mjesto u međunarodnim odnosima i koja će ostati kao svojevrsna energetska baza industrijskog svijeta. To je posebno mobiliziralo one snage u Rusiji koje su tvrdile da je Rusija evro-azijska zemlja, da je preveliko oslanjanje na Zapad štetno, da su moralne vrijednosti Zapada i Rusije nespojive, te da je Rusija dovoljno velika i snažna da može bez Zapada.

---

3 J. F. Matlock, *Super Power Illusions: How Myths and False Ideologies Led America Astray – and How to Return to Reality,* Yale, 2010, pp. 62–63.

4 G. A. Maclean, *Clintons Foreign Policy in Russia: From Deterrence and Isolation to Democratization and Engagement,* London, 2006.

5 Council of Foreign Relations, „Russia Wrong Directions", Task Force Report 57. 2006.

Prateći ta nova kretanja u Rusiji, američka politika je nakon ulaska NATO-a u prve tri istočnoevropske zemlje: Češke, Poljske i Mađarske, pokrenulo drugi krug širenja 2004. koji je u NATO uveo novih sedam zemalja.[6] Oni malobrojni, koji su pozivali na oprez u širenju, bili su zaustavljeni argumetima da jedino tri baltičke države graniče s Rusijom i da je to sastavni dio jačanja demokracije u Evropi. Ako je taj drugi val prošao relativno smireno, najava da bi Ukrajina i Gruzija mogle postati članice NATO-a izazvala je odlučnu rusku reakciju. U Moskvi je izjavljeno da bi upućivanje poziva tim zemljama bila velika strateška pogreška, koja bi mogla imati ozbiljne posljedice za evropsku sigurnost. Putin je izravno izjavio da bi svojim ulaskom Ukrajina mogla započeti proces svog nestajanja.[77]

Američki pokušaj zauzimanja Osetije i Abhazije, koji je poduzeo tadašnji gruzijski predsjednik Sekašvili, naišao je na oštar odgovor Rusije[8], koja je odbila gruzijski napad i omogućila da se oba teritorija proglase „suverenim državama". To je bio jasan odgovor kako će Moskva reagirati na širenje NATO-a u svom susjedstvu. Ako je ta ruska akcija za trenutak zaustavila širenje u smjeru Rusije, NATO je ipak nastavio sa svojim širenjem na Balkanu, te su Hrvatska i Albanija postale članice 2009.

Uz privremeno napuštanje ideje o uključivanju Gruzije i Ukrajine u NATO, u Evropskoj uniji izrađena je Inicijativa za istočno partnerstvno, koja je trebala približiti rusko susjedstvo EU – Moskva je odmah ocjenila da EU nastoji stvoriti svoju novu sferu utjecaja na Istoku i da je to zapravo priprema za ulazak tih zemalja u NATO. Istodobno, Amerika je ojačala akcije Nacionalnog pokreta za demokraciju u Ukrajini koji je razvio široke aktivnosti ističući da je jedan od ciljeva rušenje ideologije ruskog imperijalizma kojeg reprezentira Putin.

Sve to zajedno, što je čikaški profesor Mearsheimer nazvao „trostrukim paketom"[9] širenja NATO-a, Istočno partnerstvo i promocija demokracije stvaralo je plodno tlo za rusko negodovanje. Još 2007. godine u razgovoru s ruskim vojnim vrhom Putin je naznačio tri glavna elementa koji otežavaju i onemogućavaju razvoj boljih odnosa između Rusije i Zapada:

– predložena izgradnja američkog antiraketnog štita u Istočnoj Evropi,

– izgradnja vojnih baza u evropskim zemljama

– širenje NATO-a.[10]

---

6 O širenju NATO-a v. opširnije L. Čehulić-Vukadinović, *Euroatlantizam*, Zagreb, 2003, pp. 162–214.

7 J. J. Mearsheimer, „Why the Ukraine Crisis Is the Wests Fault", *Foreign Affairs*, septembar-oktobar 2014, p. 79.

8 Neki autori u ruskom odgovoru na gruzijsku krizu vide dokaz obnove ruske sile i autonomno djelovanje Rusije kao samostalnog aktera u međunarodnim odnosima. J. Mankoff, *Russian Foreign Policy: The Return of Great Power Politics,* London, 2009, p. 3.

9 Mearsheimer, op. cit., p. 80.

10 Vukadinović, op. cit., pp. 155–9.

Ocjenjujući da su sve tri aktivnosti usmjerene protiv Rusije i ruskih interesa, Putin je izjavio da je potrebno razvijati snažnu odbranu koja će biti u stanju spriječiti takav nepovoljan razvoj odnosa i održavanje prijetnje na ruskim granicama. Na temelju tih procjena ojačane su ruske vojne snage, izvršena je modernizacija i pažljivo su analizirane pouke iz kratkog sukobljavanja s Gruzijom, gdje se ruska vojna sila u početku nije pokazala previše djelotvorna.

Pokušaj resetiranja odnosa

Dolaskom Baracka Obame na predsjednički položaj rusko američki odnosi odmah su postavljeni u smjeru resetiranja. Htjelo se vjerovati, na obje strane, da su loši odnosi rezultat Bushove politike i da u novim uvjetima nema razloga za njihovu stagnaciju. Na svom prvom sastanku s Obamom Putin se požalio na zastoj u pregovorima oko kontrole nuklearnog oružja i širenja NATO-a, ali je američka strana vjerovala da unatoč toga dijalog može ići uspješno, posebno s Medvedevim, koji je tada bio predsjednik Ruske Federacije.

Vjerojatno u želji da pokaže dobru volju Obama je zaustavio izgradnju raketnog štita, koji je predviđao stacioniranje američkih raketa i radara u Češku i Poljsku. Taj potez izazvao je žučne reakcije u ove dvije države koje su počele sumnjičavo gledati na novog američkog predsjednika, strahujući da se stvara neka nova vrsta rusko američkog sporazumijevanja, koja će ići na uštrb manjih istočnoevropskih zemalja. Tome u prilog išla je i ocjena velikih ruskih vojnih manevara koji su simulirali NATO-ov napad s Baltika i upotrebu nuklearnog oružja u smjeru Varšave. Međutim, Obamina administracija bila je uvjerena da je Evropa kontinent mira[11] i da nema potrebe za jačanjem nekih vojnih mjera, te da bi članice NATO-a prvenstveno trebale snažnije sudjelovati u Afganistanu, što se nije dogodilo.

Ukrajinska kriza, koja je kulminirala odbijanjem Janukoviča da potpiše sporazum s EU i da umjesto toga prihvati rusku pomoć od 15 milijardi eura pokrenula je lavinu prosvjeda koji su bili kombinacija spontanog dugogodišnjeg nezadovoljstva masa, ali sasvim sigurno i nekih izvanjskih aktera. Prisjećajući se velikih demonstracija u Rusiji 2011. godine, kada se u nizu ruskih gradova demonstriralo protiv manipulacija izvršenih na parlamentarnim izborima, Putin je u ukrajinskim oblicima demokratizacije vidio višestruke opasnosti. U prvom redu ideja o evroazijskom savezu, koju je nekoliko godina uporno zagovarao Putin kao pandan EU, rušenjem Janukoviča i opredjeljivanjem novih ukrajinskih vlasti za EU, padala je u vodu. Tu je bilo i strateško pitanje kako će izgledati sigurnost Rusije u novim uvjetima ako Ukrajina krene korak dalje u smjeru

[11] A. Applebaum, „Obama and Europe: Missed Signals, Renewed Commitment", Foreign Affairs, septembar-oktobar 2015. pp. 37–8.

NATO-a, i na kraju, masovni protesti nisu u Moskvi mogli ostati viđeni kao dio izoliranog nezadovoljsta samo ukrajinskih razmjera, već su bili ocjenjeni kao nešto što bi se u određenoj situaciji moglo preliti i na Rusiju.

Stanoviti potezi novih vlasti u Kijevu (eliminiranje ruskog jezika, želja za rušenjem autonomije regiona i najavljena želja za raskidom rusko-ukrajinskog ugovora o stacioniranju ruske flote na Krimu), doveli su do ubrzane Putinove odluke da se ide na aneksiju Krima. Toj akciji koja je svakako prekršila norme mađunarodnog prava, odredbe Završnog akta iz Helsinkija i Sporazum o jamstvima danim Ukrajini od strane velikih sila, Putin je pokazao svoju odlučnost da pokaže kako i Rusija ima svoj odgovor. To je bilo relativno lakše izvesti jer je i Krim još iz vremena carice Katarine bio ruski, to područje je tek jednim proizvoljnim dekretom Nikite Hruščova 1945. godine inkorporirano u Ukrajinu kao određeni „poklon", iako je velika većina stanovništva na Krimu ruska. Samim tim i novo pripajanje, ili vraćanje Rusiji, proteklo je bez većih neprilika jer većina stanovnika nije i tako htjela živjeti u Ukrajini. Započinjanje vojnih akcija u području Donbasa otvorilo je, međutim, daleko složeniji problem i pojava dobro organiziranih separatista već sada navodi na zaključak da bi bez neke veće međunarodne akcije i ukupnih promjena to mogao postati novi „zamrznuti komflikt" poput: Pridnjestrovlja, Osetije i Abhazije.

Obamina administracija, iako nije smatrala Ukrajinu važnom točkom, ipak je, suočena s vojnom intervencijom Rusije, morala odgovoriti, kako zbog svoje javnosti, tako i kredibiliteta u NATO-u, pa je Ukrajini pružena financijska pomoć. Poslani su vojni savjetnici, a isto tako i pomoć u vojnom materijalu. Ostale članice NATO-a iz susjedstva, na čelu s Poljskom, zatražile su stacioniranje američkih vojnih snaga, jačanje NATO-a i pokazivanje odlučnosti koja Moskvu mora uvjeriti da je NATO spreman. S druge strane, široka paleta sankcija protiv Rusije, uz pad cijena nafte, trebali bi voditi tome da ruska politika prizna svoju pogrešku i da se uspostavi nekadašnji status quo iz čega mogu proizaći i novi odnosi između Zapada i Rusije.

To očekivanje je ovoga trenutka svakako preambiciozno. Ruska politika je svojom aktivnošću prema Ukrajini jasno pokazala želju da Zapad vidi gdje su granice ruskog popuštanja i, istodobno, da se time istakne da Rusija i dalje svoje susjedstvo smatra zonom od posebnog interesa, gdje ne želi NATO. Drugi razlog Putinove odlučnosti leži u onome što neki ruski analitičari ocjenjuju kao priliku da ruska elita, uspavana uspjesima posljednjih 12 godina prije uvođenja sankcija i nespremna da uvede reforme u rusko društvo, sada ponovno može pronaći izliku u sankcijama koje služe kao opravdanje za inertno ponašanje.[12]

---

[12] Tako npr. razmišlja Sergej Karaganov, jedan od vodećih ruskih stručnjaka za međunarodne odnose.
http://www.russia-direct.org/, 23 Sept. 2015.

Predsjednik Obama nastojao je u početku svog mandata resetirati odnos s Rusijom i vjerojatno je imao dobre namjere, ali su ga najvećim dijelom događanja oko Ukrajine spriječile u tome. Uvođenje sankcija Rusiji Americi je svakako mnogo lakše palo nego evropskim saveznicima koji su nekoliko puta zatražili ublažavanje sankcija, a naravno, pronašli su i načine da ih ipak nekako zaobilaze. NATO je pak dobio mogućnost da pokaže ponovno potrebu svog postojanja, uz napor da se ojača suradnja i da se makar u ovim uvjetima demonstrira potreba većeg izdvajanja za obranu, do onog naznačenog 2%, što zasada ispunjava svega pet zemalja članica.

Američko-ruski odnosi suočeni su sada sa zahlađenjem koje je moguće uspoređivati s onom fazom odnosa iz 60-ih godina, kada svaka strana promatra situaciju na bazi moguće opcije nultog rezultata, uvjerena da ima prostora za daljnje djelovanje i slabljenje suprotne strane. Amerika je uvjerena da raspolaže golemim unilateralnim primatom sile, da ima niz saveznika na raznim stranama svijeta i da može nastaviti s ovakvim smjerom svoje vanjske politike.

Rusija, na drugoj strani, osjeća posljedice sankcija, njezin privredni rast je usporen, vojni izdaci također su visoki, a i troškovi golemog broja izbjeglica iz Ukrajine dolaze na naplatu. No, ipak, Putin nije odustao od svoje omiljene koncepcije stvaranja evroazijskog saveza u kome on vidi priliku za tješnje razvijanje odnosa s nekima od bivših republika i, možda, za stvaranje nekog ekonomskog jezgra koje bi u budućnosti moglo biti atraktivno i drugim azijskim državama.[13] Tu je, svakako, i šangajska inicijativa koju Rusija snažno podržava, tražeći i u toj skupini zemalja svoje saveznike, a BRICSA je već dobila konture tijela u kojem Rusija vidi šansu za realizaciju političkih, ekonomskih i financijskih interesa. Sve to stvara dojam da unatoč sankcija sa Zapada Rusija nie izolirana i da može djelovati i dalje u smjeru stvaranja slike Rusije kao velike sile.

Popravljanje odnosa između SAD i Rusije zahtijevati će dugo vremena. Ukrajinska kriza, a s tim u vezi pitanje širenja NATO-a na Istok, biti će velika zapreka. Dva sučeljena strategijska pogleda, koje danas zastupaju SAD i Rusija, međusobno se isključuju. Za veliku većinu američkog političkog establishmenta rusko ponašanje u Ukrajini je neprihvatljivo, oni traže kažnjavanje Rusije i u svakom pogledu nastoje smanjiti značenje Rusije kao velike sile zalažući se za NATO-ova širenja. Još u vrijeme velike debate 1999: širiti NATO ili ne, iskusni George Kennan bio je protiv toga, tvrdeći da će širenje imati negativan efekt i da se radi o „tragičnoj pogrešci". Oni koji su tada zagovarali neširenje pozivali su se na to da je Ru-

[13] Na ruskoj strani često puta se tvrdi da je čitavu ideju evroazijske integracije ili saveza, zapad pogrešno shvatio kao neku vrstu obnove Sovjetskog Saveza ili instrument za konfrontaciju za Zapadom. Te zemlje imaju pravo osnovati vlastiti „oblik kooperacije, a u toj želji posebno prednjače neke bivše sovjetske republike koje traže novu formu međusobne suradnje", A. Lukin, „What the Kremlin Is Thinking: Putin's Vission for Euroasia", *Foreign Affairs,* jul-avgust 2014, p. 89–90.

sija velika sila u opadanju, da se stalno smanjuje broj stanovnika i da ekonomija zasnovana na prodaji energenata ne može biti temelj za razvijanje novog ruskog statusa super sile, te da prema tome nema razloga širiti NATO.

Liberalna struja, koja je bila dominirajuća, zastupala je drukčije mišljenje. Po njima Evropa postaje jedinstvena i u tim novim okvirima treba postaviti i NATO kao institucionalnu spojnicu koja će povezati sve evropske države. Za neke druge bilo je značajnije da se u vrijeme tranzicije osigura stvaranje nacionalne vojne i sigurnosne sile, spojene s NATO-om, kao baze na kojoj će počivati novi postkomunistički razvoj Istočne Evrope. Nadovezujući se na te liberalne ideje i Obamina administracija postavila je širenje NATO kao izraz stvaranja demokratskih uvjeta u zemljama poput Ukraine, te je spremna podržati daljni hod prema tom cilju, bez obzira na visoku cijenu.

Za rusku stranu u kojoj apsolutno dominira Vladimir Putin, kao neprekosnoveni lider i tvorac ruske strategije,[14] tvrdi se na Zapadu da je svojim ponašanjem poništila sve norme međunarodne politike, da je to početak novog ruskog osvajanja Istočne Evrope (što stalno podgrijavaju čelnici baltičkih zemalja i Poljske) i da je jedina efikasna zaštita čvrst NATO bedem koji će zaustaviti Rusiju. Parola „Ukrajina danas, mi sutra", trebala bi označiti dubinu opasnosti i potrebu da se dobije NATO-ova, odnosno američka pomoć u konfrontaciji s Rusijom.

Promatrano iz moskovskog ugla može se tvrditi da je sve ono što se događalo oko širenja NATO-a i njegovog približavanja bilo viđeno kao pokušaj zaokruživanja Rusije i sprečavanja njezinog rasta. Euroazijski savez bio je u Washingtonu viđen kao tijelo koje će pod rusku dominaciju staviti ostale članice i biti instrument pomoću kojeg će Moskva dobiti status velike sile. Gruzijska epizoda bila je, također, na Zapadu ocjenjena kao ruska agresija, što sve zajedno nije nikako pomoglo da se odnosi normaliziraju. Rusko shvaćanje dubine krize između SAD i Rusije postalo je još izraženije u vrijeme ukrajinskih događaja kada je definitivno u Moskvi prevladao geopolitički smjer ocjene situacije.

Priče o širenju demokracije na Istok nisu nikada u službenoj Moskvi dobile neku prolaznu ocjenu. Putin, a i drugi ruski lideri, tvrdili su da je demokracija proces i da Rusija postupno ulazi u njega, te da će trebati vremena da se nadoknadi povijesno naslijeđe. S druge strane, oni nisu nikako priznavali da je NATO instrument kojim bi trebalo dopridonijeti demokraciji, posebno ne u blizini ruskih granica. Stoga su i početni ukrajinski nemiri izazvali uznemirenje kod Putina koji sasvim sigurno nije imao nikakvih

[14] Među brojnim knjigama o Putinu i njegovoj politici posebno mjesto zauzima knjiga profesora Lyncha koji je nastojao zahvatiti svestrano Putinove političke poteze, utjecaj na okruženje i njegovo značenje za Rusiju. A. C. Lynch, *Vladimir Putin and Russian Statecraft*, Washington, 2011.

prethodnih planova o prisvajanju Krima ili animiranju stanovnika Donbasa da stvore separatističke tvorevine. Još za vrijeme Josipa Visarionoviča Staljina bilo je stvoreno uvjerenje da u sovjetskoj politici treba imati dva čvrsta orjentira: povijest i geografiju. Povijest je pokazivala otkuda Rusiji dolazi najveća opasnost: sa Zapada, geografija je točno zacrtala trase preko kojih se napadalo Rusiju (Poljska i u produžetku ukrajinski teritorij). Taj geopolitički rakurs bio je bitan i sve ono što Rusija nije učinila prilikom prvih faza širenja NATO-a, s najavom te mogućnosti u Ukrajini, Putin je odlučio brzo spriječiti. Činjenica da je ruska flota bila stacionirana u Sevastpolju i da je većina stanovnika prihvaćala ideju života u Rusiji omogućila je i brzu inkorporaciju Krimskog teritorija, za razliku od istočnog dijela Ukrajine koji je ušao u duboku ratnu agoniju.

Ti potezi imali su, svakako, i svoju unutarnjepolitičku dimenziju. Putin je pokazao većini svojih sunarodnjaka da Rusija želi biti velika sila, da on stoji na braniku njezinih interesa i da se i ruska politka može oslanjati na onu uzrečicu „slabe tuku, a jake poštuju", bez obzira kakva je cijena svega toga.

Kako dalje?

U naznaci nekih novih rusko-američkih odnosa koji su ovoga trenutka na izrazito niskoj razini, može se utvrditi da će Ukrajina i NATO biti i dalje na vrhu liste problema od kojih treba započeti rješavanje odnosa i njihovo podizanje na višu razinu. To je ono što će vjerojatno morati činiti novi američki predsjednik jer je očito da Obama nema previše vremena, niti prostora za te promjene.

Kako izaći iz ukrajinske krize i započeti nove odnose između Rusije i SAD? Pitanje je više nego složeno s obzirom na dijametralno suprotna stajališta. Zapad inzistira na jačanju demokratskih procesa i pravu svake zemlje da samostalno izabere oblik rješavanja svojih problema, pa tako i sigurnosti. Iz toga proizlazi i mogućnost da Ukrajina aplicira za članstvo u EU i NATO-u. S druge strane, Rusija inzistira na poštivanju svog susjedstva što smatra vitalnim interesom i pridržavajući se geopolitičkih pouka iz prošlosti vidi dolazak NATO-a u Ukrajinu kao sigurnosnu prijetnju.

Neki američki stratezi svojedobno su tvrdili kako će čim Ukrajina uđe u NATO razgovor s Rusijom biti drukčiji. Toga je, naravno, svjestan i Putin i nema nikakvih izgleda da bi se njegov stav oko Ukrajine mogao radikalno promijeniti. Ono što bi, možda, Moskva mogla prihvatiti odnosilo bi se na neutralni status Ukrajine koja bi bila nešto poput Finske u godinama hladnog rata. Ukrajina bi mogla zatražiti prijem u EU (očito je međutim da bi za to trebalo mnogo vremena), ali bi mogla biti i članica Evroazijskog saveza. Zemlja bi se obvezala da neće tražiti prijem u NATO i to bi bila najbolja potvrda njezinog neutralnog statusa. Na Donbasu bi trebalo stvoriti uvjete za visok stupanj autonomije, slobodnu upo-

trebu ruskog jezika i specijalne odnose s Rusijom. Pitanje Krima za koje već danas niz zapadnoevropskih političara smatra da je riješen, a ruska strana se poziva na slučaj stvaranja Kosova, očito da je mnogo teže vidjeti rješenje koje bi zadovoljilo obje strane. Vjerojatno bi se trebalo jako mnogo promjeniti u svijetu i u odnosima između Rusije i Ukrajine, pa da Rusija vrati Krim.

Takvo, priznajemo, idealističko rješenje ne može se stvoriti bez američko-ruskog dijaloga, ali i EU koja bi imala što reći o tome, jer se ipak radi o evropskom kontinentu. U očekivanju rješenja obje strane s vremena na vrijeme organiziraju vojne manevre. Putin tvrdi da Moskva „vodi nezavisnu unutrašnju i vanjsku politiku i ne prodaje svoju suverenost što se nekima ne sviđa". Podrška takvoj njegovoj politici je više nego očita. Prema istraživanju uglednog Levada Centra više od 80% ispitanih Rusa vjeruje da je Amerika prijetnja Rusiji, a čak 90% ispitanih uvjereno je da je Putinova politika dobra, unatoč teže ekonomske situacije izazavane sankcijama.[15]

U američkoj slici Rusije i dalje vladaju tamni tonovi i teško je pretpostaviti da bi u skoro vrijeme moglo doći do neke druge slike. Rusko djelovanje u Siriji i najava antiterorističke koalicije iz različitih razloga ne odgovara američkoj politici i teško je pretpostaviti da bi to mogao biti neki motiv u aktiviranju suradnje.

U svakom slučaju hoće li se tretirati Rusiju kao veliku silu ili ne, ostaje činjenica da dvije države sa svojim položajem, saveznicima i nuklearnim arsenalom tvore značajan dio međunarodnih odnosa. Za svijet, kao i za te dvije države, bilo bi stoga neophodno da počnu s procesom resetiranja odnosa što bi svakako imalo globalan pozitivan utjecaj.

Iako se u prijašnjim fazama rusko američkih odnosa govorilo o suradnji i strateškom partnerstvu, utemeljen je i NATO-Rusija Savjet: ipak se pokazalo da je to sve bilo pretežito postavljeno kao demonstracija formalnih želja. Neki stvarni, konkreni potezi koji bi pokazali da se vodi dijalog i da se preko njega rješavaju konkretna pitanja je izostao. Rusko američki odnosi svodili su se na susrete na vrhu i najave novih odnosa, međutim, uz vrlo malo sadržaja koji bi mogao biti podsticajan za pravi dijalog. U isticanju vrijednosti koje dvije države zajednički dijele, najčešće se isticalo konkretne oblike: američko korištenje ruskog teritorija za povlačenje iz Afganistana, rusko djelovanje prema Iranu kako bi se sjelo za pregovarački stol, korištenje ruskog utjecaja u Siriji kako bi se povuklo kemijsko oružje i općenito borba protiv terorizma. Međutim, sve to su bila ad hoc rješenja koja nisu nikako pokazala mogućnost neke stvarne kontinuirane suradnje, ili čak partnerstva, kako se to ponekad isticalo.

Onaj možda najbitniji dio rusko-američkih veza oblikovan u pregovaranju oko kontrole nuklearnog oružja, naslijeđen iz vreme-

---

[15] D. C. Speedle
[h]ttp: //perspectives. carnegio. org/us-russia/, 20. October 201

na sovjetsko-američkih odnosa, već dugi niz godina nalazi se u zastoju. SAD su jednostrano izašle iz ABM sporazuma, a nije ratificiran sporazum ICBT o zabrani nuklearnih eksperimenata. Tzv. New START obje strane vide kao neadekvatan i spominju njegovo napuštanje, a u Rusiji jačaju glasovi onih koji traže napuštanje Ugovora o raketama srednjeg dometa (INF), pa čak i izlazak iz Sporazuma o neširenju nuklearnog oružja (NPT).[16] Samim tim ovaj najstariji i najvažniji oblik pregovaranja između dvije vodeće nuklearne sile dijeli sudbinu ukupnih američko-ruskih odnosa što je višestruko opasno.

[16] Ibid.

Nikola Šaranović

UDK 061.1 EU

O jednoj inicijativi: *Duša za Evropu* između norme i stvarnosti

Svega tri mjeseca nakon potpisivanja Ugovora u Maastrichtu 7. februara 1992. godine, kojim je Evropska zajednica preobražena u Evropsku uniju, tadašnji predsjednik Evropske komisije Jacques Delors [Žak Delor] izgovorio je čuvene, ali često zaboravljane riječi: „Ako u sljedećih deset godina ne damo dušu Evropi, ne damo joj duhovnost i značenje, igra će biti završena". Ličilo je na eho poruka očeva-osnivača da su „sve evropske zemlje prožete hrišćanskom civilizacijom, koja je duša Evrope" i da se toj novoj stvarnosti „ponovno da duša" (Schumann), da se ne može zamisliti „Evropa koja neće voditi računa o hrišćanstvu, o njegovom bratskom, socijalnom i humanitarnom nauku" (De Gasperi), kao i da je evropsko ujedinjenje „mogućnost samopotvrđivanja i očuvanja zapadne i hrišćanske civilizacije pred bjesnilom opasnih totalitarizama" (Adenauer). Ipak, Delorsova poruka je malo drugačija: „Mislio sam na *dušu* u nereligijskom smislu, da Evropa treba da zna šta nas je to temeljno povezalo kroz sve tragedije u našoj istoriji: određena koncepcija Čovjeka, njegovog odnosa sa drugim i sa društvom", pojasniće skoro dvije decenije kasnije u intervjuu za Mittelweg 36.[1]

Delorsov vapaj za povezujućom niti u gustom i raznolikom tkanju evropskog identiteta, možemo tumačiti kao izraz potrebe da se horizontala interesa i procedura dopuni vertikalom vrijednosti i misije, kako bi dobila dublji smisao i viši cilj – međunarodne organizacije, koja je u međuvremenu, od nadnacionalne tvorevine dvanaestorice prerasla u metanacionalnu arhitekturu 28 država sa tendencijom širenja, u entitet koji jeste manje od države, ali je ipak više od zajednice.

Stojeći na njenom vrhu od 1985. do 1995. godine, Delors je zaista vidio više „no onaj pod brdom", duže u vremenu i šire u prostoru. Njegova poruka došla je usred procesa koji je Piter Berger, jedan od vodećih sociologa religije, označio kao *desekularizaciju svijeta*: „Oni koji zanemaruju religiju u svojim analizama savremenih dešavanja čine to na sopstvenu štetu", napisaće Berger u istoimenom eseju, uz prethodnu konstataciju da „ne postoji ni jedan razlog da

[1] J. Delors, „In search of Europe", *Mittelweg 36*, 2/2011, 1. VII 2011, dostupno na http://www.eurozine.com/articles/2011–07–01-delors-en.html

se misli da će svijet u dvadeset prvom vijeku biti manje religiozan nego danas", navodeći kao znake vitalnosti religije: trajnu popularnost odlaska u crkvu u SAD, jevanđelistički preporod u Latinskoj Americi, ponovno pojavljivanje duhovnosti Novog doba (New Age) u Zapadnoj Evropi, jačanje fanatičnih pokreta u islamskom svijetu, kao i sve češće etno-religijske sukobe u međunarodnim odnosima.[2]

Klasična sekularizaciona teza o sporom i nezaustavljivom povlačenju religije iz javnog u lični prostor nije se zadržala ni u Evropi. Grace Davie [Grejs Dejvi], takođe sociolog religije, smatra da Evropljani nisu „mnogo manje religiozni od stanovništva drugih djelova svijeta", već da su religiozni na drugačiji način – vikarijski, tj. zastupnički, delegirani.[3] Berger ovo stanje ilustruje primjerom iz Njemačke, gdje većina građana plaća „crkveni porez", iako svi nijesu vjernici, iz različitih razloga: potrebe za crkvom u nekom razdoblju života, moralnih smjernica za svoju djecu, ili jednostavno zato što crkve imaju važnu ulogu za moral jednog društva – i zaključuje da crkve, uprkos opadanju broja njihovih „aktivnih sljedbenika" igraju važnu ulogu u današnjem evropskom društvu.[4] Zato bi se, smatra Berger, u Evropi, umjesto sekularizacije, trebalo govoriti o pomjeranju u institucionalnoj poziciji religije, gdje Davie vidi mogućnost da crkve, vjerske zajednice i pojedinci pokrenu promjene u javnom mnjenju[5] i poručuje: „Bez osviješćenosti o zajedničkom identitetu i zajedničkoj baštini, Evropska unija – ili bilo koja druga definicija kontinenta – ne može postati djelotvorna društvena stvarnost… *Duša Evrope* se ne smije prepustiti slučaju…"[6]

U društvu koje će Jürgen Habermas označiti kao poslije-sekularno[7], crkvama i vjerskim zajednicama otvoren je prostor za djelovanje na sva tri nivoa „javnog", kako ga vidi José Casanova: država, političko društvo i civilno društvo, odnosno interakcioni, organizacioni i societalni nivo.[8] Za Gerharda Robbersa uticaj religije na društvena pitanja je „više nego prihvatljiv", što nije u suprotnosti sa sekularnim karakterom društva, već je „normalno u otvorenoj, de-

---

2 P. Berger, *Desekularizacija sveta: opšti pregled*, u P. Berger, *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2008, pp. 21, 30.

3 G. Davie, *Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case* u R. K. Fenn (ur.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Blackwell, Oxford, 2001, p. 271.

4 *Berger,* op. cit., pp. 14–15.

5 Ibid., pp. 21, 30.

6 G. Davie, *Religija u suvremenoj Europi – mutacija sjećanja,* Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2005.

7 J. Habermas, *What Is Meant by a 'Post-secular society'? A discussion on Islam* u J. Habermas, *Europe: The Faltering Project*, Polity Press, Malden (MA), 2009, p. 68.

8 J. Casanova, *What is a Public Religion* u H. Heclo, i W. M. McClay (ur), *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*, Woodrow Wilson Center Press. Washington, 2003, p. 111.

mokratskoj i državi zasnovanoj na ljudskim pravima"[9]. U tom procesu „društvenog određenja", kako piše Charles Taylor, u skladu sa principima „slobode, jednakosti i bratstva", sve „duhovne porodice" moraju biti saslušane, i ni jedan svjetonazor ne može uživati privilegovan status, „a kamoli biti usvojen kao zvanični stav"[10]. No, u toj kakofoniji poslije-sekularnog društva, Habermas vidi potrebu za postojanjem mehanizma prevođenja „zbunjujuće buke glasova u javnoj sferi" u „formalne agende državnih institucija"[11].

Nisu to sve note „Requiestat in pace" za klasičnu teoriju sekularizacije[12], niti sve potvrde ispravnosti Elijadinog pristupa religiji kao nezavisnoj varijabli[13]. Godinu dana nakon Delorsove izjave Evropski sud za ljudska prava u Strazburu donio je prvu presudu zbog kršenja prava na slobodu misli, savjesti i vjeroispovijesti, u slučaju Kokinakis protiv Grčke. Time je počela „ubrzano rastuća judicializacija religije", o čemu govori brojka od najmanje 50 „religijskih" presuda ovog suda do danas.[14]

Gotovo uporedo s tim, pokrenut je i proces konstitucionalizacije religije, koji se prema Robbersu ne odnosi samo na „individualnu slobodu među mnogim individualnim slobodama", već je „religija ponovo smještenena nekako ekspliticno u javnu sferu ustavnim pravom"[15].

I zaista, kao da su se sva tri procesa – desekularizacije, judicializacije i konstitucionalizacije religije – stekla na nivou EU upravo u Delorsovoj inicijativi „Duša za Evropu".

Od riječi, preko djela, do norme

Koliko je bio težak početak ove inicijative, svjedoči sam Delors u intervjuu za Mittelweg 36:

Svake godine sedam punih radnih dana održavao sam sastanke sa crkvama. Vidio sam predstavnike svih denominacija, večerao s njima, razgovarao sa svakim od njih. Uradio sam isto sa Međunarodnim udruženjem nevjerujućih. Nakon sedam godina takvih na-

---

9 G. Robbers, *Church and State relations in the Constitutions* u C. Cianitto, W. C. Durham, S. Ferrari i D. Thayer, *Law, Religion, Constitution*, Ashgate, Farnham, 2013, pp. 57–58.

10 C. Taylor, *What does Secularism Mean* u C. Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays,* Belknap, Cambridge (MS), 2011, p. 309.

11 Habermas, *op. cit.,* p. 68.

12 R. Inglehart i P. Norris, *Sveto i svjetovno – religija i politika u svijetu*, Politička kultura, Zagreb, 2007, p. 17.

13 D. L. Pals, *Eight theories of religion*, Oxford University Press, New York, 2006, p. 197.

14 Fokkas, E., „Directions in Religious Pluralism in Europe: Mobilization in the Shadow of European Court of Human Rights Religious Freedom Jurisprudence", *Oxford Journal of Law and Religion*, tom 4, br. 1, 2015, p. 60.

15 Robbers, op. cit., pp. 57–58.

pora okupio sam ih na ručku za jednim stolom, samo mjesec dana prije nego ću napustiti Komisiju.

Iste godine formalno je osnovana inicijativa „Duša za Evropu", sastavljena od Komisije biskupskih konferencija Evropske unije, Konferencije evropskih crkava, Pravoslavne kancelarije za vezu, Konferencije evropskih rabina, Evropske humanističke federacije i Muslimanskog savjeta za saradnju u Evropi. Delorsu je u tom pregnuću pomagala Napredna studijska jedinica pri predsjedniku EK, koja se kasnije transformisala u Grupu političkih savjetnika predsjednika GOPA i na kraju u Biro političkih evropskih savjetnika, prateći u tom dijalogu sve predsjednike EK, zaključno sa Joséom Manuelom Barrosom.

Moglo bi se reći da su Delorsovih deset godina za dušu Evrope potrajale do danas, ali njegova zaostavština je za dvadeset tri godine prešla put od neformalnih sastanaka sa članovima „Duše za Evropu" do ustavno normiranog „otvorenog, transparentnog i redovnog dijaloga" institucija Evropske unije sa crkvama i vjerskim zajednicama, kao i nekonfesionalnim i filozofskim organizacijama.

Najprije je uz Ugovor u Amsterdamu usvojena Deklaracija 11, koja je glasila: „Unija poštuje i ne dovodi u pitanje status koji crkve i vjerske zajednice ili udruženja u državama članicama imaju na osnovu nacionalnog prava. Unija jednako poštuje status koji na osnovu nacionalnog prava imaju filozofske i nekonfesionalne organizacije."[16]

Zatim je 2001. godine donesen Bijeli papir evropskog upravljanja, u čijem poglavlju posvećenom civilnom društvu, nakon konstatacije da „civilno društvo igra važnu ulogu u artikulisanju potreba građana i pružanju usluga kojima se izlazi u susret ljudskim potrebama", slijedi rečenica: „Crkve i vjerske zajednice ovome treba da daju poseban doprinos"[17].

Iste godine, na Evropskom savjetu u Lakenu, šefovi država i vlada zemalja članica odlučili da uspostave Evropsku konvenciju, kao forum u kojem će biti raspravljano o reformi ugovora na kojima se zasniva Evropska unija. Konvencija se bavila pitanjima od važnosti za reforme u sastavu EU, druge institucionalne reforme, reforme u procesu odlučivanja, kao i otklanjanje demokratskih deficita EU. Konvencija je imala zadatak da pripremi dokument koji predstavlja osnov za debate na konferenciji predstavnika vlada država članica, koja je bila planirana u 2004. godini. Umjesto tog dokumenta, Konvencija je predložila međunarodni ugovor sa Ustavom za EU.[18]

---

[16] Official Journal of the European Union C 340, 1997.

[17] Official Journal of the European Union 287, 2001.

[18] B. Košutić, *Želje i ostvarenja*, *Zbornik Škole prava Evropske unije,* Univerzitet Donja Gorica – Fakultet pravnih nauka, Podgorica, 2009, p. 25.

Na raznim plenarnim sesijama koje su bile posvećene civilnom društvu, kao i u okviru kontakt grupa u samom civilnom društvu, razgovaralo se o statusu crkava i vjerskih zajednica u osnivačkim ugovorima. Konvencija je razmatrala veliki broj predloga od različitih vjerskih organizacija, u kojima se zahtijevalo da budući projekat Evropskog ustava treba da sadrži „duhovni element" ili Deklaraciju br. 11. Većina učesnika iskazala je posvećenost Deklaraciji br. 11, a bilo je i suprotnih glasova, koji su navodili da sve veći broj stanovnika Evrope više ne osjeća vezu sa religijskim nasljeđem, i da bi bilo kakvo pominjanje ovog vodilo stvaranju novih podjela između vjernika i nevjernika. Bilo je i izraza bojazni da će novim članom biti narušen sekularni karakter EU, što je bilo predmet peticije koju je potpisalo 163 člana Evropskog parlamenta. Na kraju, prezidijum Konvencije donio je odluku da ne mijenja sadržaj Deklaracije br. 11, jer bi to otvorilo novu debatu, koja bi bila teža od one koja joj je prethodila. Ne samo da je Deklaracija br. 11 „preživjela" debate na Evropskoj konvenciji, već je na kraju i obogaćena stavom 3, o uspostavljanju dijaloga između Evropske unije i crkava, vjerskih zajednica, filozofskih i nekonfesionalnih organizacija.[19]

Nakon odbacivanja Ustava na referendumima u Francuskoj i Holandiji, pristupilo se novim pregovorima, čiji je rezultat kompromis u vidu Lisabonskog ugovora, pa Delorsova inicijativa doživljava normativni vrhunac u članu 17 Ugovora o funkcionisanju Evropske unije:

1. Unija poštuje i ne dovodi u pitanje status koji crkve i vjerske zajednice ili udruženja u državama članicama imaju na osnovu nacionalnog prava.
2. Unija jednako poštuje status koji na osnovu nacionalnog prava imaju filozofske i nekonfesionalne organizacije.
3. Priznajući njihov identitet i njihov specifični doprinos, Unija održava otvoren, transparentan i redovan dijalog s tim crkvama i organizacijama.[20]

Konstitucionalizacija religije na nivou EU ojačana je istovremenim stupanjem na snagu Povelje o temeljnim pravima EU, čiji član 10 je posvećen slobodi misli, savjesti i vjeroispovijesti:

„Svako lice ima pravo na slobodu misli, savjesti i vjeroispovijesti. Ovo pravo uključuje slobodu promjene vjere ili uvjerenja, kao i slobodu izražavanja vjerskih osjećanja ili ubjeđenja, pojedinač-

[19] Oanta, G. A., „The Status of the Churches and Philosophical and Non-confesional Orgnisations Within the Framework of the European Union Reform", *Lex ET Scientia International Journal – Juridical Series*, Universitatea Nicolae Titulescu, Bukurešt, 2008, pp. 126–7.
[20] Official Journal of the European Union C 83/49, 2010.

no ili kolektivno, javno ili privatno, putem vjeroispovijesti, nastave, običaja i vršenja obreda. Pravo na prigovor savjesti priznato je u skladu sa nacionalnim zakonima kojima se reguliše ova materija."

Shodno članu 52 stav 3 Povelje, u mjeri u kojoj ova povelja priznaje prava koja odgovaraju pravima garantovanih Evropskom konvencijom o ljudskim pravima i osnovnim slobodama, njihov smisao i obim istovjetni su onima koji su im povjereni pomenutom konvencijom, a ove odredbe ne predstavljaju prepreku za proširenje zaštite na proširenje prava Unije.[21]

Član 17. UFEU

Član 17 UFEU je ustavna norma kojom se reguliše odnos između „državnih" i „ne-državnih" subjekata, čiji su adresati institucije EU i crkve, vjerske zajednice ili udruženja i filozofske i nekonfesionalne organizacije. Njome se afirmiše princip participativne demokratije, koji je šire normiran u članu 10 Ugovora o Evropskoj uniji:

1. Institucije na prikladan način pružaju građanima i predstavničkim udruženjima mogućnost da javno iznose i razmjenjuju stavove o svim oblastima djelovanja Unije.
2. Institucije održavaju otvoren, transparentan i redovan dijalog sa predstavničkim udruženjima i civilnim društvom.[22]

Činjenica da je pored ovog člana, participativna demokratija dobila izraz i u članu 17 Ugovora o funkcionisanju EU, govori u prilog tome da su crkve i vjerske zajednice ili udruženja, odnosno filozofske i nekonfesionalne organizacije, dobile posebno mjesto u osnivačkim ugovorima, što znači da predstavljaju najmanje autonoman dio civilnog društva u širem smislu, u kom smislu možemo govoriti o *religioznom društvu*. Razlog tome možemo naći u objašnjenju kardinala Lehmanna, da za razliku od nevladinih organizacija, koje objedinjuju interese svojih članova, vjerske ustanove djeluju ispunjavajući svoje vlastito poslanje koje im je zadato u svetim knjigama.[23] U istom smislu, sagovornik EU koji artikuliše interese Rimokatoličke crkve – Komisija biskupskih konferencija Evropske unije – naglašava da u tom dijalogu nije lobistička grupa ili zastupnik interesa, već zastupnik vjerskog entiteta, sa posebnim identitetom, statusom i dostojanstvom, čiji doprinos je moralne prirode, zasnovan na Jevanđelju, a usmjeren na opšte dobro (EU Transparency Register, COMECE Secretariat).

---

[21] Official Journal of the European Union C 326/391, 2012.
[22] Official Journal of the European Union C 83/21, 2010.
[23] Lehmann, K., *Hrišćanstvo i evropske integracije,* Hrišćanski kuluturni centar, Beograd, 2003, p. 194.

Na pitanje otkud zajedno u jednom članu crkve i vjerske zajednice sa filozofskim i nekonfesionalnim organizacijama, odgovor se može naći u dvostrukoj prirodi prava na slobodu vjeroispovijesti, kako je zagarantovano Evropskom konvencijom i Poveljom o temeljnim pravima – pozitivnom i negativnom, tj. vjerovanju i nevjerovanju. A da bi jedno takvo uvjerenje bilo zaštićeno, ono mora imati izvjestan nivo svijesti, ozbiljnosti, kohezije i važnosti i odnositi se na neki važan i suštinski aspekt ljudskog života i ponašanja[24]. U smislu člana 17, riječ je o zaštiti kolektivnog aspekta slobode vjeroispovijesti.

Konačno, uvođenjem stava 3 i normiranjem otvorenog, transparentnog i redovnog dijaloga, Evropska unija uspostavlja specifičan vid kooperativne odvojenosti sa predstavnicima kolektivnog aspekta slobode vjeroispovijesti, dajući svojoj sekularnosti dimenziju saradnje sa crkvama i vjerskim zajednicama, odnosno filozofskim grupama i nekonfesionalnim organizacijama, što je oblik „crkveno-državnog" odnosa koji preovladava u današnjoj Evropi.

Smjernice Evropske komisije

Evropska komisija je u julu 2013. donijela Smjernice za implementaciju člana 17 UFEU, kako bi se dijalogu dao okvir, a učesnicima vodič za sprovođenje „otvorenog, transparentnog i redovnog dijaloga".

Otvorenost u smislu ovih smjernica podrazumijeva da:

„Dijaloški partneri mogu biti crkve, vjerska udruženja i zajednice, kao i filozofske i nekonfesionalne organizacije koje su kao takve priznate ili registrovane na nacionalnom nivou i njeguju evropske vrijednosti. Nije predviđena zvanična registracija na evropskom nivou. Nezavisno od dijaloga, svi sagovornici EU ohrabreni su da se registruju u odgovarajućoj sekciji EU registra transparentnosti."

Transparentnost:

„Evropska komisija prenosi javnosti sve relevantne informacije o aktivnostima u okviru dijaloga. Saopštenja za javnost i konferencija za medije, kao i drugi instrumenti komunikacije mogu dopuniti ove napore ukoliko je potrebno…"

Redovnost:

„Evropska komisija održava redovni dijalog sa sagovornicima na različitim nivoima, u formi pismene komunikacije, sastanaka i drugih događaja. Sagovornici su pozvani da daju doprinos kreiranju EU politika kroz različite procese pismenih konsultacija, koje po-

[24] Murdock, J, *Sloboda misli, savjesti i vjeroispovijesti – Vodič za primjenu člana 9 Evropske konvencije o ljudskih pravima*, Savjet Evrope, Beograd, 2008, pp. 20–1.

kreće Komisija. Ovaj dijalog može biti sproveden, između ostalog, kroz neformalne sastanke čiji je domaćin predsjednik EK, bilateralne sastanke sa predstavnicima EK na svim nivoima i, posebno, kroz sastanke sa odgovornim savjetnikom za dijalog sa crkvama, vjerskim udruženjima i zajednicama, kao i filozofskim i nekonfesionalnim organizacijama. Dalji instrumenti u ovoj neiscrpljivoj listi mogu uključiti dijaloške seminare i procedure ad-hoc konsultacija o specifičnim i aktuelnim političkim pitanjima."

Smjernice pripadaju tzv. atipičnim instrumentima, kojima EU institucije određuju „način na koji namjeravaju da ostvaruju svoju moć odlučivanja u pojedinim sektorima"[25]. One nijesu pravno obavezujući akti, ali prema praksi Suda pravde EU mogu da proizvedu pravni efekat, koji „ne proizilazi iz nekog atributa smjernica kao pravnih pravila po sebi, već iz njihovog donošenja i objavljivanja", čime „Komisija postavlja granice svom diskrecionom pravu", pa bi odstupanje od tih pravila moglo značiti „kršenje opštih principa prava, kao što su jednako postupanje ili zaštita legitimnih očekivanja i pravne sigurnosti"[26].

Evropeizacija religije

Paul Colton vidi dijalog u okviru člana 17 kao krucijalan za dobrobit evropske porodice i evropske institucije moraju pronaći način da ga njeguju, prepoznajući ga kao društvenu i politički dinamiku, često podstaknutu neteološkim faktorima.[27]

Katharina von Schnurbein [Šnurbajn], savjetnik u Evropskoj komisiji odgovoran za sprovođenje člana 17, smatra da u pluralističkom društvu ovakav dijalog ne smije biti privilegija samo nekih, već treba da bude otvoren za sve i ostane fleksibilan kada je riječ o njegovoj strukturi, instrumentima i dijaloškim mogućnostima, i najavljuje da će Evropska komisija, u skladu sa Smjernicama, voditi računa o reprezentativnosti, raznolikosti, geografskoj ravnoteži i opsegu interesa dijaloških partnera[28]. Međutim, Patrick Roger Schnabel [Šnabel] dobro primjećuje da je glavna prepreka u ovom dijalogu enormna raznolikost odnosa između prava, društva i religije u državama članicama EU: „Budući definisana kao 'ujedinjena

---

[25] K. Lenaerts, i P. Van Nuffel, *European Union Law*, Sweet & Maxwell, London, 2011, pp. 919–922.

[26] Archer Daniels Midland Co. V European Commission, T-59/02

[27] P. Colton, *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-Covenantal Cooperation of State and Religions in Ireland* u R. Puza i N. Doe (ur.), Religion *and Law in Dialogue: Covenantal and Non-Covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Peeters Publishers, Leuven-Paris-Dudley, 2006, p. 112.

[28] K. von Schnurbein, K. V., *A living dialogue*, *BEPA monthly brief,* jun 2014, p. 8.

u različitostima', EU se nosila sa kontroverzama koje su proizilazile iz tog pluralizma, ali uvijek na konstruktivan način. (…) Ako EU ne garantuje da će podupirati ovu (crkveno-državnu, prim. aut.) raznolikost, države članice neće nikada odobriti ovaj dijalog."[29]

Konstitucionalizacija religije na nivou EU za profesora Ricka Torfsa ne znači da postoji evropski model odnosa države i religije, ali je evropska dimenzija sve vidljivija i vodi „puzećoj harmonizaciji različitih nacionalnih sistema"[30]. Zato nema sumnje da je implementacija člana 17, sama po sebi, u zoni rizika od „evropeizacije", odnosno prenosa ili dijeljenja odgovornosti kreiranja politike s nacionalnog na nivo EU,[31] što ne bi bilo u skladu osnovnim principima EU, prije svih, principom subsidijarnosti, odnosno poštovanja nadležnosti država članica u oblasti odnosa prava i religije, a na kojem se temelji član 17: „1. Unija poštuje i ne dovodi u pitanje status koji crkve i vjerske zajednice ili udruženja (kao i filozofske i nekonfesionalne organizacije – prim. aut.) u državama članicama imaju na osnovu nacionalnog prava."

Dijalog pred izazovima

Tako je, još i prije donošenja Smjernica, Giuseppe Casuscelli [Đusepe Kazušeli] prepoznao problem „neregulisane selekcije 'akreditovanih' religija"[32], što je samo jedno od otvorenih pitanja, koje se nije zatvorilo ni propisivanjem kriterijuma za izbor sagovornika EU u Smjernicama za sprovođenje člana 17. Među tim pitanjima su: status sekti/kultova/novih religijskih pokreta, (ne)obaveznost upisa u EU registar transparentnosti, mehanizmi provjere na nivou EU da li je potencijalni učesnik u dijalogu registrovan ili priznat „na nacionalnom nivou", a nadasve obezbjeđenje ravnoteže između principa subsidijarnosti i principa jednakog tretmana.

Evropska komisija nema samo pravo, već i obavezu da nađe odgovore na ova pitanja. Od sve tri ključne institucije EU, Evropska komisija je ta koja artikuliše interes Evropske unije. Ali, s druge strane, ona je čuvar ugovora i mora poštovati volju ugovornih strana – država članica, koje su ostavile sebi u nadležnost pitanja „crkveno-državnog odnosa".

---

[29] P. R. Schnabel, *Dialogue under Article 17 (TFEU): origins, development and future perspectives*, *BEPA monthly brief,* jun 2014, pp. 2–3.

[30] R. Torfs, (2007), „Religion and State Relationship in Europe", *Religious Studies Review, tom [1].1, br. 4*, The Institute of Religious Studies of The Vietnam Academy of Social Sciences, 2007, pp. 32–33.

[31] S. Carrera, i J. Parkin, *Mapping the Field of Religious diversity in EU Law and Policies within the European Commission*, Religare, 2011, p. 2.

[32] G. Casuscelli, *State and Religion in Europe*, *Law and religion in 21 st century*, Ashgate, Farnham, 2010, p. 139.

Pravi je momenat za ovaj poduhvat. U novom sastavu Evropske komisije, za dijalog u okviru člana 17 zadužen je Frans Timmermans, potpredsjednik EK za bolju regulativu, međuinstitucionalne odnose, vladavinu prava i Povelju o temeljnim pravima, koji treba da radi na predlogu novog Međuinstitucionalnog sporazuma o obaveznom registru lobista, kako ga je zadužio predsjednik Juncker.[33] Takođe, Šnabel najavljuje moguće novine u dijalogu, u vidu neformalnijih sastanaka u manjim grupama o važnim pitanjima, koji bi okupili predstavnike crkava, vjerskih zajednica, Evropske komisije i Evropskog parlamenta.[34]

Na ova pitanja moguće je odgovoriti jedino temeljnim preispitivanjem mehanizama implementacije člana 17, prije svih Smjernica, u svjetlu opštih principa EU prava: subsidijarnosti, participativne demokratije, antidiskriminacije, pravne sigurnosti i dobrog upravljanja.

Jer, član 17 predstavlja „čvor" u kojem se, iz dva pravca, iz dva izvora prava, ukrštaju elementi međunarodnog, odnosno komunitarnog prava, i ustavnih tradicija, odnosno nacionalnih osobenosti zemalja članica EU. Ali i više od toga: pravo sa politikom, politika sa kulturom, vjera sa interesom, nasljeđe sa budućnošću.

Nadasve, za dijaloškim stolom koji omogućava član 17, Evropska unija je sjela sa Evropom. Za njime se razgovara o duši Evrope. A ona se, kako reče Davie, ne smije prepustiti slučaju.

Nakon terorističkih napada u Parizu 13. novembra, možda je i posljednji trenutak.

Literatura

Berger, P., *Religious America, Secular Europe*, u Berger, P., Davie. G., Fokas. E. (ur.), *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Ashgate, Farnham, 2008.

Berger, P., *Desekularizacija sveta: opšti pregled*, u Berger, P., *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2008.

Carrera, S., i Parkin, J., *Mapping the Field of Religious diversity in EU Law and Policies within the European Commission*, Religare, 2011.

Casanova, J., *What is a Public Religion* u Heclo, H., i McClay, W. M. (ur), *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*, Woodrow Wilson Center Press. Washington, 2003.

Casuscelli, G., *State and Religion in Europe*, *Law and religion in 21 st century*, Ashgate, Farnham, 2010.

Colton, P., *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-Covenantal Cooperation of State and Religions in Ireland* u Puza, R., i Doe, N. (ur.), Religion *and Law in Dialogue: Covenantal*

[33] Juncker, J. C., *Mission letter to Frans Timmermans, First Vice-President, in charge of Better Regulation, Inter-Institutional Relations, the Rule of Law and the Charter of Fundamental Rights,* European Commission, 2014, p. 5.

[34] Ibid., p. 4.

and Non-Covenantal Cooperation between State and Religion in Europe, Peeters Publishers, Leuven-Paris-Dudley, 2006.
Davie, G., *Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case* u Fenn, R. K. (ur.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Blackwell, Oxford, 2001.
Davie, G., *Religija u suvremenoj Europi – mutacija sjećanja,* Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2005.
Delors, J., „In search of Europe", *Mittelweg 36*, 2/2011, 1. VII 2011, dostupno na http: //www. eurozine. com/articles/2011–07–01-delors-en. html;
Fokkas, E., „Directions in Religious Pluralism in Europe: Mobilization in the Shadow of European Court of Human Rights Religious Freedom Jurisprudence", *Oxford Journal of Law and Religion*, tom 4, br. 1, 2015.
Habermas, J., *What Is Meant by a 'Post-secular society'? A discussion on Islam* u Habermas, J., *Europe: The Faltering Project*, Polity Press, Malden (MA), 2009.
Inglehart, R., i Norris, P., *Sveto i svjetovno – religija i politika u svijetu*, Politička kultura, Zagreb, 2007.
Juncker, J. C., *Mission letter to Frans Timmermans, First Vice-President, in charge of Better Regulation, Inter-Institutional Relations, the Rule of Law and the Charter of Fundamental Rights,* European Commission, 2014.
Košutić, B., *Želje i ostvarenja*, *Zbornik Škole prava Evropske unije,* Univerzitet Donja Gorica – Fakultet pravnih nauka, Podgorica, 2009.
Lehmann, K., *Hrišćanstvo i evropske integracije,* Hrišćanski kuluturni centar, Beograd, 2003.
Lenaerts, K., i Van Nuffel, P., *European Union Law*, Sweet & Maxwell, London, 2011.
Murdock, J, *Sloboda misli, savjesti i vjeroispovijesti – Vodič za primjenu člana 9 Evropske konvencije o ljudskih pravima*, Savjet Evrope, Beograd, 2008.
Oanta, G. A., „The Status of the Churches and Philosophical and Non-confesional Orgnisations Within the Framework of the European Union Reform"*, Lex ET Scientia International Journal – Juridical Series*, Universitatea Nicolae Titulescu, Bukurešt, 2008.
Pals, D. L., *Eight theories of religion*, Oxford University Press, New York, 2006.
Robbers, G., *Church and State relations in the Constitutions* u Cianitto, C., Durham, W. C., Ferrari, S., Thayer, D., *Law, Religion, Constitution*, Ashgate, Farnham, 2013.
Schnabel, P. R., *Dialogue under Article 17 (TFEU): origins, development and future perspectives*, *BEPA monthly brief,* jun 2014.
Schnurbein, K. von, *A living dialogue*, *BEPA monthly brief,* jun 2014.
Taylor, C., *What does Secularism Mean* u Taylor, C., *Dilemmas and Connections: Selected Essays,* Belknap, Cambridge (MS), 2011.
Torfs, R., (2007), „Religion and State Relationship in Europe", *Religious Studies Review, tom [1].1, br. 4*, The Institute of Religious Studies of The Vietnam Academy of Social Sciences, 2007.

DIO III

RECENZIJE

Thomas Meyer, *Uvod u politiku*, CID – Politička kultura, Podgorica – Zagreb, 2013. (Bojan Vranić)

U prethodnih pola veka, došlo je do radikalne promene na polju udžbenika o političkoj teoriji, od rariteta do hiperprodukcije. Kada je Šeldon Volin (Sheldon Wolin) objavio *Viziju i politiku* 1960. godine, uz legendarnu *A History of Political Theory* Džordža Sabina (George Sabine), tržište udžbenika iz političke teorije je delovalo kao oligopol. Uz neke izuzetke, poput Bajmeove (Beyme) *Suvremene političke teorije*, generacije studenata i studentkinja na Zapadu, najčešće su u svet političke misli ulazile preko tih knjiga. Danas, situacija je sasvim drugačija. Umesto oligopolske pozicije, imamo potpuno liberalizovano tržište, sa velikim brojem naslova iz osnovnih tema političke misli, iz kojih studenti i studentkinje političke nauke mogu birati kakav smisao i koje će značenje politike prihvatiti. U stanju hiperprodukcije, legitimno je postaviti pitanje šta čini kvalitetan udžbenik političke teorije i političke nauke.

Knjiga *Uvod u politiku*, istaknutog nemačkog politikologa Thomasa Meyera, predstavlja primer dobro balansiranog udžbenika iz oblasti političke teorije i političke nauke. Udžbenik je dobro balansiran tako da onaj ko pročita Meyerovu knjigu (ili neki njen deo), neće moći u potpunosti da izgradi mišljenje o političkim pojavama i procesima. Kako i sam Meyer navodi u kratkom Predgovoru, cilj knjige je da dotakne određene teme, a ne da pruži sveobuhvatnu teoriju niti objašnjenje politike. *Uvod u politiku*, u stvari, na jedan savremen način provocira čitaoca da kritički razmatra pročitano (na trenutke i da se rezignirano odbaci autorovu poziciju), odvraćajući ga od slepog prihvatanja teza iznetih u udžbeniku. Da bi to postigao, Meyer na drugi tas vage udžbenika stavlja rečenice koje su opštepoznate među političkim teoretičarima, ali ne i opšteprihvaćene. Balans u *Uvodu u politiku* je postignut provokativnim tezama s jedne, i izbegavanjem truizama s druge strane.

Knjiga je podeljena na pet delova („Osnove: pojmovi i funkcije", „Mogućnosti i problemi", „Promjena: temelji i izražajni oblici", „Težišta: nove teme i pitanja" i „Pitanja i perspektiva") i 21 poglavlje. Složena i na određenim mestima usitnjena struktura udžbenika ne dozvoljava mi da na ovom mestu detaljno prikažem svako od tih poglavlja. Umesto toga, pokušaću da sumiram delove knjige, zadržavajući se na najvažnijim (i donekle, najproblematičnijim) po-

glavljima. Po mom sudu, to su ona koja se tiču pojma politike (3. poglavlje) i logike političkog (6. poglavlje), potom političkih ideja i političke kulture (11. i 12. poglavlje), kao i provokativan Meyerov zaključak o (jedinstvenoj) perspektivi politike, iznetom u poslednjem delu udžbenika.

Prvi deo knjige ima za cilj da uvede čitaoce i čitateljke u osnove političke teorije. Ono što se odmah primećuje jeste da se Meyer opredeljuje, pre određenja politike, da pruži kraći pregled istorije političke misli, kao i modela političke nauke (znanosti). Postoje najmanje dva načina kako se može tumačiti Meyerov izbor. Prvi je da su te teme ono čime se bavi politička teorija (kao istorija i metateorija nauke/znanosti). Iz takve mogućnosti sledi da je *Uvod u politiku*, u stvari uvod u studije političke nauke, ne političke teorije, te da je Meyerovo shvatanje političke teorije redukcionističko i pozitivističko. Druga mogućnost, ništa manje provokativna, ali po mom sudu bliža nameri autora, jeste da istorije političkih ideja i metateorija nisu deo političke teorije, već su zasebne discipline. Obe mogućnosti vezuje isprepletanost političke teorije i političke nauke, te čitanjem same knjige uskraćeno je razgraničenje između ovih disciplina (ako ima smisla praviti razliku, koja ne bi bila samo klasifikatorskog tipa).

Meyerovu definiciju (tačnije približno određenje) politike, datu u 3. poglavlju posebno je važno analizirati. Definicija glasi: „Politika su sve aktivnosti za pripremu i donošenje obavezujućih odluka i/ili odluka orijentiranih općem dobru i u korist društva u cjelini" (Meyer 2013, 31). Tri elementa definicije su posebno intrigantna: (1) da je politika aktivnost (i), (2) da je cilj aktivnosti donošenje obavezujućih odluka, i (3) da je cilj aktivnosti donošenje odluka u svrhu opšteg dobra. Kraće, moglo bi se reći da je politika ciljno orijentisana (e) aktivnost (i). Takva definicija povlači sa sobom empirijsko shvatanje politike, koje, u određenim slučajevima (pogledati isključujući veznik „ili") može izuzeti politikologa (i političara) od obaveze da stremi ka preporučivanju aktivnosti koje vode opštem dobru (normativna dimenzija politike). Da li važi i obrnuto? Da li iz Meyerovog određenja politike sledi da, iako naše aktivnosti, da bi bile političke, moramo usmeriti ka donošenju zakona koji ponekad ne vodi računa o opštem dobru, takođe nam je ostavljen izbor da možemo da se uzdržimo od donošenja zakona ako je to u svrhu opšteg dobra?

Odgovor na ovo pitanje dobija se na kraju prvog dela knjige, u 6. poglavlju, koje je posvećeno logici političkog. Meyer na tom mestu daje plauzibilan i izuzetno pregledan prikaz tri dimenzije politike, i to: „polity (forma)", „policy (sadržaj)" i „politics (proces) dimenziju. Ukratko, pod *formom* (možda pomalo nezahvalan izbor termina, jer se pre radi o temeljima) Meyer podrazumeva ustav, ljudska prava, državu, političku kulturu, politički sistem i institucije; zatim pod *sadržajem* probleme, programe i političke uspehe; i konačno u *procese* spadaju interesi, akteri, konflikt, konsenzus, vlast, legitimi-

tet. U datoj strukturi, moglo bi se reći da je forma ono što je politički zadano, dok su procesi i sadržaji izvedeni. Drugim rečima, da bi neko društvo moglo da se okarakteriše kao političko, formalna (polity) dimenzija mora biti konstitucionalno izgrađena. Budući da su konstitucionalna struktura i kultura zadate, sledi da aktivnosti iz sadržaja i procesa moraju ići ka održavaju i poštovanju temeljnih načela zadatih osnovnom političkom formom. Otuda se zakon i opšte dobro ne isključuju, već predstavljaju (dijalektičko?) jedinstvo datog i izvedenog. Takvo stanovište, ako nije hegelijansko-marksističko, onda je pozitivističko, jer opšte dobro svodi na merljivu varijablu (ili je njome determiniše) koja je, u ovom slučaju, data zakonom i, verovatno, ustavom. U *Uvodu u politiku*, politička teorija ako nije u službi političke nauke, onda je s njom duboko isprepletana.

U drugom delu udžbenika, Meyer daje skup apstraktnih primera kako se u praksi može primeniti njegov trodimenzionalni model politike. Vrednost ovog dela jeste što budućim politikolozima jasno stavlja do znanja da je njihov posao, u krajnjoj liniji, analiza političkih pojava i procesa, od lokalnog do globalnog nivoa. Poglavlje 10 se ističe u ovom delu, budući da kroz teoriju građanstva (*citizenship*) pokazuje kako se konceptualno ograničava *prostor* na kojem jedna politička analiza može biti smisleno izvedena. Na vešt način, Meyer kroz teorije građanstva približava čitaocu ugovorne teorije, kao osnovu legitimnosti modernog poretka, kao i ljudska prava koja su osnov legitimnosti savremenog poretka. Preciznosti radi, treba istaći da Meyer osnove savremene legitimnosti shvata uže, svodeći ih na građanska prava određene zajednice. Nažalost, forma prikaza ne dozvoljava da se detaljnije pozabavim problemom građanstva, koji predstavlja još jedan primer Meyerove veštine da provocira kritičko mišljenje kod čitaoca.

Treći deo *Uvoda u politiku* je, po mom sudu, centralni deo udžbenika. U ovom delu su predstavljene osnovne teme političke nauke i političke teorije, odnosno političke ideje (ideologije), politička kultura, politička estetika (predstavljanje i teorija marketinga) i medijska demokratija. Među ovima, ipak se ističu poglavlja o ideologijama i političkoj kulturi, jer se u tim temama najbolje vidi međuzavisnost političke teorije i političke nauke. Meyerovo shvatanje političkih ideja kreće se između (neo)marksističkog shvatanja *ideologije* i savremenog shvatanja *ideologija* kao analitičkog koncepta. To će reći da Meyer gleda na ideje kao reprezentacije interesa vladajuće klase, ali i kao neutralni pojam kojim se objašnjava političko ponašanje grupa. Vođen tim obrascem, Meyer daje koncizan pregled glavnih ideologija, odnosno od liberalizma, konzervativizma, socijalizma, fašizma i ekologizma.

Veza između političke kulture i političkih ideologija napravljena je preko analitičkog shvatanja ideologija, odnosno, politička kultura je predstavljena kao političko ponašanje na makro nivou, odnosno nivou naroda/nacije (moglo bi se, na drugom mestu, raspravljati da li su političke ideologije supkulturni obrasci). Važno je primeti-

ti da je Meyer stavio političku kulturu, kao skup obrazaca, navika i ponašanja u prvu dimenziju (*polity* nivo) svog modela, odnosno kao preduslov da bi se neka zajednica mogla okarakterisati kao politička. Samim tim, iako političku kulturu ne stavlja u „normativni model za ponašanje" već je predstavlja kao „cjelinu doista učinkovitih orijentacija, vrednosti, stavova i navika koje daju smisao i smjer stvarnom djelovanju" (2013, 159), ona jeste u domenu političke teorije. Isprepletanost s političkom naukom je najvidljivija u ovom „stvarnom djelovanju" (jer politikolog mora imati iskustvenu potvrdu šta i kakvo je stvarno delanje). Akcenat je, međutim, na „smislu i smjeru", kao kombinaciji analitičke i normativne političke teorije. Svakako, Meyeru bi se moglo prigovoriti da ukida deo autonomije političke teorije, podređujući je političkoj nauci. Po mom sudu, ipak, Meyer se dobro izborio s porivom da političku kulturu pripiše samo političkoj teoriji (čime se gubi važna komponenta ovog pristupa, odnosno, kako to Verba na drugom mestu ističe, istraživanja svakodnevnog političkog života) ili samo političkoj nauci, čime bi se pristup sveo na puki opis navika i običaja nacije.

U četvrtom delu, daje se prikaz osnovnih problema savremene političke teorije i nauke. Teme koje su zastupljene po poglavljima su globalizacija, politika identiteta, civilno društvo i biopolitika. Takav odabir tema govori o Meyerovom stavu da danas dolazi do konvergencije tema koje tradicionalno pripadaju političkoj sociologiji (globalizacija i civilno društvo) i političkoj teoriji (politika identiteta i biopolitika). Ono što još jače vezuje navedene teme je potreba da se politička teorija i nauka okrenu više ka kritici, odnosno da analiza kao tradicionalni zadatak bude zamenjena kritikom datosti. To se posebno vidi u 17. poglavlju, u prikazu osnovnih problema politike identiteta. Aktuelnost Meyerovog pristupa je u tome što politiku identiteta stavlja između multikulturizma kao nove društvene datosti i pitanja državljanstva kao zastarele dogme koje zapadne zemlje ljubomorno čuvaju. Meyerova sugestija je da budući politikolozi moraju problem pripadništva zajednici da rešavaju uzimajući u obzir kulturne determinante, a ne samo ekonomsko-interesne. Imigranti više nisu samo gastarbajteri, već deo zajednice, te je zadatak političke teorije da obezbedi smisao njihovom delovanju u društvu tako da sudeluju „u javnom diskursu zajednice bez supstancijalnih prepreka" (2013, 214).

Zaključna razmatranja udžbenika su posvećena perspektivi politike. Zanimljivo je da se Meyer odlučio za jedinstvenu perspektivu, nasuprot alternativama razvoja discipline. Problem je postavljen ekskluzivno: ili je politika zastarela i treba je zameniti nekom novom društvenom praksom, ili se razvija. Za Meyera, dilema je lažna – razvoj politike, i to ka većem stepenu deliberacije, nema alternativu. Time Meyer pozicionira politiku u rang socijalnih činjenica, čije se razumevanje može dovoditi u pitanje, ali ne i postojanje ili validnost. Takvo stanovište, iz ugla političke nauke (ali i nauke uopšte) i političke teorije može biti problematično. Ukoliko

se politika smatra (socijalnom) činjenicom, bez mogućnosti opovrgavanja njene istinitosti, onda ona nije naučni, već metafizički pojam. Za političkog teoretičara, s druge strane, može biti problematična tvrdnja da se postojanje politike ne može dovesti u pitanje. Takav nivo izvesnosti je dogmatski. Politička teorija bi ipak trebala da teži otvorenom pristupu i pluralizmu mišljenja. Ako postoje valjani argumenti za zamenu politike kao socijalne prakse, onda politički teoretičar treba da bude prvi koji će to prihvatiti, ali i tu novu praksu dovesti u pitanje.

Uvod u politiku je delo iskusnog politikologa. To se vidi iz izuzetno preciznog i jasnog stila, kao i izuzetne sistematičnosti u pisanju. Ko god da čita *Uvod u politiku*, neće ostati uskraćen za Meyerovo mišljenje, iako se često s njim neće složiti, što može samo da doprinese razvoju kritičkog mišljenja. Budući da se radi o udžbeniku, želeo bih na kraju da iznesem sud kome je on namenjen. Iako se radi o jasno i koncizno napisanom uvodnom udžbeniku, smatram da ovo nije štivo za osnovni nivo obrazovanja iz političkih nauka. Pre je namenjen onima koji su osnovno obrazovanje prošli, bilo da se dalje školuju, ili da žele da obnove i kritički preispitaju svoja shvatanja o politici. Kakav god temperament da ste stekli u dosadašnjem obrazovanju, Meyerova knjiga će vas provocirati na razmišljanje i poneku burnu reakciju.

Radule Knežević, *Politička kultura*, Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, Podgorica, 2012. (Branko Bošković)

Politika kao aktivnost i pokušaj regulacije međuljudskih odnosa prisutna je od kad je čovječanstva. U različitim oblicima zajednica i društava, dobijala je mjesto koje je variralo od perifernog do centralnog. Takođe, smisao politike imao je poseban značaj uzimajući u obzir ciljeve koji su se političkim aktivnostima trebali postići. Razumijevanje odnosa konteksta, aktera djelovanja, metoda, ciljeva i postignutog u politici je moguće kroz pojam političke kulture. U knjizi „Politička kultura" autor R. Knežević polazi od premise da politička kultura u sebi objedinjava upravo pomenute elemente društveno-političke aktivnosti, povezujući dva pojma od kojih svaki od gore navedenih elemenata zavisi, a to su politika i kultura. Politički kulturu smješta između svih disciplina, vezanih za izučavanje oblasti političkog i na taj način ukazuje na dva zaključka: ako želimo imati potpunu sliku političke zajednice koja nas zanima, politička kultura postaje nezaobilazna disciplina u izučavanju savremenih društava; i, politička kultura obuhvata dva pojma koji ne moraju uvijek biti komplementarni, samim tim pokazujući koliko je teško dati potpuno određenje discipline, pogotovo imajući u vidu savremene društvene tokove.

Autor politiku vidi kao djelatnost koja za cilj treba da ima slobodu. Područje političkog treba da bude konstituisano na način da sloboda djelovanja ljudi mora biti krajnji cilj. Ipak, znajući da neograničena sloboda nije stanje koje može donijeti dobrobit za političku zajednicu u cjelini, politika u opštem smislu, treba da ima antički predznak, posebno aristotelovski, da bude obilježena prije svega vrlinom. Politika u stvari tek konstituiše političku zajednicu, dajući joj smisao u djelatnostima koje će je staviti u centar dešavanja, ali ne stvarajući tako polje dominacije nad svim ostalima. Javnost postaje kategorija koju konstituiše H. Arent, a Knežević je prihvata pokazujući da depolitizacija vodi u totalitarne režime jer se gubi javnost, ističući potrebu trajne djelatnosti i aktivizma kako društvo ne bi upalo u političku apatiju i svelo politiku na perifernu djelatnost. Napokon, autor ovakvo viđenje politike smješta u savremeni kontekst, imajući u vidu drugačije okolnosti u kojima se politički proces odvija, ali naglašavajući da je srž političkog ostala ista tj. da sa stanovišta ideala ona zadržava svoju suštinu.

Kulturu autor posmatra između dva pola: kao ovladavanje prirodom i sticanje duhovnog bogatstva. Kultura zato ima oslobodilački i emancipatorski karakter: ona djeluje na način da ljude oslobađa početnih razlika, pogotovo onih koje se odnose na status i nasleđe. Zato kultura u izvjesnom smislu ima i egalitarizujući karakter, jer omogućava ljudima da prevaziđu prirodne razlike koje su im nametnute i da kroz kulturu stiču duhovno bogatstvo kojim prevazilaze početne pozicije. Kultura omogućava prevazilaženje početnih i prvih oblika ljudskog djelovanja i stvara okvir izdizanja iz prirodnih oblika ponašanja. Kutlura je zato i humanistička jer obuhvata sve oblasti ljudskog djelovanja i daje okvir u koji treba smjestiti sve druge oblike aktivnosti, pa i političku.

Politička kultura je nova disciplina, makar u poređenju sa drugim društvenim naukama, ali baš kao što je slučaj i sa njima, njeni obrisi se mogu posmatrati u istorijskoj ravni. Autor dobro primjećuje da već od Platona postoje obrisi pristupa koji se mogu smatrati da pripadaju političkoj kulturi a onda i kasnije, npr. kod Machiavellija. Ipak, Almonda i Verbu uzima kao osnivače discipline kao naučno utemeljene. Ovakvim pristupom autor potvrđuje liberalno-racionalistička obilježja političke kulture kao konstitutivna i neodvojiva, koja s druge strane korespondiraju sa demokratskim uređenjem savremenih država. Uzimajući ovakvo teorijsko polazište za utemeljenje, autor nepristrasno predstavlja političku kulturu kao problematičnu, koja je često kritikovana, kako zbog metodoloških nedostataka tako i neobjektivizacije značajnih problema koje su druge srodne discipline istakle. Politička kultura predstavljena je u aktivnoj koncepciji, obuhvatajući tako i sociološki aspekt odnosa društvo-pojedinac i dotičući se nerješive dileme odnosa struktura i aktera. S druge strane, politička kultura „funkcioniše" u različitim društveno-političkim miljeima, što autor pokazuje kroz odnose različitih uređenja, kako konstitucionalizma tako i regulacije unutar-društvenih odnosa. Sve ovo potvrđuje da je autor političku kulturu smjestio u centar društvene teorije, potvrđujući potrebu svakog društva koje pretenduje da bude demokratsko da mora izgraditi ne samo zasebnu političku kulturu nego i da ona mora biti demokratska. Zato savremena društva, po mišljenju autora moraju biti participativne demokratije koje će se zasnivati na slobodnoj komunikaciji kao neizostavim elementom. 'Civilna' i 'državna' politička kultura se miješaju, povezujući formalno i neformalno, stvarajući odnose slobode i legitimacije na kojima će se društvo graditi.

Osim teorijskog uobličavanja političke kulture, autor posebnu pažnju posvećuje i savremenim društvenim pojavama, tokovima i problemima. Pišući u kontekstu sve veće povezanosti svijeta i delokalizacije, prevashodno kroz globalizaciju, ukazuje na moguće probleme i načine na koji se nastajuće nejasnoće i nedefinisani odnosi mogu riješiti. U mreži novonstalih okolnosti i različitih oblika traženja legitimnosti, autor posebno problematičnim vidi pitanje identiteta. Identitet prikazuje kroz normativno-psihološke odnose, uka-

zujući na okvire koji su doveli do aktuelizacije pojma u XX i XXI vijeku. Identitet postaje zaštitna čaura i pokušaj stvaranja novog sebe ali i novih zajednica, u pokušaju borbe protiv globalizacije koja ima tendenciju da ih briše. Suprotni efekti globalizacije su takođe dobro prepoznati od strane autora jer ukazuje na nove oblike identiteta, posebno nadnacionalnih i metanacionalnih, potvrđujući otvorenost svog teorijskog pristupa i važnost razumijevanja razlika i afirmaciju različitosti.

Na kraju svog rada, autor se osvrće na političku kulturu Crne Gore, prikazujući savremene tokove kao posljedicu istorijske specifičnosti i okolnosti koje su u pojedinim momentima bile isuviše komplikovane da bi danas mogli uopšte govoriti o demokratskoj političkoj kulturi u Crnoj Gori. Česti i razni oblici nedemokratske vlasti i liderski orijentisani populus uzroci su specifičnog nacionalnog identiteta koji je oblikovao političku kulturu na način da je ona dugo imala zatvarajući kakarter i isključivo nacionalna obilježja. Samim tim, zatvorenost je prepoznata kao jedna od ključnih determinanti oblikovanja političkog identiteta i političke kulture u Crnoj Gori. Autor ipak identifikuje slobodu kao trajni cilj svih oblika političkog udruživanja u Crnoj Gori, pogotovo istorijski posmatrano. Odnos država-društvo, kao dominantni oblik svijesti koji je obilježio političku kulturu u Crnoj Gori, je često sputavao efektivnost slobodarske tradicije, što bi po mišljenju autora trebalo da se promijeni u bliskoj budućnosti.

U ovom radu, R. Knežević je podstakao razmišljanje o političkoj kulturi kao i dalje nedovoljno istraženom polju, uprkos postojanju brojnih djela koja navodi. Ovo je slučaj iz razloga što su savremeni društveno-politički odnosi isuviše dinamični, pa je, kao i u većini društvenih nauka, neophodno stalno unapređivanje. Politička kultura treba da otvori nova polja razumijevanja odnosa politika-društvo-kultura, što je posebno slučaj na našim prostorima. Osim teorijske dubine i razumijevanja pojmova i odnosa kako je već navedeno, ova knjiga ima dodatni značaj zato što je pionirski rad u oblasti političke kulture, u Crnoj Gori posebno. Nedostatak radova iz ove oblasti je evidentan pa bi rad R. Kneževića mogao da posluži kao odskočna daska za dalja istraživanja, posebno imajući u vidu teorijsku elaboraciju koja svima može predstavljati odličnu osnovu za dalji rad. Osim toga, mnoštvo metodoloških pristupa i autora koje pisac pominje su početak otvaranja polja političke kulture za crnogorske okvire. Zato se na kraju može zaključiti da je osim uobičajene naučne vrijednosti doprinos knjige R. Kneževića i iznad toga, da je ona postavila temelj istraživanju političke kulture u Crnoj Gori.

Lidija R. Basta Fleiner i Tanasije Marinković (ur.), *Key Developments in Constitutionalism and Constitutional Law,* tom 4: *Democracy and the Rule of Law,* Eleven Publishing House, 2014. (Mirko Đuković)

Zbornik radova „Key developments in constitutionalism and constitutional law" objavljen je kao rezultat međunarodnog kongresa održanog 4. i 5. maja 2012. godine u susret obilježavanja tridesetogodišnjice postojanja Međunarodne asocijacije ustavnog prava. Zbornik nudi značajne radove istaknutih profesora iz oblasti ustavnog prava i konstitucionalizma, pokazujući u kojoj mjeri je materija ustavnog prava mijenjana u poslednjih trideset godina. Zbornik je prikazan kroz pet cijelina koje sabiraju istraživanja na različite teme te na taj način čitalac može da se upozna u kojoj mjeri globalizacija i multikulturalizam predstavljaju izazov konstitucionalnoj demokratiji, koja je to uloga ustava u demokratskim tranzicijama, korelaciju konstitucionalizma sa međunarodnim pravom odnosno internacionalizacijom konstitucionalizma, izazove u učenjima ustavne teorije i na kraju posebno se izdvajaju članci kojim se daje autentični prikaz nastanka, istorije, rada ali i budućih stremljenja Međunarodne asocijacije ustavnog prava.

Na samom početku autori Werner Heun i Susanna Mancini iz različitih uglova sagledavaju izazove globalizacije te, iako različitom argumentacijom, dolaze do zajedničkog zaključka: globalizacija i multikulturalizam predstavljaju glavni izazov savremenom konstitucionalizmu. Prvi autor ukazuje na proces transformacije uloge državljanstva odnosno pripadnosti nekoj državi u ustavima Zapada. Ta transformacija se javlja kao posljedica smanjenja moći država (usljed, kako autor navodi, privatizacije i jačanja tržišta) i povećavanja migracije u svijetu. Autor ispituje šta državljanstvo u modernom ustavu predstavlja, polazeći od tradicionalnog vezivanja za određenu državu ali i nacionalnu pripadnost, da je državljanstvo važan segment učešća u političkom životu, pravni status građana i njihova prava (posebno kroz prizmu ljudskih prava) i na kraju identitet. Autor je saglasan da u eri globalizacije, privatizacije i migracija, državljanstvo jeste izgubilo na značaju i još uvijek nije transformisano u odnosu na kosmopolitsku demokratiju.

Autorka Mancini, pak, ukazuje da je religija traži svoju ulogu u javnom životu a pogotovo u političkoj areni. Autorka svoja viđenja ove problematike oblikuje i načinom na koji je Evropski sud za ljudska prava legitimizovao miješanje države u određena prava u cilju zaštite kulturnih odnosno religijskih senzibiliteta hrišćana kao većinske vjerske zajednice na kontinentu. U članku *„Strong Religion and Weak Minorities: A Cautionary Tale from Europe"* čitalac se upoznaje sa fenomenom „deprivatizacije religije", koji predstavlja glavni izazov zapadnom konstitucionalizmu. Tome je glavni uzročnik i činjenca da „deprivatizacija religije" dovodi do sekularizacije religije, slabi autonomiju crkava (vjerskih zajednica) i na taj način se podražava njena zavisnost od države.

U drugom poglavlju Zbornika, autori se bave fenomenom demokratske tranzicije i konsolidacije, ili kako se to često u literaturi navodi „ponovnom rođenju demokratije" koji se dogodio u Centralnoj i Jugoistočnoj Evropi, Latinskoj Americi i Južnoj Africi.

Posebnu pažnju čitaocu može da skrene interesanta članak autora Branka Smerdela koji na vrlo originalan način ispituje konstitucijalnu revoluciju, jer je sami naziv rad „*Central European Democratic Transition: The Paradigm of a Constitutional Revolution"*, contradictio in adiecto, jer je ideja revolucije sama po sebi suprotnost ustavnom redu. Ipak, istorijska je činjenica da su se ustavni poretci uspostavljali kroz različite vidove borbi koje su nekada znale da budu i nasilne. Velike revolucije su bile obilježene promjenama koje su bile fundamentalne, brze, nasilne ali i trajne. Pa ipak autor zaključuje da uprkos krizama kojima smo svjedoci i očekivanjima revolucija koje se mogu dogoditi kao odgovor na krize, ustavni sistem prije svega potrebuje konsolidaciju kao odgovor na izazove u očuvanju fundamentalnih principa demokratije, vladavine prava, ljudskih prava i sloboda.

U ispitivanju izgradnje demokratije na prostorima Zapadnog Balkana, autorka Gordana Siljanovska Davkova zaključuje da su ove države i dalje daleko od jako željene demokratske konsolidacije. U svom članku *„The Particularity of Democratic Transition of the New States in the Western Balkans: The Case of Former Yugoslav Republics"* ukazuje na glavne aktere uspostavljanju stubova konstitucionalizma i glavne prepreke demokratskoj tranziciji. Na vrlo dosjetljiv način, autorka rada, čitaocu opisuje ovaj proces kao „četvrti talas" demokratizacije, ukazujući na nedostatke demokratske tradicije, autoritarizma, uloge civilnog sektora, profila i uloge političkih lidera, biroktratije i partokratije.

Izazov demokratiji predstavlja i nedostatak redistribucije bogatstva što dovodi do socijalne i političke destabilizacije Latinske Amerike. Autor Cezar Landa u svom članku *„Latin American Constitutionalism between Universality and Cultural Particularity"* u kontekstu demokratskih promijena, navodi da se uloga ustavne pravde i ustavnog sudstva ogleda i u očekivanju da riješi socijalne probleme koji nisu uvijek i samo pravne prirode. Ustavna pravda treba da funk-

cioniše i bude iznad dnevnih političkih tenzija. Tribunali i sudovi su često dio istog sukoba kao posljedica njihove bliskosti sa izvršnom vlasti koja ih imenuje. To takođe posljeduje ograničenoj autonomiji i nezavisnosti sudstva što implicira politička suđenja, ukidanje ustavnih tribunala i prinudnih ostavki sudija. Autor ukazuje kako osnovni ustavni principi bivaju pogaženi jer u državama Latinske Amerike konstitucionalizam je zapravo alatka za vladanje a nikako cilj tog vladanja.

U nastavku ovog poglavlja, autorka Kristina Murray opisuje proces stvaranja vladavine prava, u kontekstu sudstva, u Zimbabveu, Malaviju i Južnoj Africi kao i začetku rada tribunala koji je kratko trajao. Kao što je to bio slučaj u Latinskoj Americi problem politizacije a samim tim i autonomije sudstva je prisutan i u ovom regionu. Sudstvo se nije moglo oduprijeti političkom uticaju, svakodnevnoj kritici političara i njihovog uticaja na smjenjivanje sudija kao i pokušajima uspostavljanjima veće kontrole nad sudstvom i destabilizacije legitimiteta sudstva u javnosti. Ove zemlje podnose i dalje teško breme neadekvatnog vršenja i podijele vlasti.

Internacionalizacija ustavnog prava se ponajviše ogleda u sistemima zaštite ljudskih prava. Ne samo da su regionalni (međunarodni) sudovi dotakli odveć dubokih principa zaštite ustavima zagarantovanih prava, i sami su definisali principe zaštite, što je posledice prije svega upordenopravnog načina rezonovanja ali i činjenice da su se sa polja nacionalnih okvira uspostavljanja zaštite ljudskih prava države oslonile na međunarodni. Na taj način su ljudska prava i zaštita ljudskih prava su nadjačala nacilonu suverenost a tim prije što su se iznašli mehanizmi prinude država da postupaju po presudama. Kao blistavi primjer se navodi i jurisprudencija Evropskog suda pravde koji je pitanje zaštite ljudskih prava nametnuo ne samo državama članicama već Evropskoj uniji i njenim institucijama. Zaštita ljudskih prava polazi od ustavnopravnih tradicija i očuvanja konstitucionalnih principa te je tako i ovo poglavlje posvećeno davanju odgovora odakle dolazi jurisprudencija koja je ustavno pravo „pomeđunarodila".

U svom članku *„The Functions of International and Comparative Law in Constitutional Adjudication: The Colombian Case"* Manuel Cepeda nas upoznaje sa bogatom praksom Ustavnog suda Kolumbije i uticaja koje međunarodno i uporedno pravo ima na presude ovog suda. Ovaj sud se baš oslanja na Inter-Američki sistem zaštite ljudskih prava, dakle i na samu Konvenciju ali i na jurisprudenciju Inter-Američkog suda za ljudska prava. Vrlo opširnu i preciznu analizu, autor zaključuje da i pored izuzetno različitih načina koji su korišćeni u inkorporaciji međunarodnih i regionalnih standarda zaštite ljudskih prava u Latinskoj Americi, kolumbijski ustavni sud je uspio da ove norme uspostavi u istoj ravni sa ustavom.

Ciril Ribičić, Bosa Nenadić i Tanasije Marinković analiziraju poziciju Slovenije i Srbije u Evropi prava (kako autori navode „Europe of Rights) ukazujući ne samo na dijalog između Evropskog

suda za ljudska prava i nacionalnih sudova već i na nužnost tog dijaloga. To se posebno ogleda u stremljenjima Ustavnog suda Srbije da osigura da Sud u Strazburu prihvati ustavnu žalbu kao efikasan pravni lijek. Pomenuti dijalog je bio conditio sine qua non, ako uzmemo u obzir da su ovi (nacionalni) sudovi često dobijali atribut političkih, upravo zbog činjenice da su često bili blagi u svojim stavovima prema političkim strukturama moći. S druge strane uz pomoć Evropskog suda pravde, Ustavni sud je naučio kako da se izdigne iznad ovakvih navika postavljajući se na mjesto koje u pravnom sistemu ovakav sud zaslužuje: glavnog zaštitnika fundamentalnih prava.

U nastavku ovog poglavlja, vrlo interesantan članak analizira kvalitativno i kvantitativno oslanjanje Inter-Američkog suda za ljudska prava na jurisprudenciju Evropskog suda za ljudska prava i *vice versa*. Autorke, Tania Groppi i Anna Maria Lecis Cocco-Ortu na pojedinačnim slučajevima ukazuju na odnos dvaju sistema zaštite zaključujući da se Evropski sud rijeđe poziva na jurisprudneciju Inter-Američkog suda.

Članak *„Reference to National Court's Precedents in the Case Law of the European Court of Human Rights*" Dragoljuba Popovića dodatno objašnjava konvergenciju evropskog kontinentalnog prava i precedentnog prava, upravo kroz praksu Suda. Autor ukazuje na činjenicu da iako Sud nije dizajniran da donosi odluke pozivajući se na precedentno pravo. Autor, i sam sudija ovog Suda, dolazi do ovog zaključka analizirajući čak 26 slučajeva a u članku su ponuđena 3 slučaja koja nude razjašnjenja povodom zaključaka profesora Popovića, a to je da Sud na raskršću dviju pravnih tradicija pri čemu je evidentan porast anglo-saksonskog sistema.

Predavati ustavno pravo u 21. vijeku prema autorkama Vicki C. Jackson i Simina Tanasescu predstavlja ujedno poteškoću ali i izazov u kontekstu primjene kritičke teorije na nove pravce razvoja u konstitucionalizmu. Prva autorka u svom radu razmatra relativno nove koncepcije ali i razvoj nekih starijih i to u odnosu na institucionalnu konstalaciju kao esencijalnog dijela učenja o ustavu, interpretaciji odnosno temama koje predstavljaju izazov kako za sudove tako i za ostale nosioce vlasti i na kraju u odnosu na ustavnu teoriju i postavlja pitanje da li je vrijeme za dublju rekonceptualizaciju ustava.

Simina Tanasescu, pak, ispituje odnos ustavnog prava ne samo sa drugim granama prava, već i sa ostalim društvenim i humanističkim naukama, podsjećajući na kompleksnost učenja o ustavnom pravu naglašavajući važnost interdisciplinarnosti i interaktivnog pristupa u podučavanju.

Na kraju značajan doprinos predstavlja grupa članaka kojim se Zbornik i završava a koji obilježavaju trideset godina postojanja ove Asocijacije podsjećajući na okolnosti u kojima je nastala kao i na razvoj i aktivnosti koje su obilježile njeno postojanje i rad. Profesor Flajener podsjeća da je Asocijacija zapravo forum koji uči i diskutu-

je uporedno ustavno pravo. Profesor Scheinin na sebi svojstven način završava člankom kojim prikazuje razvoj ustavnog prava u poslednjih trideset godina izdvajajući više faktora koji to potvrđuju. Prvi među njima je deideologizacija ustavnopravnog diskursa nakon Hladnog rata što je doprinijelo većoj racionalizaciji i dubljim raspravama o moralnim načelima ustavnog prava; drugi se tiče izdvajanja ljudskih prava kao novog teorijskog diskursa ali i insistiranju za većom zaštitom; treći se tiče internacionalizacije ustavnog prava koja ide ruku pod ruku sa konstitucionalizacijom međunarodnog prava i na kraju kao posledica globalizacije i privatizacije tradicionalno javnih uloga javlja se i pitanje društvene uloge ustava.

Zbornik radova *„Key Developments in Constitutionalism and Constitutional Law"* prikazuje jednu jezgrovitu sliku ustavnopravnog diskursa i promjena u konceptu shvatanja konstitucionalizma u poslednjih trideset godina a upravo usled epohalnih promjena u ekonomskoj, društvenoj i političkoj ravni. Diskurs postmodernog konstitucionalizma je utemeljen prije svega na vizionarskom a onda i radikalnom pogledu na to šta ustav u društvu jeste, glede poslednjih trideset godina, odnosno šta bi to ustav mogao da bude, ako uzmemo ne samo činjenicu da se uprkos različitim zahtjevima ka ustavnopravnoj zaštiti demokratije i fundamentalnih prava, tranziciji kao fenomena koji prati određene regione u potrazi pomenute zaštite, ustavno pravo jeste internacionalizovano i ujedno je međunarodno pravo konstitucionalizovano. Sama suština takvog fenomena se osim izučavanja pravnih sistema i uporednog prava ogleda i u izdizanju ljudskih prava kao svjetionika novih i ne tako novih stremljenja čovječanstva ka globalnom građaninu, međunarodnom upravljanju i međunarodnim standardima politika u državama. Ipak autori podsjećaju da države i dalje jesu primarni izvor obavezujućih pravila.

Autori ostavljaju prostora da se postavi niz novih i ozbiljnih pitanja u vezi sa položajem građana u sistemu upravljanja, pluralističkom konstitucionalnom pristupu pitanjima poput religije i identiteta, da li je država glavni autoritet da riješi ustavnopravne nedoumice ili pak je to prevaziđeno ako imamo u vidu položaj EU u odnosu na ovu temu, da li razvijene demokratije imaju kapacitet da se „samopoprave" i na kraju da li smo svjedoci da se modernim demokratijama ne može vladati, odnosno da ih je nemoguće obuzdati? Jasno je da će se u decenijama koje dolaze ova pitanja podrobnije izučavati i predstavljati nove izazove za one koji se bave ovom naukom.

Saša Brajović, *Njegoševo veliko putovanje: Meditacije o vizuelnoj kulturi Italije,* Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, Podgorica, 2015. (Tonko Maroević)

Veliko djelo i više nego zanimljiv lik pjesnika i vladike Petra Petrovića Njegoša odavno su predmet sustavnih istraživanja i tumačenja. Filološki i filozofski, politički i povijesno, stilski i motivski, Njegošev je opus u tančine analiziran i iz raznih rakursa čitan, tako da razvijena njegošologija zauzima već čitave biblioteke studija i knjiga. Opravdano je naglasak stavljen na etičke i humanističke aspekte, na regionalne i univerzalne sastojke, na kreativne i misaone domete, tako da je značajni pisac, državnik i crkveni dostojanstvenik intelektualno osvijetljen s raznih strana.

Nećemo kazati da je Njegošev odnos prema europskoj kulturi i umjetnosti ostao sasvim zanemaren, nećemo previdjeti brojne prinose posvećene komparativnim istraživanjima i duhovnim paralelizmima, ali nijedno djelo dosad nije bilo tako metodično posvećeno razmatranju Njegoševih relacija i spoznaja o univerzalnoj baštini kao što je to knjiga Saše Brajović. Njezin dvodijelni naslov upućuje na dva problemska područja. „Njegoševo veliko putovanje" govori o pjesnikovoj spremnosti i pripremljenosti da se poduhvati svojevrsnoga duhovnog (i fizičkog) hodočašća u – geteovski rečeno – „zemlju gdjeno limun cvate", dok „Meditacije o vizuelnoj kulturi Italije" svjedoče o piščevim – eksplicitnim i implicitnim reakcijama na pojedine spomenike i cjelovite ambijente susjednoga poluotoka.

Poznavajući u potpunosti Njegoševe raznolike spise i prateći golemu stručnu literaturu što se odnosi na umjetnine i urbane sredine talijanskih strana (na njihovu prošlost i sadašnje stanje), spisateljica ove knjige sklapa zanimljiv kolaž i interpretira pjesnikova ushićenja i nadahnuća viđenim djelima i prizorima. Ponajprije, služeći se dragocjenim navodom iz Njegoševa pisma prijatelju Dimitriju Vladisavljeviću (upućena u Trst), ispisuje svojevrsnu poetiku putovanja: „Ko ne putuje taj ne živi, taj ne znade što je svijet, što je svijetska mješavina. Svijet je knjiga otvorena u kojoj treba učiti što je svijet." Dakle, autorova perspektiva podrazumijeva otvorenost prema drugomu i drugačijemu, pogotovo prema onome što čovjek obogaćuje i, takoreći, dublje očovječuje. Njegoš nema dvoj-

be o blagotvornom utjecaju atmosfere i podneblja u koji se upućuje: „Da, zbilja, lijepa Italija. Nad njom se blagoslovljeno, lijepo i blagodatno nebo širi i smije."

Saša Brajović podsjeća kako su sva Njegoševa putovanja u svijet išla prvo preko Jadrana, do Trsta, tangencijalno dodirujući i Veneciju. Poslovni razlozi su ga vodili potom u Beč i Rusiju, ali i tokom takvih usmjerenja nije mogao ostati neosjetljiv na čar viđenoga i doživljenoga, što posvjedočuju razni tekstovi. Ali duže putovanje, krajem 1850. i početkom 1851. godine, potaknuto istodobno i traženjem što ugodnije klime za oboljelo tijelo i slijeđenjem estetskih pobuda i potrebe uvećavanja znanja za duhovnu okrijepu, doista ima i karakter „Veliko putovanja" (tzv. *Grand Tour*), što ga sustavno poduzimahu brojni europski „turisti" (otuda i ime), uglavnom bogati predstavnici viših društvenih slojeva i naglašenih intelektualnih ambicija. Kao uzori i modeli takvih hodočašćenja u Italiju nametnuli su se likovi Byrona i Goethea, vrhunskih europskih autoriteta u svojim jezičnim (ali i u inojezičnim) područjima.

Njegoš, dakako, nema potrebu imitirati navedene primjere (osim toga, on i sam već pripada sredozemnoj, a ne srednjeeuropskoj, kulturnoj matrici), ali usporedba se ipak nameće (to više što Njegoš poznaje njihova djela). Štoviše, ma koliko god se vladika povremeno skrivao, oblačeći se u „građansku" odjeću, često je i u inozemnim sredinama prepoznat i komentiran. A jedan firentinski list čak ga ovako opisuje: „Bije puškom kao Bajron, pravi lako stihove kao Bajron, ljuti Italiju kao Bajron, sumoran je kao Bajron." I po recepciji, znači, ulazi u kontekst *Grand Toura*.

Saša Brajović je skrupulozno proučila naznake iz Njegoševe „Bilježnice", podatke o Njegoševoj biblioteci i spoznaje o tada suvremenim putopisnim (bedekerskim, čičeronskim, eruditskim, kompilatorskim) djelima, kako bi ustanovila izvore piščevih znanja i informacija. Počam od „Putovanja mladog Anaharzisa po Grčkoj" (iz kojega je teksta pisac dobio također platonističke i novopitagorejske spoznaje), preko spisa Čertkova i Greča, Falconettija i Valeryja, pa do, najutjecajnijega, Wahlenova „Novog rječnika", dobili smo konture Njegoševe prijeputne formativne orijentacije.

Mnogo značajnije, međutim, praćenje je Njegoševih stvarnih zanimanja i konkretnih putnih doživljaja. Doznat ćemo tako da je on empatijski posjećivao Vergilijev i Tassov grob (uzimajući pri tom skromne suvenire, s pravom sljedbenika idealnih predaka), te da je u firentinskoj crkvi Santa Croce (nacionalnom Panteonu) meditirao pred Machiavellijevim i Alfierijevim spomenicima i pred Danteovim kenotafom. A susret s grobom slikara Rafaela u rimskom Panteonu navodi spisateljicu na metodičnu i primjerenu analizu Njegoševa odnosa prema tom velikom umjetniku, svojevrsnom tvorcu estetskog ideala, nadzemaljske ljepote. Pred Rafaelovom slikom „Preobraženje" Njegoš je sjedio pola sata u dubokoj kontemplaciji, prepoznavajući u njoj svjetlosne impulse ili čak borbu svjetla i tame,

što će biti leitmotiv njegove „Luče mikrokozma" (inače „metafizičkog putopisa", prema definiciji Saše Brajović).

Ne možemo – i ne trebamo – u recenziji iscrpiti sve teme i motive bogate i poticajne problematike tretirane u knjizi. Možemo pridodati kako je Njegošev rimski boravak protekao u pohodu na sve značajnije crkve, palače i ruševine, zahvaljujući i papinoj dozvoli i pratnji dubrovačkog franjevca Čurčije. Možemo istaknuti njegovo uspinjanje na kupolu crkve sv. Petra, gdje 1. I. 1851. ispisuje pjesmu panteističkog, kozmičkog zanosa. Možemo zabilježiti njegovo ruinističko nadahnuće, kao komponentu tada popularne estetike pitoresknog, estetike sublimnoga.

Boravak u Napulju bio je pak najduži, uvjetovan zdravstvenim potrebama: „što sam bliži ekvatoru, to mi je sve prijatniji vazduh (Njegoš u pismu Karadžiću)". Četiri zimska i proljetna mjeseca prošla su u brojnim posjetama i primanjima (posebno ljudi iz naših krajeva i ruske kolonije), a bitan je susret s Ljubomirom Nenadovićem, koji je u svojim „Pismima iz Italije" ostavio najčvršća i najpotpunija svjedočanstva o Njegoševu stanju i ponašanju. Naš se pjesnik penje i na Vezuv (istina, u nosiljci), a u dva navrata ide u Pompeje, gdje će biti prisutan otkrivanju jedne kuće (njemu u čast) i gdje će spjevati elegičnu pjesmu „Polazak Pompeja". Njegoševa luministička opsesija (uostalom, i prosvjetiteljska tendencija) prepoznat će se već u početnim stihovima: „Dogore li zraka svjetla na brijegu vječne noći". Napulj i Kampanija, kao *locus amoenus*, udovoljavaju i klasicističkim zahtjevima i romantičarskom senzibilitetu, te savršeno zaokružuju motiviku *Grand Toura*.

Knjiga Saše Brajović predstavlja primjerenu dopunu Njegoševa kreativnog profila i eruditske spreme, a ujedno nudi prinos općoj kulturnoj povijesti iz perspektive naizgledne margine (civilizacijskog ruba). Skrupulozna u povijesnim referencama i literarnim citatima, pouzdana u interpretaciji i valorizaciji tretirane građe (potpomognuta dobrim izborom starih, gotovo Njegoševu putu suvremenih, fotografija razmatranih spomenika), knjiga „Njegoševo veliko putovanje" s „Meditacijama o vizuelnoj kulturi Italije" nudi nam priliku da u duhu putujemo i sami s pjesnikom (i njegovim svojevrsnim Vergilijem ili Eckermannom, Nenadovićem), kako utabanim stazama tako i zavodljivim stramputicama poetske evokacije „dugim trajanjem" posvećenoga prostora Italije kao snažnoga sredozemnog ishodišta i temelja.

Gojko Čelebić, *Barok Crne Gore,* antologija, CID, Narodni muzej, Ministarstvo kulture, Podgorica, 2015. (Saša Brajović)

Antologija Gojka Čelebića *Barok Crne Gore* objavljena je u septembru 2015, u okviru bibliteke *Istorija i civilizacija*. Njen urednik je akademik Dragan Vukčević, a recenzenti su akademik Đorđije Borozan i profesor Aleksandar Čilikov. Objavljena je zajedničkim naporom izdavačke kuće CID, Narodnog muzeja Crne Gore i Ministarstva kulture Crne Gore.

U ovom izuzetnom pregnuću sabrana su tri veka književnosti – od 1500. do 1800. godine, od epohe dinastije Crnojevića do prvih Petrovića – na teritoriji Crne Gore. Na gotovo tri hiljade strana, u tri toma, predstavljena je pismenost ovog perioda. Obuhvaćene su i usmena i vizuelna kultura, čime se ostvaruje celovit pregled stvaralaštva u Crnoj Gori toga doba.

To doba je i pored obimne građe, objavljivane i analizirane, velikim delom ostalo nejasno. Ono je u okvirima nacionalno orijentisanih istoriografija, koje su polazile od apsolutne nekompatibilnosti konfesionalno različitih kultura, tumačeno ili kao „postvizantijsko" ili kao „zapadnjačko". Uz takvo tumačenje išla su i uobičajena negativna poređenja „originalnih" kulturnih struktura i njihovih „kopija", naravno na štetu „kopija", odnosno kulturnih i umetničkih idioma stvorenih u sredini koja, prema uzusima nekadašnjih istoriografskih disciplina, ne pripada „prvom krugu" evropske civilizacije. Međutim, Čelebić koristi teoretski i metodološki pristup koji polazi od stava da kulture nisu jedinstveni monoliti, već dimanički i međusobno uslovljeni sistemi u procesu stalne transformacije. Kulturni identiteti određenih zajednica ne mogu se posmatrati kao zatvoreni, nepomični, „čisti" fenomeni, i moraju se sagledati u sopstvenom vremenu i prostoru. Zato usredsređenost Čelebića na iskustvo protagonista barokne Crne Gore omogućava izlazak iz formalistički definisanih okvira i otvaranje puta razumevanju istovremenog trajanja i prožimanja tradicija Vizantije i Zapada u Crnoj Gori. Odbacivši pristup zasnovan na pojednostavljenom suprotstavljanju konstruisanih ekstrema, antologičar ističe heteroglosiju, primerenu realnim istorijskim okvirima i činjenicama. Tako se ostvaruje njegov deklarisani cilj: prikazati kompletnu sliku pismenosti Crne Gore od 16. do 19. veka.

„Sloboda" s kojom antologičar nastupa ima uporište u postmodernističkom diskursu i savremenim studijama verbalne i vizuelne

kulture, koje je upoznavao tokom školovanja u Crnoj Gori, Novom Sadu, Pragu i u saradnji sa izrazitim predstavnicima jugoslovenske, evropske i svetske misli (knjigu posvećuje nekima od njih, „svojim učiteljima" Slobodanu Tomoviću, Jaroslavu Hornatu, Kazuu Tanaki). „Sloboda" Čelebićevog pristupa uporište ima i u antologičarevom vlastitom književnom promišljanju, pisanju i stvaranju antologija (da pomenemo ovom prilikom samo jednu: *Književnost na tlu Crne Gore od 12. do 19. vijeka*). Poseban oslonac bila mu je sloboda samog baroka.

Barokna književnost, slikarstvo, skulptura… ne žele čitaoca/posmatrača pravolinijski prevesti od jedne do druge zacrtane tačke, već ga obuhvatiti, uključiti u misaonu igru, podstaći njegovu oštoumnost (*agudeza*). Tako se i čitalac ove antologije kreće kroz zapreteni svet barokne književnosti Crne Gore. Istovremeno se upoznaje sa pomorcima i prepisivačima iz manastirskih skriptorija; monasima, nadbiskupima i patrijarsima; herojima i antiherojima; gradskim kapetanima, vladikama i carevima. Nikada se sasvim ne okreće licem ili leđima moru, ni Lovćenu. Nikada nije samo u jednom žanru, već putuje od epa i drame do satire i paskvile. Stalno je između javnih i privatnih svetova, ličnih i kolektivnih sećanja, „malih" i „velih" tema. Tražeći potku koja će ovu knjigu objediniti (prema sopstvenom prizanju „dugo, kao u kakvom tunelu vremena i prostora"), Čelebić se oslonio na omiljenu stilsku figuru ukupne barokne kulture – antitezu. Koristeći antitetičke polove barokne strukture (večnost-smrtnost, duhovnost-materijalnost, svetlo-tamno…) Čelebić stvara sinkretičku antologiju po meri baroknog, a onda i njemu srodnog, našeg vremena.

Tako orkestriranoj strukturi bilo je teško dati jednstavno ime. Izabrani naslov, *Barok Crne Gore*, joj je primeren. U knjizi su se našla dela iz 16. veka, renesansnog stoleća; međutim, zbog velike duhovne krize – protestantske i katoličke reforme, kao i ekonomskih, ratnih, migracionih kriza, ovo doba je zapravo iznedrilo baroknu kulturu 17. veka. U antologiji su i dela iz 18. veka, koji, prema istoriografskim pravilima, više nije barok; ali, samo su veliki kulturni i administrativni centri Evrope imali rokoko, potom prosvetiteljski neoklasicizam, a većina entiteta barok; osim drugih „dugih" stoleća, postoji i „dugi 17. vek", odnosno „dugi barok". Zato antologičar ne odvaja književnost ovih vekova, već ih ugrađuje u jednu konceptualnu celinu, samo morfološki različitu, znajući da kategorije koje objedinjuju pojam barok nisu u domenu formalnih karakteristika, već na nivou sadržaja.

Antologija obuhvata teritoriju današnje Crne Gore, ali Crna Gora postoji i u mentalnoj, društvenoj, kulturnoj svesti baroknog doba, sa svojom žižom, „Lovćen-piramidom", kako piše Kotoranin Ljudevit Paskvalić. Čelebić baroknu Crnu Goru s pravom predstavlja kao laboratoriju (ili, kako je sam naziva, „retortu", *vas hermeticus*, najvažniju spravu alhemije, okosnice ondašnje nauke) kulturnih susreta i nadmetanja različitih sistema poetika, tekstova, slika. Uvek

na periferiji, ali uvek važna – Vizantiji i, potom Otomanskom carstvu, kao i Veneciji, Istoku i Zapadu, Crna Gora obuhvata sve slojeve novovekovne evropske kulture. Svi ti stratumi ugradili su se u Crnu Goru i stvorili njen identitet koji se mora razumeti „sinkertički, nipošto kroz prizmu apodiktičke prednosti jednog nad drugim".

Pismenost barokne Crne Gore, kako ističe antologičar, počiva na tri stožera: epici na narodnom jeziku; manuskriptskoj literaturi koju stvaraju rukopisci 16. i 17. veka na staroslovenskom jeziku; bokeljskoj književnosti pisanoj na latinskom, italijanskom i *slovinskom* (kako su ga zvali bokeljski pisci) jeziku. Među autorima iz sva tri polja vlada jednakost. Oslanjajući se na hermeneutski metod izučavanja i interpretacije tekstova – višesmislenih, punih metafora i alegorija, i prateći njihovo polivalentno poreklo i značenje, Čelebić pronalazi kohezionu nit koja ih povezuje, upretena oko suživota crkvenoslovenskog i novog narodnog, *slovinskog* jezika.

I autorstvo antologije je polifono: zastupljeni su stvaraoci od 1500. do 1800. godine (Ljudevit Paskvalić, Jeronim Pima, Božidar Vuković Podgoričanin, Gavrilo Trojičanin – jedan od glavnih junaka antologije, Romul Cetinjski, Đorđe Bizanti, Marijan Bolica, Timotej Cizila, Venijamin Crnorizac, Avakum Cetinjski, Vicko Bolica Kokoljić, Andrija Zmajević – jedan od najzastupljenijih pisaca u antologiji, Dimitrije Dijak, Vicko Bujović, Danilo Petrović Njegoš, Ivan Krušala, Vasilije Petrović Njegoš, Ivan Antun Nenadić, Antun Kojović, Stefan Zanović…); jugoslovenski analitičari iz 20. veka (Stjepčević, Luković, Milović, Brajković, Milošević, Kovijanić, Pantić, Pavić, Mano-Zisi, Popović, Ostojić, Kalezić, Mijušković, Mijović, Prijatelj, Medaković, Vujičić, Medenica, Radulović-Vulić, Ivanišević-Vujošević, Skovran…), kao i oni koji pišu danas (Kilibarda, Pižurica, Mihaliček, Čilikov, Radojičić, Šimunković, Brajović, Mažibradić, Skoko, Lalošević…); tu su i evropski i svetski naučnici i njihove analize baroknih fenomena (Bahtin, Maravall, Baumer, Lambert, Villari, Segel, Diaz).

Posebno autorstvo je ono samog antologičara: on je autor predgovora u svakom od tri toma, kao i predgovora za tekst svakog pisca iz barokne epohe; autor je i nekoliko tekstova u sva tri toma knjige. Njegova odgovornost za određivanje profila knjige i način percepcije ondašnjeg umetničkog iskustva time je posebno i jasno istaknuta. Čelebić svojim autorstvom, kako sam ističe, „vraća dug" baroknim stvaraocima, kojima se do sada retko odavalo poštovanje za kreaciju kulturnog identiteta Crne Gore.

Oslonjen na domete velikih prethodnika, Čelebić otkriva do sada nedosegnute slojeve u tekstovima bokeljskih književnika, prožetim uticajima italijanske renesansne i barokne književnosti. Posebnu pažnju posvećuje tzv. manuskriptskoj tekstualnosti koju stvaraju tzv. minorni pisci, odnosno prepisivači iz Cetinjskog manastira, kao i manastira u dolinama Morače, Pive, Tare i Lima. Oni, pritisnuti nevoljama, ali relativno slobodni u organizaciji svog života i domena, svakako slobodniji od mnogih ondašnjih (i današnjih) ljudi,

pišu proročke tekstove, eshatološka očekivanja, iščitavaju predznake *dies irae* u apokaliptički intoniranim tekstovima i podstiču na pokoru, ličnu i kolektivnu. Sagledani su kao „ostrvca pismenosti", povučeni u duboku senku, ali trajni i spremni na duboku žanrovsku preobrazbu. Pošto, kako kaže Čelebić, anonimnost nije bezautorsko, već netipično autorsko stanje, on mnoge bezimene pisce, u dosadašnjim hrestomatijama nazivane *Anonim*, krsti novim imenima koja im daju jače konture identiteta. Naziva ih ili prema žanru: *Počasničar*, *Komik*, *od Plača*, *Dramaturg*, aristofansovski *Batrahomiomah*; po toponimu ili imenu manastira u čijem skriptorijumu stvaraju: *Lovćenski*, *Bokelj*, *Primorac*, *Rišnjanka*, *Cetinjski*, *iz Bliskove, Morački*. Neki od pisaca dobili su nova imena: Draško Popović postaje Draško od Mletaka. Neki slikari, poput Popa Strahinje, dobili su status pisca, jer slikar toga doba nije odvojen od pismenosti, makar i samo zbog jedne rečenice koju je za sobom ostavio. Antologičara interesuju svi oni, kao pojedinci, ali ga najviše zanima sistem koji tvore i, naročito, kako taj sistem radi.

Da bi pojasnio funkcionisanje tog sistema, Čelebić formira devet poglavlja, po tri u svakom od tri toma. Svako poglavlje postavlja kao otvorenu formu, omeđenu samo konturama, jer ne oseća da postoje čvrste i stabilne granice među njima. Poglavlja formira tematski, određujući ih prema književnom i žanrovskom tonu. Svako od njih počiva na unutarnjoj koherentnosti, koja se gradi poput „privlačenja snopova svjetla oko glavne ose: oko jedne riječi".

U uvodu u svako poglavlje antologičar upoznaje čitaoca sa biografijom i bibliografijom autora, kao i sa mestom gde se nalaze originali i prepisi tekstova, ko ih je „otkrio", preveo, tumačio… Objašnjava književne principe epohe kojima su po karakteru bliski. Veliku pažnju posvećuje fenomenu autorstva i originalnosti ondašnjeg (a ne, kako se obično čini, našeg) vremena. Naročito ga obuzima tema egzila, kao i problem žanrovskog osamostaljenja i opredeljenja. Pošto je antologija u velikom opsegu posvećena jeziku, Čelebić se bavi pitanjima rođenja, života i smrti jezika, redakcijama, ritmom, bojom i zvukom izgovorene i napisane reči.

Prvo poglavlje, „Barok van baroka" metafora je za „vanbaroknu kulturu", odnosno tekstualnost nastalu pre samog baroka, duboko prožetu vizantijskom tradicijom. Time se potcrtava jedna od glavnih karakteristika ukupne barokne kulture – uporište u prethodnoj hrišćanskoj tradiciji koja je velikim delom sačuvana u vizantijskoj kulturi. Ovo poglavlje otvara Božidar Vuković Podgoričanin svojim pogovorom u liturgijaru koji je štampao u Veneciji. Odmah nakon ovog izuzetnog stvaraoca, s kojim u crnogorsku književnost utiče novi medij štampe i tema egzila, tekst je iz 20. veka, Jevta Milovića, koji je u Beču pronašao, i potom objavio, odluku kancelarije cara Karla V da se Vukoviću dodeli titula plemića. Ovim primerom je pomenuta autorska polifonija, srž antologije, objašnjena.

Nakon niza autora stiže se do drugog poglavlja, „Okean baroka". Matafora mora, omiljena u baroknoj verbalnoj i vizuelnoj kul-

turi, ukazuje na mnoge osobine toga doba, a posebno na onu koju danas nazivamo kosmpolitizam, a nekada se tumačila kao univerzalnost – sposobnost kretanja, odlaska u nepoznato, obuhvatanja različitog, prilagodljivost novom i drugačijem. Zato je ovaj naslov prikladan za tekstove koji predstavljaju uzani prostor Crne Gore uronjen u beskrajne i prepletene svetove vizantijske i latinske kulture.

U trećem poglavlju „Nebo" predstavljena su pisanja o veri, a time i o nadi i o hrišćanskoj ljubavi, pobožnosti, odnosu prema Bogu i pokoravanju Božijoj volji. Nedeljivost manuskriptskog i oralnog, fresaka i oltarskih slika, istočnih i zapadnih uticaja, na kojoj se inspisitra u svakom poglavlju, u „Nebu" je izrazita.

Drugi tom počinje četvrtim poglavljem, „Textus privatus". Privatna tekstualnost 16, 17. i 18. veka je bila jedna od osnovnih inspiracija antologičara. Ona je „konceptualna tekstura" arhitekture čitave antologije koja teži sinkretizaciji Vizantije i Zapada na prostoru Crne Gore. U ovom poglavlju preko pisama – privatnih, poslovnih, obaveštajnih, političkih, koje pišu pomorci, hajduci, pisci libreta za opere, vladari, otete ili oslobođene žene, pirati – čitalac se upoznaje sa ličnim odnosom baroknih ljudi prema tekstu, korespondenciji, sebi samom i svojim okvirima. „Teret i slast" intime otvara izuzetni testament Đurađa Crnojevića, s pravom tretiran kao književni dokument, pun bola zbog rastanka, emigracije, nestanka; njegova završnica, poruka ženi Izabeti da joj niko „ne može tražiti raučun" o onome što jeste, ili nije „uradila dobro ili loše", jedan je od najizuzetnijih iskaza rodnih odnosa u ondašnjoj Evropi.

U petom poglavlju „Fantastika" sabrana je barokna opsesija čudesima, nadnaravnim, onostranim. Glavni junaci crnogorske barokne *meraviglie* su Timotej Cizila, Gavrilo Trojičanin, Andrija Zmajević – u doktrinama svojih crkava utemeljeni pisci, ali sa izrazitom fantastičnom žicom, ponekad sakrivenom, ponekad izravnom, punom folklorne i karnevalske atmosfere i do tada neviđenog kombinovanja žanrova.

„Smijeh" je šesto poglavlje koje obuhvata „smjehovnu zonu" baroka u Crnoj Gori. Ono savremenom čitaocu saopštava čemu su se i zašto smejali barokni ratnici, sveštenici, hajduci, ribari, učenjaci, obični ljudi… Ta duhovna/duhovita zona je oblast prosvetljenosti i osvetljenosti, kako svedoči niz tekstova koje je sabrao antologičar. „Draško od Mletaka", koji je bio prvo književni lik, tek potom pisac, zbog svojih je pisama prožetih humorom i apsurdom („tu ga je našao Njegoš"), jedan od njenih glavnih junaka.

Treći tom otvara sedmo poglavlje, svojevrsna suprotnost prethodnom, nazvano „Barok i smrt". Bez prikaza smrti u verbalnoj i vizuelnoj kulturi nema razumevanja ni jedne epohe, pa ni, ili, pravilnije rečeno, pogotovo ne barokne. Barokna izrazit *ars bene moriendi* snažno je obojila pisanja autora na teritoriji Crne Gore. Teme bojeva, zemljotresa i drugih prirodnih katastrofa, gladi, brodoloma, plakanja i bugarenja nad mrtvim, funerarnih običaja i sve ono što se odnosi na smrt čoveka sabrano je u ovoj celini. Ona, međutim,

obuhvata i jednu smrt snažniju od smrti pojedinca – smrt jezika, odnosno gašenje staroslovenskog jezika.

U osmom poglavlju „Žena" su tekstovi o ženama koje pišu muškarci. Žena je objekat ljubavi, neljubavi, mržnje, strasti duše i tela. U sabranim tekstovima žena je prizma kroz koju barokni muškarac vidi sopstveni smisao postojanja. Međutim, zahvaljujući redaktoru *Ženidbe Maksima Crnojevića*, Starcu Miliji Kolašincu, žena je u ovom poglavlju i subjekat, heroina odluke i akcije na javnoj sceni.

Barokne krugove ove antologije zatvara deveto poglavlje „Veze". Ono je „kruna i poenta ukupnog napora", jer se u njemu sustiču sve koordinate baroknih metamorfoza. Kao što se početno poglavlje odriče istorijske preciznosti i upušta u tokove ideja, tako i ovo poslednje potvrđuje stalnu baroknu promenljivost, konfliktnost i, istovremeno, konektivnost. Zaključeno je jednim postmodernističkim hronotopom, tekstom samog antologičara, *Maxim&Macbeth*, u kojem se svojim dramskim i polemičkim strukturama, idejama zločina, krivice i nevinosti, stapaju dva velika dela nastala na polovima, hronološkim i prostornim, barokne kulture – *Ženidba Maksima Crnojevića* i *Magbet*.

Ovako zacrtani krugovi iskazuju idejno i formalno bogatstvo književnosti i ukupne kulture baroka u Crnoj Gori. Antologičar se s pravom nada da će bar jedan od ciljeva ove antologije – da se uvrežena predrasuda kako se u ovo doba ništa značajno na pismenom planu u Crnoj Gori nije činilo – biti raščinjena. Međutim, dometi ove antologije mnogo su viši. Ona približava savremenom čitaocu polifoniju barokne književnosti otvarajući mu je na stručan, ali i neuobičajeno prijemčiv način. Moderni čitalac u njoj saznaje šta je značilo čitati, pisati, stvarati u tom dugom i gustom periodu, između mora i planina, gradova i manastira, svetog i profanog. Saznaje mnogo o načinu življenja, mišljenja, ponašanja, predstavljanja baroknih ljudi, muškaraca i žena, svetitelja i grešnika, katolika i pravoslavaca.

Kada se 3000 stranica sastavi mimo tvrdih a udobnih metodoloških i istoriografskih okvira, oštroumno, prosvećeno i posvećeno, neumitna su i kritička zapažanja. Neka će se odnositi na metod, prisustvo/odsustvo autora, tekstova i tema, analize i zaključke… Ženske studije jednom će dodati ponešto poglavlju „Žena" i „spustiti" androcentričnu perspektivu baroknih pisaca. Pisana reč muslimana Crne Gore takođe pripada ovom vremenu: razbacana po bibliotekama širom Evrope, ona čeka svoje istraživače i antologičare. Međutim, nakon godina prikupljanja i udubljivanja u svaku reč, Čelebić je u jednom trenutku morao stati. On je sakupio, proučio, analizirao i proživeo stotine tekstova iz tri stoleća crnogorske pismenosti i stvorio antologiju koju niko ko bude mislio i pisao o Crnoj Gori od 16. do 19. veka neće moći zaobići. Naučnici će u njoj pronalaziti izvore, tumačenja, metodološke postavke, puteve daljeg kretanja. Čitaoci uživanje kako u pojedinačnim tekstovima, tako i u autorskom višeglasju, strastvenosti baroknih pisaca i onoj koju je u knjigu uneo antologičar.

Žorž-Anri Sutu, *Evropa od 1815. do danas,* CID, Podgorica, 2015. (Nikola Zečević)

„Mi Evropljani!", bio je izričit Francis Bacon 1623. godine, možda pod utiskom eurocentrične i komforne *projekcije* Gerharda Mercatora ili bohemijske inicijative Jiržija Poděbrada, u to vrijeme već uveliko stare 170 godina? Takva zapitanost, međutim, nevažna je koliko Beckonova imperativnost *je*; pri tom sugerišući novo/staro pitanje (bez odgovora): šta je to Evropa? Pitanje koje fascinira, provocira i opominje.

Knjiga francuskog istoričara i akademika Georges-Henri Soutou – *Evropa od 1815. do danas*, koju je na našem jeziku prvi objavio podgorički CID, na najbolji način rekonstruiše sistem evropskih odnosa u posljednjih dvjesta godina, i opservira mogući *odgovor* na postavljeno pitanje u prethodnom pasusu. Na samom početku je primjetno insistiranje na posve legitimnom principu preispitivanja validnosti činjenica u knjizi, kroz predgovorni komentar: „Govorili smo, dakle, o onome što znamo najmanje loše"; no taj odraz snažne autorovljeve naučne epistolarnosti, samo je skromni uvod u temeljnu, bogatu i raznoliku metodologiju, koja predstavlja poseban kvalitet ove knjige. U njenom prvom dijelu, uz prateću bibliografiju, autor obrazlaže metodološki okvir koji crpi iz tradicije *francuske škole* međunarodnih odnosa, naglašavajući značaj *strukturnog* i *multidisciplinarnog* pristupa, dok nešto kasnije nalaže i metod *dekonstrukcije*, upućujući čitatelje na Balzaca i Stendahla, naročito u kontekstu revolucionarnih godina kao što su 1830. i 1848. Dodatno apostrofirajući značaj lokalne arhivističke tradicije, mladim istraživačima se prezentuju mjesta sa najboljom arhivskom građom, za konkretan tematski podament. Ovaj dio knjige je istovremeno epistemološki input novoj generaciji istoričara, gdje se kroz detaljan prikaz arhivskih centara, štampanih i elektronskih izvora, ali i bibliografskih jedinica, sugeriše da „često treba pomisliti da ćemo dokumenta tražiti onamo gdje se ne bi očekivalo da ćemo ih naći".

Drugi dio knjige je suštinski, zavidnog faktografskog omjera, koji počinje *kongresnom* 1815. godinom i vodi nas do posljedica ovovremenog evropskog aktualiteta. Važno je reći da je autor od prvog momenta u knjizi fokusiran na razobličavanje tri koncepcije istoga prefiksa: *evropski koncert*, *evropski identitet* i *evropske države-nacije*. Upravo je *evropski koncert*, kojeg nijansira sa terminima *evropski*

sistem ili *koncert velikih sila*, ustanovljen na Bečkom kongresu. Na istom nije samo odložen veliki sukob kontinentalnih (čitajmo: svjetskih) razmjera, za cijelih stotinu godina, već je projektovan sistem međudržavnih odnosa koji se trebao bazirati na pristojnoj ravnoteži velikih sila. Prema Soutouu, ta je ravnoteža u XVIII vijeku bila *mehanička*, dok od 1815. godine uveliko dobiva preliminarna obilježja *organske* ravnoteže. U tom smislu, evropski koncert relativno uređeno upravlja međunarodnim sistemom od 1815. godine, čime se želi sugerisati konkretan diskontinuitet sa osamnaestim stoljećem. Čak ni Napoleon III, koji ponajviše iskazuje potrebu za revidiranjem novouspostavljenoga poretka, ne dovodi u pitanje *evropski koncert*, kao jedinstven sistem stalnih multilateralnih konsultacija velikih sila. Sa druge strane, autor konstatuje da je *evropski identitet* na Bečkom kongresu zamišljen kao kombinacija civilizacijskog nasljeđa hrišćanske Evrope i kosmopolitskog prosvetiteljstva, što će *post festum* narušiti famozna fuzija između liberalizma i nacionalizma. Sutu poriče zamisao da su to godine suzbijanja nacionalnosti, pošto je onovremena nacionalnost još uvijek „samo nejasno osjećanje". U tom smislu naglašava posljedice romantizma, koje uveliko pristižu, i to kroz razvoj dva tipa nacionalizma: a) francuski – liberalni, prosvetiteljski, koji naciju smatra izrazom narodnog suvereniteta; b) njemački – konzervativni, organistički, zasnovan na istoriji, jeziku i kulturi. Dok jedan baštini *rousseauovski* koncept društvenog ugovora među građanima, drugi *herderovski* insistira na naciji kao živom organizmu i istorijskoj zajednici. Prvi se zasniva na državljanstvu, drugi na etničkoj pripadnosti, a jednako postojano egzstiraju i u današnjem vremenu. Uostalom, sjetimo se samo polemike između Renana i Štrausa, iz 1871. godine. U tom smislu se primjećuje prevlast njemačkog tipa nacionalizma na Balkanu, uprkos tome što je francuski centralizovani političko-administrativni model društva ovdje izvršio dominantan uticaj. Autor zatim pravi zanimljivu analogiju između formata *Evropske unije* i *Njemačke konfederacije*, uspostavljene na Bečkom kongresu, koje ocjenjuje kao originalne entitete u međunarodnom pravu: dakle to nisu „ni obične konfederacije, ali ni prave federacije". No Evropska unija, barem ona mastrihtska, još nije proživjela ni pola *poluvjekovnog* života Njemačke konfederacije, što nam dozvoljava relativizaciju Sutuove usporedbe, ma kakva bila njena tendencija. Autor dosljedno konstatuje pukotine koje je sa sobom donio novi poredak, i to dvije fundamentalne: neslaganje oko principa intervencionizma u okviru samog *evropskog koncerta*, te pravo određenog naroda na izdvajanje iz države kojoj više ne želi da pripada. Izvjesno, tragovi ovih dilema i pukotina ocrtavaće se na koži Evrope, od preispitivanja Klemensa Metternicha do ratnih trauma u bivšoj Jugoslaviji, krajem prošlog stoljeća. Izazove evropskom koncertu nametnuće i revolucionarna 1848. godina, koja označava „početak opsesije klasnim razlikama i borbama", ali i italijansko i njemačko ujedinjenje, koji su predstavljali šok za onovremeni evropski poredak.

Na raskršćima parlamentarizma i ustavnog sistema, prema Sutuu, Bizmarkova Njemačka nipošto nije predstavljala nekakvu matricu budućeg hitlerovskog totalitarizma. Iako oslonjena na protestantsku religioznu tradiciju, ona je pravna država, koja osigurava osnovne građanske slobode i jednakost. Ipak, za autora je nesporno da je Bizmarkovo političko djelovanje klica buduće evropske podjele, te profana artikulacija Velikog rata. Ukidanje Njemačke konfederacije odigralo se bez konsultacija sa ostalim velikim silama, prevladao je princip *nacionalne* rekonstrukcije Evrope, dok se *Drang nach Osten* našao u epicentru evropske politike, kroz dislociranje evropske ravnoteže na Balkan. „Ko govori o Evropi, vara se", ponavljao je pruski kancelar. Zabrinut zbog transnacionalnog značaja katoličanstva, koje je kroz pontifikalni uticaj moglo narušiti krhko njemačko jedinstvo, on uspostavlja novi *evropski koncert*, koji svoje prve obrise dobija u vrijeme održavanja *Berlinskog kongresa* (1878). U konačnici, on će biti degradiran budućom evropskom podjelom na *Trojni savez* i *Antantu*.

U periodu koji slijedi, Sutu dijagnostifikuje intezivan razvoj ideologija poput pangermanizma i panslavizma, koje ocjenjuje kao *predrasističke,* ali i antisemitski rasizam novog tipa; više ne samo na vjerskoj, već na radikalnoj i biološkoj osnovi. Nacionalizam postaje element koji favorizuje obnovu socijalne kohezije. Pojam *nacije* se apsolutizuje u odnosu na pojam *Evrope*, koji počinje da iščezava na moralnom i kulturnom planu. Evropski koncert prolazi kroz fazu opšteg propadanja, a posljednji put funkcioniše u vrijeme održavanja *Londonske konferencije* (1912–13). Evropa postaje kontinent – sklon katastrofi. Za autora je Prvi svjetski rat predstavljao matricu XX vijeka, jer su njegove djelimične posljedice (istovremeno) bile ili ostale: pobjeda liberalne demokratije, pojava sovjetskog komunizma, naci-fašizma, ali i ideje evropskog ujedinjenja. Autor istovremeno konstatuje da, nakon uspostavljanja boljševičke vlasti, Rusija izlazi iz „evropskog političkog, moralnog, kulturnog i ekonomskog prostora". U vrijeme potpisivanja Locarno pakta (1925), doći će do *instant* restauracije evropskog koncerta, pa čak i do pojave koncepcije Evrope koja ima *personalitet* u odnosu na SAD i SSSR, naročito kroz *Briandov plan* konfederalne Evrope. Međutim, tridesete godine XX vijeka donijeće novo rušenje *evropskog koncerta*, kroz uspon i tolerisanje totalitarizama. Englezi i Amerikanci tolerišu njemački revizionizam, potaknuti željom da pokrenu svjetsku ekonomiju, skršenu u vrijeme velike ekonomske krize (započete na Njujorškoj berzi, 1929. godine). No ovaj odnos ne čudi, uzme li se u obzir da „specijalna veza" između Washingtona i Londona (još od vremena Lloyda Georgea), u samoj Britaniji relativizuje „tradicionalni pojam Evrope (postavljene u centar svijeta)". Zato je Drugi svjetski rat, između ostalog, doveo do opšteg slabljenja i podjele Evrope.

Bipolarni sistem, uspostavljen nakon Drugog svjetskog rata, Soutoua nimalo nije čudio: njega su predvidjele tako različite ličnosti, poput Napolena III ili Tocqueville. Međutim on i dalje insistira na

tematskoj evrocentričnosti: za njega je Rimski ugovor iz 1957. godine – pravna osnova današnje *Evropske unije*, te u nastavku naglašava da je u odnosu na federalističke ideale prevladao pragmatičniji pristup, odnosno Evropa koja ne počiva na federalnim ili konfederalnim dilemama, već na prenosu suvereniteta. Taj pristup zapravo započinje *Fouchetovim planom* iz 1961/62. godine, a završava *Maastrichtskim ugovorom* iz 1992, čiji su mehanizmi i institucije funkcionisali samo djelimično. Zato je današnja Evropa, u traženju sopstvenog legitimiteta između globalizacije i upornog opstajanja država-nacija, postala neizvjesna perspektiva. U tom kontekstu, autor postavlja pitanje: „Da li Evropa još uvijek ima smisla?" Ponajprije zbog perferizovanja značaja evropske civilizacije, zasnovane na zajedničkoj kulturnoj istoriji, koju odbacuju nove generacije. Evropski lideri, „schumannovske" ili „gaulističke" profilacije, insistirali su na značaju *zajedničke civilizacije*, kao osnovnog temelja evropskog identiteta. Međutim, prema Sutuu „tu Evropu, jasno određenu pa, dakle, ograničenu istorijom i civilizacijom, postupno je zamijenio pojam mnogo apstraktnije i neodređenije Evrope". U tom smislu, osnovni problem se ogleda u činjenici da se više ne radi o zajedničkoj civilizaciji i istoriji, kao obilježju evropske posebnosti, već se insistira na tome da je današnja Evropa: demokratija, tržišna ekonomija, poštovanje ljudskih prava i vladavina prava. Ova parafraza Habermasovog *postnacionalnog koncepta*, u okviru kojeg se Evropa, kao prostor multikulturalnog posredovanja, širi izvan svojih kulturnih i istorijskih granica, za Sutua je u najmanju ruku – problematična. Naročito kada se opservira pitanje etničke homogenizacije, ali i problem identiteta i granica Evrope, u slučaju Turske. Da li su, zaista, *kopenhaški kriterijumi* (demokratija, vladavina prava, tržišna ekonomija) „dovoljni da se odredi evropska pripadnost Turske?"

U nastavku knjige, autor konstatuje da Evropska unija nema zajedničku geopolitičku viziju. Eventualna integracija Turske, pomjerila bi granice Unije do Sirije, Irana, Iraka, te se direktno uključila u probleme Bliskog istoka. Osim što konstatuje da stanje na Balkanu nije ni izbliza stabilizovano, on podsjeća da visina evropske zavisnosti od ruskog gasa i nafte iznosi 30%, i dodaje da bilo kakva konfrontacija sa Rusijom po pitanju Gruzije ili Ukrajine, ne bi bila u evropskom interesu. U trećem dijelu knjige autor sumira i dodatno razvija prethodno iznijete stavove, kroz raspravu o političkom razvoju Evrope, njenim problemima i njenoj budućoj organizaciji. U tom smislu apostrofira značaj kulturne istorije, naročito njen transnacionalni karakter, ali i komparativne istorije, koja nadilazi klasične okvire nacionalnih istoriografija, pozivajuću se na riječi Pierrea Nore da „sjećanje dijeli, ali istorija spaja". Nadalje, kroz semi-politikološku analizu, ovaj dio knjige uvodi čitatelja u terminološke i bibliografske finese dominantnih ideologija XIX i XX vijeka.

Georges-Henri Soutou zatvara svoj magični faktografski i promišljajući krug *bilansom* Evrope u XX vijeku, navodeći: dva svjetska rata, tri totalitarizma i etničko čišćenje. Takav bilans traži nove odgovore na staro pitanje: šta je to Evropa? Da li je evropski identitet apsolutnost ili stalno traganje za kompromisom? Da li postoji Evropa izvan sadašnje Evrope? Da li možemo „oklevetati" Evropu, u skladu sa Schoppenhauerovom vizijom svijeta: da je ona tek „volja i predstava"? Ili bi trebalo postaviti pitanje: šta to *nije* Evropa?

CIP – Каталогизација у публикацији
Национална библиотека Црне Горе, Цетиње

ISSN 2337–0718 = Humanističke studije
COBISS.CG-ID 28706576