

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 modernitetu.

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 sugerise 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 Balibara³) 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 transcendentelni 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 ispreplitanje, 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 knjizi⁷ 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 rascjepima moderniteta, u refleksiju se uvodi divergencija između onog unutrašnjeg i spoljašnjeg. Tako, francuski esejisti (La Rochefoucauld, Saintn-Évremond itd.) naveliko računaju na pomenuti rascjep 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 određenih interesa spram drugih. Drugačije rečeno, civilitet se redukovanjem na preduzetljivost se *depolitizuje*, gubi svaku mogućnost upućivanja na vrline povodom praktikovanja građanstva i učestvovanja, u konstituisanju i rekonstituisanju građanstva, prema tome, tek su potrebni posebni refleksivni naponi 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 rasep 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 dospelo 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 reprezentata 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 trenutanih 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 oslobođanja 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 većito 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 surrogatu 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 suprotna 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 „uglašeno” 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 Millar¹⁵, 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 Hume¹⁶ koji samim tim negira i pomenute antropološke determinacije koje se teleološki nameću?

Ništa nećemo razumeti ovde ako ne dodajemo da je civilitet nadeterminisan 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 Benveniste¹⁷; ovde valja govoriti ne toliko o građaninu, koliko o *sugrađaninu*, 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 modèles linguistiques générale* u *Problèmes de linguistiques 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” (*sociality, 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 pastorage kao nežnog i nadasve prijatnog oblika pesništva kod Humea, pridavanje vanrednog značaja govoru kao terenu moralnog prihvatanja (Smith),¹⁸ izuzetna relevantnost retorike, kao i terapeutске „društvenosti” među prijateljima koja „može da nas vrati mirnoći uma, ali i srca” a što se preferira spram povlačenja¹⁹ u samoću i perpetuiranja rastrgnutosti u odvojenosti od društvenosti; da ne govorimo o apotezi 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 značenja²¹: 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, prirodni 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. Tourniaux, 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 zloupotребiti 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 Universitätsbuchhandlung, 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 Pufendorf³⁴ 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 redefinisaju.

Zapravo, diferencija između potrebnog i suvišnog jeste pitanje koje je većito 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 obođavanja/apstrahovanja. Ako se pomerimo, makar na jedan trenutak, prema antropologiji, mogli bismo se setiti opisa Mary Douglas³⁵ koja upravo doprinosi promišljanju 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 intrinzični 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 ugladenim 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 Arentova 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 povelju pokazivale sumnjičavost prema javnim poslovima dovršavajući tendenciju zamene političkog delanja sa ekspanzijom samoreferirajuće ekonomije? *Ko je, prema tome, nosilac*

³⁶ E. Rigby, „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 eksczesnog 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 Odistu, 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 prepoznamo strah pisaca o civilitetu da se usled sveobuhvatnosti tržišne komunikacije, i njenih kolonizirajućih efekata, omlativljuje 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 sebe⁴² 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 „veliĉanstvenosti”, tako i „duha javnosti” (*public spirit*). On izražava bojazan da će i pojedinci i kolektiviteti izgubiti ono što on naziva „muškim duhom”: gdeĝde 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 skeptiĉni u vezi toga da je Smith luksuz drŝao za vrhovnim faktorom u pogledu usuda „razneŝenosti”. Pri tome, on sasvim sigurno nije jednostavni mislilac, i njegov opus je prepun razliĉitih napetosti: nije sluĉajno, što se njegove misli završavaju u melanholiĉnim ĝlasovima.⁴⁵ Tako, uprkos tome što se Smitove aporije preskaĉu u velikom broju tumaĉenja, on ipak pripada onoj plejadi mislilaca koji su se sukobljavali se pitanjem odnosa izmeĝu civilizacije koja obećava progres i civilnosti koja insistira na uĉestvovanju kao konstitutivnom momentu ĉovekovog prisustva u svetu, to jest, afirmiše ĉoveka kao iskonsko političko biće. Sa jedne strane je jedna *prospektivna* teorija istorije koja nudi poboljšavanje za ĉoveka, 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”: protivreĉnosti povodom toga nisu nestale, naprotiv.

Civilitet ima svoju istoriju a koja nam govori i o teškome pitanju odnosa izmeĝu slobode i vrline. I tako se pitanje luksuza ne može odvezati od civiliteta; možda nas je ovaj momenat, sledeći tragove škotskog prosvetiteljstva, odvuкао na problematiĉne staze. Ali, valja *ne* moralizovati istaknuti problem pribliŝavanja civiliteta militarnim normama: videli smo da je posredi izvestan *strah za gubitak vrline*. Jer, postoji eklatantan strah od „razneŝenosti”;⁴⁶ i ako se sada setimo onih himni u škotskom prosvetiteljstvu ranije u odnosu na razliĉite forme neŝnosti koje treba da se neguju (ljubav, itd.), onda smo prinuĊeni da konstatujemo *vibriranje odreĊene protivreĉnosti*. 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 znaĉajno uticao na artikulaciju civiliteta, naime, u pogledu poŝeljnosti militarne odvaŝnosti?

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 modèles linguistiques générale* u *Problèmes de linguistiques 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 Universitätsbuchhandlung, 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.), *The languages of political theory in early-modern Europe*, Cambridge University Press, 1987, pp. 256–276.
- Insin, 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.), *The 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.