

KRITIČKI POJMOVNIK CIVILNOG DRUŠTVA (II)

Priredio
Predrag Krstić

Beograd, 2004.

REČ PRIREĐIVAČA

Pred čitaocem se nalazi druga sveska *Kritičkog pojmovnika civilnog društva*. Ona je tematski, programski i logički nastavak prve, ali se može čitati i nezavisno od nje. Ova knjiga je, naime, deo jedinstvenog projekta, čije su faze istovremeno celovite i mogu se tretirati samostalno.

Dozvolite da ukratko podsetimo na osnovne namere i zamisao projekta. U okrilju Kluba za civilno društvo Grupe 484, još u jesen 2001. oformljen je tim stručnjaka iz oblasti društvenih nauka (filozofi, sociolozi, politikolozi), koji je preuzeo zadatak da teorijski propita neke temeljne pojmove aktuelnog političkog diskursa. Tim je delovao kao celina, ali je svaki član imao i posebnu odgovornost za po jedan pojam. Tokom 2001/2002. članovi tima su debatovali na internim i nastupali na javnim tribinama, iz čega je kao konačni produkt nastao zbornik koji sadrži sedam pojmova (civilno društvo, demokratija, ljudska prava, modernizacija, javnost, prosvetćenost, društveni pokreti). To je bio *Kritički pojmovnik civilnog društva I*.

Kritički pojmovnik civilnog društva II se po svim bitnim elementima ne razlikuje od prethodne knjige. Tim je, u neznatno izmenjenom sastavu, nastavio da radi i

tokom 2003. godine. Obradeno je šest novih pojmova (građanin, građanska neposlušnost, odgovornost, tolerancija, solidarnost, politika razlike), koji su od maja do decembra 2003. bili prezentovani i diskutovani na tribinama u Domu omladine u Beogradu i u Užičkoj gimnaziji, a sada se, pošto su ih autori priloga adaptirali prema standardima stručnog rečnika, nalaze kao definitivne jedinice u ovom novom zborniku.

Đorđe Vukadinović (čiji prilog, nažalost, nije prispeo do trenutka štampanja ove knjige), Aleksandar Molnar, Ivana Spasić, Đorđe Pavićević i Predrag Krstić činili su i dalje jezgro tima, dok su Aleksandra Kostić i Ivan Milenković u odnosu na prošli zbornik nove snage. Kako je Aleksandru Molnaru u zadatak palo bavljenje temeljnim (i naslovnim) pojmovima ovog rečnika, na njegovo razmatranje koncepta građanskog društva iz prošle sveske skladno se nadovezuje analiza pojma građanina u ovoj. Ivana Spasić je zadužena za one pojmove koji se najčešće asociraju sa civilnim društvom i čije je razlaganje možda ponajteže: nakon (novih) društvenih pokreta, ovde nam nijansirano predstavlja građansku neposlušnost. Nijedan od pojmova kojima se bavimo nije lišen normativne dimenzije, ali to možda više nego drugde važi za pojam odgovornosti, kojim se, nakon promišljanja pojma javnosti, pozabavio Đorđe Pavićević. Krugu tih etičko-političkih pojmova pripada i tolerancija: kontroverze oko njenog višeslojnog značenja i statusa izlaže Predrag Krstić, nadovezujući se na svoj prethodni rad o prosvetćenosti. Aleksandra Kostić u svom prilogu o pojmu solidarnosti takođe testira pre

svoga njegov normativni potencijal. Najzad, knjigu zavrta tekst o politici razlike Ivana Milenkovića, koji samosvojno tematizuje njenu neposrednu aktuelnost.

Zajedničke diskusije su svakako imale uticaj na konačan izgled tekstova, ali su oni ipak autorski prilozi, te za stavove izenete u njima odgovara samo autor. Svi tekstovi su rađeni s namerom da ispune uzuse teorijskog naučnog rada, ali nisu ujednačavani ni po jednom drugom kriterijumu osim po onom koji se tiče tehničkih standarda. Svaki tekst je praćen instruktivnom bibliografijom, koja bi mogla pospešiti dalja istraživanja. Konačno, verujemo da svi tekstovi ispunjavaju uslov iz naslova projekta, naime da su i informativni i inspirativni, istovremeno istorijsko-diskurzivna analiza i kritičko promišljanje. Utoliko smatramo da ispunjavaju i pedagošku i naučno-istraživačku funkciju.

Ako bi se moralo u dve reči reći šta čitaoca očekuje na sledećim stranicama, možda bismo se mogli poslužiti (pod)naslovom koji je nekada najavljivao naše javne tribine: „Šta (ni)je...” Ustanoviti šta jeste, a šta nije, svaki od ovih prečesto olako korišćenih pojmova, pripomoći njihovom razjašnjavanju i otklanjanju zbrke koja vlada oko njihove upotrebe, ukazati na njihove slojeve i aspekte, uz zajedničku svest o neophodnosti i poželjnosti jednog takvog preduzeća – to je bila platforma oko koje su se okupili članovi tima. Ubeđeni smo da je ceo projekat suštinski ostao lojalan toj inicijalnoj ideji. Dakle, nije nam bio cilj da definitivno kažemo „O čemu zapravo govorimo kad govorimo o...”, ili, ne daj bože, o čemu *treba* da govorimo kad govorimo o civilnom društvu,

nego da pripomognemo da se ta pitanja što intenzivnije postavljaju i pojmovi vezani za njih pažljivije promišljaju. Koliko god, na prvi pogled, možda delovao skromno, taj zadatak smo smatrali najvećim i najprećim. I tek ukoliko smo makar delom uspeli u tome, smatraćemo da je trud imao smisla.

* * *

Projekat *Kritičkog pojmovnika* bi bilo nemoguće realizovati bez ljubazne podrške Oxfam Novib-a i stručnog tima Grupe 484, kojima dugujemo najiskreniju zahvalnost. Čitaocu ćemo pak biti zahvalni ukoliko naš trud naiđe na njegovu pažnju i – po mogućstvu – što kritički-ji odjek.

Predrag Krstić

Sadržaj

Aleksandar Molnar	
<i>Građanin</i>	11
Ivana Spasić	
<i>Građanska neposlušnost</i>	39
Đorđe Pavićević	
<i>Odgovornost</i>	79
Predrag Krstić	
<i>Tolerancija</i>	123
Aleksandra Kostić	
<i>Solidarnost</i>	169
Ivan Milenković	
<i>Politika razlike</i>	195

Aleksandar Molnar

GRAĐANIN

Pojam građanina se kroz celokupnu evropsku istoriju teškom mukom borio za samostalnost i opirao poistovećivanju sa stanovnikom grada, s jedne strane, i sa državljaninom, s druge strane. Poistovećenje stanovnika grada, državljanina i građanina potiče još iz antičke Grčke, gde je *polis* obuhvatao ne samo grad i državu, nego i svojevrsan građanski *ethos*. Zato je antički pojam građanina, iz današnje perspektive gledano, višesmislen i označava kako stanovnika određenog grada (urbane celine) i državljanina određene države (*polisa*), tako i ovaploćenje određenog etičkog kodeksa (koji državljanici u svom delanju treba da ovaploste). U daljem izlaganju će se zanemariti prvo značenje (koje se može postaviti u jednu širu koncepciju urbaniteta) i pažnja će se posvetiti preostalim značenjima.

Državljanstvo se u antičkim grčkim *polisima* (a, moglo bi se dodati, i u Rimu) sticalo rođenjem ili posebnim dodeljivanjem i predstavljalo je osnov za jedno lice da uživa sva druga prava koja državno pravo predviđa¹: da zaključuje imovinsko-pravne poslove, stiče imovinska

¹ Od tog pravila bilo je izuzetaka, pa su neke kategorije stranaca dobijale pojedina prava (na primer *Latini prisici*, *Latini colonarii* ili *Peregrini* u Rimu).

prava, da zaključuje punovažan brak, da nasleđuje imovinu, da učestvuje u sudskom postupku u svojstvu stranke itd. Svojestvo državljanina pri tom nije nužno impliciralo pravnu jednakost (*isonomia* je bila vrlina koja je afirmisana – mada nikada u potpunosti – samo u demokratskim *polisima*), tako da je i *status civitatis* mogao da varira – a u praksi je zaista i varirao. Ubedljivo najveći broj *polisa*, realno gledano, diferencirao je državljane na „aktivne” i „pasivne”, već u zavisnosti od toga da li su ili nisu posedovali privilegije obavljanja državnih službi. Ova temeljna nejednakost u političkim pravima imala je svoj *raison d'être* u nejednakosti obaveza državljana, i to pre svega onih poreskih i vojnih.

Imovinska nejednakost (izražena u poreskoj snazi državljana) bila je veoma dugo izvor političkih nejednakosti. Onaj ko je finansijski više doprinosio državnoj blagajni mogao je računati s tim da će uživati i izvesne političke privilegije – bilo u dostupnosti državnih službi, bilo u većoj zastupljenosti u narodnoj skupštini (podeljenoj na imovinske razrede, koji su se utvrđivali upravo na osnovu poreskog opterećenja), bilo na neki drugi način. S druge strane, onaj ko je bio materijalno obezbeđen mogao se, po rasprostranjenoj legitimacionoj formuli koja će preživeti do duboko u XIX vek, slobodnije prepustiti državnim poslovima i manje padati u iskušenje da svoje državne funkcije zloupotrebi zarad privatnog interesa. „Aktivni” državljanin tako je već po definiciji bio bogat i iz tog svojstva crpeo svoje političke privilegije.

Drugi izvor političkih nejednakosti bili su vojno ustrojstvo *polis*a i uloga koju je plemstvo imalo u njemu. Pošto je *polis* izvorno bio zajednica (sakletveničko bratstvo) ratnika, njegova vojna organizacija je ujedno bila model po kojem se oblikovalo političko ustrojstvo *polis*a (klasna podela skupštine odražavala je vojne formacije) i trajno izvoriste političkih privilegija. Privilegovano mesto plemića u toj organizaciji temeljeno je na tome što su oni bili potomci ratnika-osnivača *polis*a („sinovi očeva”) i što su se već po tradiciji najviše starali o njegovom opstanku, širenju i prosperitetu. Zbog toga je, kao što izveštava Maks Veber (Max Weber), naziv državljanina u antičkom svetu čak vrlo često imao značenje „pripadnika patricijske porodice” (Veber, 1976: 358).

Politička privilegija je, kao što možemo da vidimo, bila ono što je delilo državljanu na „aktivne” i „pasivne”. Iako su određene nejednakosti postojale i u privatno-pravnoj sferi, one nisu bile tako drastične i vremenom su uglavnom bledele. No, to još uvek ne znači da privatna prava koja su ulazila u korpus prava državljanstva nisu imala svojstvo privilegije. Ona su to bila prema svima onima koji su iz državljanstva bili isključeni: strancima (trajno naseljenim u određenom *polis*u), robovima i svim neemancipovanim licima (ženama pre svega) u antičkim *polis*ima. Diskriminacija koju su državljanu solidarno upražnjavali prema ovim kategorijama stanovnika gradova (u najopštijem smislu te reči) bila je transparentna i odlučna, što se takođe može videti i iz vrlo oštarih kriterijuma na osnovu kojih se sticalo pravo državljanstva, kao i iz širokih mogućnosti da se ono iz-

gubi. Čak i najdemokratskiji *polisi*, koji su najviše učinili na ukidanju distinkcije između “aktivnih” i “pasivnih” državljana, ostali su nemilosrdni kada je u pitanju bila odbrana privilegije da se uopšte bude državljanin. Pravo državljanstva tako je od samog svog početka nosilo u sebi širok spektar nejednakosti i bilo osnovom za višestruku socijalnu diskriminaciju.

Za koncept građanstva može se reći da u politički život *polisa* ulazi upravo na onom mestu na kojem do izražaja dolazi zalaganje za opšte dobro, odnosno vrline jednakosti i pravde. Pogledajmo pobliže taj fenomen. Za pravo državljanstva stari Grci su imali isti termin kojim su označavali i samo državno uređenje (tj. ustav jednog *polisa*, pod kojim državljanin žive) – *politeia*. Ta dvoznačnost reči *politeia* ukazuje na shvatanje po kojem se jedan *polis* ne dá zamisliti bez njegovih državljana, to jest da su državljanin subjekti-tvorci i konstitutivni elementi svakog državnog uređenja. Aristotel je išao korak dalje i objašnjavao *polis* kao svojevrsni ortakluk ili udruženje državljana (*koinonia politike*) (Riedel, 1997: 673). Ipak, ovo uzdizanje državljana u stvaraoce države ne bi se smelo shvatiti kao jednostrani proces. Aristotel svakako nije bio sklon tome da sudbinu *polisa* stavi isključivo u ruke pojedinaca, koji imaju slobodu da sami odlučuju hoće li ili neće biti državljanin tog *polisa*. Upravo suprotno, ako za Aristotela državljanin ortaklukom stvaraju državu, onda država svojim moralnim vaspitanjem (usmerenim ka opštem dobru svih državljana) stvara državljanin, ili, bolje rečeno, *od državljana stvara građanin*. Tek pod ovom pretpostavkom obostranog proiz-

vođenja subjekta i objekta može biti zaokružen antički grčki koncept čoveka kao „političke životinje” (*zoon politikon*).

Moralno vaspitanje, koje je *polis* upražnjavao nad svojim državljanima, išlo je prevashodno kanalima vlasti,² pri čemu je razdvajajuća linija između državljanstva i građanstva sledila moralnu obavezu državljanina da se politički angažuje radi postizanja opšteg dobra. Ako je državljanina od običnog stanovnika grada razlikovalo to što, po Aristotelovim rečima, „ima prava i da vlada i da se potčinjava” (pri čemu je opseg i sadržaj ovih prava bio „u svakom državnom uređenju drukčiji”) (Aristotel, 1975: 75 [1283b]), onda je građanina od državljanina razlikovalo to što ta prava koristi rukovodeći se opštim dobrom. Da bi državljanin ovaplotio u sebi ideal građanina on mora da vodi računa o vrlinama jednakosti i pravde,³ „a ta jednakost i ta pravda zahtevaju da se ima u vidu korist cele države i interesi svih građana”. Zato Aristotel na kraju svoje analize zaključuje da je u republici (*politeia*) kao „najboljem državnom uređenju građanin [...] onaj koji može i hoće da se pokorava i da vlada ži-veći moralnim životom” (Aristotel, 1975: 75 [1284a]). *Politeia* na ovom mestu od jednog od ispravnih oblika državnog uređenja postaje najbolje (tj. državno uređe-

² Vrlo važan deo moralnog vaspitanja je, uzgred budi rečeno, išao takođe i kanalima religije. Državljaninom jednog *polisa* čovek je mogao postati samo ako je svečano izjavio da će se pridržavati državne religije (izjava je glasila da se ulazi u deobu svetih stvari: Kulanž, 1956: 151).

³ Kod Aristotela se može govoriti i o izvesnom poistovećivanju jednakosti i pravde. Za to je najkarakterističniji onaj deo *Nikomahove etike* u kojem Aristotel izlaže razliku između komutativne i distributivne pravde (up. Aristotel, 1980: 118–127 [1131a–1134a])

nje kao takvo, kao samom pojmu polisa najsaobraženi-
je) zato što u njemu pravo državljanstva (moći i hteti po-
koravati se i vladati) biva stavljeno u službu građanskog
ethosa (živeti moralnim životom).

Koncept građanina koji je na ovaj način uobličen
ima četiri značajne konsekvence. Prvo, on podrazumeva
da su sfera politike (čak i kada je stavljena „u granice
prava”) i sfera morala razdvojene i da se svakoj državi po-
stavlja zadatak da ove sfere pomiri (upravo kroz koncept
građanina). Drugo, on podrazumeva da se sfera morala
konstituiše kroz nastojanja da se ostvari opšte dobro i da
je time omeđena sfera politike (koja se već nalazi „u gra-
nicama prava”). Treće, on podrazumeva da se opšte do-
bro ostvaruje kroz čitav niz vrlina, među kojima glavno
mesto zauzimaju pravda (ili, kako bi se na osnovu Ari-
stotelove *Nikomahove etike* moglo zaključiti, spretno
usklađivanje različitih oblika *pravde*) i jednakost (pri če-
mu se ona svodi samo na jednak tretman određenih *ka-
tegorija* ljudi od strane *polisa*, ali još ne obuhvata i jedna-
kost svih ljudi). Naposletku, četvrto, on podrazumeva
slobodu kao nužan uslov pomirenja politike i morala u
zalaganju za opšte dobro.⁴

Iako je u Rimu potkraj republikanskog perioda došlo
do procvata republikanske političke teorije, koja se u ve-
likoj meri inspirisala grčkom političkom mišlju i koja je
koncept građanstva pokušavala da dedukuje iz određe-

⁴ Za stare Grke je pomirenje politike i morala u okviru koncepta građan-
stva moglo da se postigne samo pod pretpostavkom da je građanin bio *eleuteros*
– što znači da je bio slobodan, i to pre svega od rada, sa svim odatle proizlazećim
diskriminativnim obeležjima prema onima sa kojima je u *polisu* živeo, a koji su
od rada bili “zavisni” (Riedel, 1997: 673-674).

nog (delimično originalnog) koncepta vrlina, taj procvat je bio kratkog daha i veoma brzo je ugušen autoritarnim obratom u svim oblastima života. Na tlu rimskog prava odvija se tada jedna mena u poimanju građanina, koja će se pokazati kao veoma bitna u pogledu istorijata ovog pojma u novom veku: građanina počinju da krase obeležja racionalnog staranja o sopstvenim privatnim (i to ekonomskim) interesima, a ne više predanog, nesebičnog i požrtvovanog staranja o opštem dobru kao jednoj apstraktnoj i na individualni interes nesvodivoj veličini.

Nema nikakve sumnje da je zrelo rimsko pravo ona grobnica u kojoj nestaje antičko (grčko, ali delom i rimsko republikansko) shvatanje građanina i kolevka iz koje se pomalja njegovo novo obličje (a iz koje će on uspeli da samopouzdanost i samosvesno iskorači tek u novom veku – ili, još uže, u modernoj epohi). Razvijajući se u skladu sa potrebama robno-novčanog prometa (Pašukanis, 1984), rimsko pravo je uvek pokazivalo sklonost da postavi racionalno sleđenje sopstvenog interesa u centar određenja građanina. To je imalo dve važne političke konsekvence. Prvo, iz perspektive rimskog prava opšte dobro je izgubilo karakter apstraktnog i apriornog koncepta i postalo svojevrstan rezultat individualnih akcija, rukovođenih racionalno samoosveštenim („egoističkim”) interesom. Pravo je, drugim rečima, počelo da ocrtava obrise društva shvaćenog kao trgovačko društvo, čiji članovi delaju poput trgovaca na tržištu i, u okvirima jednog stabilnog, predvidljivog i transparentnog poretka, spontano – kao da su rukovođeni nekom

njima stranom i nepojmljivom „nevidljivom rukom” – izgrađuju opšte dobro (Grimm, 1987: 13–14). Drugo, individualni interes, koji je rimsko pravo razotkrilo i snabdelo pravnom sankcijom, bilo je, svakako, u prvom redu materijalne prirode, ali je imao i duhovne implikacije. Kako je još svojevremeno pokazao Rudolf fon Jering, čast je bila takođe predmet individualnih stremljenja, pa je, shodno tome, onaj ko je u Rimu bio dovoljno materijalno obezbeđen mogao sebi da dozvoli da se bavi državnim poslovima i da na taj način zadovoljava svoju egoističnu, častohlepnu prirodu (Jering, 1998: 60–61). Svojevrsno izjednačavanje *honorata* sa građanima (u najužem smislu te reči) bilo je važno utoliko što je učinilo prozaičnom antičku koncepciju predanosti građana opštem dobru. Bavljenje državnim poslovima i rukovođenje vrlinama pravde i jednakosti više nije bila stvar nesebičnog altruizma, nego racionalnog interesa, koji je u ekonomskoj sferi uglavnom postigao ono što je mogao (bogatstvo) i sada potrebuje novu sferu (čast) u kojoj bi našao zadovoljenje.

Antički koncept državljanstva/gradžanstva bio je definitivno pokopan najkasnije krajem republikanskog perioda u istoriji Rima. Do 90. godine pre nove ere Rimljani su stanovnicima nekih osvojenih latinskih gradova davali ograničeno pravo državljanstva (privatna prava bez političkih prava: *civitas sine suffragio*), da bi zatim, povodom savezničkog rata (91–88. godine pre nove ere) puno pravo državljanstva dodelili svim Latinima koji su im ostali verni (*lex Iulia* iz 90. godine pre nove ere) i svim italjskim saveznicima (*lex Plautia Papiria* iz

89. godine pre nove ere). Tako je Rim zapravo prestao da bude *polis* (sa velikim brojem kolonija) i postao teritorijalna država koja se prostirala po celoj Italici (dok se sam grad preobratio u metropolu ogromnog carstva). Posledica toga je bila da se upravo ona politička suština prava državljanstva počela obesmišljavati: u narodnoj skupštini više nije obitavao *populus* (koji je po tada važećoj legitimacionoj formuli bio izvoršite *imperiuma*), niti su ga oni koji su tamo sedeli mogli predstavljati (pošto predstavnička demokratija još uvek nije postojala). Inflacija prava državljanstva dovela je do toga da je na mesto političkog naroda (*populusa*) stupila gradska rulja (*plebs urbana*), koja je svoju podršku davala onom pretendentu na svestlast koji joj je darovao najviše hleba i igara.

Takvo stanje se u vreme principata samo pogoršava. Na osnovu Karakalinog *Constitutio Antoniana* iz 212. godine n.e., pravo državljanstva – sada već redukovano samo na privatnopravnu sferu – dobili su svi imperatorovi „podanici” (*subditus, subiectus*), čime su „podanik” i „državljanin” postali sinonimi. A kako je građanski *ethos* mogao da postoji samo pod pretpostavkom punog prava državljanstva (tj. prava državljanstva sa neokrnjenom političkom sadržinom), moglo bi se reći da je on u to vreme već bio konačno i definitivno nestao iz antičkog sveta.⁵ Egalitarizacija na privatnopravnu sferu redukovanog prava državljanstva značila je u isti mah kraj

⁵ O agoniji građanstva, koja je usledila krajem republike i početkom principata, svedoče klasični republikanski autori (up. o njima: Molnar, 2001/ 1: 94–111).

građanskog *ethosa* kakvog je antika poznavala. *Civis* – kako počinje da ga definiše *ius civile* i kako ga naposljetku definitivno kodifikuje *Corpus Iuris Civilis* – prestaje da bude (poput aristotelovskog *zoon politikona*) tvorac političke zajednice (up. i: Puhovski, 1984: 511) i prerasta u privatno lice, čiju bezobzirnu potragu za realizacijom sopstvenih interesa treba da reguliše država. On je poistovećen sa „trgovcem” koji mudro poima i sledi svoje privatne interese i – ako nema drugog načina da ih (barem u najmanjoj mogućoj meri) ostvari – pokorava se svakoj apsolutnoj vlast, koja je voljna da mu ih – posredstvom koliko-toliko impersonalnog činovništva i pravnog aparata – garantuje i štiti. Opšte dobro sada je počelo da označava harmoniju između apsolutnog vladara i njegovih depolitizovanih podanika, koji se idealu građanina približavaju u onoj meri u kojoj se drže svoje privatne sfere i u njoj uspevaju da uvećaju svoje materijalno (pa i duhovno) bogatstvo.

Takvo stanje će se održati i velikim delom srednjeg veka. Prvi nagoveštaji promena mogu se locirati u XI vek, kada stanovnici prosperitetnih gradova počinju da se, postepeno i uz velike teškoće, uzdižu u stalež. Srednjovekovni grad nastaje na različite načine, najčešće na teritoriji i uz blagoslov određenog vlastelina ili vladara, ali karakter *grada* stiže tek kada postane „tržišno naselje” (Veber, 1976: 299). Njegovi stanovnici su izvorno bili članovi bratstva slobodnih ljudi, koji su dobili privilegiju da se bave svojim profesijama na vlastelinskom ili vladarskom dobru, oko ovih naselja. To su po pravilu bili trgovci i zanatlije koji su se nastanjivali na prostoru oko

zidina srednjovekovnih gradova, u svojevrsnim predgrađima (*Burg*), i po tome su dobili nadimak *Burgensis*.⁶ Sakletveničko bratstvo ovih „građana *in statu nascendi*” nalikovalo je onom iz kojeg je u antici nastao *polis*, premda je osnovna razlika ležala u svojstvu samih članova: dok su u antici to bili ratnici, u srednjem veku su bili trgovci i zanatlije. To je opredelilo i drugu razliku među njima: antički građani su se uglavnom izdržavali od rada robova, a srednjovekovni od sopstvenog rada.

Iako je ovaj socijalni supstrat bio od presudnog značaja za formiranje koncepta građanstva srednjovekovnih gradova, ipak se ne bi smeo doneti prebrzi zaključak da u njemu nije bilo plemićkih komponenti (koje je antički koncept veoma dugo zadržao). U početku, svi trgovci i zanatlije koji žive u predgrađima zakletvom su udruženi u borbi protiv vlastelinske ili vladarske samovolje i ta borba nesumnjivo predstavlja kolevku građanske jednakosti i demokratije srednjovekovnih gradova. Ali, kako se nižu pobede u ovoj borbi (i kako raste imovinska nejednakost među trgovcima i zanatlijama, koja nekima od njih pojačava uticaj i moć), tako se rastače prvobitno jedinstvo i sakletvenička jednakost trgovaca i zanatlija. Prvi trgovci i zanatlije koji dobijaju punopravno građanstvo već su stekli posed i kuću u gradu, to jest nasledno dobro, koje je nužno za sobom povlačilo obrazovanje jednog oligarhijskog sloja sa plemićkim ili kvazi-plemićkim titulama. U tome leži razlog zbog kojeg je

⁶ Iz tog nadimka, uzgred budi rečeno, vodi poreklo reč „građanin” u mnogim savremenim evropskim jezicima: engl. *burgess*, franc. *bourgeois*, ital. *borghe-se*, nem. *Bürger* itd.

koncept građanstva srednjovekovnih gradova dugo nosio veleposedničke ili plemićke (patricijske) crte (Riedel, 1997: 676–677). Pri tom treba naglasiti činjenicu da je, najkasnije do početka novog veka, rittersko (uslovno rečeno, „seosko”) plemstvo u potpunosti prestalo da priznaje i u svoj stalež uvrštava ovaj gradski patricijat, koji je učestvovao u sticanju dobiti i sedeo u gradskoj upravi kao predstavnik svojih (privilegovanih) cehova (Veber, 1976: 320). Njemu će zato ostati da se integriše u drugi stalež, odvojen od plemićkog (ponegde i od sveštениčkog, ali i seljačkog).

Cehovi su u srednjem veku bili univerzalno sredstvo za sticanje *status civitatis*. Oni su vrlo brzo postali osnovna organizaciona forma slobodnih gradova, tako da je članstvo u jednom od njih postalo *conditio sine qua non* građanstva uopšte.⁷ Kako je tekao proces oblikovanja gradova kao naselja trgovaca i zanatlija, tako su se oni sami međusobno raslojavali i obrazovali cehove kao udruženja koja su imala svrhu u jačanju solidarnosti i moralne discipline članova i pospešivanju njihove zajedničke borbe protiv drugih cehova. „Cehovska prinuda” (*Zunftzwang*) u to je vreme najdublje determinisala ličnost građanina i povezivala ga sakralnim vezama sa drugim članovima ceha⁸ (Gurevič, 1994: 239), pa se zato za koncept građanstva srednjovekovnog grada može reći da je izrazito kolektivistički (korporativistički) i religiozno

⁷ Primera radi, Đoto (Giotto) je postao građaninom Firence, uz mnogo muka, tek pošto je primljen u ceh lekara i apotekara, a sličnu sudbinu je imao i Dante.

⁸ Svi članovi jednog ceha su se međusobno oslovljavali sa “brate”.

obojen. No, proces imovinske i profesionalne diferencijacije tekao je nezaustavljivo, iz čega će se već tokom renesanse sve jasnije kristalisati prve individualističke crte građanina.

Od momenta kada su srednjovekovni gradovi stekli minimalnu (često samo faktičku) samostalnost od vladarstva ili vladara na čijem su zemljištu iznikli i izgradili cehovski sistem, počeo je da se obnavlja iz antičkog perioda poznati problem razlikovanja između stanovnika grada, državljanina i građanina. Štaviše, srednjovekovni grad poznaje i razlike u opsegu političkih prava (to jest gradirano pravo državljanstva). Najranije oformljeni i najjači cehovi stekli su raznovrsne privilegije i mogućnost da kontrolišu praktično sve organe gradske samouprave, čime je obnovljena antička tradicija distinkcije između „aktivnih” i „pasivnih” državljana. Tako je, na primer, reformama iz 1282. u Firenci sedam najstarijih cehova (*Arti maggiori*), koji su činili tzv. „debeli narod” (*popolo grosso*)⁹, porazilo do tada vladajući patricijat (štaviše, i sami ti patriciji su morali da se učlanjuju u cehove da bi postali građani i stekli pravo učešća u političkom životu) i uspostavilo samostalnu (oligarhijsku) vladavinu nad gradom.

Koncept građanstva srednjovekovnih gradova doživljava daleko krupnije promene u odnosu na antički koncept, nego što je to slučaj sa konceptom državljanstva. Najveća zasluga za to pripada cehovima, koji trgovačkoj i zanatskim profesijama daju jedan dignitet i mo-

⁹ Svi ostali cehovi (*Arti minori*) nazivani su „mršavim narodom” (*popolo minuto*).

ralni integritet koji one pre toga nisu imale. Animizitet prema trgovcima i zanatlijama u antici (ali i dobrom delu srednjeg veka) temeljio se na moralnoj osudi samog posla kojim se bave. Na lestvici prestiža zemljoradnici i stočari stajali su neuporedivo bolje nego trgovci i zanatlije, čija se delatnost uvek povezivala sa sirovo materijalističkim, nečasnim i pravog građanin nedostojnim namerama. Osim što posao „trgovca, zanatlije i nadničara”, po Aristotelovim rečima, „nema veze s vrlinom” (koja konstituiše građanina), on podstiče socijalnu interakciju, komunikaciju, pa i „suvišnu” politizaciju (što je sve Aristotel osuđivao kao poroke javnog života u autarhičnom, statičnom i tek polovično urbanizovanom *polisu*) (Aristotel, 1975: 161 [1319a]). Cehovi čine da se ovi moralni deficiti trgovaca i zanatlija prevaziđu: trgovac i zanatlija su sposobni za vrlinu ako se pridržavaju minucioznih pravila svojih cehova i na taj način unapređuju opšte dobro svoga grada (sastavljenog od svih mogućih cehova). Samim tim, u koncept građanina inkorporirani su sada, pored javnopravnih i oni privatnopravni interesi, iako među ovim potonjim još uvek nema individualnih, nego samo korporativnih interesa.

Osim toga, tokom poznog srednjeg veka i početkom novog veka teče proces objedinjavanja stanovnika svih gradova na određenoj teritoriji, podvrgnutih jednoj vlasti (koja će stvoriti prve evropske države), u jedinstveni stalež. U ranom srednjem veku stanovnici gradova ne ulaze u dominantnu sliku društva, pošto je tadašnje staleško ustrojstvo poznavalo samo ratnike (*bellatores*), sveštenike (*oratores*) i „radnike” (*laboratores*). Iako su se pod

trećom kategorijom podrazumevali prevashodno seljaci (*rustici* ili *agricolae*) (Le Gof, 1997:66–68), ona je u velikoj meri imala svojstvo rezidualne grupe i obuhvatala krajnje heterogene elemente. U momentu kada budu započeli svoj politički uspon u evropskim državama, stanovnici gradova će se ubrajati u ovu kategoriju (tzv. „treći stalež”), da bi se kasnije počeli emancipovati od nje i prerastati u samosvojan, tzv. građanski stalež.¹⁰

Motor ove transformacije jeste ekonomsko snaženje građanstva i uobličavanje prvih rudimenata kapitalističke privrede. Na osnovu svoje ekonomske snage, građanstvo kao stalež počinje da učestvuje u radu staleških skupština u teritorijalnim državama i da se postepeno „nacionalizuje”. Vladari ovih država (koje su već u ranom novom veku započele sa sticanjem prvih „narodnih/nacionalnih” obeležja) postaju dovoljno moćni da integrišu ranije slobodne i autonomne gradove i da građanskom staležu daju jedan novi *status civitatis*, čime se stiču uslovi za obnovu napetosti na relaciji državljanin/građanin. No, do otvorene dihotomije ne dolazi odmah, i to zato što je predstava o državljaninu možda još nejasnija i protivrečnija od predstave o građaninu. Kada bi se u srednjem veku posegnulo za latinskom rečju *civis*, onda se pod njom podrazumevao – u skladu sa imperatorskom logikom pozne istorije Rima – isključivo podanik (*subditus*). Tako na primer Žan Bodin (Jean Bodin) u srednjovekovnoj tradiciji izjednačava građanina (*civis*)

¹⁰ Ponegde će se, kao na primer u Francuskoj, “treći stalež” održati do duboko u XVIII vek, nastavljajući da amalgamira ne samo trgovce, zantalije i sl., nego i “radnike” (Hojzinga, 1991:76).

sa podanikom (*subditus*) suverene vlasti (*summa potestas imperii*), ali već počinje da uvažava posebnosti statusa stanovnika grada (*civis urbanus, bourgeois*), kao posebnog staleža unutar novouspostavljene države (Bodin, 1981). Time se u novovekovnoj terminologiji učvršćuje dualitet podanika/građanina, koji će vremenom, kako bude napredovao proces izgradnje (narodnih/nacionalnih) država, prerasti u dualitet državljanin/građanin (engl. *citizen/burgess*, franc. *citoyen/bourgeois*, ital. *cittadinol/borghese*, nem. *Staatsbürger/Bürger* itd.).

No, najkrupnije promene se odvijaju na etičkom planu novovekovnog pojma građanina kao individue – a to znači van njegovog staleškog i državljanškog statusa. Počevši da se oslobađa cehovskih stega i stupivši na političku scenu novovekovnih teritorijalnih država, građanstvo je ušlo u sukob svetonazora, vrednosti i shvatanja vrlina. Nasuprot tada vladajućem ratničko-plemičkom diskursu, u kojem su se isticale vrline hrabrosti, pobožnosti, vernosti (tradicionalnim autoritetima) i strastvenosti (srčanosti) u sleđenju (često krajnje ekspresivnih) ciljeva, pomaljšao se novi diskurs, u kojem su ležale klice modernog *građanskog ethosa*. Iskorištavajući rasprostranjeno mišljenje da onaj ko ne pripada plemstvu *po definiciji* ne može imati (iz aristokratske perspektive gledano, najviše vrednovane) herojske vrline, niti žestoke strasti, građanstvo je počelo da izgrađuje jedan alternativan svetonazor u kojem za ove vrline i strasti nije ni bilo mesta: one su se sada počele sa prezirom degradirati na pokretačke snage običnih „razbibriga i divljačkih poduhvata”, koje upražnjava jedan tako neproduktivan i

dekadentan stalež kao što je aristokratija (Hiršman, 1999: 83). Umesto toga, građanstvo je u izgradnji vlastitog svetonazora polazilo od „etike rada” i „duha trgovine”.

„Etiku rada” nalazimo već sasvim artikulisanu u Hobsovoj (Hobbes) političkoj filozofiji, koji građanina definiše kroz brigu za tri najviše vrednosti: život (u miru), „stvari koje čine život udobnim” i (uređenje koje mu pruža) mogućnost da te stvari stekne radom (up. detaljnije: Molnar, 2001/2: 190 i dalje). Bogatstvo se u kontekstu tog svetonazora posmatra kao legitiman cilj delatnosti građanina samo – shodno Hobsovom spisu *O građaninu*¹¹ iz 1642. – ako je rezultat radinosti i štedljivosti (Hobbes, 1841: 176). No, postavlja se pitanje da li samo bogatstvo – čak i pod pretpostavkom da je stečeno radom i štedljivošću – kviri građanina koji ga se domogne. Na to pitanje će Monteskje (Montesquieu) moći jedan vek kasnije bez ikakve dileme negativno da odgovori – pod uslovom da (bogat) građanin nastavi da živi u „duhu trgovine”. Monteskje izričito tvrdi da „duh trgovine povlači za sobom duh skoromnosti, štedljivosti, umerenosti, radišnosti, razboritosti, spokoja, reda i zakonitosti. Stoga, sve dok taj duh opstaje, bogatstva koja on proizvodi ne urađaju nikakvim rđavim posledicama. Zlo se javlja kada prekomerenost bogatstva razori duh trgovine: namah se rađaju razdori nejednakosti koji se dotad nisu osećali. Da bi se duh trgovine održao, njome moraju da se bave i najugledniji građani; on mora da vlada sâm, ne sme se ukrštati s nekim drugim duhom;

¹¹ *De cive* – engleski prevod: *Filozofski rudimenti koji se odnose na vladu i društvo*.

treba da ga podstiču svi zakoni da, svojim odredbama, raspodeljujući bogatstva u meri u kojoj ih trgovina uvećava, dovedu svakog siromašnog građanina u blagostanje dovoljno veliko da bi mogao da radi kao i ostali, a svakog bogatog građanina u takvu osrednjost da mu je sopstveni rad potreban ne bi li čuvao ili sticao” (Monteskje, 1989: 59).

Iz ovih opisa možemo da izvučemo dva važna zaključka: da je novi građanski *ethos* shvatan prevashodno u kategorijama „duha trgovine” i da nije bio sklon kompromisima sa drugim etičkim kodeksima. On je bio jedan novi sistem, samodovoljan i zaokružen, nepopustljiv prema svemu što je u svom okruženju zaticao, pun samopouzdanja i dovoljno jak da se baci na realizaciju projekta stvaranja društva koje će mu zaista u potpunosti odgovarati – trgovačkog društva (up. Molnar, 2003: 22 i dalje). Takvom društvu bili su strani staleži i zato su građani-trgovci oduvek bili potencijalni rušioци vlastitog staleža ništa manje nego drugih, pa, na kraju krajeva, staleškog sistema i staleške logike uopšte. „Duh trgovine” je opredeljavao građanstvo da se oseća kao društvo individua i da na oltar tom osećanju žrtvuje sva staleška i korporativna ograničenja. Postavivši ideal društva individua povezanih „duhom trgovine”, građanstvo je u svojim naporima da se tom idealu približi postalo motor uvođenja kako pravne jednakosti i slobode sticanja i ugovaranja u novom veku (Böckenförde, 1991: 216–217), tako i one „demokratije zasnovane na trgovini”, o kojoj je pisao Monteskje.

Istorija će pokazati da je ovaj ideal bio svojevrsna građanska utopija, pošto će se u momentu njene realizacije (tj. u momentu egalitarizacije prava državljanstva i pune demokratizacije moderne države) otkriti nesposobnost „duha trgovine” da zaista obuzda glad građana-trgovaca za bogatstvom i, samim tim, socijalne razdore „koji se ranije nisu osećali”. Trgovačko društvo će, praktično odmah po sopstvenoj inauguraciji, otkriti crte *građanskog društva*, koga karakteriše duboka *klasna* polarizacija i čije klasne sukobe može da obuzdava jedino država (u kojoj će jedan deo kritičara – mahom pobornika novonastajućeg proletarijata – videti tek običnog eksponenta interesa građanstva kao jedne partikularne klase, a drugi deo – mahom konzervativnih – kritičara nadklasnu instancu, koja društvo štiti od samodestrukcije). Na taj način će već na samom pragu moderne epohe biti obnovljen stari problem podvojenosti državljanstva i građanstva.

Doduše, teoriji će biti potrebno dosta vremena da se iskobelja iz terminološke zbrke, koja je bila uslovljena time što se na početku moderne epohe državljaninom (*cive, citizen, citoyen, cittadino* itd.) nazivao i svaki podanik suverene vlasti (pa time i član svakog staleža) i svaki stanovnik grada (pa time i član jednog posebnog, sve snažnijeg, samopouzdanijeg i prosperitetnijeg građanskog staleža) i svaki pojedinac koji usvaja „duh trgovine” ili, što se svodi na isto, građanski *ethos* (pa time postaje subjekt revolucionarne promene postojećih – starorežimskih – država). Zbrka će biti potpuna krajem XVIII veka, kada bude obnovljeno razlikovanje između „aktiv-

nih” i „pasivnih” državljana. Tako je, na primer, francuski Ustav iz 1791. predviđao podelu na *citoyen actif* i *citoyen passif*, pri čemu su francuski ustavotvorci svakom punoletnom stanovniku Francuske dodelili svojstvo „državljanina” – čak i kada nije posedovao pravo participacije u političkom životu. Jakobinski pisci Ustava iz 1793. još više su radikalizovali ovakvu upotrebu reči *citoyen*, pa su potpuno ukinuli pomenutu distinkciju i svakom punoletnom stanovniku Francuske jednostavno pridodali svojstvo ravnopravnog „državljanina”. Francuska demokratska nacija definisana je tim Ustavom jednostavno kao sveukupnost ravnopravnih državljana Francuske.

Procesi industrijalizacije i kapitalizacije zapadnoevropskih privreda, demokratizacije njihovih država i egalitarizacije statusa njihovih državljana učinili su transparentnim problem socijalno-ekonomske (klasne) polarizacije modernih (*qua* građanskih) društava. Na jednoj strani, činilo se da je čovek kroz demokratizovani *status civitatis* povratio svoje „političko biće”, koje je sa sumrakom *polis*a bio izgubio, ali samo po cenu oštarih nejednakosti koje su ostale (pošto zapravo nikada nisu ukinute) da opterećuju njegovu privatnost. Na ovaj način je dihotomija državljanina i građanina dobila novi smisao: *citoyen* je sada bio političko biće, nasuprot *bourgeoisu* kao privatnom građaninu. Iako je u početku postojala sklonost da se *bourgeois* krajnje uopšteno definiše kao „biće potreba”, o čemu svedoče Hegelove *Osnovne crte filozofije prava* (Riedel, 1997: 707), dihotomija državljanin/građanin će najkasnije od Marksa (up. Marx, 1972: 69 i dalje) poći linijom javno/privatno, pri

čemu će privatna egzistencija građanina biti opterećena novom dihotomijom, koja se temelji na kriterijumu *vlasništva*. Na poprištu epohalnog sukoba suočiće se *bourgeois* (to jest “buržuj” koji je, zahvaljujući svom vlasništvu, stavio pod svoju kontrolu i celokupan državni aparat) i proleter, čije je pravo državljanstva obesmišljeno samom činjenicom što nije vlasnik sredstava za proizvodnju (to jest što je vlasnik samo svoje radne snage). Za sferu privatnosti, u kojoj je sada građanin prinuđen da obitava, vlasništvo se pojavljuje kao konstitutivna sila, koja od oba subjekta pravi izopačene kreature: opštoj dekadenciji i dehumanizovanosti “buržuja” odgovara opšta degradiranost i “alijeniranost” proletera. Izopačenije građanske egzistencije odražava se i na samog državljanina, pošto je sama država postala plen “buržuja” i sredstvo za promicanje njegovih privatnih interesa (to jest oplodnje kapitala koji se nalazi u njegovom vlasništvu). Na drugoj strani, vezivanje dihotomije državljanin/građanin za dihotomiju javno/privatno imalo je za posledicu istiskivanje čoveka kao “bića potreba” u sferu intimnosti u kojoj je ostalo da se ispolji ona izvorna, čista i društvom neoposredovana čovečnost.

Hegelijanska koncepcija građanskog društva nije trpela kritike samo sa komunističkih pozicija, nego i sa nacionalističkih i liberalno-demokratskih (a, moglo bi se dodati, i socijaldemokratskih). Prvopomenute kritike se za shvatanje građanina pokazuju zanimljivim zato što (slično Marksovim opisima „buržuja”) naglašavaju izopačeni lik „čifte”, koji je zaokupljen svojim sopstvenim profitom (privatnim interesom) i odupire se da bude

ponet „patriotskim žarom”. Drugi pol (sličan Marksovom opisu „proletarijata”) kroz koji se građanska sfera obesmišljava iz nacionalističke perspektive jeste „junak”, koga karakteriše potpuna predanost domovini, samopožrtvovanje i otvorenost za „plemenite ciljeve” afirmacije sopstvenog *ethnosa* – koji mogu varirati od borbe za emancipaciju od nekog stranog *ethnosa* pa sve do imperijalističkih projekata „ovladavanja celim svetom” (up., na primer, karakteristične stereotipe u ratnoj propagandi: Werner Sombart, 1915).

Liberalno-demokratsko, a, na njegovom tragu, i socijaldemokratsko shvatanje rukovođeno je zadatkom da građanina oslobodi konteksta prijatelj-neprijatelj, unutar kojeg je poprimio difamatorna obličja „buržuja” i „ćifte” (up. naročito: Bernstein, 1923: 183), i osposobi ga za borbu protiv svih onih devijacija koje proizvodi klasna vladavina (ali i svaka druga vladavina partikularnih interesa – uključujući tu i interese političkih partija)¹² u modernoj demokratskoj državi. U osnovi ovog shvatanja leži uvid da su određene nejednakosti u materijalnom statusu nužne kako bi „mnoštvo ljudskih talenata i postignuća moglo biti izraženo na jeziku distributivne pravde”, ali da istovremeno kumulirana materijalna moć, na jednom kraju, kao i krajnja beda, na drugom

¹² Kaže li se, u tom smislu, da je “uloga građanina nešto više od periodičnog odlaska do izborne kutije” (Euchner, 1971: 18), onda to znači da se građanin ne sme zadovoljiti svojim izbornim pravom i da mora gajiti jednako nepoverenje prema političkim partijama kao i bilo kojim drugim partikularnim grupama koje se nalaze u posedu poluga vlasti. To nepoverenje, naravno, ne treba da se ispoljava u rušenju višepartijskog političkog sistema, nego u kontroli rada nosilaca vlasti, odnosno u stupanju na političku scenu uvek kada političke partije zakažu u svom zadatku reprezentovanja interesa svojih birača.

kraju socijalno-ekonomske piramide, predstavljaju najveću pretnju za vršenje prava iz državljanjskog korpusa i vode obesmišljavanju komutativne pravde koja leži u njegovoj prirodi (Dahrendorf, 1967: 84-85). Zbog toga je sam pojam državljanstva počeo da se puni novim sadržajima – socijalnim pravima (up. detaljnije: Marshall, 1965: 78 i dalje). Ova prava državljanin je mogao da realizuje jednim delom unutar novoiznikle tzv. „države blagostanja”, a drugim delom unutar jedne takođe novonastale socijalne forme: civilnog društva. Time je građanin ponovo iskoracio iz sfere privatnosti i počeo da stiče one obrise etičkog ideala koji ima za cilj da koriguje ograničenja državljanjskog statusa. Ali, na drugoj strani, građanin nije napustio sferu privatnosti – u čemu se sastoji najveća razlika u odnosu na antiku i srednji vek. Štaviše, njegova je nova uloga da posreduje između dve sfere: da rekursom na opšte dobro postavlja granice privatnim interesima, ali i da zalaganjima za opšte dobro obezbedi utemeljenje u privatnim interesima, kako se ne bi izgubili u nerealnim, nedostatnim i jalovim apelovanjima na bezrezervni altruizam i samoporičuću solidarnost. Jer, aktuelna delatna perspektiva građanina mora izbeći kako Scilu individualnog egoizma (uz sve moguće prateće racionalizacije u „nevidljivoj ruci tržišta” i sl.), tako i Haribdu predavanja isključivo altruističkim vrlinama (up. Dal, 1994: 181 i dalje).

GRAĐANIN tako danas svoje najpouzdanije uporište pronalazi na tlu civilnog društva i zato se jedan od njegovih glavnih zadataka sastoji u tome da štiti autono-

miju civilnog društva, i da se sa tog uporišta suprotstavlja pretnjama (kao i realnim ugrožavanjima) koje dolaze ne samo od strane države, nego i sa „tržišta” (Ridden i Turner, 2000: 144–145). Pri tom, on mora respektovati autonomiju i države i „tržišta” (u meri u kojoj nije podvrgnuto demokratski kontrolisanoj državnoj intervenciji) i boriti se za očuvanje svih tekovina socijalne države i građanskog društva. Drugi važan delatni cilj modernog građanin sastoji se u popunjavanju praznina ili čak protivrečnosti koje postoje u savremenom konceptu državljanstva. Kao što se u savremenoj sociološkoj teoriji neprekidno ponavlja, moderni koncept državljanstva sadrži u sebi mehanizme kako „političke inkluzije”, tako i „političke ekskluzije”, ali i „integracije heterogenog” – koji svi imaju svoja diskriminativna obeležja, naročito u pogledu marginalizovanih grupa, kao što su etničke manjine, stranci i sl. (up. Holz, 2000). Ovde je dejstvo građanskog *ethosa* od neprocenjive vrednosti i može u velikoj meri doprineti ublažavanju ili čak ukidanju ovih diskriminativnih obeležja. Naposletku, građanski *ethos* može odigrati ključnu ulogu u posredovanju između državljanstva država članica Evropske unije, na jednoj strani, i začetka „državljanstva supranacionalnog prostora”, koje je uspostavljeno Ugovorom o Evropskoj uniji iz Mاستrihta (1992), na drugoj strani.¹³ Obličje modernog građanina formira se na svim ovim delatnim

¹³ Ovo državljanstvo za sada obuhvata slobodu kretanja i boravka na teritoriji cele Evropske unije, aktivno i pasivno biračko pravo na lokalnim i evropskim izborima, pravo na diplomatsku zaštitu u trećim zemljama, pravo peticije Evropskom parlamentu i pravo žalbe Ombudsmanu, imenovanom od strane Evropskog parlamenta itd. (Čok, 1999: 35).

planovima i kroz napore da se oni usklade, povežu i pozitivno razreše. Njegova snaga dolazi prvenstveno iz uvida u složenost postojeće situacije i iz odlučnosti da se, bez zavaravanja preživelim ideologijama i bez prometejskim zabludama kljukane samozaljubljenosti, upusti u nove teorijske sinteze i definiše moralne imperitive primerene svome dobu.

Literatura:

- ARISTOTEL (1975). *Politika*, BIGZ, Beograd
- ARISTOTEL (1980). *Nikomahova etika*, BIGZ, Beograd
- BÖKENFÖRDE, E.W. (1991). „Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart”, u: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- BODIN, J. (1981). *Sechs Bücher über den Staat (I–II)*, Verlag C. H. Beck, München
- ČOK, V. (1999). „Građanin u unutrašnjem i međunarodnom pravnom poretku”, u: Bubalo, Ratko (ur.): *Građanin u pravnom sistemu SR Jugoslavije*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd
- DAHRENDORF, R. (1967). *Society and Democracy in Germany*, Weidenfeld and Nicolson, London
- DAL, R. (1994). *Dileme pluralističke demokratije*, BIGZ, Beograd
- EUCHNER, W. (1971). „Bürgerbegriff heute: Emanzipation durch soziale Veränderung”, u: Pfizer, Th. (Hrsg.), *Bürger im Staat. Politische Bildung im Wandel*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart
- GRIMM, D. (1987). *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- GUREVIĆ, A. (1994). *Kategorije srednjovekovne kulture*, Matica srpska, Novi Sad
- HIRŠMAN, A. (1999). *Strasti i interesi*, Filip Višnjić, Beograd

- HOBBS, T. (1841). *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, u: *English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury (II)*, John Bohn, London
- HOJZINGA, J. (1991). *Jesen srednjeg veka*, Matica srpska, Novi Sad
- HOLZ, K. (2000). „Einleitung. Die soziale Position der Staatsbürger”, u: Holz, K. (Hrsg.), *Staatsbürgerschaft. Soziale Differenzierung und politische Inklusion*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden
- JERING, R. fon (1998). *Cilj u pravu*, Službeni list SRJ, CID i Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Beograd, Podgorica, Sremski Karlovci i Novi Sad
- KULANŽ, F. de (1956). *Antička država*, Beograd
- LE GOF, Ž. (1997). *Za jedan drugi srednji vek. Vreme, rad i kultura Zapada*, Svetovi, Novi Sad
- MARSHALL, T. H. (1965). *Class, Citizenship, and Social Development*, Anchor Books, New York
- MARX, K. (1972). „Kritika Hegelove filozofije državnog prava”, u: Marx, K. i Engels, F., *Dela (III)*, Prosveta, Beograd
- MOLNAR, A. (2001). *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi (I–II)*, Samizdat B92, Beograd
- MOLNAR, A. (2003). „Civilno društvo”, u: Vukadinović, Đ. i Krstić, P. (ur.), *Kritički pojmovnik civilnog društva (I)*, Grupa 484, Beograd
- MONTESKJE (1989). *O duhu zakona (I)*, Filip Višnjić, Beograd
- PAŠUKANIS, E. (1984). „Opća teorija prava i marksizam”, u: *Sovjetske teorije prava*, Globus, Zagreb

- PUHOVSKI, Ž. (1984). „Čovjek – građanin – državljanin. Obris filozofijske politike”, *Filozofska istraživanja*, god. 4, br. 4: 509–520.
- RIDDEN, J. i TURNER, B. (2000). „Citizenship, Civil Society, and Voluntary Associations in the United Kingdom”, u: Holz, K. (ed.), op. cit.
- RIEDEL, M. (1997). „Bürger, Staatsbürger, Bürgertum”, u: Brunner, O., Conze, W. i Koselleck, R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe (I)*, Klett-Cotta, Stuttgart
- SOMBART, W. (1915). *Händler und Helden. Patriotischen Besinnungen*, Duncker & Humblot, München i Leipzig
- VEBER, M. (1976). *Privreda i društvo (II)*, Prosveta, Beograd

Ivana Spasić

GRAĐANSKA NEPOSUŠNOST

Građanska neposlušnost proishodi iz situacije koja se ponekad naziva „Sokratovom dilemom”, kada se pojedinci ili grupe suočavaju sa sukobom između lojalnosti zakonu, dakle i sopstvenoj političkoj zajednici koja je njime utemeljena, s jedne strane, i pravde ili savesti, s druge. Kao oblik nenasilnog otpora vlasti, ona je bila bitna sastavnica niza političkih borbi kroz istoriju, a posebno u XX veku. Posle američkih abolicionista, Gandija (Gandhi) i Pokreta za građanska prava američkih crnaca, za ovom taktikom su posegnuli radnički i sindikalni pokret, feministkinje, pacifisti, ekolozi i drugi. U današnje vreme, ona predstavlja značajno sredstvo borbe pokretâ u raznim delovima sveta i na svim tačkama političkog spektra – od zaštitnika prirode i životinja, preko antiglobalista, nacionalno-manjinskih pokreta i boraca protiv autoritarnih režima, do protivnika abortusa.

Već kod prvog pokušaja definisanja pojma građanske neposlušnosti suočavamo se sa različitošću merila koja se pri tom primenjuju. Ako se, recimo, ona odredi kao „čin nenasilnog nepoštovanja zakona ili naređenja koje

nameće država, a na osnovu savesti” (Marty, 1973: 150), pri čemu je nenasilje razlikuje od oružane pobune ili revolucije, a savest od običnog kršenja zakona, definicija je najobuhvatnija, ali ne pravi razliku između građanske neposlušnosti i prigovora savesti. Ako se, pak, građanska neposlušnost odredi preciznije, recimo kao „namerno nepoštovanje zakona ili vlasti od strane građana da bi se oglasio ili unapredio neki politički cilj ili argument”, pri čemu učesnici ne teže ličnom dobitku niti izbegavaju posledice svog čina već je, naprotiv, reakcija vlasti deo njihove strategije (Barker, 1995: 224) – uvode se dodatni kriterijumi koji nisu lišeni kontroverzi. Ti dodatni kriterijumi mogu se razvrstati u tri grupe: a) neposlušnost mora biti javna, a učesnici moraju unapred prihvatiti zakonske posledice svog dela (kaznu); b) smeju se kršiti samo nepravedni zakoni, c) cilj mora biti reforma, a ne obaranje poretka, dakle, uporedo sa kršenjem određenih zakona prihvata se legitimnost pravnog poretka kao celine (Marty, 1998: 150). O kontroverzama će biti reči kasnije.

Jedno razgraničenje koje treba pomenuti na samom početku tiče se razlikovanja između *direktne* i *indirektne* građanske neposlušnosti. U prvom slučaju, krši se isti onaj zakon (propis) protiv kojeg je protest usmeren: na primer, u borbi američkih crnaca za građanska prava primenjivao se bojkot segregacionističkih lokalnih propisa. Drugi slučaj nastaje kad se ciljanom zakonu ili političkoj meri, po prirodi stvari, ne može neposredno suprotstaviti (na primer, spoljna politika zemlje). Tako su aktivisti protiv rata u Vijetnamu birali određena simbo-

lička mesta (na primer, sedište državnog organa) da bi organizovali protest kojim je kršen neki propis, sam po sebi nesporan (recimo, saobraćajna pravila ili regulacija pristupa državnim zgradama) i time skrenuli pažnju javnosti i uputili joj poruku o nevaljanosti ciljanog propisa/politike.

Teorija i praksa građanske neposlušnosti

Istorijski gledano, građanska neposlušnost se smešta u opštiji okvir određen prethodnim, a srodnim istorijskim oblicima odupiranja narednjima ili zabranama ustanovljene vlasti: pravu na otpor tiraniji i hrišćanskoj tradiciji neposlušnosti na osnovu savesti (Molnar, 2002). Iako baštini ove dve tradicije, građanska neposlušnost u bitnim pogledima iz njih iskoračuje, budući da se javlja u potpuno novim istorijsko-političkim uslovima i podleže drugačijoj vrsti opravdanja. Pravo na otpor tiraniji, koje vuče korene još iz antičkog doba, označava pravo na odupiranje vladaru koji je, svojim načinom vladanja, sam sebi uskratio pravo da predvodi jedan narod/državu. Otpor na koji se mislilo bio je nasilan, oružan otpor, najčešće tiranoubistvo. Isprva je to pravo temeljeno na (često retrospektivno iskonstruisanim) „starim pravica-ma” koje je tiranin navodno ukinuo, zatim religijskim razlozima – kada vladar dela protivno naložima „istin-ske” hrišćanske vere, kako su je shvatali njegovi protiv-nici – da bi se u osvit modernog doba pojavila ideja o obezbeđivanju opstanka podanika kao osnovnoj dužnosti vladara koja, ako se ne ispuni, otvara legitiman prostor za uskraćivanje poslušnosti (Molnar, 2001). Poste-

penim posvetovljavanjem, pravo na otpor smešta se u kontekst teorije društvenog ugovora. No, za nastanak građanske neposlušnosti kako je danas znamo bilo je potrebno da se istorijsko pravo na otpor redefiniše u nekoliko aspekata, od kojih su najvažniji odustajanje od nasilja i prihvatanje opšteg političko-pravnog poretka kao okvira koji se činom neposlušnosti ne pokušava srušiti.

Od samog početka, ideji građanske neposlušnosti bilo je potrebno opravdanje koje će utemeljiti pravo člana političke zajednice (podanika, a potom građanina) da se usprotivi pozitivnim zakonima. Svi teoretičari i praktičari građanske neposlušnosti suočavali su se s prigovorom da se priznavanjem prava na nepoštovanje zakona otvara opasnost od potkopavanja poretka koji omogućava građanski mir i stabilnost, ta „prva javna dobra”, dakle opasnost da se postojeći uređeni društveni život surva u hobsovska „prirodno stanje” rata svih protiv svih. Stoga je bilo potrebno kvalifikovati pravo na nepoštovanje zakona, unošenjem uslova i ograničenja koja ono mora ispuniti da bi bilo legitimno, te iznaći osnove za njegovo opravdanje. Uopšteno govoreći, osnove se pronalaze u shvatanju da postoje obaveze koje su nadređene obavezama poštovanja naređenja državne vlasti, što znači da u slučaju da ta dva imperativa dođu u sukob, ovaj drugi mora da ustukne. Kroz istoriju, te obaveze višeg reda tumačene su na dva osnovna načina: kao obaveze prema Bogu, i u okviru učenja o prirodnom zakonu ili prirodnim pravima (Marty, 1998: 150–151; Madden, 1973: 435–7). Prvi izvor opravdanja razvija se u okviru hrišćanstva, i zasniva na učenju o „višem (Bož-

jem) zakonu”, po kojem građanske (pozitivne) zakone i naredbe svetovnih vlasti istinski hrišćanin ne sme da sledi ukoliko se one kose sa Božjim zakonom. Najčešće je bila reč o kršenju onog dela Božjeg zakona koji kazuje da su svi ljudi suštinski ravnopravna deca Božja. Ova argumentacija se može naći kod svetog Avgustina, Tome Akvinskog i drugih, a dosledno je razvijaju pojedine protestantske struje, kao što su transcendentalisti i trinitaristi (Madden, 1973: 436). Učenje o prirodnim pravima kazuje da svaki čovek, bez obzira na svoj položaj u društvu, ima određena prava koja mu vlast ne može oduzeti; drugim rečima, ta su prava, kako to kaže američka Deklaracija nezavisnosti, „neotuđiva”. Ista ideja oličena je i u francuskoj Deklaraciji o pravima čoveka i građanina. Izvorni teološki elementi prisutni u učenju o prirodnim pravima postepeno blede, u procesu kojim se ovo učenje razvija u pravcu danas dominantne teorije o ljudskim pravima (up. Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima iz 1948), tako da pojam ljudskih prava postaje neka vrsta neophodnog korelata pojma građanske neposlušnosti. Treba, međutim, naglasiti da prvobitne osnove legitimisanja građanske neposlušnosti nisu ovu odvajale od neposlušnosti na osnovu savesti, na čemu će insistirati politička teorija druge polovine XX veka.

Argumentacija u prilog nadređenosti „višeg zakona” – kako god da se ovaj shvata – dakle procenjivanje ljudskih postupaka po tome koliko su oni saglasni sa izvrsnim apsolutnim moralnim zakonom, koji prethodi društvu i prevazilazi ljude kao konkretna društvena bića, seže duboko u istoriju zapadne misli: od antičke Grčke i

Rima (na primer Ciceron), preko hrišćanskih bogoslova, pa do filozofa ranog novog veka (Grocijus [Grotius], Lok [Locke]). Kao praprimeri odupiranja naredbama državne vlasti na osnovu savesti ponekad se navode slučajevi iz istorijskog i književnog nasleđa antike i hrišćanstva: tako se Sofoklova Antigona oglušila o kraljevu zabranu da sahrani brata, Atinjanke u *Lizistrati*, protiveći se ratnoj politici države, dižu nenasilnu bunu protiv svojih muškaraca i zauzimaju Akropolj i riznicu; Kriton nagovara Sokrata da pobjegne iz tamnice i izbegne zakonitu, ali nepravednu smrtnu kaznu; dve babice Jevrejke u misirskom ropstvu izigravaju faraonovu naredbu da svu mušku jevrejsku decu ubiju na samom rođenju (*Izlazak* 1:15–17); Isus iz crkve isteruje legalne trgovce i prevrće stolove menjačima novca; prvi hrišćani svesno prihvataju mučeništvo u rukama rimskih vlasti zarad svoje vere.

Građanska neposlušnost u užem smislu reči, međutim, nastaje tek sa ustanovljivanjem demokratskih ustavnih država u novom veku. Na svojim počecima, građanska neposlušnost u modernom značenju termina još uvek je bila tesno vezana za religijski kontekst: bila je usmerena protiv verske diskriminacije, a ne protiv nepravde i rđave politike u svetovnom smislu, kako će se pojam kasnije razviti. Prvi slučajevi zabeleženi su u američkim kolonijama u XVII veku (Molnar, 2002: 231–233) i vezani su za kvekere, radikalnu protestantsku sektu koja je ispovedala ekstremni pacifizam („Ne odupiri se zlu”), ali je istovremeno dozvoljavala nenasilno suprotstavljanje zlu. Zbog svoje vere kvekeri su bili izloženi

diskriminaciji i izopštavanju, što je dovelo do nenasilnog otpora, u obliku protestnih marševa, pisanja petici-ja namesničkoj i centralnoj kolonijalnoj vlasti, raznih vidova nepoštovanja represivnih mera itd. Ovi prvi slu-čajevi odupiranja diskriminatornim naređenjima vlasti legitimisali su se hrišćanskom idejom o jednakosti svih ljudi kao Božjih stvorenja

Najznačajniji utemeljivač građanske neposlušnosti u njenom današnjem značenju, kako u teorijskom tako i u praktičnom pogledu, bio je Henri Dejvid Toro (Henry David Thoreau), američki mislilac hrišćanskog (tran-scendentalističkog) nadahnuća i anarhističkog politič-kog opredeljenja. Iako sam Toro nije upotrebio sintag-mu „građanska neposlušnost”, njegovo ključno delo – ogled objavljen 1849. pod naslovom „Otpor građanskoj vladi” – u kasnijim izdanjima (počev od 1866) preimeno-vano je u „Građanska neposlušnost” (Thoreau, 1981). Toro je odbijao da plati porez državi u znak protesta protiv ropstva i nepravednog, imperijalističkog rata SAD protiv Meksika. Zbog tog čina je dopao zatvora; njegova refleksija o zatvorskom iskustvu i razlozima iz kojih je svoj čin smatrao opravdanim – štaviše, impera-tivnim – oblikovana je u prvu elaboriranu odbranu pra-va na građansku neposlušnost u savremenom značenju termina. Toro nudi svojevrсну prirodnopravnu argu-mentaciju, po kojoj je pojedinčeva savest nadređena pozi-tivnim zakonima, pa i samom ustavu: „Treba da budemo prvo ljudi, pa tek onda podanici. Poželjnije je negovati poštovanje pravde no zakona” (Thoreau, 1981: 303). To

je zato što su i ustav i zakoni rezultat većinskog odlučivanja, a većina je sklona predrasudama, zabludama, manipulaciji i zanemarivanju pravičnosti. Jasno, Toroovo izvođenje nije primereno uslovima tiranije već demokratske ustavne države, na koju on gleda „ne kao na potpuno slepu, već delimično ljudsku silu”, u kojoj su milioni ljudi međusobno povezani i zavisni, što upravo i pruža osnovu za odupiranje zakonima koji se kose sa Tvorčevim naložima. Toro osporava automatsku valjanost – a time i obavezujući karakter – odluka koje su donete po demokratskoj proceduri; većinsko mišljenje ne znači i ispravno mišljenje („Svaki čovek koji je više u pravu od svog suseda već je većina od jednog glasa”, 1981: 311). Intelktualno i moralno superiorna manjina, odnosno elita, dužna je da se suprotstavlja nepravednim zakonima i politici: „Pod vladom koja nepravedno uhapsi makar jednog čoveka, za pravednog čoveka je jedino mesto – takođe zatvor. ... [On treba da bude] na tom izdvojenom, ali slobodnijem i časnijem mestu, gde država stavlja one koji nisu s njom, nego *protiv* nje – u jedinjoj kući u robovlasničkoj državi u kojoj slobodan čovek može živeti časno” (1981: 312). Na taj način elita vrši pritisak na vlast, i većinu na kojoj se ova zasniva, da izmeni svoju nepravednu politiku. Takvo odupiranje nije samo opravdano, ono je dužnost moralnog čoveka u slučajevima kada nepravde nisu tek incidentni rezultati funkcionisanja države već su ugrađene u same njene osnove, kao što je slučaj sa ustanovom ropstva: „Ako je nepravda deo nužnog škripanja vladine mašinerije, pu-

stite je – neka radi... ali ako je priroda nepravde takva da traži od vas da činite nepravdu drugome, onda, kažem, prekršite zakon. Posvetite život zaustavljanju mašine” (1981: 312). Prigovor da nepoštovanjem naloga države čovek sebe lišava zaštite koju mu država pruža Toro otklanja pozivanjem na radikalno anarhistički individualizam (“Ne volim ni da pomislim da ću se ikad oslanjati na zaštitu države”, 1981: 320), koji neće biti prihvatljiv za sve kasnije teoretičare i praktičare građanske neposlušnosti.

U isto vreme i u istom društvu, dakle u SAD pre Građanskog rata, građansku neposlušnost upražnjava širok pokret protivljenja ropstvu. Iako je na američkom Severu, za razliku od Juga, ropstvo bilo ukinuto, na snazi je bio Zakon o odbeglim robovima, koji je obavezivao svakog građanina da prijavi roba-begunca za kojeg sazna i da pomogne vlasti u njegovom hvatanju i vraćanju vlasniku. Severnjački abolicionisti krše ovaj zakon, uspostavivši tzv. „podzemnu železnicu” – tajnu saradničku mrežu koja je robovima pomagala da se domognu slobode.¹

Figura koja verovatno najživlje oličava ideju građanske neposlušnosti jeste Mohandas Karamčand, odnosno Mahatma Gandhi (Mohandas Karamchand Gandhi). Još kao advokat u Južnoj Africi, na prelazu iz XIX u XX vek, Gandhi proučava literaturu o građanskoj neposlušnosti i razmišlja o praktičnoj primenljivosti tih ideja u apart-

¹ Sasvim uporedivu praksu nalazimo u evropskim zemljama pod nacističkom okupacijom tokom II svetskog rata, kada građani uspostavljaju mreže pomoći Jevrejima da bi ih spasli smrti na koju su ih osuđivali važeći okupacioni propisi.

hejd-društvu u kojem je živeo. Posebno su ga inspirisale Tolstojeve religiozne rasprave, u kojima se izlaže osobena, radikalno pacifistička vizija hrišćanstva,² te Toroova dela. Neposredan povod za prvu protestnu akciju bilo je donošenje jedne uredbe (1906) koja je od stanovnika Južne Afrike azijskog porekla zahtevala da ostave otiske prstiju u policiji. Gandhi osmišljava i predvodi akciju bojkotovanja tog propisa, zbog čega su i on sam i njegovi sledbenici uhapšeni. Sukob je razrešila centralna britanska vlast, koja je 1914. revidirala propis (Molnar, 2002: 242–3). Povratkom u Indiju, krajem druge decenije XX veka, Gandhi postaje politički aktivan i nastavlja sa izradom koncepcije koja će spojiti zapadno i istočno nasleđe (evropsko hrišćanstvo i prirodopravne teorije sa hinduizmom i budizmom) i ostati vezana za njegovo ime. Ta se koncepcija temelji na pojmu *satyagraha*, koji znači „snaga ljubavi i istine”, odnosno nenasilja. Otpor nepravdi ne sme da se zasniva na mržnji i nanošenju bola drugome, već se mora sprovoditi strogo nenasilnim sredstvima, koja podrazumevaju prethodan „rad na sebi”: strpljenje, samosavlađivanje, čak i mučeništvo, samožrtvovanje i svesno prihvaćenu patnju. Gandhi ovu koncepciju ne razvija samo kao teoriju, već je namenjuje praktičnoj borbi za nezavisnost Indije protiv engleske kolonijalne vlasti. Već 1922, on pokreće program nenasilne nesaradnje sa britanskom vlašću, kojim se bojkotu-

² Pet načela Tolstojevog verskog učenja bila su: ne padaj u gnev, ne predaj se požudi, nemoj davati zakletve, ne odupiri se zlu i voli svoje neprijatelje. Neodupiranje zlu ne znači prihvatanje zla, nego samo to da se protiv zla ne smemo boriti rđavim sredstvima, posebno ne nasiljem.

ju kako državne, tako i ekonomske i društvene ustanove kojima rukovode Britanci: sudovi, uprave, škole, bolnice, fabrike. Gandijeve ideje stiču široku popularnost i pokret bojkota se omasovljava, zahvatajući sve veći broj Indijaca koji se oslobađaju straha od kolonijalnog gospodara i svesno krše zakon, spremno iščekujući zakonske sankcije. Gandhi je vodio široke kampanje građanske neposlušnosti (pasivne nesaradnje) u još dva talasa – početkom tridesetih i početkom II svetskog rata. Najmasovnija i najupečatljivija akcija odigrala se 1930. godine i bila je usmerena protiv Zakona o soli, kojim je kolonijalna vlast sebi jamčila monopol na promet ovom namirnicom. Gandhi je poveo mirni masovni marš, dug više stotina kilometara, koji je trajao preko tri sedmice. Gandijevo predvodništvo i njegova lična harizma neprocenjivo su doprineli konačnom sticanju nezavisnosti Indije, 1947/49. godine.

Sledeći najpoznatiji primer široke kampanje građanske neposlušnosti vezan je za Pokret za građanska prava američkih crnaca i njegovog vođu Martina Lutera Kinga (Martin Luther King). Posle prvih akcija protiv zakonske diskriminacije crnaca kasnih četrdesetih godina, 1954. započinje prava kampanja, koja ubrzo dospeva u žižu interesovanja javnosti. Prelomni događaj desio se 1955. u gradu Montgomeriju u južnoj državi Alabami, kada je jedna crnkinja odbila da svoje mesto u autobusu ustupi belcu, kako su nalagali tada važeći propisi o rasnoj segregaciji na javnim mestima. Crnački aktivisti organizuju bojkot gradskog prevoza, a Kinga biraju za vođu. Tokom narednih godina, Pokret primenjuje sve

širu lepezu nenasilnih tehnika protesta – odbijanje poštovanja segregacionističkih propisa, proteste „sedenjem” (*sit-in*), masovne marševe i demonstracije, te pokretanje sudskih postupaka. Istorijski je bio Marš na Vašington 1963. godine, na kojem je učestvovalo 200.000 ljudi. King, koji je bio baptistički sveštenik, posle preuzimanja vođstva nad Pokretom intenzivno radi na očuvanju njegovog nenasilnog karaktera, u čemu mora da se bori i sa jakim militantnim strujama u samom crnačkom pokretu. King intenzivno proučava Gandijeve spise i indijsko iskustvo uopšte, te američku političku istoriju i političku teoriju. Bilo mu je stalo toga da akcije Pokreta utemelji u američkoj tradiciji i pokaže da one ne predstavljaju njeno izneveravanje već dovršavanje istorijskog hoda ostvarivanja upravo onih vrhovnih vrednosti koje oličava Ustav SAD i koje tvore temelj celokupnog američkog projekta.³ Proklamovana jednakost svih ljudi i spisak „neotuđivih prava”, pokazivao je King, uskraćeni su bitnom segmentu američkog građanstva: iako je ropstvo ukinuto, niz zakonskih i podzakonskih propisa, od kojih su mnogi bili u ingerenciji saveznih država, delotvorno su ograničavali prava građana SAD

³ U svom čuvenom govoru „Imam jedan san”, održanom u podnožju Linskolnovog spomenika na početku Marša na Vašington, King svoj san „ukorenjuje” u onaj san koji smatra autentično američkim: „Kada su arhitekti naše republike ispisali veličanstvene reči Ustava i Deklaracije nezavisnosti, oni su potpisali obećanje koje baštini svaki Amerikanac. To je obećanje da će se svakom čoveku jamčiti neotuđiva prava na život, slobodu i traganje za srećom. (...) Sanjam da će se jednoga dana ovaj narod uzdići i sprovesti u delo istinsko značenje svog vjeruju: ‘Smatramo da su ove istine same po sebi očigledne: da su svi ljudi stvoreni jednaki’” (King, 1968a).

crne boje kože i pretvarali ih u građane drugog reda. Cilj, ukratko, nije srušiti politički i pravni poredak SAD, nego apelovati na izvorna načela ustava (jednakost, sloboda i dostojanstvo). Protest je usmeren protiv pojedinačnih pravnih akata i prakse aparata vlasti koji su protivustavni, a pojedinačnim činovima neposlušnosti skreće se pažnja javnosti, pridobijaju nove pristalice – kako među crncima, tako i među belcima – i tako postiže dodatan pritisak na Kongres i Vrhovni sud SAD, koji su jedini mogli pokrenuti postupak izmene zakona. Uspeh ove strategije oličen je u nekoliko ključnih presuda Vrhovnog suda, Zakonu o građanskim pravima (1964) i Zakonu o pravu glasa (1965). Za sticanje široke podrške bila je presudna Kingova odluka da, u ime budućeg pomirenja crnog i belog dela američkog naroda, odustane od nasilnih konfrontacija.⁴ Doslednim nenasiljem, otvorenošću za pregovore i spremnošću na ličnu žrtvu, King je uspeo da sukob između Pokreta i aparata vlasti izdigne iz sfere dnevne politike ili pukog kršenja zakona, i prikaže ga kao duboko moralan sukob između pravde i nepravde, između dobra i zla (Marty, 1998: 152).

Tim svojim odlikama, crnačka borba pod vođstvom Kinga predstavlja najčistiji istorijski primer građanske neposlušnosti u užem smislu reči. No, iako je ta borba donela neprocenjive emancipatorske plodove za američ-

⁴ „U nastojanju da steknemo pravo koje nam pripada, ne smemo skriviti rđava dela. Nemojmo svoju žeđ za slobodom zadovoljavati tako što ćemo piti iz čaše gorčine i mržnje. (...) Sanjam da će jednog dana (...) sinovi nekadašnjih robova i sinovi nekadašnjih robovlasnika moći da sednu zajedno za sto bratstva. (...) Sanjam da će moje četvoro dece jednoga dana živeti u zemlji u kojoj ih neće prosuđivati po boji njihove kože, već po njihovom karakteru” (King, 1968a).

ke crnce i napredovanje demokratije za američko društvo u celini, tegobnost Kingovog opredeljenje za nenasilje tragično je ovaploćena u njegovom ubistvu 1968. godine. Tokom šezdesetih i sedamdesetih godina njegovi protivnici u okrilju crnačkog pokreta kanališu borbu za rasnu jednakost u pravcu rastuće militantnosti i upotrebe nasilja.

Posle II svetskog rata, za građanskom neposlušnošću posezali su mnogi antiratni pokreti. Već krajem četrdesetih godina, britanski pacifisti primenjuju Gandijevu taktiku nenasilnog otpora a 1952. ispred britanskog Ministarstva odbrane organizuju prvi protest sedenjem koji su nazvali „Operacija Gandi” (Molnar, 2002: 154–5). Pacifističke borbe su tokom narednih godina radikalizovane: Komitet za direktnu akciju i Kampanja za nuklearno razoružanje pod vođstvom Bertranda Rasla (Bertrand Russell) preduzimaju niz tzv. Uskršnjih marševa središtem Londona, u znak protesta protiv nuklearnog naoružanja. Te akcije izazivaju protivakciju vlasti, u vidu privođenja, hapšenja i zatvaranja, kojima je bio podvrgnut i sam Rasl. Iako je ova kampanja početkom šezdesetih izgubila bitku sa vladom, ukidanje opšte vojne obaveze u Britaniji 1961. godine može se smatrati i njihovim postignućem (Molnar, 2002: 256).

U drugoj polovini šezdesetih, sa eskalacijom rata u Vijetnamu, žarište antiratne aktivnosti seli se u SAD, gde se rasplamsavaju protesti protiv američkog vojnog angažmana. Ključni događaji su vezani za braću Danijela i Filipa Berigana (Daniel, Phillip Berrigan), inače katoličke sveštenike: 1967. oni predvode grupu koja prosi-

pa krv na dosijee vojnih obveznika u Baltimoru, a 1968. otimaju dosijee iz vojnog odseka i javno ih spaljuju (Marty, 1998; Molnar, 2002). Braća Berigan pravdaju svoj čin pozivanjem na Božji zakon, i time aktualizuju hrišćanske temelje prava na prigovor savesti.

Tokom sedamdesetih i osamdesetih godina, u Velikoj Britaniji i, naročito, Zapadnoj Nemačkoj omasovljavaju se i uraznoličavaju protesti protiv nuklearnog naoružanja ili naoružavanja uopšte, te atomskih elektrocentrala, sa obrazloženjima koja kombinuju starije pacifističke argumente sa novijom argumentacijom vezanom za opasnosti od narušavanja prirodne okoline i nesagledivih posledica do kojih može dovesti upotreba nuklearne energije.

Građanska neposlušnost je karakteristika i studentskih protesta koji su usmereni na autoritarnu i hijerarhijsku strukturu zapadnih univerziteta, i kojima studenti traže da se dominantna potrošačka, otuđena kultura konkurencije i postignuća zameni kontrakulturom tolerancije, ljubavi i bratstva među ljudima. Ovaj pokret kulminira 1968. godine i potom opada, a njegova energija se uliva u pacifističke i antinuklearne pokrete narednih decenija.

Rols-Habermasova koncepcija

Teorijski razvoj i politička praksa koja je, kao što smo videli, tokom XX veka obilovala primerima primene građanske neposlušnosti kao sredstva političke borbe, podstakli su formulisanje dveju teorija građanske neposlušnosti koje, kao najrazrađenije i logički najdoslednije

izvedene, dominiraju savremenom političkom teorijom. Ujedno, ove teorije prvi put jasno izvode razgraničenje između građanske neposlušnosti i protesta iz razloga savesti. Reč je o koncepcijama Jirgena Habermasa (Jürgen Habermas) i Džona Rolsa (John Rawls) koje se, zbog niza temeljnih sličnosti, često označavaju zajedničkim imenom – Rols-Habermasova koncepcija.

Evo preliminarnog popisa odlika koje, po ovoj dvojnoj koncepciji, građanska neposlušnost mora imati da bi zasluživala to ime:

1) Savremena demokratska ustavna država predstavlja jedini mogući kontekst, odnosno, građanska neposlušnost se ne može javiti u drugačijim tipovima političkog poretka;

2) Ne sme se rukovoditi privatnim motivima, kako u smislu interesa, tako i u smislu privatnih ideoloških, verskih ili moralnih doktrina, već načelima koja deli većina i koja su, po pretpostavci, otelovljena u pravno-političkom ustrojstvu zajednice. Na taj način se povlači granična linija prema prigovoru savesti, u kojem pojedinac kao pojedinac nastoji da izbegne primenu zakona na sebe samog (na primer odbijanje vojne službe na osnovu verskog opredeljenja), a ne nužno i da promeni taj zakon niti da deluje na većinu u društvu;

3) Striktna nenasilnost;

4) Javnost: upućuje se simbolička poruka većini, kojoj se želi skrenuti pažnja i koja se pokušava ubediti u nelegitimnost i nepravičnost dotičnog zakona ili politike; većina se tako poziva da aktivira svoje sposobnosti rasuđivanja i osećanje za pravdu i revidira donetu odluku;

5) Najčešće je posredi indirektna građanska neposlušnost;

6) Poštovanje pravnog poretka u celini, umesto rušenja (s tim u vezi i prihvatanje posledica čina, tj. sankcija);

7) Poteže se samo u slučaju ozbiljnih prekršaja temeljnih načela političkog poretka: taj uslov je uveden kao protivteža protivrečnosti ugrađenoj u sam pojam građanske neposlušnosti u demokratskoj ustavnoj državi – da se ona može tumačiti kao pravo pojedinih građana da odbace već usvojena „pravila igre” onda kada njima lično ne odgovaraju; Rols i Habermas naglašavaju da je ona „kranje sredstvo”, koje se sme primenjivati vrlo obazrivo;

8) Moraju prethodno biti iscrpljene sve institucionalne mogućnosti delovanja na proces odlučivanja (kroz stranke, parlament, druge državne organe, lobiranje itd.): one su pokušane, ali nisu donele ploda. Tek tada se sme posegnuti za građanskom neposlušnošću.

Prema Habermasu (1989: 56), građanska neposlušnost se odnosi na „ona dela koja su po svom obliku ilegalna, mada se razvijaju u okviru pozivanja na zajednički priznate osnove legitimiteta našeg demokratsko-državno-pravnog poretka”. Cilj je pozvati na ponovnu raspravu i ponovno oblikovanje volje o nekoj važećoj normi ili o pravosnažno odlučenoj politici, dakle na reviziju nekog mišljenja većine. Takvo političko postupanje moguće je samo u demokratskoj pravnoj državi, zato što je tom tipu poretka potrebno moralno opravdanje. Drugim rečima, takva država postavlja zahteve za sopstvenim legitimitetom veoma visoko, očekujući od

građana da pravni poredak priznaju ne iz straha od kazne već iz vlastite pobude: „vernost zakonu treba da proizlazi iz shvaćenog i otuda dobrovoljno priznatog normativnog zahteva za pravičnošću koji svaki pravni poredak veliča” (1989: 57). Stoga se u takvom poretku od građana ne može zahtevati bezuslovna, već samo kvalifikovana pokornost pravu – u onoj meri u kojoj se pravne norme zasnivaju na principima koji su vredni priznanja, čime se ono što je legalno može priznati i kao legitimno. Time se otvara mogućnost da se nelegitimni elementi legalnosti odbace. Budući da se „sama ideja pravne države drži za promišljanje napetog odnosa između ova dva uzajamno povezana momenta [legaliteta i legitimiteta]” (1989: 58), građanska neposlušnost se smešta upravo u središte tog neizvesnog međuodnosa, signalizirajući činjenicu „da demokratska pravna država sa svojim legitimacionim ustavnim principima prelazi preko svih oblika svog pozitivno-pravnog otelovljenja” (1989: 61). Na taj način građanska neposlušnost, umesto problematičnog i eventualno marginalnog „dodatka” političkom životu u savremenoj državi, dobija ulogu neophodnog normalizujućeg sastavnog dela zrele političke kulture.

Pošto je na ponovno promišljanje pojma građanske neposlušnosti neposredno podstaknut akcijama koje su u Zapadnoj Nemačkoj tokom osamdesetih godina pokretali tzv. novi društveni pokreti (naročito antinuklearni i ekološki), Habermas uvodi novi momenat koji dodatno opravdava pribegavanje građanskoj neposlušnosti kao sredstvu političke borbe u savremenosti. Stvar je, naime, u tome da su pitanja oko kojih se ovi pokreti mo-

bilišu toliko važna, a odluke o njima nose toliko krupne i često nepovratne posledice, da za njihovo regulisanje više nije dovoljno oslanjati se na uhodane mehanizme većinskog odlučivanja. Instaliranje nuklearnih raketa ili izgradnja atomskih centrala, recimo, pogađaju same egzistencijalne šanse svih građana zemlje, a odluke o njima donete su u standardnoj parlamentarnoj proceduri, u uslovima nedovoljne informisanosti⁵ i nepotpune transparentnosti. Pošto se tehnološki razvoj, koji suštinski menja prirodu pitanja i rizika o kojima politička zajednica mora da odlučuje, sudara sa ograničenjima ustaljenog političkog sistema koji više ne odgovara novoj situaciji, građanska neposlušnost zainteresovanih i svesnih manjinskih grupa potpuno je opravdana u svom nastojanju da ospori legitimnost odluka donetih na „stari” način.

Rols razvija shvatanje građanske neposlušnosti u sklopu svoje opšte „teorije pravde” (Rawls, 1998) i definiše je kao „javni nenasilni, mada svjesno politički čin suprotan zakonu,⁶ koji se obično izvodi sa ciljem da izazove promjenu u zakonu ili politikama vlasti. Djelujući

⁵ Aspekt informisanja bitan je i izvan ekološke tematike: budući da se, u savremenom društvu, mediji nalaze u rukama malog broja kompanija, koje u svojoj uređivačkoj politici slede sopstvene interese, građanska neposlušnost može biti značajno „sredstvo za alternativno informisanje javnosti o svim spornim pitanjima” (Molnar, 2002: 318).

⁶ Treba reći da postojeći domaći prevod Rolsove *Teorije pravde*, odakle je citat preuzet, sadrži na ovom mestu jednu nepreciznost, koja nije bez posledica po smisao. Original, naime, glasi: „... a public, nonviolent, conscientious yet political act...”, što tačno znači: „javni, nenasilni, *na savesti zasnovan, pa ipak politički čin*”. Uopredno naglašavanje „savesti” i „političnosti”, uz implicitno podrazumevanje opreke između njih, značajno je zbog Rolsovog razgraničavanja građanske neposlušnosti, u užem smislu, od prigovora savesti.

na ovaj način oslovljava se osjećaj za pravdu većine u zajednici i objavljuje se da, prema nečijem promišljenom shvatanju, nijesu poštovani principi društvene saradnje među slobodnim i jednakim ljudima”. Ova opšta definicija dopunjena je elementima koji su napred već izneti kao zajednička svojstva Rols-Habermasove koncepcije: 1) ne mora se kršiti onaj zakon protiv kojeg se protestuje, 2) u pitanju je *politički* akt i u tom smislu što se delanje usmerava i opravdava političkim principima, tj. principima pravde koji uređuju ustav i ustanove, dakle ne poziva se na principe ličnog morala ili na verske doktrine (mada se ovi mogu poklopiti s njima), niti se može zasnivati na grupnom ili sebičnom interesu; „Umjesto toga, poziva se na zajednički prihvaćeno shvatanje pravde koje leži u osnovi političkog poretka”; 3) taj čin je *javan* ne samo u tom smislu da se obraća javnim principima, nego se i vrši u javnosti, uz blagovremenu najavu; građanska neposlušnost je poruka koja se upućuje javnom forumu, te zahtev koji se njome postavlja treba racionalno uobličiti i poruku iskazati u jasnoj i razumljivoj formi; 4) *nenasilnost*: akteri nastoje da izbegnu nasilje, posebno protiv pojedinaca.

Kao što Habermas smešta građansku neposlušnost u demokratsku pravnu državu, tako i Rols njen nužan kontekstualni uslov naziva „društvom bliskim pravednom”, odnosno društvom u kojem su principi pravde u većem delu javno prihvaćeni kao temeljni uslovi dobrovoljne saradnje među slobodnim i jednakim osobama. To je neophodno da bi se javnosti (većini) uopšte mogao uputiti poziv da iznova promisli o nekom zakonu ili od-

luci: „Stupanjem u građansku neposlušnost čovjek namjerava, dakle, da se pozove na osjećaj za pravdu većine i da uputi blagovremeno upozorenje da su po njegovom iskrenom i promišljenom uvjerenju uslovi slobodne saradnje prekršeni. Mi pozivamo druge da ponovo razmisle, da stave sebe u naš položaj i da priznaju da ne mogu očekivati od nas da beskonačno prihvatamo uslove koje nam oni nameću” (1998: 347).

Rols izdvaja tri vrste uslova koje građanska neposlušnost mora zadovoljiti da bi bila opravdana:

1) Predmet: njome treba reagovati samo na „slučajeve suštinskih i jasnih nepravdi, poželjno je onih koje priječe put uklanjanju drugih nepravdi”, naročito na slučajeve ozbiljnog kršenja prvog principa pravde (jednake slobode) i na upadljive prekršaje drugog principa (nepriistrasne jednakosti mogućnosti);

2) „Krajnje sredstvo”: potrebno je da se prethodno iscrpe legalna sredstva i da se ona pokažu kao jalova (na primer zbog ravnodušnosti političkih stranaka i parlamenta, neuspeha zakonitih demonstracija itd.): „pošto je građanska neposlušnost posljednje sredstvo, moramo biti sigurni da je ono nužno”;

3) Granica: ne ići tako daleko da se prouzrokuje slom ustavnog poretka, jer bi to dovelo do posledica loših za sve.

Za razliku od mnogih, Rols jasno razdvaja građansku neposlušnost od prigovora savesti. Ovaj drugi 1) nema oblik poruke kojim se poziva na osećanje za pravdu većine: iako nije tajan, nije ni javan u onom prvom smislu u kojem se građanska neposlušnost obraća javnosti (prigovarač savesti možda i ne očekuje da će svojim činom pro-

meniti zakon ili politiku – jedino želi da lično izbegne njihovu primenu); i 2) ne mora se zasnivati na političkim principima, nego može i na verskim ili drugim ubeđenjima, dakle načelima koja odstupaju od ustavnog poretka.

Sa Rols-Habermasovom koncepcijom u osnovi se slaže i način na koji građansku neposlušnost postavljaju Džin Koen i Endru Arato (Cohen and Arato, 1992), u sklopu svoje opšte teorije civilnog društva u savremenom političkom poretku. Svojom „radnom definicijom” građanske neposlušnosti oni je određuju kao „nezakonite činove, najčešće kolektivnih aktera, koji su po karakteru javni, načelni i simbolički, uključuju prvenstveno nenasilna sredstva protesta i apeluju na sposobnost rasuđivanja i osećanje za pravdu stanovništva. Cilj (...) je ubediti javno mnjenje u civilnom i političkom (ili ekonomskom) društvu da je neki konkretni zakon ili politika nelegitiman i da ga treba promeniti (...). Građanska neposlušnost je, dakle, sredstvo reaffirmisanja sponse između civilnog i političkog društva (ili civilnog i ekonomskog), ukoliko su propali legalni pokušaji da civilno društvo izvrši uticaj na ova druga dva društva, i ukoliko su ostale mogućnosti iscrpljene”.

Slično Habermasu, Koen i Arato se ne zadržavaju samo na tome da priznaju opravdanost građanske neposlušnosti u nekim, strogo određenim, uslovima, nego joj dodeljuju i bitnu dinamizujuću ulogu u savremenom društvu. Građanska neposlušnost, kažu oni, „održava u životu utopijski horizont demokratskog i pravednog civilnog društva” – i to iz dva razloga: a) zato što pretpo-

stavlja bar delimičnu institucionalizaciju prava i demokratije, tj. pravo na postojanje i samoodbranu civilnog društva, te demokratsku legitimaciju poretka (osetljivost na zahteve građana, omogućavanje građanima da sudeluju u politici); i b) zato što je „u potpunosti demokratsko i pravično društvo utopija u klasičnom smislu reči: ono se nikad ne može u potpunosti ostvariti ili dovršiti, ali dejstvuje kao regulativni ideal koji nadahnjuje političke projekte”. Činovi građanske neposlušnosti su primer „samoograničavajućeg radikalizma” *par excellence*: oni pokreću proces učenja, kojim se proširuje opseg legitimne aktivnosti građana, te domašaj i oblici sudelovanja koji su na raspolaganju građanima u zreloj političkoj kulturi. Istorijski gledano, upravo je građanska neposlušnost bila „motor za stvaranje i širenje i prava i demokratizacije”; i štrajkovi, i demonstracije, i bojkoti su nekada bili protivzakoniti, a danas su normalna sastavnica političkog života.

Različita shvatanja „moralnih osnova demokratije”, pa time i opravdanja za građansku neposlušnost, koja Koen i Arato pronalaze kod dve glavne grupe teoretičara, *liberala* i *demokrata*, mogu nam pomoći da preciziramo i izvesne razlike između Rolsa i Habermasa, uprkos sličnostima koje su uslovile njihovo spajanje u „dvojni konceptiju”. Naime, liberali (Rols, Dworkin [Dworkin]), tu osnovu lociraju u načelo prava, a građansku neposlušnost posmatraju u okviru potencijalnog sukoba između odluka legitimno uspostavljene demokratske vlasti i načela individualnih prava ili autonomije. Građanska neposlušnost u tom slučaju povlači granicu između civilnog društva i države – liniju na kojoj zakono-

davstvo mora stati da ne bi prekršilo osnovna prava i tako prekoračilo svoj legitimni domen. Drugim rečima, uloga građanske neposlušnosti je da čuva individualna prava naspram demokratske političke zajednice. Između dvojice glavnih predstavnika liberalnog opravdanja postoje nijanse u tumačenju. Za Rolsa, građanska neposlušnost je u osnovi defanzivan potez onih čija su prava ugrožena, pri čemu opravdani razlozi postoje samo ako je prekršeno neko od dva načela pravde. To znači da Rols ne priznaje kao legitiman razlog za građansku neposlušnost, recimo, pitanje da li vlast pogrešno tumači narodnu volju ili neadekvatno predstavlja javno mnjenje, da li javnost poklanja dovoljnu pažnju nekim relevantnim pitanjima i slično. Takođe, samo shvatanje pravde je u ustavnoj demokratiji utvrđeno i ne podleže ponovnom razmatranju kroz akte građanske neposlušnosti (isključena su, recimo, pitanja o prirodi i sadržaju tog shvatanja, da li treba uvesti nove vrste prava ili ih iznova protumačiti, da li treba omogućiti nove oblike sudelovanja građana itd.). Dworkin, pak, tvrdi da zakon nije fiksiran jednom zauvek nego se stalno revidira i prilagođava. Stoga građanska neposlušnost može podstaći ispravke i inovacije koje su neophodne da bi se očuvala legitimnost nasleđenih zakona; testiranje zakona nije monopol sudija, to mogu činiti i obični ljudi.⁷ Zato je građanska

⁷ „Građanin je odan zakonu, a ne gledištu bilo koje konkretne osobe o tome šta je zakon. On se ne ponaša neumesno ili nepravično dokle god postupa na osnovu sopstvenog promišljenog i razložnog gledišta o tome šta zakon nalaže” (Dworkin, navedeno u: Carter, 1998: 30). Videćemo kasnije, u istom duhu, Molnarovu ideju „konzervativne konstitutivne vlasti”.

neposlušnost jedan od ključnih agenasa promene i razvoja političke kulture u ustavnim demokratijama.

Demokratski teoretičari građanske neposlušnosti, sa svoje strane, izvode „moralnu osnovu demokratije” iz načela demokratskog legitimiteta, a građansku neposlušnost sagledavaju u kontekstu kvaliteta demokratskih procedura, stepena reprezentativnosti i uključivosti, te mogućnosti sudelovanja (Cohen and Arato, 1992: 568). Oni odbijaju da se odreknu utopijskih normi neposrednog sudelovanja građana u javnom životu. Ovo je shvatanje karakteristično za autore poput Habermasa i Hane Arent (Hannah Arendt). Tako je, prema Hani Arent, ključ političke prirode građanske neposlušnosti u tome što akter ne nastupa sam, nego kao deo organizovane manjine povezane zajedničkim mnjenjem, koje prevazilazi puki skupni interes. „Do građanske neposlušnosti dolazi kada je znatan broj građana uveren ili da normalni kanali promene više ne funkcionišu, te pritužbe neće biti saslušane ili se povodom njih ništa neće učiniti, ili pak, na drugoj strani, da je vlast počela da se menja i da se nalazi i istrajava na putu takvih načina delovanja čija zakonitost i ustavnost podležu ozbiljnoj sumnji” (Arendt, 1969: 74). Građanska neposlušnost reljefno ističe ključno pitanje ustavnih demokratija: naime, da li su ustanove slobode dovoljno fleksibilne da prežive nasrtaj promene bez građanskog rata ili revolucije.

Koen i Arato, pak, smeštaju svoje shvatanje građanske neposlušnosti na tačku spoja između liberalne i demokratske teorije: neophodan je naglasak i na pravima i na sudelovanju. Smisao tog sintetičkog shvatanja leži u

tome što, budući da demokratija nikad nije dovršena – ona je proces, a ne stanje – uvek će biti prazninâ, belih mrlja, nepravdi koje se ne primećuju ili se zataškavaju, te zakrčenih institucionalnih kanala. Zbog toga jedna, kako to Habermas reče, „zrela politička kultura” naprosto ne može bez građanske neposlušnosti.

Slično ovome je i rešenje koje nudi Molnar (2002: 30–35), nazivajući građansku neposlušnost oblikom sprovođenja „konzervativne konstitutivne vlasti”.⁸ Za razliku od ustavotvorne konstitutivne vlasti, koja postavlja osnove novom poretku, te inovativne, kojom se ustav menja, konzervativna konstitutivna vlast čuva već uspostavljeni ustavni poredak. Njeni protagonisti nisu samo pravosudne instance koje brinu o ustavnosti, već i različite grupacije unutar civilnog društva koje smatraju da je u nekim slučajevima prekršen ustav. Pod uslovom da poštuju pravni poredak kao celinu, te grupacije svojom aktivnošću ukazuju na raskorake između načela i prakse i time, u osnovi, „čuvaju” ustav. Prostor za opravdanu građansku neposlušnost otvara se preprekama u prohodnosti institucionalnih kanala, koje su gotovo neminovne, kao i samom prirodom utemeljenja demokratskog ustrojstva. Ovo se, naime, zasniva na „volji na-

⁸ Evo i potpunog određenja koje nudi ovaj autor: „Građanska neposlušnost je fenomen koji se javlja kao oblik nenasilnog protesta legitimnoj vlasti u (demokratskoj) ustavnoj državi, i iskazuje je manjina građana u svojstvu predstavnika konzervativne konstitutivne vlasti”. Da bi zaslužio to ime, jedan čin mora da: 1) ispunjava dispozitiv neke zabranjujuće pravne norme, 2) ima moralno-političku a ne privatnu motivaciju, 3) bude javan, 4) ima za cilj otklanjanje nekog ozbiljnog nepravda ili skretanje pažnje na njega, 5) bude srazmeran svome cilju, 6) bude nenasilan (Molnar, 2002: 316).

roda”, koja, međutim, nije empirijska veličina jasnog sadržaja, podložna nedvosmislenoj operacionalizaciji. Naprotiv, posebne grupe u društvu pretenduju na to da je artikulišu i predstavljaju, i za to se međusobno bore u političkim procesima i u sferi javnosti. Pošto je demokratija lišena pozivanja na božansku objavu ili na drugi način spoznatu istinu, taj ishod uvek ostaje neizvestan, nestabilan i otvoren za pregovore – rečju, uvek približan.

Kritike i revizije

U novije vreme, iz savremenih društvenih pokreta – ekološkog, feminističkog, protiv abortusa, neanarhističkog/antiglobalističkog itd. – potekle su oštre kritike Rols-Habermasove koncepcije. Ističe se da dominacija shvatanja građanske neposlušnosti kao „oblika govora” (Welchman, 2001) osiromašuje značenje ovog pojma, sužava legitimno područje ovog vida političkog delovanja i dovodi do usvajanja selektivne, iskrivljene slike istorijata građanske neposlušnosti kao političke prakse.⁹ Navedena koncepcija je, naravno, osporavana i ranije; međutim, novije kritike su često radikalnije po tonu i vidljivije nose pečat praktično-aktivističkog zaleđa svojih

⁹ Velčman (Welchman, 2001) pronalazi razloge za to u izvesnim situacionim činiocima: naime, najznačajnije savremene teorije građanske neposlušnosti formulisane su u okviru određenog profesionalnog konteksta (političke filozofije, posebno u sklopu razmatranja političkih dužnosti) koji je prirodno bio sklon visokom nivou apstrakcije, a njihovi glavni protagonisti bili su i pod uticajem ličnih simpatija prema svojim studentima koji su se kasnih šezdesetih godina, primenom građanske neposlušnosti, borili za proširenje prava i više lične autonomije.

autora. U vezi s tim, one su jednim značajnim delom motivisane krupnim tehnološkim promenama koje, kako se smatra, dovode čovečanstvo u korenito novu egzistencijalnu situaciju: perspektiva nepovratnog razaranja prirodne sredine na našoj planeti, te mogućnost uništenja ljudskog roda upotrebnom oružja ogromne razorne moći, nalaže, prema ovim autorima, jednu drugačiju politiku. Iako ovaj momenat, kao što smo videli, naglašava i Habermas, osporavatelji otud izvlače radikalnije konsekvence. Tako se protagonisti „nove neposlušnosti” (Molnar, 2002: 358) više ne pozivaju na pravdu već na ugroženost sopstvenog života (kao i života svih ljudi) kao opravdanje za činode neposlušnosti vlastima. Bez obzira na navedene kontekstualne razlike, sve kritike barataju jednim brojem istih temeljnih ideja, te ćemo ih zajedno i razmotriti.

Praktično sve karakteristike građanske neposlušnosti, kako su je odredili Rols i Habermas, predstavljaju tačke spora. Možemo ih ponovo i sumarno navesti kao niz dimenzija: nenasilnost-nasilnost; javnost-tajnost; indirektnost-direktnost; prihvatanje-izbegavanje sankcija; usvajanje-odbacivanje celine poretka (zakonskog okvira). Veliki deo ovih spornih tačaka sažima se u osnovnu dilemu: da li je opravdano rezervisati naziv građanske neposlušnost samo za one akcije koje teže promeni pojedinog zakona/prakse, a ne i celokupnog postojećeg sistema?

Kada se sama suština građanske neposlušnosti vezuje za simbolički karakter čina, odnosno ono što je napred nazvano indirektnom neposlušnošću (izbor simboličke

mete, koja nije i stvarna meta protesta već ima za cilj skretanje pažnje javnosti), kažu ovi kritičari, ispušta se iz vida mnoštvo oblika protesta koji vrlo *direktno* deluju upravo na onaj zakonski propis kojem se protive. Istorijski primer je, svakako, američka „podzemna železnica” u XIX veku. A danas će, recimo, ekolozi pokušati da spreče seču neke šume – ometajući ekipe, štiteći stabla svojim telima, kvareći vozila itd. Pri tome je njihov cilj upravo opstrukcija sprovođenja neke, inače zakonite, mere, a ne nužno „delovanje na većinu”: možda uopšte i nemaju nameru da preobrate većinu. Protivnici abortusa blokiraju ulaz u klinike gde se pobačaji obavljaju, s namerom da spreče obavljanje pobačaja, a samo lateralno da deluju na javnost.

Posledica koja se ovim implicira jeste i osporavanje rolsovske ideje da se građanska neposlušnost mora obraćati „shvatanju pravde” kod većine. Postavlja se, naime, pitanje – a šta ako se uopšte ne slažemo sa njihovim shvatanjem pravde? U blažoj formi, pitanje glasi: zašto ne bi bilo legitimno da se građanskom neposlušnošću to shvatanje pokuša promeniti ili proširiti (Singer, 1991)?¹⁰

U navedenim primerima neposlušnosti nailazimo i na naredni sporni element – naime, dimenziju nasilnosti/nenasilnosti. Iako su i ovi oblici nenasilni u smislu da izbegavaju nanošenje bola ljudskim bićima, oni nisu sa-

¹⁰ Mogućna pomiriteljska pozicija nastoji da Rolsovu postavku ne odbaci već učini fleksibilnijom: umesto da se „shvatanje pravde” razume kao zaokruženi skup konkretnih mentalnih sadržaja, trenutnih uverenja i navike većine, iz Rolsa treba preuzeti samo pojam „osećaja za pravdu” kao bazične ljudske spremnosti da se postupa pravedno, odnosno recipročno (Sabl, 2001).

svim nenasilni prema (zakonski zaštićenoj) imovini: objektima, sredstima, opremi, postrojenjima itd. Neki teoretičari ukazuju na nemogućnost doslednog povlačenja granične linije između nasilne i nenasilne građanske neposlušnosti: ako je, recimo, *sit-in* na nekoj pruži, u cilju sprečavanja transporta nuklearnog materijala, legitiman oblik građanske neposlušnosti, ne bi trebalo tu oznaku uskratiti ni ukoliko učesnici odluče da iščupaju šine (Morreall, 1991: 140). Isključivanjem iz definicije građanske neposlušnosti činova koji namerno uništavaju predmete – dakle, podrazumevaju izvesno nasilje – ne prenebregavaju se samo ovi noviji oblici delovanja, nego i bitni primeri iz prošlosti, koje inače baštini tradicija građanske neposlušnosti: radnički štrajkovi, antiratne akcije braće Berigan (koji su, videli smo, uništavali vojne registre, dakle važnu državnu imovinu) i slično. Osim toga, bezuslovno nenasilje, utemeljeno u učenju o bratskoj ljubavi među ljudima, podrazumeva jedan antropološki optimizam koji neće svima delovati uverljivo. Nadalje, njime se ignoriše činjenica da emocije besa, uvređenosti i bunta mogu imati pozitivne funkcije po psihološko zdravlje pojedinaca i zajednica, ali i po samu posvećenost idealu pravde. Jer, apsolutna opredeljenost za ljubav podrazumeva jednako apsolutno praštanje, čime se krši jedno od osnovnih načela pravde – zahtev da zločin bude kažnjen (up., na primer, Wiener, 1973: 439).

Sledeći sporni element, takođe nagovešten prethodnim primerima, jeste pitanje zahtevane *javnosti* čina i *prihvatanja zakonskih sankcija*: nije razborito zameriti,

recimo, aktivistima „podzemne železnice” ili antinacističkim aktivistima što su nastojali da izbegnu otkrivanje i umaknu kazni: umesto da javnost bude uslov uspešnosti njihovog čina, kao što to pretpostavlja Rols-Habermasova koncepcija, upravo je *tajnost* bila uslov njihovog uspeha.¹¹

Noviji teoretičari ekologije idu i korak dalje, osporavajući samu antropocentričnu paradigmu u kojoj se građanska neposlušnost vidi samo kao protest protiv ograničavanja građanskih prava. Ta je paradigma, prema ovim kritičarima, suviše uska i nije u stanju ni da imenuje niti da objasni savremene prakse (pokret protiv abortusa, razne varijante ekologije, pokret podrške eutanaziji) koje se rukovode nekim drugim obzirima i vrednostima, kao što su prava životinja ili zaštita prirodne sredine. Antropocentrizam preovlađujuće koncepcije građanske neposlušnosti tako i sam postaje simptom upravo onog problema protiv kojeg se ovi novi oblici delovanja usmeravaju: čovekovog imperijalnog odnosa prema ne-ljudskim sastavnicama sveta kao potrošnom materijalu i sirovini za neograničenu eksploataciju.

I konačno, pitanje odnosa prema postojećem poretku kao celini. Dok Rols-Habermasova koncepcija strogo ograničava legitimni domašaj građanske neposlušnosti na protestovanje protiv pojedinih propisa ili politika,

¹¹ Na ovo će stroga koncepcija lako odgovoriti: to uopšte nisu bili slučajevi građanske neposlušnosti, jer nije bio ispunjen uslov da politički poredak bude demokratski. Kritičari, opet, uzvraćaju da tolikim sužavanjem opsega, u koji više ne može da stane velik broj istorijski značajnih slučajeva, pojam građanske neposlušnosti počinje da gubi smisao. Na tu „borbu oko imena” još ćemo se vratiti u osvrtnu na domaći kontekst.

uz istovremeno poštovanje ustavnog poretka („konzervativna konstitutivna vlast“), kritičari postavljaju pitanje: šta je onda radio Gandi? On bez sumnje nije imao nameru da „očuva“ niti da poboljša englesku kolonijalnu upravu: on je želeo da je sruši.¹² I mimo ovog istorijskog primera, pitanje odnosa prema poretku bilo je i ostalo sporno u debatama oko građanske neposlušnosti. Odbacivanje ograničavanja legitimne neposlušnosti na samo neke (neustavne, nelegitimne) zakone i prakse ima dva oblika. Jedan je vezan za savremeni ekološki pokret. On ističe da su moguće, čak vrlo verovatne posledice našeg sadašnjeg ponašanja u sferi odnosa prema prirodi toliko krupne i nesagledive, i da će u toj meri naneti katastrofalnu štetu ne samo nama, koji sada živimo, nego i budućim generacijama, da se ispravno ponašanje moralnog pojedinca više ne sme ograničavati zahtevima „apelovanja na većinu“. Tako Karterova (Carter, 1998) „radikalna neposlušnost“ nalaže „nenasilno protivljenje svakom elementu ekonomske i političke dinamike, koja u celini ugrožava prirodnu sredinu“. Radikalno protivljenje pri tom nije opravdano usvajanjem nekih individualnih – znači, intersubjektivno neobavezujućih – vrednosti, već univerzalnim nalogom odgovornosti pred budućim naraštajima. Drugi oblik radikalnog osporavanja starijeg je datuma i smešta se u kontekst radikalne političke teorije. Kao što je morala da se nosi sa konzervativnim kritikama, koje su prigovarale da priznavanje prava na nepoštovanje zakona vodi u anarhiju, tako se teorija

¹² Ako se strogi Rols-Habermasovi uslovi dosledno primene kao kriterijumi, jedini krupan istorijski primer građanske neposlušnosti koji prolazi trijažu jeste Kingova kampanja.

građanske neposlušnosti, na drugoj strani, suočavala sa radikalnim kritikama koje su joj zamerale zbog toga što prihvata postojeću političku strukturu i unutar nje dela. Tako, recimo Blajker (Bleiker, 2002), poput ranijih anarhista, tvrdi da građanska neposlušnost stvara samo privid radikalnog osporavanja, a u stvari učvršćuje postojeći liberalni poredak kao jedini mogućni, poništavajući viziju systemske alternative. Posebno u uslovima savremene dominacije liberalne paradigme, kažu ovi kritičari, građanska neposlušnost, u svom rolsovsko-habermasovskom obličju, nagrizi kognitivnu i političku spremnost da se kroz koprenu samorazumljivosti i „prirodne nužnosti” sagleda proizvoljnost i nepravедnost postojećeg poretka, kako na nacionalnom tako i na globalnom nivou. Buran razvoj savremenog antiglobalističkog pokreta i njegove mnogostruke „direktne akcije” daju ovim idejama danas najpoznatiji praktični izraz.

Srbija: građanska neposlušnost?

Kao što je već više puta rečeno, mnogi autori stoje na stanovištu da se građanska neposlušnost može javiti jedino u demokratskoj pravnoj državi, odnosno „okolnostima bliskim pravdi”.¹³ Po ovim viđenjima, mirna promena nedemokratskih režima – izuzev „dvorskog puča”,

¹³ Evo još jedne ilustracije: „Građanska neposlušnost je verovatno mogućna ili delotvorna jedino u demokratijama. Ona pretpostavlja da će vlast primenjivati zakon, a ne sprovoditi represiju nad prekršiocem. Ona pretpostavlja slobodnu javnu raspravu. Nijedan od ovih uslova nije ispunjen u despotijama, jednopartijskim režimima ili vojnim diktaturama. U takvim sistemima, ljudi mogu upražnjavati odbijanje na osnovu savesti – i zaista to čine – ali teško da tu ima ikakve ozbiljne mogućnosti za građansku neposlušnost kao produžetak demokratske politike” (Barker, 1995: 226).

dakle raskola u vladajućim grupama – bila bi praktično nemoguća. Tome protivreči niz primera iz savremenog iskustva – pad šaha u Iranu ili, nama bliži, slom realnog socijalizma u istočnoevropskim zemljama. U svim tim slučajevima, ne može se ignorisati udeo masovne anti-režimske mobilizacije, ma koliko drugi činioци bili značajni. Postoji, doduše, mogućnost da se oblici narodske akcije u tim okolnostima, umesto građanskom neposlušnošću, nazovu nekim drugim imenom: pasivni (nenasilni) otpor, prigovor savesti, neposlušnost građana i slično. Međutim, problem time nije do kraja rešen, a na primeru Srbije u razdoblju slabljenja i pada režima Slobodana Miloševića možemo jasnije sagledati koje su manjkavosti u pitanju. Ukratko, otpisivanje ovih oblika pučke političke borbe kao „ne-baš-građanske neposlušnosti” zanemaruje mogućnost, da se poslužimo Molnarovom terminologijom, „srednjeg” oblika sprovođenja konstitutivne vlasti, koji stoji između ustavotvorne i konzervativne. U takvim slučajevima, „shvatanje pravde” većine građana nije toliko u raskoraku sa postojećim ustavnim načelima, koliko sa aktuelnim ponašanjem vlastodržaca koji se prema ustavu odnose kao prema formalnom papiru bez dejstva. Do tog raskoraka može doći i pukim proticanjem vremena, zahvaljujući kojem jedna vlast – koja je eventualno svojevremeno preuzela uzde društva sa izvesnim demokratskim legitimitetom – prestaje da korespondira sa „shvatanjem pravde” koje je većina, prošavši kroz proces sazrevanja i socijalnog učenja, s vremenom razvila. Zbog sopstvenih navika, svejedno da li su one bile ugrađene u prvobitna „pravila

igre” ili ih je stekla u međuvremenu, vlast nije u stanju, ili ne želi, da ovaj raskorak prizna i pokuša zatvoriti. Tako je u Srbiji tokom 2000. godine građanska neposlušnost – tehnika političke borbe koja nema duboke korene u domaćoj političkoj kulturi – postala preovlađujuće sredstvo protivljenja tadašnjem režimu. Kulminacija se dogodila u kratkom i dramatičnom razdoblju između izbora 24. septembra i pobjede demokratskih snaga 5. oktobra. Tokom tih dana, građani Srbije su otkrili da su u stanju da pokrenu i održe mnoštvo visoko disciplinovanih i koordiniranih, na individualnim odlukama zasnovanih ali zajednički sprovedenih, svesno političkih akcija usmerenih na to da se režim privoli na demisioniranje: blokiranje saobraćajnica, štrajkove u preduzećima, izlaske na ulice, uz ignorisanje pretnji i pritisaka od strane vlasti, uključujući i njene oružane aparate. Ili, setimo se odluke CeSID-a da, uprkos uskraćivanju zvanične dozvole, ipak prikriveno nadgleda izborni proces na samim glasačkim mestima: tu imamo dosta čist primer istrajavanja u jednom postupku koji je formalno bio protivzakonit, ali je njegova protivzakonitost bila posledica jedne nesumnjivo nelegitimne odluke vlasti (zabrane akterima civilnog društva da nadziru izbore).¹⁴ U ovom primeru, kao i mnogima drugima iz istog perioda, vidimo odigravanje drame odnosa između legaliteta i legitimiteta, koji Habermas označava kao pravi lokus građanske neposlušnosti.

¹⁴ Ovde kao na dlanu vidimo elemente koji izmiču Rols-Habermasovim uslovima: u pitanju je bila *tajna* i *direktna* neposlušnost, a akteri su se trudili da izbegnu sankcije.

Razlozi iz kojih bi se ti činovi ipak mogli nazvati činovima građanske neposlušnosti – ukoliko se ona shvati manje dogmatski no što to nalaže Rols-Habermasova koncepcija – potiču iz tri izvora. Jedan se tiče refleksivne prirode političkog delovanja, i uzima u obzir činjenicu da su sami akteri, u vlastitom samorazumevanju, svoje postupke označivali kao građansku neposlušnost. Od čistog akademskog stava koji bi naprosto tvrdio da je takvo samorazumevanje teorijski *pogrešno* nema velike koristi: na taj način bi se presekla mogućnost da jedno značajno kolektivno iskustvo uđe u socijalni kapital nove političke kulture, koja se stvarala tokom godina Miloševićeve vladavine, našla svoje simboličko uporište u 5. oktobru, a stvara se još uvek. Ovo je posebno značajno s obzirom na slabačke korene građanskog i protestnog aktivizma u nasleđenoj matrici političkog ponašanja. Druga vrsta razloga zasniva se na strategiji preokretanja legalističkog argumenta protiv tadašnjih vlastodržaca – strategiji koju su usvojili ne samo opozicioni predvodnici već i masovni učesnici zbivanja. Reč je o odluci da se, umesto zahtevanja apsolutnog „novog početka”, brane upravo ona prava – pre svega, pravo glasa – koja su već bila ovaploćena u važećem pozitivnom zakonodavstvu i formalnoj legitimacionoj osnovi ustavnog poretka. Zbog toga se o petooktobarskim zbivanjima ne može bez rezerve govoriti kao o „revoluciji”, već ona nose i elemente sprovođenja „konzervativne konstitutivne vlasti”. Treća vrsta razloga može se izvući iz praznine koja u dominantnoj koncepciji stoji na mestu mogućnog poimanja *projektivne* građanske neposlušnosti. Ono što su

građani Srbije tada radili nisu bili činovi individualnog protivljenja na osnovu savesti; oni su se okupljali oko jednog zajedničkog – većinskog? – „shvatanja pravde”, koje nisu videli otelovljeno u tadašnjem poretku, onako kako je on u praksi funkcionisao, ali su želeli da do tog otelovljenja dođe. Stoga je njihova građanska neposlušnost imala za cilj tek *uspostavljanje* takvog jednog stanja, u kojem će „istina ustava” biti pretočena u zakone nižeg reda i u stvarnu praksu nosilaca javnih funkcija.

Literatura:

- ARENDDT, H. (1969). *Crisis in the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, New York
- BARKER, R. (1995). „Civil disobedience”, u: Lipset, S. M. (ed.), *Encyclopaedia of Democracy (I)*, s. 224–226, Routledge, London
- BEDAU, H. A. (ed.) (1991). *Civil Disobedience in Focus*, Routledge, London
- BLEIKER, R. (2002). „Rawls and the limits of nonviolent civil disobedience”, *Social Alternatives*, Vol. 21, No.1, s. 37–40.
- CARTER, A. (1998). „In defence of radical disobedience”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 15, No.1, s. 29–47.
- COHEN, J./ ARATO, A. (1992). *Civil Society and Political Theory*, Cambridge/MIT Press, London.
- HABERMAS, J. (1989) [1985]. „Građanska neposlušnost – test za demokratsku pravnu državu”, *Gledišta (XXX)*, br. 10–12, 1989, s. 52–68.
- KING, M. L. (1968) [1964.]. *Zašto ne možemo čekati*, TANJUG, Beograd
- KING, M. L. (1968a). *Martin Luther King: The Peaceful Warrior*, Pocket Books, New York
- MADDEN, E. (1973). „Civil disobedience”, u: Wiener, Philip (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, (ed.), s. 434–441, Charles Scribne’s Sons, New York
- MARTY, W. (1998). „Civil disobedience”, u: Wuthnow, R. (ed.), *The Encyclopedia of Politics and Religion (I)*, s. 150–153, DC: Congressional Quarterly, Washington

- MATULOVIĆ, M. (1990). „Građanska neposlušnost”, u: Prpić, I./ Puhovski, Ž./ Uzelac, M. (ur.), *Leksikon temeljnih pojmova politike*, s. 220–223, Školska knjiga, Zagreb
- MOLNAR, A. (2001). *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi 1: pravo na otpor tiraniji*, Samizdat B92, Beograd
- MOLNAR, A. (2002). *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi 4: građanska neposlušnost*, Samizdat B92, Beograd
- MORREALL J. (1991). „The justifiability of violent civil disobedience”, u: Bedau (ed.), s. 130–143.
- RAWLS, J. (1998) [1971]. *Teorija pravde*, prev. M. Ivović, Službeni list/CID, Beograd/Podgorica
- SABL, A. (2001). „Looking forward to justice: Rawlsian civil disobedience and its non-Rawlsian lessons”, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 9, No. 3. (September 2001), s. 307–330.
- SINGER, P. (1991). „Democracy and disobedience”, u: Bedau (ed.), s. 122–130.
- THOREAU, H. D. (1981) [1849]. „O dužnosti građanina da bude neposlušan”, u: *Valden, O građanskoj neposlušnosti*, prev. Z. Minderović, SKZ, Beograd
- WELCHMAN, J. (2001). „Is ecosabotage civil disobedience?”, *Philosophy and Geography*, Vol. 4, No. 1. (February 2001), s. 97–107.

Dorđe Pavićević

ODGOVORNOST

Odgovornost je pojam koji ima najraznovrsniju upotrebu u moralnom, političkom i religioznom jeziku. Sa podjednakim entuzijazmom upotrebljavaju ga autori najrazličitijih ideoloških, političkih i moralnih uverenja.¹ U daljem tekstu neće nas interesovati sva značenja reči odgovornost, jer je mala verovatnoća da bi ishod bio dosledna gramatika upotrebe ovog pojma. Takođe, nemoguće je na ograničenom prostoru izložiti potpuni pregled problema odgovornosti. Sistematsko razmatranje problema odgovornosti imalo bi strukturu odgovora na pitanja ko je, kome, za šta i u kojim slučajevima du-

¹ Ova reč je duboko prodrla u javni govor tokom XX veka tako da je postala sastavni deo zvaničnih dokumenata i programa najrazličitijih institucija: Leonid Brežnjev je govorio da je „odgovornost svakog pojedinca za kolektiv, i odgovornost kolektiva za svakog radnika (...) nerazdvojno obeležje stila života”. Deng Ksiaoping je svoj program zemljišnih reformi nazvao „sistem odgovornih domaćinstava”. Američki kongres je izdao Zakon o ličnoj odgovornosti i osnovao Upravu za finansijsku odgovornost i pomoć pri upravljanju (za distrikt Kolumbija). Vaclav Havel je kao predsednik Češke republike prizivao „moralno stanje” zasnovano na „višem”, metafizičkom osećaju odgovornosti. Svetski savet crkava na sastanku u Amsterdamu 1948. objavio je „model odgovornog društva”.

žan da položi račun za svoje postupke i zašto treba da prihvati posledice koje mu se nameću. U prilogu je dat nepotpun tabelaran prikaz kako se grana problem odgovornosti u pogledu svakog od ovih pitanja. Ukoliko se ima na umu da se svaki od odgovora može ukrštati sa većinom drugih (neke kombinacije se uzajamno isključuju), čini se gotovo nemogućim odrediti pojam odgovornosti na takav način da se on može dosledno upotrebljavati u svakom od navedenih slučajeva. Odgovornosti je slojevit pojam o čijoj se kontekstualnosti i smislu u kom se upotrebljava mora brižljivo voditi računa.

U tekstu će se pratiti sistematski teorijski naponi u kojima se pojam odgovornosti posmatra kao jedno od rešenja za probleme nepoverenja u moć slobodnog i neuslovljenog (individualnog ili kolektivnog) odlučivanja i doslednog sleđenja etičkih ideala. Druga rešenja su, na primer, dužnost pokoravanja normama i zapovestima, ili čvrst moralni poredak sa razrađenim sistemom nagrada i kazni. Posebnost odgovornosti u odnosu na ova rešenja sastoji se u priznavanju visokog stepena neizvesnosti moralne odluke u uslovima „etičke iracionalnosti sveta”² ili nesamerljivosti vrednosnih sistema kojima su ljudi privrženi. Problem odgovornosti se dramaturizuje tako gde takva odluka može imati katastrofalne posledice

² „Etička iracionalnost sveta” je pojam Maksa Vebera (Max Weber) kojim on označava raskorak prirodnih i društvenih zakonitosti u svetu spram različitih moralnih slika sveta. Ovaj pojam ima smisao da pokaže da se ispravnost moralne motivacije ne prenosi neposredno na moralnost postupka i njegovih posledica. Etička iracionalnost sveta može izopačiti smisao moralne namere tako da nikada sa sigurnošću ne možemo zastupati stav da „iz dobroga sledi dobro” ili „iz zla sledi uvek zlo”.

ce. Nije slučajno da su se značajne reaktualizacije pojma odgovornosti javljale nakon katastrofa: nakon Prvog svetskog rata, u slavnom Veberovom minhenskom govoru iz 1919. godine o politici kao pozivu; nakon Drugog svetskog rata, u vreme čuvenih Jaspersovih predavanja o pitanju krivice; nakon vijetnamskog rata i masakra u selu Mi Lai, u raspravama o kolektivnoj odgovornosti, sve do današnjih dana kada ovaj pojam doživljava pravu inflaciju. To su situacije visokog stepena moralne nesigurnosti za koje važe Čerčilove reči: „Od svega onoga što sam vaspitavan da smatram večnim i vitalnim jedva da je nešto čvrsto ili utvrđeno istrajalo. Sve ono za šta sam bio siguran ili mislio da sam siguran da je nemoguće, dogodilo se” (navedeno prema Williams, 1998). Upravo je odgovornost vrlina čiji je cilj da unese uračunljivost tamo gde ne postoji moralna garancija da će se tok događaja odvijati prema jedinstvenim ili jednako protumačenim pravilima moralnog poretka.

U daljem tekstu će najpre, uz nužna uprošćavanja i selektivnost, biti rekonstruisana predistorija pojma, imajući u vidu mesta koja se mogu prepoznati kao nagoveštaji modernog pojma odgovornosti. To se odnosi na tri za nas značajne tradicije: starogrčku, u kojoj možemo prepoznati obrise problema odgovornosti, ali ne i odgovornost kao rešenje; zatim hrišćansku, u kojoj se odgovornost prepliće sa безусловnim pokoravanjem božanskoj naredbi; i liberalnu, u kojoj se pojam odgovornosti može rekonstruisati teorijski dosledno, mada ne i celovito. U drugom delu teksta odgovornost će biti razmatrana kao zajedničko ime za osobinu koju nazivamo vrli-

nom odgovornosti i kao skup načela prema kojima se prepoznaje odgovorno društvo. Do druge polovine XIX veka odgovornost nije smatrana vrlinom, a tek u dvadesetom veku ona zauzima značajno mesto na spisku vrлина. Na kraju ću ukazati na dvosmisleni karakter upotebe pojma odgovornosti i analizirati sve izraženiji javni zahtev za odgovornošću, odnosno odgovornost da se postupa odgovorno.

I) Istorijski nagoveštaji

a) ETIMOLOGIJA POJMA U odnosu na većinu teorijski značajnih pojmova, pojam odgovornosti ima kratku istoriju.³ Čak je i njegova lingvistička upotreba relativno nova. Većina autora se slaže da do druge polovine devetnaestog veka ovaj pojam nema poseban teorijski tretman. Pedantni istoričar ideja Ričard MekKeon određuje čak 1859. godinu kao datum njegovog prvog filozofskog razmatranja (McKeon, 2001: 67). Pridevska upotreba pojma odgovornost može se trasirati unazad u francuskom jeziku do trinaestog veka. Bez obzira na očigledan latinski koren, ova reč je neologizam i u modernom značenju nastala je najpre u francuskom jeziku (*responsabilité*), odakle se proširila u ostale jezike Evrope. Nemačka reč *verantworten* (biti odgovoran) javlja se u drugoj polovini četrnaestog veka, a u imeničkoj upotrebi *Verantwortung* u drugoj polovini petnaestog. Imenica *Responsibility* se u engleskom jeziku prvi put javlja

³ Lingvistička istorija pojma u različitim tradicijama u najvećoj meri se oslanja na sledeće radove: Davis, 2001; McKeon, 1990; Moran, 1996.

1656. godine u prevodu *Pisama iz provincije* Bleza Paskala (Blaise Pascal), koji je zaslužan i za jednu od prvih imeničkih upotreba ove reči u Francuskoj.

Pretpostavlja se da je reč nastala kao prevod latinskih pravnih izraza (*respondere, responsio, responsum*), korišćenih u sudnicama, na svakodnevni jezik i da je njeno značenje izvedeno po analogiji na ulogu odbrane na sudu. Ako se nevinost optuženog u sudnici mogla ustanoviti na osnovu njegove „sposobnosti da odgovori” na optužbe, zar se ne može pretpostaviti isto i u oblasti morala, odnosno da se moralni integritet može uspostaviti na istom načelu. Pretpostavka sposobnosti da se ponudi odgovor i obaveza da se to čini na ispravno postavljen zahtev jeste etimološki osnov značenja ove reči u gotovo svim evropskim jezicima.⁴

b) STAROGRČKI KORENI Sporno je da li je u staroj Grčkoj, koja se smatra izvoristhem većine teorijskih pojmova, postojao adekvatan izraz za ono što se podrazumeva pod modernim pojmom odgovornosti. U velikoj i kontroverznoj knjizi posvećenoj starogrčkom shvatanju odgovornosti Artur Etkins (Arthur Atkins) je tvrdio da su stari Grci shvatali pojmove odgovornosti, sopstva i sudbine dosta različito od nas i da su odgovornosti pridavali manji značaj u svom sistemu mišljenja.

⁴ Odličan pregled upotrebe ove reči u različitim tradicijama može se naći u studijama koje su sabrane u zborniku Vinstona Dejvisa (Winston Davis). *Preuzimanje odgovornosti: komparativna perspektiva*. Upotreba ovog pojma, ako uopšte za njega postoji adekvatan pojmovni parnjak, varira od tradicije do tradicije. Na primer, japanske i kineske reči (*tse-jen* i *sekinin*), za koje se smatra da su analogne našem shvatanju odgovornosti, imaju negativnu konotaciju i asociraju na neku vrstu neprijatne situacije.

Posebno je ukazao na to kako naše sadašnje razumevanje etičkih pojmova sistematski krivi smisao koji su ovi pojmovi imali u svoje vreme. Knjiga je izazvala niz autora da pokušaju da pokažu kako su stari Grci ipak imali pojam odgovornosti, i da su mu pridavali važnost, kako u filozofiji tako i u literaturi. Najpoznatiji takav pokušaj je deo knjige *Stid i nužnost* poznatog oksfordskog etičara Vilijamsa (Williams, 1993). Postoji i niz drugih pokušaja da se ovaj pojam rekonstruiše kod pojedinih antičkih autora, posebno Aristotela.

Problem sa upotrebom pojma odgovornosti u tumačenju starogrčkih spisa i političke prakse je u tome što su pojmovi moralnog delovanja i moralne osobe unutar moralne slike sveta starih Grka u tenziji sa modernom idejom da odgovornost potiče iz mogućnosti slobodnog i promišljenog izbora ili izbegavanja određenog pravca delovanja. Moralni izbor koji opisuje starogrčka tragedija⁵ bio je dvostruko determinisan: sa jedne strane, on je bio rezultat odluke zasnovane na informacijama i razlozima na osnovu kojih osoba donosi odluku da deluje na određeni način i snosi posledice za to u vidu patnje. U ovom smislu, ona je odgovorna moralna osoba. Međutim, sa druge strane, njena radnja je uvek i predodređena zadatim moralnim sklopom u kome se javlja kao tragični moralni izbor ili „loša moralna sreća”. „Loša moralna sreća” rasterećuje moralnu osobu odgovornosti za njen izbor. Tragedija i izbor omeđuju pro-

⁵ Crotty, Kevin „Democracy, Tragedy and Responsibility”, u: Davis, 2001: 106–120.

stor u kome se kreću Antigona, Odisej, Agamemnon, Edip i ostali heroji grčke tragedije.

Pluralni kauzalitet unutar tragičnog izbora pokazuje moralnu pukotinu u moralnom univerzumu starih Grka. Delovanje u skladu sa najboljim sudom i voljom aktera ne mora voditi ka najboljim ishodima, naprotiv. Iskustvo tragedije pokazuje da unutrašnja struktura društvenog i prirodnog sveta može preokrenuti ishod delovanja; ono još pokazuje da su stari Grci bili svesni problema, ali i da su, ničeanski rečeno, krivicu prebacivali na bogove. Sudbina njihovih odluka i postupaka nije bila isljučivo njihova briga, niti su se trudili da, kao posebno važan, izoluju onaj vid delovanja koji je pod njihovom kontrolom. Za Grke su, ako se vratimo Edtkinsovom uvidu o kriterijumu procene delovanja kod starih Grka, mnogo važniji kriterijumi bili snaga i uspeh, nego samokontrola (Atkins, 1970: 21, 23). Ukratko, za njih odgovornost nije odgovor na problem moralne nesigurnosti.

Moralni predah koji su Grci sebi dopuštali na osnovu tragičnog tumačenja, prema Krotiju, omogućavao je pravičniji sud o raspodeli odgovornosti u političkoj praksi ili neku vrstu građanske odgovornosti kakva se može prepoznati u opisima starogrčkog političkog života u vreme demokratije. Međutim, prema njegovom priznanju, i sam pojam građanske odgovornosti je moderan i podrazumeva nečiju sposobnost da „svoju autonomiju upotrebljava savesno” i zbog toga bi upotreba pojma odgovornosti u slučaju analize starogrčke politič-

ke prakse bila „samo provizorna ili samo nagoveštaj” (Crotty, u: Davis, 2001: 118).

Tvrđnja da su Stari Grci „prepoznavali odgovornost” mogla bi se potkrepiti i primerom iz Platonove *Države* (359d –

360b): pričom o lidijskom pastiru Gigu koji „neodgovorno” upotrebljava moć stečenu prstenom koji ga može učiniti nevidljivim. Gig je upotrebio svoju moć da zavede kraljicu, ubije kralja i preuzme kraljevstvo. Priča postavlja problem nepoverenja i sumnji u postupke drugih ljudi koji poseduju moć da utiču na tok zbivanja, čime se otvara jedna važna tema unutar pojma odgovornosti. Platonov odgovor nam je poznat i on se ne zasniva na odgovornosti: poverenje možemo imati samo u one koji poseduju apsolutno znanje ili, u drugom najboljem slučaju, u sistem detaljnih zakona koji će eliminisati mogućnosti zloupotrebe.

Možda najbliža modernom shvatanju odgovornosti jeste Aristotelova analiza dobrovoljnog delovanja iz *Nikomahove* etike (1109b30 – 1111b5). Na ovom mestu Aristotel raspravlja o neznanju i prinudi kao negativnim kriterijumima pod kojima neku radnju ne možemo smatrati dobrovoljnom. Sve radnje učinjene izvan veoma striktnih uslova neznanja ili prinude smatraju se dobrovoljnim. Dobrovoljnost radnje se razmatra kao kriterijum razdvajanja radnji koje možemo hvaliti ili kuditi od radnji zbog kojih nekoga možemo „pomilovati” ili sažaljevati. Bez obzira na to što ova dva uslova nazivaju „aristotelijanskim uslovima” za pripisivanje odgovornosti, Fišer i Raviza se ne usuđuju da to shvatanje pripišu

samom Aristotelu, navodeći da postoji veliko neslaganje među stručnjacima za Aristotelovo delo u pogledu toga da li ovo razlikovanje ukazuje na to da je on imao moderni pojam odgovornosti.⁶ Razlog može ležati u tome što Aristotelovo razlikovanje kategorija dobrovoljnosti i nedobrovoljnosti radnji u velikoj meri odudara od modernog razlikovanja autonomnih i heteronomnih postupaka, koji su važni za pojam odgovornosti.⁷

c) RELIGIJSKI KORENI Drugi veliki izvor neslaganja u pogledu porekla modernog shvatanja odgovornosti jeste religija, u našem slučaju hrišćanska tradicija. Pitanje je da li se pojam odgovornosti na sistematičan način razvio tek u skorije vreme ili je on bio prisutan u ovoj tradiciji od samih početaka. Reč odgovornost se čak ne pojavljuje u modernim prevodima Biblije što, naravno, ne znači da u Bibliji nije sadržano određeno shvatanje odgovornosti (Davis, 2001: 5). Kao i kod svakog tumačenja teksta Biblije, i ovde se njena metaforičnost i višesmislenost nalazi u središtu spora. Različita mesta i priče ukazuju na suprotna shvatanja. Autori koji smatraju da u Bibliji ne postoji osnov za prihvatanje moder-

⁶ Videti: Fisher and Ravizza, 1998: 12–14. U fusnoti na strani 12 oni navode radove u kojima se sa dobrim razlozima i osporava i potvrđuje teza da ovo razlikovanje ima veze sa pojmom odgovornosti. Takva rasprava ipak mora biti rezervisana samo za dobre poznavaoce Aristotelovog dela. Jedan od njih (J. R. Lukas) je pokušao da pokaže da je pojam odgovornosti najbolji prevod za Aristotelov pojam *phronimos*. Međutim, ako se pažljivije analizira šta se time podrazumeva, videćemo da se u stvari radi o nečemu što mi nazivamo razborita osoba, jer Lukas ovaj pojam određuje kao „svestranu razložnost i pouzdanost koja nije ograničena na neku posebno polje i koja je sadržana u većini ostalih poželjnih crta karaktera” (navedeno prema Moran, 1996: 36–37).

⁷ O razlici između modernog i Aristotelovog shvatanja dobrovoljnosti videti: Feinberg, 1986: 113–115.

nog pojma odgovornosti navode priče o Avramu i njegovoj spremnosti da žrtvuje Isaka kao dokaz da su vera i pokoravanje, a ne odgovornost, osnova odnosa prema Bogu. Drugi najčešće navođeni kontraprimer jeste slavna Propoved/Beseda na gori, za koju Maks Veber kaže da je „njen smisao samo u ovom: sve ili ništa” i da izražava bezuslovnost i nedvosmislenost Jevandeoske zapovesti (Veber, 1987: 210). Etika Besede na gori ima prizvuk fundamentalizma koji je suprotan onome što odgovornost zahteva.

Potkrepljenje suprotne tvrdnje, da se već u Bibliji može pronaći osnov za shvatanje odgovornosti, obično se nalazi u slici sudnjega dana i čistilišta. Hrišćanski etičar Smit (W. C. Smith)⁸ poreklo pojma odgovornosti pronalazi u slici sudnjega dana i locira ga u I vek pre nove ere, u vreme „jevrejske reforme koja je vodila i do hrišćanskog pokreta i rabinskog oblika modernog judaizma”. Odgovornost u ovom smislu upravlja životnim putem pojedinaca do trenutka kada će sve što je učinjeno biti preispitano i sve tajne biti otkrivene i gde će biti doneta odluka o večnoj nagradi ili kazni. Ipak, prema njegovom tumačenju, hrišćanstvo zahteva više od odgovornosti, jer ovim pojmom se sudi samo o delima, ne i o veri, a vera i pokornost su ono što vodi spasenju.

Nema potrebe upuštati se u dalja tumačenja, jer važno je istaći da pokušaji rekonstrukcije pojma odgovornosti u hrišćanstvu pate od istog problema: napetosti

⁸ Radi se o njegovom tekstu „Responsibility”, koji kao primer ovakvog gledišta navode i Dejvis (Davis, 2001: 5) i Moran (Moran, 1996: 38 i 53).

koja vlada između odgovornosti i vere u безусловno pokoravanje božjim zapovestima. Jasno je da fundamentalističko tumačenje odnosa čoveka i Boga ne ostavlja prostora za tumačenje pojma odgovornosti. Klerikalna i kazuistička tumačenja u kojima se u odnos između vernika i Boga upliću autoritativna tumačenja i kontekstualizacije opštih zapovesti jedva da taj prostor malo širi. U tri velika tumačenja hrišćanstva i u islamu javljaju se institucionalizovani posrednici koji odgovornost pretvaraju u poslušnost i obavezu. Sudbina prihvatanja pojma odgovornosti unutar mnogo osporavanog „modela odgovornog društva”,⁹ koji je Svetski savet crkava usvojio i objavio na sastanku u Amsterdamu 1948. godine, u velikoj meri potvrđuje ovu tezu.

Pored fundamentalističkog i klerikalno/kazuističkog tumačenja koje, u najboljem slučaju, odgovornost posmatra kao manje značajan društveni korelat dublje obaveze prema Bogu i njegovim predstavnicima na zemlji, Dejvis navodi i treće, liberalno tumačenje poslušnosti Božjim zapovestima, koje je, kako navodi, sve prisutnije u današnjim religijskim etičkim učenjima i crkvenim propovedima. Prema njegovim rečima: „Ljudi koji kažu da se ‘pokoravaju Bogu’ obično misle dve stvari. Prvo, oni podrazumevaju da nameravaju da žive prema najvišim principima svoje vere. Drugo, oni nameravaju da ispituju svoj život kao da ga vode u prisustvu samog Boga” (Davis, 2001: 13–14). Ovaj opis dosta

⁹ U njemu se kaže da „Nasuprot konzervativizmu i inerciji, ekumensko mišljenje naglašava promenljivost ljudskih struktura; kao rezultat, ono poziva na odgovornost za aktivno učestvovanje u društvenoj promeni” (Moran, 1996: 49).

podseća na etiku poziva koju Veber stavlja u središte protestantske etike; etike koja se ne razvija iz pokornosti prema Božjim zapovestima nego iz lične odgovornosti prema Božjem zovu, koji se nalazi unutar svakoga od nas. Ovde ne nalazimo institucionalno tumačenje koje posreduje poziv Boga da živimo prema njegovim standardima (prvo obeležje), nego je svakome ostavljeno da taj teret nosi za sebe i taj teret mora izneti na ovom svetu (drugo obeležje). Svako za svoj učinak snosi ličnu odgovornost. Uprkos postuliranju lične odgovornosti, etika protestantizma još uvek u velikoj meri ostaje etika dužnosti, a ne etika odgovornosti. To je etika ispunjenja onoga što nam je zadato kao božanski zov, koji doduše prebiva u pojedincu, ali za koji se ipak polaže račun na drugom mestu. Nije slučajno što su rigidnost i fanatizam, nespojivi sa etikom odgovornosti, bili odlika kako „očeva osnivača” ovog tumačenja tako i mnogih protestantskih grupacija.

d) LIBERALNO TUMAČENJE ODGOVORNO-
STI Rano liberalno učenje i protestantsko tumačenje poziva iz različitih premisa stižu do sličnog ishoda. Liberalno odbijanje paternalističke i apsolutističke funkcije države prebacuje teret odgovornosti za vlastitu sudbinu na pojedinca. Paralelno, protestantsko odbijanje paternalizma i apsolutizma crkve u tumačenju zapovesti iz svetih spisa ima isti učinak. U oba slučaja etika ima slična obeležja: to je etika lične odgovornosti, individualizma, rada i ugovora. Razlike su ipak značajne u pogledu moralnog osnova učenja.

Liberalno učenje zahteva prazan društveni prostor, oslobođen državne (i druge) patronaže i uplitanja, čije je uređenje u diskrecionoj nadležnosti pojedinca i njegovih odluka. Diskrecija je ograničena skupom jednakih prava i sloboda kojima svaki pojedinac raspolaže, čiji je sadržaj definisan pomoću skupa prirodnih prava, zahteva pravde ili neophodnog društvenog prostora za praktkovanje moralne autonomije pojedinca. Kako će zajednički prostor i međusobna saradnja biti uređeni regulisano je dobrovoljnom saradnjom pojedinaca i podelom društvenog prostora na privatni i javni, čiji je međusobni odnos uređen građanskim pravom. Koliko će vlasti pripadati vlastima određuje se racionalno motivisanom predajom nadležnosti ili ugovaranjem, čime se društvo deli na građansko i političko, a njihov međusobni odnos uređuje se javnim pravom.

Autonomija pojedinca unutar zajedničkog prostora, kao i dodirne tačke između sfera javno-privatno i građansko-političko, otvaraju problem odgovorne upotrebe diskrecione moći odlučivanja. Ovaj problem u klasičnom liberalizmu ipak nije došao u prvi plan; on se zaobilazio fikcijom o harmoničnom i samoregulišućem građanskom društvu, sa jedne strane, i onom o snazi prosvetavanja i funkcionisanju pravne države, sa druge strane. Slobodni (i prosveteni) pojedinci će u dobrovoljnoj interakciji u okviru pravne države i njenih institucionalnih mehanizama urediti međusobne odnose tako da će opasnosti od zloupotrebe biti minimalne, a mogućnost sleđenja različitih oblika (dobrog) života i privrženosti različitim vrednosnim sistemima neće nanositi

štetu drugima izvan granica jednakih prava za sve. Pretpostavka harmoničnosti ne dopušta sistematski važno mesto pojmu odgovornosti, bilo da ga minimalizuje (u društvenom smislu) ili nerazumno proširuje (u smislu lične odgovornosti). Društvene posledice odluke se ne razmatraju ukoliko se time ne krše pravna pravila, jer je svako odgovoran za svoje postupke, a sudbina koja ga je zadesila je uvek ishod ili loše odluke ili nesrećnog sklopa okolnosti; za lošu odluku odgovornost snosi onaj ko ju je doneo, za nesrećan sklop okolnosti odgovornost ne snosi niko.

e) REZIME Ova uprošćena i selektivna istorijska rekonstrukcija pojma odgovornosti imala je za cilj da ukaže na komponente važne za razmatranje ovog pojma. Već unutar starogrčkog moralnog sveta imamo svest o „etičkoj iracionalnosti sveta” koja se iskazuje kao tragedija, kao društveni i prirodni mehanizam sposoban da izopači motive aktera. Objašnjenje za to bila je božanska intervencija koja nesrećni moralni sklop čini nužnim, van domena ljudske brige i obazrivosti. Sporno je da li Platonova i posebno Aristotelova „racionalizacija” moralnog poretka ostavljaju dovoljno prostora za sistematsko razmatranje odgovornosti. Etička iracionalnost sveta se u hrišćanstvu objašnjava prvobitnim grehom i nužnošću iskupljenja. Iskupljenje se, ipak, uz delimični izuzetak protestantizma, ne ispoljava kao predmet odgovornosti u ovozemaljskom životu; više je reč o pokoravanju božanskim zapovestima i odloženom i konačnom polaganju računa. Ipak, ideja mogućnosti popravljanja zadate sudbine i polaganje računa o svom postupanju

ostavljaju prostor za sporenja oko značenja odgovornosti u hrišćanstvu. Bezuslovnost individualne odluke i upravljanje vlastitom sudbinom naglašava se unutar liberalne tradicije. Društvena konstrukcija uređuje i harmonizuje različitost izbora, čime se liberalna konstrukcija imunizuje od nepoželjnih moralnih posledica. Ishod delovanja u društvenom smislu rezultat je zasluge; ukoliko nije tako – umešali su se neki prirodni faktori za koje niko ne može snositi odgovornost, jer se na prirodne zakone ne može uticati. Ukratko, liberalna konstrukcija pretpostavlja etičku racionalnost društvenog sveta i etičku iracionalnost prirodnog sveta.

Sa pojmovima „etičke iracionalnosti sveta”, mogućnosti iskupljenja/ispravljanja vlastite sudbine pravilnim izborom puta, polaganja računa za vlastite postupke, безусловne odluke, različitih načina da se vodi dobar život, te privrženosti različitim vrednosnim sistemima, na raspolaganju nam stoji pojmovna infrastruktura za sistematičnije razmatranje pojma odgovornosti. Do ovih pojmova moglo se doći i drugačijom selekcijom istorijskih primera. Takođe, pažljivije razmatranje navedenih primera bi verovatno relativizovalo ovakva uprošćavanja. Nijedna od navedenih tradicija ne ispoljava se u čistom obliku u kome je razmatrana i svako od navedenih mišljenja je slojevitije i preciznije. Upravo zbog navedene nepreciznosti ovde je korišćen pojam rekonstrukcije a ne istorijskog opisa. Pojam rekonstrukcije uvek podrazumeva svesno podređivanje vernosti opisa zadatoj svrsi.

II Odgovornost kao vrlina

Odgovornost nije teorijski razmatrana kao vrlina sve do XX veka. Najčuvenija rasprava u kojoj odgovornost zauzima sistemski značajno etičko mesto jeste Veberovo razmatranje politike kao poziva (Veber, 1987a). Problem koji Veber nastoji da reši jeste odnos etike i politike, odnosno da pronade oblik etike koji odgovara delatnosti političara. Njegovo rešenje jeste etika odgovornosti, koja „nalaže čoveku da uzme u obzir posledice svog delovanja koje se mogu predvideti”. Etici odgovornosti je suprotstavljena etika uverenja ili čiste volje, koja smatra „da kada neka radnja preduzeta iz čiste volje dovede do loših posledica (...) za to nije odgovoran onaj koji dela, već glupost drugih ljudi ili volja Božja koja ih je takvim načinila”.

Etika uverenja, prema Veberu, može imati tri oblika. Prvi je religijska etika koju ilustruje etika Besede na gori. Drugi oblik je onaj koji zastupa uverenje da su socijalni i moralni svet u harmoniji i da ciljevi, sredstva i posledice ne dolaze u konflikt. Treći oblik je revolucionarna etika koja osnov za delovanje nalazi u jedinstvenoj shemi vrednosti i zahteva neodložnu društvenu akciju za njeno ostvarenje, ma kakve posledice bile. Paradoks etike uverenja sastoji se u tome što sredstva ne može opravdati istim onim kriterijumima kojima opravdava ciljeve. Zbog toga etika uverenja ili ne može da se suoči sa „etičkom iracionalnoću sveta”, ili je prisiljena na „kosmičko-etičku racionalizaciju sveta”. U prvom slučaju, etika uverenja ne može pretendovati na uspeh, jer ne raspolaže sredstvima za ostvarenje svojih ciljeva (na pri-

mer, slučaj kvekerskog pokušaja uspostavljanja pacifističke države u Pensilvaniji), ili mora pribeći naivnim revolucionarnim opravdanjima o jednokratnoj upotrebi sile da bi se ukinulo svako nasilje. U drugom slučaju, etička racionalizacija sveta, koja ispravnost namere prenosi na ispravnost posledica, protivreči iskustvima „neskrivljene patnje, nekažnjene nepravde i nepopravljive gluposti” (Veber, 1987a: 214).

Biti odgovoran znači „imati obučen i bezobziran pogled kojim se može upoznati stvarnost života i sposobnost da se ta stvarnost podnese i da se bude intimno dorastao njoj” (Veber, 1987a: 219). Maksimalna koju sledi odgovoran političar jeste – „ipak!”. Odgovornost se, dakle, tiče kvaliteta i sadržaja suda o svetu koji nas okružuje i motivacije sa kojom se donosi odluka. Motivacija za donošenje odluke mora biti vezana za sud koji uzima u obzir dalju sudbinu odluke. Posebnu težinu u ovom smislu imaju političke odluke, koje mogu imati posebno dramatične posledice, jer politika koristi nasilna sredstva. Stoga bi bilo jako loše ukoliko bi politička odluka bila motivisana prosuđivanjem koje je isključivo vrednosno orijentisano i ne bi imalo u vidu da, kako Veber slikovito kaže, služeći jednom Bogu vređamo drugog Boga (Veber, 1987b: 204). Političko nasilje nije poželjno rešenje borbe vrednosti i ideala (bogova) koja se uvek već odvija u svetu. Zbog toga, „Onaj ko hoće da se bavi politikom, a naročito onaj koji politiku shvata kao poziv, mora sebi predočiti ove etičke paradokse i mora znati da je odgovoran za ono što sam može postati pod pritiskom tih paradoksa. Ponavljam: on se upušta u od-

nos sa dijaboličkim silama koje vrebaju u svakom nasilju”.

Veberovo shvatanje odgovornosti otvara mnoga pitanja, od kojih ćemo delimično razmotriti tri: a) kakav je odnos etike odgovornosti i etike uverenja? b) kakvi su kvaliteti odgovorne odluke i koje osobine ima odgovorna osoba? c) kolika je zaista moć odluke da proizvodi predvidljive posledice?

a) Opisom etike odgovornosti Veber razmatra vrstu delovanja koje je motivisano čistom odgovornošću. Delovanje koje je motivisano maksimumom odgovornosti je delovanje koje vodi računa o društvenim posledicama koje proizvodi. Etika odgovornosti je potrebna jer je svet takav da se posledice delovanja često ne poklapaju sa namerom koja je motivisala delovanje. Racionalnost društvenih i prirodnih mehanizama se ne poklapa sa racionalnošću moralnog suda.

Nameće se pitanje kako onda procenjujemo koje su posledice dobre, a koje loše, ukoliko odgovornost zahteva da se odrekemo etike uverenja koja sadrži vrednosne kriterijume. Kako da procenjujemo posledice naših postupaka ako živimo u svetu „iz koga su se krajnje i najsublimnije vrednosti povukle iz javnosti u transcendentalno carstvo mističnog života” (Veber, 1987b: 208)? Mnoge kritike koje naglašavaju ovaj problem zasnivaju se na, po mom mišljenju, pogrešnom sudu da Veber etiku odgovornosti poistovećuje sa instrumentalnim delovanjem.¹⁰ Pored izričitog stava da između ove dve etike „postoji

¹⁰ Sličan stav, ali iz drugih razloga, zastupa Bredli Star (Starr, 1999).

ponor”, njihov odnos ipak nije isključiv; naprotiv, na drugom mestu on kaže da se one uzajamno dopunjavaju. Veber ne kaže da odgovorna osoba ne može usvojiti obe perspektive, nego samo da se njihove maksime „ne mogu staviti pod istu kapu”. Ne postoji treća etika koja bi ujedinila maksime obe etike. Moguće je samo kombinovati ih; štaviše, u praktičnom životu, a posebno u politici, prisiljeni smo da to uvek radimo.

Na koji način se kombinuju ove dve etike? Koja je to kombinacija koja odgovara na pitanje kako procenjujemo koje posledice su prihvatljive, a koje nisu? Razmatranje odgovornosti ne može biti kompletno bez odgovora na ova pitanja. Jedno rešenje je da se odgovornost tretira kao opšti zahtev, a da svako iz svoje perspektive procenjuje posledice i kombinuje dve etike. Međutim, i same procene i kombinacije mogu biti u sukobu sa tragičnim posledicama, u kome bez „obzira koja strana odnese pobedu (...) onde gde ničega nema, svoje pravo izgubio je ne samo car, nego i proleter” (Veber, 1987: 221). U ovom smislu zahtev za odgovornošću bi bio zahtev za etičkom konzistentnošću ciljeva i sredstava; zahtev da istim kriterijumima kojima procenjujemo ciljeve procenjujemo i sredstva, čime bi i car i proleter došli do istog zaključka. Ovo tumačenje odnosa dve etike, međutim, ili pretpostavlja previše – etičku racionalizaciju sveta na višem, meta-etičkom nivou – ili favorizuje određene zahteve u odnosu na druge i time, slušajući jedne bogove, vređa druge.

Rešenje ovog problema bi moglo biti otkrivanje vrednosno neutralnog kriterijuma koji služi kao zajednički

osnov procenjivanja. U ovom smislu bi odgovornost bila, recimo, zahtev za samoodržanjem, jer gde nema ničega, niko nije odneo pobedu. Ovaj zahtev je, međutim, retko moguće ostvariti čak i u graničnim slučajevima samoodržanja i izbegavanja katastrofa, jer predmet spora može biti postojeće stanje stvari, odnosno pitanje da li ono treba da opstane ili ne. Sa druge strane, to bi podrazumevalo da etički svetovi nisu nesamerljivi i da postoji kriterijum koji je neutralan u odnosu na sve moralne nazore, što obesmišljava zahtev odgovornosti, i mogli bismo ponoviti kritiku poznatog filozofa Smarta (Smart) upućenu utilitarističkim razmatranjima odgovornosti: odgovornost se pretvara u sud o optimalnim posledicama delovanja, čime je prestala da ima bilo kakvu etičku vrednost i zbog toga, prema Smartu, postala samo još jedna „metafizička besmislica”.¹¹

Nemački filozof Karl-Oto Apel (Karl-Otto Apel) je problem odnosa dve etike rešavao tako što je dve etike pokušao da posreduje dodatnim načelom koje propisuje odgovornu primenu etičkih ideala. No, pre toga, potrebno je da se postojanje različitih etika uverenja posreduje idealizovanim moralnim zahtevom za sporazumevanjem u pogledu poželjnosti javno važećih kriterijuma procene. Apel je svestan da idealizovana načela sporazumevanja ne govore ništa o posledicama i poželjnosti vlastite primene u istorijski zadatim uslovima. Realni uslovi sporazumevanja mogu biti prepreka neposrednoj

¹¹ J. J. Smart, “An Outline of a System of Utilitarian Ethics”, u: J. J. Smart and B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, s. 54.

primeni temeljnih normi sporazumevanja, što bi bio razlog, prema načelu odgovornosti, da odustanemo od njihove bezuslovne primene. Zahtev za bezuslovno sleđenje moralne zapovesti, u takvim okolnostima, pada u rigorizam etike uverenja kantovskog tipa. Stoga Apel uvodi dodatno ograničavajuće načelo, koje uzima u obzir posledice i moguće sporedne učinke neposredne primene idealizovanih načela, i formuliše ga kao zapovest za postepeno otklanjanje prepreka, odnosno proizvođenja uslova neposredne primene idealizovanih zahteva (Apel, 1988: 145 i dalje). Ovo načelo vodi intuicija odgovornosti za samoodržanje društvenih oblika života (pojedince, porodice, društvene grupe, države) u uslovi- ma u kojima mogu biti žrtva bezuslovnih etičkih zahteva. Osoba koja ima takvu odgovornost mora računati sa tim da se njeni interesi ili interesi njene grupe ne mogu rešavati samo putem racionalnog dijaloga, već i kroz forme strateške interakcije (kompromisi, pretnje, borba ili neke druge vrste ugrožavanja). U takvim situacijama strane u sporu i pored najbolje volje moraju postupati odgovorno i donositi odluke koje se nalaze pod prinu- dom osiguranja vlastitog sistema, jer nikada ne mogu biti sigurne u istu dobru volju suprotne strane (Apel, 1988: 132).

Apelovo pretvaranje dve etike u jednu etiku sa dva principa ima dva problema. Prvi problem se odnosi na tezu da se različiti etički ideali mogu zadovoljavajuće posredovati, čak i u uslovima idealne racionalne raspra- ve. Ovaj problem nije neposredno vezan za pitanje od- govornosti, mada je važan za njegovo potpuno razume- vanje. Drugi problem je vezan za pretpostavku da nam

je, bez obzira na to što se ljudi sa različitim uverenjima mogu racionalno sporazumeti o poželjnom obliku međusobnih odnosa, ipak potrebna etika odgovornosti. U realnom svetu se ne može dostići nivo poverenja potreban da se bez ograda primenjuju idealizovana načela. Etika odgovornosti se sastoji u posredovanju zahteva realnog sveta i idealizovanih moralnih zahteva, upotrebom, do određenih granica, sredstava koja se ne bi mogla opravdati u idealizovanoj situaciji. Rešenje koje Apel nudi je atraktivno, ali on samo izmešta problem na viši nivo razmatranja, jer se opet postavlja problem moralne nesigurnosti u pogledu opravdanja upotrebe sredstava, pošto se ona ne mogu opravdati istim vrednostima kojima se opravdavaju ciljevi. Dakle, opet imamo dve etike, za koje nismo sigurni na koji način da ih kombinujemo, osim pod pretpostavkom beskonačnog niza posredovanja.

Hajdegerovi učenici, nemački Jevreji, Emanuel Levinas (Emmanuel Levinas) i Hans Jonas (Hans Jonas), razočarani nacističkom avanturom svog učitelja, izvlačeći iskustva iz katastrofe jevrejskog naroda pokušali su da, svaki iz vlastite perspektive, etiku odgovornosti pretvore u javnu etiku uverenja. Odgovornost je za njih bila izvorni odnos prema drugome (za Jonasa i prema prirodi) prema čijem samoodržanju imamo odgovornost, upravo zato što je drugo/drugačije i nesvodivo. Problem sa ovakvim sjedinjavanjem dve etike jeste što se ili 1) može pretvoriti u etički zahtev sa visokim moralnim pretenzijama, što posebno važi za Levinasa, ili 2) što se njime, paradoksalno, upravo malo uvažava drugi, jer se apsolutna i beskonačna odgovornost za druge može lako

pretvoriti u paternalizam prema drugome. U prvom slučaju se od ljudi zahteva da budu sveci,¹² a takav zahtev je ili psihološki neprihvatljiv ili neodgovoran kao i svaka etika uverenja. U drugom slučaju se usvaja model nesimetričnih odnosa među ljudima koji, što Jonas izričito radi, za izvorni oblik odgovornosti uzima očinsku brigu, čime se paternalistički model prenosi i na ostale oblasti delovanja, recimo politiku, gde može imati drugačije posledice (Bernstein, 1994).

Jedna Hajdegerova učenica, takođe jevrejskog porekla, možda je na najdublji način pokušala da iz katastrofe II svetskog rata shvati na šta nas odgovornost obavezuje. Ona je razliku etike uverenja i etike odgovornosti pokušala da prevlada u aristotelijanskoj etici rasuđivanja. Ne radi se samo o tome da se uzmu u obzir posledice odluka, ma kakvi razlozi stajali iza toga, nego o tome da odgovornost podrazumeva upravo spremnost na promišljanje vlastitih uverenja za koja smatramo da opravdavaju naše postupke. Iskustvo sa suđenja nacističkom zločincu Ajhmanu u Jerusalimu uverilo je Hanu Arent (Hannah Arendt) da odgovornost podrazumeva insistiranje na sposobnosti ljudi da razlikuju ispravno od pogrešnog, uprkos tome što njihov lični sud može biti u suprotnosti sa jednodušnim stavom okoline. U krajnjem, odgovornost razlikovanja dobrih i loših posledica

¹² Levinas na jednom mestu kaže "Kao što Aljoša Karamazov kaže u *Braća Karamazovi* Dostojevskog: 'svi smo odgovorni za svakog drugog, ali ja sam od svih drugih odgovorniji'. To ne znači da je svako 'ja' odgovornije od svih drugih, jer to bi značilo poopštiti zakon za svakog drugog – zahtevati od svakog drugog isto toliko koliko od sebe. Ova suštinska asimetrija je osnova etike" (*Dijalog sa Levinasom*, navedeno prema: Bernstein, 2000: 379).

jeste na nama samima i za njega odgovaramo čak i onda kada je taj kriterijum sastavni deo duboko ukorenjene kulture naše zajednice. Opšta prihvaćenost u ovom smislu ne oslobađa nas od odgovornosti za vlastite stavove.¹³ Zbog toga zahtev za odgovornošću podrazumeva: najpre, obavezu svakoga da poznaje svet u kome deluje i, drugo, činjenicu da su naša dela rezultat trenutka, ali se odvijaju unutar vremenskog kontinuuma našeg delovanja koje uključuje stalno odgovaranje na zahteve sveta oko nas.¹⁴ U ovom smislu naše delovanje je stalno odgovaranje, koje uključuje spremnost da se odgovora na ono što se dogodilo, što se zbiva i što će se dogoditi (Williams, 1998). Sposobnost odgovaranja uključuje i granični sud o tome gde se nalazi linija ispod koje naše suđenje ne ide. U moralnom smislu, to je razlika dobra i zla i određeno shvatanje čovečnosti koje ga prati.

Granično iskustvo koje Hana Arent ima na umu kada piše o odgovornosti jeste ono u kome niti institucionalne garancije, ni konvencionalna moralnost ne uspevaju da spreče kolektivnu moralnu katastrofu. Međutim, i ona je svesna da je zadatak koji postavlja pred odgovornog građanina pretežak. Njoj je jasno koliku pre-

¹³ Leri Mej (Larry May) tezu o odgovornosti za vlastite stavove i izvedenu tezu o saodgovornosti za javno važeće stavove izvodi iz sartrovski, egzistencijalistički protumačenog pojma odgovornosti, prema kome smo, u krajnjem, odgovorni za ono što jesmo i što je deo našeg kolektivnog samorazumevanja (May, 1992).

¹⁴ Pojam sveta kod Hane Arent ima specifično značenje. Ne radi se o objektivnoj stvarnosti datoj nezavisno od onih koji je tumače, nego je svet za nju nestabilna ljudska konstrukcija, „mreža koju pletu mnogi akteri”, koja se oblikuje svakim činom razumevanja i delovanja. Svaki naš postupak ga na izvestan način menja, ali je i svaka intervencija i želja da ga promenimo već na neki način upletena u mrežu postojećih relacija koje čine naš svet.

preku predstavljaju politički i ideološki zahtevi zajedničkog života, zbog čega „svakoga dana postaje sve teže slediti neimperijalističku politiku i čuvati nerasisitička uverenja (...) svakoga dana postaje jasnije koliko je čovečanstvo težak teret za čoveka” (Arent, 2000: 35).

b) Odgovornost za Vebera leži u odluci koja podrazumeva „obučen i bezobziran pogled”, „sposobnost da se stvarnost podnese” i „da se bude intimno dorastao njoj”. Dakle, odluka koju sledimo je rezultat niza kognitivnih i psiholoških faktora. Znači li to da samo neki, koji poseduju posebne osobine, mogu biti odgovorni i da se odgovornost ne može tretirati kao opšteljudska moralna kompetencija? U konkretnom slučaju, to su kognitivne i psihološke sposobnosti koje treba da poseduje onaj koji se upušta u politiku kao svoj poziv. Posebne moralne kompetencije takođe se zahtevaju i od odgovornog lekara, učitelja ili advokata. Pitanje je kakve su nam kompetencije potrebne da bismo odgovorno obavljali univerzalne ljudske uloge, da bismo bili moralne ličnosti i/ili građani.

Sumirajući osobine modernog pojma odgovornosti, Vinston DeJvis navodi sledeće osobine odgovorne osobe:

- Spremnost da se vodi računa o posledicama postupaka;
- Osećaj za to kada treba konsultovati druge, a kada konsultovati vlastitu savest;
- Sposobnost da se menjaju planovi u svetlu posledica koje nanose štetu drugima u pogledu visokorangiranih vrednosti i privrženosti;

- Spremnost da se iskreno položi račun o krajnjem cilju i pravcima delovanja (Davis, 2001: 6–7).

Ovaj spisak je nepotpun i mogu mu se priključiti još dve osobine koje dodatno, skoro do nepodnošljivosti, usložnjavaju teret odgovornosti: kognitivnu sposobnost aktera da uvidi relevantne osobine situacije i mogućnost procene situacije sa različitih aspekata (moralnog, pravnog, političkog, pa i metafizičkog). Prva osobina se odnosi na sposobnost predviđanja ili rekonstrukcije lanca uzročnosti koji proizvodi određeni događaj. Složenost ljudske interakcije i neprozirnost pojedinačnih doprinosa u lancu uzročnosti može dovesti u sumnju svaki sud o odgovornosti. Druga se tiče potencijalnog sukoba između različitih perspektiva, ili čak unutar različitih perspektiva. Moralno, pravno ili politički intepretirana odgovornost mogu u jednom istom slučaju biti shvaćene na različite, međusobno suprotstavljene načine. Takođe, unutar svake od ovih regija delovanja istim situacijama moguće je pripisati suprotna tumačenja. Najpoznatiji takav slučaj su moralne dileme. Osnovnu napetost među oblicima ispoljavanja odgovornosti u globalizovanom svetu Semjuel Šefler (Samuel Scheffler) otkriva između univerzalističkih zahteva moralnosti i lokalnih, partikularnih odgovornosti koje imamo prema onima koji su nam „bliži” (porodica, sugrađani, nacija i tako dalje) (Scheffler, 2001).

Navedeni problemi mogu zahtev za odgovornošću učiniti psihološki nepodnošljivim teretom. Postoje dva komplementarna rešenja problema tereta odgovornosti. Jedan je zaobilaženje problema rekonstrukcije lanca

uzročnosti uzimanjem u obzir razloga koje osoba navodi kao motive svog delovanja; ovaj metod je poznat kao kompatibilistička teza. Drugi je institucionalizacija odgovornosti.

KOMPATIBILISTIČKA TEZA Ova teza je nastala kao odgovor na opasnost od uklanjanja problema odgovornosti unutar determinističkog shvatanja delovanja. O odgovornosti ne možemo govoriti ukoliko je svaki naš postupak predodređen neumoljivim zakonima prirode, društva i fiziologije. Kompatibilistička teza se zasniva na tome da se odgovornost pripisuje kvalitetu odluke, nezavisno od toga da li je determinizam tačan ili ne. Pojam odgovornosti se izvodi na osnovu značaja koji predstava o slobodnom odlučivanju ima za samorazumevanje naših postupaka. Odgovornom se smatra osoba čije je delovanje motivisano razlozima koje i drugi ljudi mogu prihvatiti, ili ih makar ne mogu opravdano odbaciti (Scanlon, 2001).

Ova teza ima više podvarijanti i veoma je sofisticirana (Ravizza, 1999). Njena suština je da se pri ispitivanju odgovornosti aktera ne uzimaju u obzir mogući alternativni pravci delovanja, nego samo to da li je u aktuelnoj sekvenci delovanja akter uzeo u obzir ispravne razloge i da li je delovao na osnovu njih. U ovom smislu, ne uzima se u obzir ni da li je akter mogao delovati drugačije, niti je presudno koliki je njegov doprinos u uzročnom lancu događaja. Presudno je samo da li je akter izabrao pravu vrstu razloga i da li su to bili njegovi razlozi. Ukoliko se akter na ispravan način odnosio prema razlozima u pitanju, onda je njegov odnos bio odgovoran.

Loše posledice koje su nastupile nisu mogle biti pod njegovom kontrolom i zbog toga ne bi bilo pošteno pripisati mu odgovornost.¹⁵ Odgovornost je pojam koji je primenljiv čak i ako je determinizam istinit, jer je to pojam koji je bitan za međuljudske odnose i načine na koji se oni samorazumevaju.¹⁶

Prednosti ovog pristupa su mnogobrojne. U njemu se na relativno pravičan način raspoređuje teret odgovornosti. Takođe, relativno je lako primenljiv. Dalje,

¹⁵ Kontrola je ključni pojam za razumevanje odgovornosti u knjizi Fišera i Ravize (Fisher and Ravizza, 1998), jednoj od retkih u kojoj se pojam moralne odgovornosti relativno obuhvatno razmatra. Vrsta kontrole koja je potrebna da bismo osobu smatrali odgovornom jeste "upravljačka kontrola" (*guidance control*), koja podrazumeva samo mehanizam motivacionog reagovanja na relevantne razloge (*reason responsiveness*), a ne "regulativna kontrola", koja podrazumeva kontrolu nad alternativnim načinima postupanja. Ovaj pristup je polukompatibilistički, zato što pretpostavlja da postojanje mehanizma reakcije na ispravne razloge unutar nas isključuje mogućnost potpune fiziološke uslovljenosti delovanja mehanizma, jer subjekt u aktuelnom obrascu delovanja može imati pristup ovom mehanizmu, ali uključuje determinizam u smislu isključenja alternativnih mogućnosti. U njemu se čak ne pretpostavlja da akteri imaju "sposobnost refleksivne samokontrole", kao što to čini Džej Volas (Jay Wallace), nego samo da u trenutnom nizu događaja akter deluje na osnovu svog, prikladno opremljenog mehanizma reakcije na različite razloge za delovanje. Ovo je neke autore navelo da ovu koncepciju nazovu "gotovo determinističkom".

¹⁶ Ovakvo shvatanje otvara zanimjive probleme, kao, na primer, preuzimanja odgovornosti za slučajne nizove događaja. U romanu Salmana Ruždija *Deca ponoći*, glavni junak Salem Sinaj se suočava sa nizom neobičnih događaja za koje nije imao zadovoljavajuće objašnjenje, sve dok prilikom udara glavom usled pada sa bicikla nije otkrio da su sva deca rođena iza ponoći 15. avgusta 1947, na dan sticanja nezavisnosti Indije, čvrsto povezana sa sudbinom ove zemlje. Kao desetogodišnjak postao je svestan da je "neposredno odgovoran što je razbuktao nasilje koje će završiti podelom države Bombaj". Čak se i dezintegracija grupe Deca ponoći podudara sa upadom kineske vojske sa namerom "da ponizi indijsku vojsku". On zaključuje da je "*privilegija i prokletstvo* Dece ponoći da budu i *gospodari i žrtve* svojih vremena, da im se uskrati lični život i da ih povuče smrtonosni vrtlog gomile..." (kurziv Đ.P.).

obuhvaćene su i individualna i socijalna dimenzija odgovornosti. Sve što je potrebno jeste da akter identifikuje svoje razloge i položi račun o njima pred drugim ljudima.¹⁷ Međutim, osnovna slabost ovog pristupa¹⁸ jeste što je potrebno dodatno objašnjenje o tome koja vrsta razloga se uzima u razmatranje i kako se akter odnosi prema njima. Postoje tri teze koje odgovaraju na ovaj problem. Prva pretpostavlja da smo u obavezi da uzmemo samo takozvane generičke razloge, ili razloge koje navodi sam akter, i da na osnovu njih procenjujemo da li u nekom mogućem svetu postoji scenario koji bi ih učinio dovoljnim razlozima (*weak reason responsiveness*). Druga teza je da moramo u obzir uzeti sve moguće razloge za postupanje i na osnovu toga proceniti koji bi od razloga bio dovoljan razlog za postupanje (*strong reason responsiveness*). Konačno, umerena teza (*moderate reason responsiveness*) pretpostavlja normalan stepen pristupačnosti razloga i u najmanjoj meri slabu motivišuću snagu ovih razloga i onda se pita da li je to opravdan razlog za delovanje (Fisher and Ravizza, 1998: 62–91).

Dakle, i ovde se ponavlja problem procene, ali ovoga puta ne posledica delovanja nego razloga za delovanje i njihove motivišuće snage. Pitanje je unutar kakvog okvira se tumače i procenjuju ovi razlozi. Tri navedena odgovora nude premalo, previše ili neodređenu sredinu.

¹⁷ Ova dva aspekta Geri Votson naziva “samorazotkrivanje” (*selfdisclosure*) i “sposobnost polaganja računa” (*accountability*) (navedeno prema Ravizza, 1999: 96-97).

¹⁸ Ako zanemarimo problem da li naš fiziološki sistem i mehanizam reakcije zaista na takav način funkcionišu i da li imamo razloga da pretpostavimo drugačije, što ovde ne može biti razmatrano.

INSTITUALIZACIJA ODGOVORNOSTI Uspostavljene i prihvaćene (kodifikovane ili ne) društvene, pravne i političke norme u dobroj meri rasterećuju građane od tereta odgovornosti i pomažu im da se orijentišu u proceni vlastitog delovanja. Zahtevi odgovornosti mogu na različitim nivoima biti protivrečni, ali se i duboko sukobljavati sa životnim ciljevima i vrednosnim sistemom aktera. Odgovorno postupanje zahteva da akter ostvarenje svojih ciljeva prilagodi drugima i okolnostima. To znači da od njega zahteva da odustane od određenih vrsta delovanja, ali mu nameće određeno postupanje, čije izostajanje može imati loše posledice ili se ne bi moglo opravdati pred drugim ljudima. Tereti koje pojedincu nameću ovakvi zahtevi mogu biti preteški i samodestruktivni.

Habermas istinsku primenu etike nalazi na području pravne i političke teorije. Razloge za ovakav stav nalazi u uvidu da čovek pomoću vlastitog moralnog samoodređenja nije u stanju da ostvari svoje pretenzije u postojećoj društvenoj stvarnosti, usled kognitivnih, motivacionih i organizacionih slabosti: 1) kognitivna neizvesnost moralnog suda, koja ima za posledicu da se ne može napraviti niti utemeljiti konačni katalog dužnosti niti obrazovati carstvo hijerarhijski poređanih normi, mada se od subjekta zahteva donošenje moralnih odluka; 2) postoji motivaciona nesigurnost moralnog subjekta, odnosno problem slabosti volje zbog koje kognitivni sadržaj moralnih normi nije dovoljno usađen u motivacionu strukturu voljnog mehanizma ličnosti; 3) organizaciona nesposobnost pojedinca da realizuje zahteve u složenim društvenim uslovima iziskuje institucionalnu koordina-

ciju i organizaciju delovanja (na primer, humanitarna pomoć ugroženima ili ekološka zaštita) (Habermas, 1992: 147–150).

Svima blizak slučaj institucionalizovane odgovornosti jeste pravo. Pravo je kodifikovan oblik raspodele odgovornosti u pogledu individualnog i grupnog ponašanja (grupe kao pravna lica). Ono rasterećuje moralni sud pojedinca u pogledu suda o odgovornosti određene vrste delovanja tako što neke odgovornosti pretvara u obaveze. Pravo prevodi našu odgovornost u određene norme i propisuje merljive kazne za prekršioce.

Ova odlika prava navela je neke autore da zaključe kako je pojam odgovornosti beznačajan za pravo: pravo se tiče ustanovljavanja krivice i određivanja kazne, a ne odgovornosti, te odgovornost niti šta dodaje niti oduzima krivici, odnosno kazni (Long, 1999). Odnos krivice i odgovornosti, međutim, daleko je složeniji od toga. Sa jedne strane, pojam odgovornosti je širi od pitanja krivice i neka osoba može biti odgovorna, a da ne bude kriva. Naučnici koji su izmislili atomsku bombu odgovorni su za njenu upotrebu i razaranja koja je izazvala, jer bez njih ona ne bi ni postojala, ali nisu krivi, jer nisu oni doneli odluku da se ona upotrebi, niti su učestvovali u akciji. Slično se može reći i za osobe koje učesvuju u saobraćaju pod uticajem alkohola, one su odgovorne za ugrožavanje bezbednosti saobraćaja, ali su krive samo u slučaju da se nesreća dogodi.¹⁹ Sa druge strane, pitanje je da li važi obrnuta teza – da osoba koja nije odgovorna

¹⁹ Slično razlikovanje krivice i odgovornosti učesnika u masakru u selu Mi Lai pravi Kurta Bajer u tekstu „Guilt and Responsibility” (u: May and Hofman, 1991).

može biti kriva. Odgovornost i krivica svakako nisu ni recipročne niti merljive istim kriterijumima. Pod specijalnim okolnostima, može se osuditi osoba koja nije uzročno odgovorna za nanetu štetu, ali nije izvesno da to znači da nije odgovorna u nekauzalnom smislu.²⁰

Ovo stanovište ne uzima dovoljno ozbiljno razliku između moralne i pravne odgovornosti. Pravo, usled svojih funkcionalnih imperativa, propisuje vlastite standarde odgovornosti, koji se ne mogu prevoditi u druge regije odgovornosti. U nekim slučajevima se moralno odgovorna osoba ne smatra krivom, ili se kriva osoba ne smatra moralno odgovornom, ali prinuda doslednog funkcionisanja sistema i društvena funkcija prava zahtevaju kaznu koja je proizvoljna sa moralnog stanovišta.²¹

²⁰ Na primer, u romanu *Čitač* nemačkog autora Bernharda Šlinka tematizuje se nerekipročnost krivice i odgovornosti kroz priču devojke koja je postala ratni zločinac skrivajući svoju nepismenost. Nepredvidljivi lanac događaja izazvan prikrićanjem nesposobnosti doveo ju je u situaciju da radi u koncentracionom logoru, gde je iz istog razloga činila zločine. Autor ne želi da umanjí njenu krivicu, ali svakako želi da umanjí njenu odgovornost za ono što je postala. Ipak, pitanje je u kojoj meri je disleksija, povezana sa društvenim žigosanjem nepismenih, oslobađa odgovornosti za posedovanje moralnog sistema u kome društvena sramota zauzima više mesto od masovnog ubijanja nevinih.

²¹ O složenosti odnosa moralne i pravne odgovornosti pišu Mur, Onore i Fajnberg (Moore, 1999; Hart and Honoré, 1959; Feinberg, 1970). Usled prinude odlučivanja i svoje društvene funkcije, pravo često pribegava prozvoljnim pravilima odlučivanja. U državi Njujork uzročnik požara koji je zapalio čitavo naselje kriv je samo za paljenja prve kuće. „Pravilo jedne kuće” se primenjuje kada uzročni niz događaja ide suviše daleko i pravna odgovornost se primenjuje samo na uzročno najbliže događaje. Ono je nastalo kao rezultat paljenja grupe kuća usled varničenja na železnici, pri čemu je plamen prve kuće (koju je zapalila varnica) palio ostale kuće redom. Ustanovljeno je pravilo da je železnička kompanija odgovorna samo za paljenje prve kuće, iz razloga koji nemaju veze sa odgovornošću nego sa društvenom ulogom prava. Takođe i pravilo „godina i jedan dan” u Engleskoj kaže da je neko odgovoran za ubistvo samo ako osoba ko-

Naravno, pravna odgovornost ne iscrpljuje opseg naše odgovornosti, ali je znatno sužava u odnosu na ponašanja prema drugim pojedincima i grupama.

Sledeći značajan slučaj institucionalizacije odgovornosti je politika. Odgovornost za odluke koje se mogu ticati velikih grupa ljudi prenosi se na kolektivni sistem odlučivanja. U zavisnosti od političkog sistema, kolektivnim sistemom odlučivanja se odgovornost ili prenosi na pojedince ili grupe koji se smatraju posebno sposobnim da donose teške odluke, ili se ona deli među svim članovima grupe. Ovlašćenje da se donose kolektivno obavezujuće odluke prenosi se na profesionalce ili organizacije, pod pretpostavkom da se tako smanjuje mogućnost greške. Takve odluke imaju kolektivni značaj, kako za one koje su u obavezi da ih slede, tako i za one koji su izvan kolektiva. Grupe koje se organizuju u političke zajednice razgraničavaju se u odnosu na druge grupe. Distribucija odgovornosti unutar jedne grupe ne znači da druge grupe ne mogu kolektivno smatrati prvu grupu odgovornom za njeno postupanje. Zbog toga kolektivi postaju politički odgovorni.²² Različito od pitanja da li su pripadnici političke zajednice kolektivno odgovorni za političke odluke koje se tiču drugih jeste pitanje kakvi

joj su nanete povrede umre u roku od jedne godine, prvi dan nakon toga više ne. Ovo pravilo je nastalo usled prinude odlučivanja, jer se negde morala povući crta. To ne znači da su iste osobe oslobođene i moralne odgovornosti.

²² Politička odgovornost nije jedini oblik kolektivne odgovornosti. To mogu biti i sve druge grupe koje zadovoljavaju neki od najmanje tri uslova: a) postoji veliki stepen unutargrupne solidarnosti, b) pojedinci izvlače koristi iz loših grupnih praksi, c) u grupi postoji prozirni i priznati sistem odlučivanja (May and Hofman, 1991).

se tereti mogu nametnuti nekoj grupi za politički neodgovorno ponašanje. Poznati oblici su upozorenja i deklaracije, rezolucije, sankcije, intervencije i u krajnjem slučaju oduzimanje suvereniteta pobjedom u ratu.²³

Međudržavno političko nadmetanje i nametanje odgovornosti neki autori žele da zamene institucionalizacijom raspodele političke odgovornosti na međunarodnom nivou, zasnovanom na moralnim i pravnim razlozima. Moralne razloge za to otkrivaju u velikim i nepravednim razlikama u raspodeli osnovnih životnih dobara prema politički zacrtanim granicama, dok pravni osnov pronalaze u povelji i dokumentima Ujedinjenih nacija (Pogge, 2001). Moralni standardi uspostavljeni dokumentima UN i njihovim tumačenjima nameću moralnu odgovornost državama i građanima, pre svega bogatim, da uspostave globalni ekonomski i politički poredak u kome će sva ljudska bića bez političkog ponižavanja imati siguran pristup osnovnim dobrima. Institucionalizacija političke odgovornosti se na taj način globalizuje i širi na svakog stanovnika planete.

c) Druga strana političke institucionalizacije jeste dramatično uvećanje građanske odgovornosti do obaveze tragičnog suprotstavljanja vlastitoj političkoj zajednici. Razlog za to je mogućnost politički organizovanih i

²³ Jaspers predviđa oduzimanje suvereniteta kao krajnji slučaj političkog kažnjavanja političke zajednice. Naime, zajednice koje nisu uspele da se politički samoorganizuju tako da ne nanose štetu drugima gube pravo na političku samoorganizaciju i može im se nasilno nametnuti oblik suvereniteta. U takvim slučajevima odgovornost se prebacuje na pobjednika, „Jer na njima sada počiva odsudna odgovornost za dalji tok stvari. Njihova je stvar da spreče ili prizovu novo zlo” (Jaspers, 1999: 81).

pravnim sredstvima sprovedenih zločina, koji rasterećuju savest pojedinca i banalizuju zlo, kako je upozoravala Hana Arent. Građanin zbog toga mora biti sposoban da procenjuje delovanje institucija na osnovu kriterijuma koji su nezavisni od društveno usvojenih vrednosti i zasnovani na osnovu savesti koja daje jednaku vrednost svakom čoveku. Ukoliko se u svakom činu mora imati u vidu čitavo čovečanstvo, biti građanin je nepodnošljiv teret za pojedinca. Drugi razlog je što se moć kolektivnih centara odlučivanja u uslovima tehnološki prefinjenih sredstava i tehnika vladanja uvećava do planetarnih razmera, čime se građanima nameće odgovornost da do najsitnijih detalja brinu o dizajnu institucionalnog mehanizama donošenja kolektivnih odluka i neprestano ga nadziru; jer svako pojedinačno ili mora prihvatiti odgovornost za kolektivne odluke ili im se mora aktivno suprotstaviti. U nekim slučajevima, u kojima je građanin, da bi se suprotstavio, prisiljen da učestvuje u društvenim praksama koje proizvode loše posledice, ni suprotstavljnje ne oslobađa od odgovornosti (Raikka, 1977).

Neproporcionalnost moći kolektivno obavezujuće odluke i mogućnosti individualnog uticaja nameću obavezu da građanin učestvuje u izgradnji odgovornog društva koje, prema jednom od tumačenja, mora zadovoljiti sledeće principe:

1. Građani i njihovi lideri vode računa o posledicama svojih postupaka;

2. Planovi i odluke se mogu menjati (pošto nisu određeni političkom ideologijom ili posvećeni religioznim dogmama);
3. Pojedinci se tretiraju kao slobodne i uračunljive moralne osobe; ne postoji manipulacija i prinuda nad pojedincima, tako da oni mogu biti odgovorni; država, dakle, ne preuzima odgovornost koja opravdano pripada pojedincima i oni je mogu razumno podnositi;
4. Država ne pomaže pojedincima mimo navedenog;
5. Postoji svest da slobode i sposobnosti pojedinaca mogu biti ograničene uzrocima koji su mimo njihove kontrole i da, u ovim slučajevima, njihova odgovornost može biti ograničena;
6. Važne odluke se donose posle odgovarajućeg razmatranja i konsultacija sa ekspertima (i drugim pojedincima kojih se to tiče), i sa opštim pristankom onih na koje se odluke odnose;
7. Članovi svih političkih stranaka, etničkih i religioznih grupa artikulišu svoju poziciju u *lingua franca* velikog društva (Davis, 2001: 7).

Pojam odgovornog građanina se, dakle, vezuje za pojam odgovornog društva. Odgovorno društvo uređeno prema načelima odgovornosti jeste puna realizacija odgovornosti. U odgovornom društvu čovek dobija pravu meru svoje odgovornosti. Bezlični društveni mehanizam može omogućiti savršenije ostvarenje vrline odgovornosti. Ipak, ako pažljivije pogledamo odrednice od-

govornog društva, uočićemo ili veliku neodređenost nekih odredbi, ili moramo priznati racionalizaciju koja vrlini odgovornosti, za razliku od drugih etičkih vrlina, omogućava da se potpuno društveno realizuje.

O odgovornom pripisivanju odgovornosti

Odgovornost je veoma složen i u velikoj meri neodređen pojam, ne samo po svom sadržaju, nego i po oblicima u kojima se ispoljava.²⁴ Napori koji su činjeni da se on bliže odredi imali su gotovo uvek ambivalentan učinak: ili preopterećuju nosioca odgovornosti, ili ne uspevaju da do kraja izvedu kriterijume procenjivanja i ostavljaju ga u situaciji moralne neizvesnosti. Postavlja se pitanje da li je praksa pripisivanja odgovornosti inherentno ambivalentana praksa ili se radi samo o nedostatku praktične i teorijske mašte ljudi da je pravilno artikulišu i primene.

Problem koji imamo sa odgovornošću je relativno nov u odnosu na druge etičke pojmove, tako da je nerazumno pretpostaviti da je preko 2000 godina sistemat-ske prakse razmišljanja o etičkim problemima previdelo ovaj problem, potcenilo ga ili makar nije imalo potrebu

²⁴ Možda je najpoznatija podela oblika odgovornosti ona izvedena iz Jaspersove klasifikacije oblika krivice koja odgovornost deli na krivičnu, moralnu, političku i metafizičku (Jaspers, 1999). Fajnberg, na primer, oblike odgovornosti deli na odgovornost za, odgovornost prema i odgovornost *tout court* (Feinberg, 1986: 44). Upotrebljavajući druge kriterijume u svom ranijem radu (Feinberg, 1970: 137), Fajnberg razlikuje pet značenja odgovornosti: kauzalno pripisivanje, prosto i kauzalno autorstvo, kredibilitet i obaveznost (*liability*). U istom radu, na jednom mestu Fajnberg pored svega zaključuje da je "moralna odgovornost, usudujem se da kažem, stvar oko koje smo svi zbunjeni" (Feinberg, 1970: 37).

da posebno raspravlja o njemu. Pre će biti da je njegov značaj rastao skupa sa „povlačenjem čarolije iz javnog života” i porastom neizvesnosti moralnog suda, koja može imati dramatične posledice. Ukratko, kada je postalo teško doneti odluku koju je lako obrazložiti drugim ljudima. Izgubljenu lakoću Jaspers nakon nemačke katastrofe i početka tegobnog oporavka ovako komentariše: „Lako je o svemu neobavezno misliti a nikad ne dosegnuti opredeljenje: teško je uz svestrano rasvetljavanje i razmišljanje koje je otvoreno za uvide donositi stvarnu odluku. Lako je pričanjem uzmicati pred stvarnom odgovornošću: teško je bez tvrdoglavosti se pridržavati odluke. Lako je svaki put u određenim situacijama ići linijom manjeg otpora: teško je vođen bezuslovnom odlukom, uz svu okretnost i fleksibilnost mišljenja, slediti zacrtani put” (Jaspers, 1999: 10).

Odgovornost nije lak teret. Ipak, ona treba da unese red u prostor društvene neizvesnosti i da spreči loše posledice ispoljavanja diskrecione moći odlučivanja. Sa druge strane, odgovornost kao retrospektivni sud o odgovornosti može biti shvaćena i kao sredstvo disciplinovanja kojim se nameću nerazumni društveni tereti. Zbog toga nam je lako da prihvatimo odgovornost kao opšti zahtev, ali nam je teško da prihvatimo bilo koju konkretnu, obuhvatnu koncepciju odgovornosti koja nije u skladu sa našim čvrstim moralnim uverenjima. Ipak, lista konkretnih preporuka je čest pratilac pojma odgovornosti. Zbog toga praksu pripisivanja odgovornosti kao univerzalne vrline sa konkretnim zahtevima Vilijem Konoli (William Connolly) smatra veoma opasnom (Connolly, 1991: 96–97). On tvrdi da bi specifi-

kacija pojma odgovornosti koja bi ga rekonstituisala tako da savršenije funkcioniše u svim okolnostima mogla biti ne rešenje, nego deo problema. Zbog istoričnosti lokusa odgovornosti i specifičnosti razumevanja društvenih praksi, određeni standardi odgovornosti mogu biti uzrok nepravdi i samodestruktivni po praksu odgovornosti. Takva praksa nam je potrebna da bismo odluke donosili i glavom, a ne zato da bismo stigmatizovali moralne neistomišljenike i sproveli ih na društvenu marginu. Sporovi oko odgovornosti upravo pokazuju takvu tendenciju.

Upravo je to suprotno onome na šta pojam odgovornosti upozorava: kao što nijedan moralni pojam ne može biti moralna preporuka koja se bezuslovno sledi, tako ni odgovornost ne može biti takva norma. Odgovornost je pre oznaka za vrlinu otvorenosti prema drugima i drugome, nego vrlina sa konkretnom listom preporuka za delanje. Zbog toga je njen sadržaj tako teško odrediti. Odgovornost ne može nadoknaditi osećaj izvesnosti niti obezbediti osećaj samoispravnosti ili moralne superiornosti karakteristične za mnoge etičke ideale. Odgovornost je vrlina nesavršenih i odraz njihove nesavršenosti, zbog toga ni sama ne može do kraja biti precizirana. Zbog toga je i u pogledu razumevanja pojma odgovornosti uputno podsetiti na Veberovo upozorenje: „ne smemo obećavati raj za budale ili lak put, ni u mišljenju ni u praksi. Stigma našeg ljudskog dostojanstva je da mir naših duša ne može biti onoliki koliki je mir onih koji sanjaju o takvom raju” (navedeno prema Starr, 1999).

Kritički pojmovnik civilnog društva

Prilog: Tabela o grananju problema odgovornosti prema osnovnim pitanjima

Ko može biti odgovoran?	Pojedinci		Ustanovljene	Pravno	
	Grupe			Običajno	
	Kolektiv		Slučajne		
			Raskidivih veza (udruženja)		
		Neraskidivih veza	Identitetske		
			Neidentitetske		
Prema čemu ili kome smo odgovorni?	Sebi				
	Pojedincu, grupi, kolektivu, čovečanstvu, budućim generacijama				
	Čovečnosti				
	Društvenim ustanovama				
Bogu, prirodi i drugim živim bićima					
Za šta možemo biti odgovorni?	Prošlo stanje stvari	Postupke	Predvidljive	Kontrolabilne	
			Nepredvidljive	Nekontrolabilne	
		Propuste			
		Stavove i uverenja			
	Sadašnje stanje stvari	Postupke			
		Propuste			
	Buduće stanje stvari	Preuzete obaveze		Predvidljive okolnosti	
				Nepredvidljive okolnosti	
Pripisane obaveze		Institucionalne			
		Neinstitucionalne			
U kojim situacijama?	Institucionalno definisanim		Moralnim tumačenjem		
			Pravno		
			Politički		
			Prema drugim društvenim ulogama		
	Institucionalno nedefinisanim		Moralno definisanom odgovornošću		
			Politički		
			Religijski		
			Prema društvenim ulogama		
		Metafizički			
Šta znači položiti račun?	Prihvatiti odgovornosti		Unapred		
			Unazad		
	Pripisati odgovornosti i izuzeti od odgovornosti		Postoje procedure		
			Ne postoje procedure		
	Utvrđiti odgovornosti		Prema procedurama		
			Van procedura		
Ustanoviti nove procedure					
Kakve su posledice?	Nagrade, priznanja, počasti				
	Kazne, prekori				

Literatura:

- ATKINS, A. W. H. (1960). *Merit and Responsibility*, Chicago University Press, Chicago
- APEL, K.-O. (1990). *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main
- ARENT, H. (2000). „Organizovana krivica i kolektivna odgovornost”, prev. Ranko Mastilović; *Reč*, mart 2000, br. 57/3, Beograd
- BERNSTEIN, R. J. (1994). „Rethinking Responsibility”; *Social Research*, Winter 1994, Vol. 61, No. 4, s. 833–853.
- BERNSTEIN, R. (2000). *Odgovornost filozofa*, Obrad Savić (prir.), Beogradski krug, Beograd
- CALDWELL, L. K (1994). „Conditions for Social Responsibility”; *American Behavioral Scientist*, Vol. 38, No. 1, Sept/Oct. 1994, s. 172–191.
- CONNOLLY, W. (1991). *Identity/Difference*, Ithaca/London
- DAVIS, W. (2001). *Taking Responsibility: Comparative Perspectives*, The University Press of Virginia, Charlottesville, VA
- DIGESER, P. (1990). „Forgiveness and Politics”; *Political Theory*, Oct. 1998, Vol. 26. No. 5. s. 700–725.
- FEINBERG, J. (1970). *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton University Press, Princeton, NJ
- FEINBERG, J. (1986). *Harm to Self*, Oxford University Press, Oxford

- FISCHER, J. M. (1999). „Recent Work on Moral Responsibility”; *Ethics*, No. 110, October 1999.
- FISCHER, J. M. and RAVIZZA, M. S. J. (1998). *Responsibility and Control : A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, UK
- HABERMAS, J. (1992). *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main
- HART, H. L. A. and HONORÉ, A. M. (1959). *Causation in The Law*, Oxford at the Clarendon Press
- JASPERS, K. (1999). *Pitanje krivice*, prev. Vanja Savić, Samizdat Free B92, Beograd
- JONAS, H. (1990). *Princip odgovornost*, prev. Slobodan Novakov, Veselin Masleša, Sarajevo
- LONG, R. T. (1999). „The Irrelevance of Responsibility”; *Social Philosophy and Policy*, Vol. 16, No. 2, Summer 1999, s. 118– 145.
- MAY, L. (1992). *Sharing Responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago and London
- MAY, L. and HOFMAN, S. (eds.) (1991). *Collective Responsibility*, Rowman and Littlefield Publishers. Inc.
- McKEON, R. (1990). *Freedom and History and Other Essays*, Zahava McKeon (ed.), Chicago University Press, Chicago
- MOORE, M. S. (1999). „Causation and Responsibility”; *Social Philosophy and Policy*, Vol. 16, No. 2, Summer 1999, s. 1–51.
- MORAN, G. (1996). *A Grammar of Responsibility*, The Crossroad Publishing Company, New York
- POGGE, T. W. (2001). „Human Rights and Responsibilities”, tekst prezentovan na konferenciji: *International*

Law and Ethics, Conference Series: „Institutionalization of Human Rights and Globalization”, Belgrade, 15–17 June, 2001

RAIKKA, J. (1997). „On Dissociating Oneself from Collective Responsibility”; *Social Theory and Policy*, Spring 1997, Vol. 23, No. 1, s. 93–109.

RICHARDSON, H. (1999). „Institutionally Divided Moral Responsibility”; *Social Philosophy and Policy*, Vol. 16, No. 2, Summer 1999, s. 218–249.

SCANLON, T. M. (2000). *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press

SCHEFFLER, S. (2001). „Individual Responsibility in Global Age”, u: Scheffler, S., *Boundaries and Alliances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford University Press

STARR, B. E. (1999). „The structure of Max Weber’s ethic of responsibility”; *Journal of Religious Ethics*, Fall 1999, Vol. 27, No. 3., s. 407–435.

VEBER, M. (1987a). „Politika kao poziv”, prev. Mihailo Đurić, u: Đurić, M., *Sociologija Maksa Vebera*, Zagreb

VEBER, M. (1987b). „Nauka kao poziv”, prev. Mihailo Đurić, u: Đurić, M., *Sociologija Maksa Vebera*, Zagreb

WILLIAMS, B. (1993). *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkley

WILLIAMS, G. (1998). „Love and Responsibility: A political ethic of Hannah Arendt”; *Political Studies*, Dec. 1998, Vol. 46, No. 5, s. 937–951.

Predrag Krstić

TOLERANCIJA

Tematizovanje tolerancije (trpeljivosti) u maniru koji i danas dominira, kao lekovite vrline koja se temeljno suprotstavlja praksi netolerancije, na velika vrata ulazi u javni diskurs tek negde u XVIII veku. Jasno, i pre toga bi se mogli naći dokumenti koji zagovaraju trpeljivost i, još češće, primeri odgovarajućeg postupanja, bilo da je reč o individualnim podvizima, bilo o običajnosti određenih naroda. Uzornim se u tom pogledu po pravilu smatraju politeistička društva antičke Grčke i Rimskog carstva. Njihove religije su bile po svojoj prirodi trpeljive i – uprkos znamenitim kontraprimerima Sokratove sudbine, odnosno progona hrišćana, čija izuzetnost i konsekvence samo ilustruju nepoznavanje sistemske netrpeljivosti na način srednjeg i ranog novog veka – držale se načela da o uvredama nanesenim bogovima treba da brinu sami bogovi: *Deorum offensae Diis curae*. Izo- stanak sankcija i zbog najbogohulnijih pogleda – ukoliko sami nisu bili isključivi ili njihova suspenzija nije bila politički motivisana – svedoči o dubokoj ukorenjenosti i u običaj prerasloj nesputanoj slobodi mišljenja (up.

Bury, 1952; Voltaire, 1988: 50–53; Mil, 1988: 120; Primorac, 1989a: 7–10). Znatno ređe se, međutim, ukazuje i na pojedine oblike koje je, u činovima ili pisanim materijalima, nagovor na toleranciju imao van zapadnog civilizacijskog kruga, pri čemu bi se kroz istorije različitih naroda mogle otkriti značajne podudarnosti i čak „komparativistički” ustanoviti njegov, da tako kažemo, kroskulturalni status (v. Morsy, 1974).

Dobom netolerancije se pak jednostušno smatra srednji vek, sa svojom teocentričkom političkom i diskurzivnom formacijom. Upravo nasuprot današnjem jednoznačnom i gotovo automatskom asociranju tolerancije sa etički poželjnim postupanjem, netolerantno držanje se smatralo jedino nesumnjivo vrlim odgovorom na izazove koje upućuje svet. Apsolutna izvesnost je počivala u Bogu, odnosno ovozemnim interpretatorima njegovih naloga. Učenje koje zna da je istinito može imati samo jedan adekvatan odgovor na naopake doktrine drugačije od njega: kardinalnu i bezizuzetnu netrpeljivost. Njihove zastupnike valja brižno privesti istini, dosledno imajući u vidu njihovu dobrobit. Ako je spas duše u večnosti vrhunsko dobro, a crkva jedini garant spasenja, onda se spaljivanje jeretika i nevernika mora smatrati humanitarnim radom na vraćanju zabludelih duša u okrilje milosti Svevišnjeg o koju su se ogrešili. Analogno tome, jedinstvo vere je razumevano i kao garant političkog mira, stabilnosti i reda u državi, a svako odstupanje od njega – kao opasnost raskola u kompaktnom državnom tkivu. I u mišljenju i u društvu Vere, dakle, ono što nije podvedeno pod njen metar ne samo da

ne zaslužuje poštovanje, nego ni podnošenje (up. Kamen, 1967).

Unisonost ovog sklopa progona i likvidacije različitog potrajaće sve do XVI i XVII veka. Njih obeležavaju dugotrajna sporenja o religijskoj toleranciji, pri čemu se potkopava čvrsta vera u prirodu najvišeg dobra i osnovu moralne obaveze u božanskom zakonu. Ali to se dešava više pod prinudom okolnosti, više kao jedan „liberalizam straha”, onaj Montenjov (Montaigne) na primer, koji se rađa iz surovosti verskog građanskog rata. Budući da je alternativa njegovo beskonačno trajanje, manje je zlo, a ne samo sobom dobro, pokušati ipak organizovati društvo koje je sačinjeno od pripadnika različitih vera. I za rane zagovornike religijske tolerancije mirenje sa jere-tičkim pogledima i versko nejedinstvo hrišćana ostaju dakle nesreće, ali ipak podnošljivije nego nepiznavanje tog pluralizma i opresija nad njegovim ispoljavanjem u vidu ograničavanja slobode misli i savesti. Činjenica da se podela po verskoj osnovi već nepovratno zbila tek će kasnije nagnati liberalni konstitucionalizam da otkrije dotad nezamislivu mogućnost postojanja razložnog, skladnog i stabilnog pluralističkog društva. „Kao što je Hegel mislio, versku slobodu je omogućio pluralizam, a ne Luterova i Kalvinova namera. Pre nego što su društva sa liberalnim ustanovama počela uspešno da primenjuju praksu miroljubive tolerancije, za tu mogućnost se nije moglo ni znati. Netolerancija je prihvatana kao uslov društvenog poretka i stabilnosti. Slabljenje tog verovanja doprinelo je da se otvori prostor za liberalne ustanove” (Rols, 1998b: 23).

Taj prostor se, međutim, otvarao sporo i bolno. Još i u XVII veku *tolerance* je uglavnom pokuda. Proglasiti nekog za tolerantnog značilo je optužiti ga za kolebljivost i popustljivost prema zlu. „Biskup Bosije (Bossuet), teolog i najistaknutiji katolički polemičar svoga doba, tvrdio je s ponosom u jednom od svojih brojnih napisa protiv protestantizma da je katolička crkva od svih najnetrpeljivija. No protestanti mu nisu ostali dužni: valonski crkveni sabor u Lajdenu (Leyden) osudio je trpeljivost kao jeres.” (Primorac, 1989a: 11). Netolerancija, ukoliko hoće da bude viđena kao vrlina, svoje ultimativno opravdanje mora da zasniva u onoj pouzdanosti i crpi iz one privilegije koju daje nadmoćno poznanje istine. Bosije će i to izraziti na najjednostavniji i najdirektniji način: „Ja imam pravo da te progonim jer sam ja u pravu a ti nisi” (v. Mendus, 1989: 7).

Pa čak i u vreme prosvete – kada netolerancija definitivno izlazi na zao glas – opat De Malvo (Malvaux) 1762. objavljuje spis: *Slaganje vere i čovečnosti o netoleranciji*. Ovo slaganje je ipak tada bespovratno nagriženo. Kant u *Odgovoru na pitanje: Šta je prosveta?* iz 1784. već govori o „ponosnom imenu tolerancije” koje po zaslugi „oslobađanja ljudskog roda od nezrelosti i dopuštanja da se u svemu što je stvar savesti služi svojim vlastitim umom”, pre svih dopada „prosvetnog kneza” i simbola prosvetiteljskog reformizma, Fridriha Velikog, „koji nije našao nedostojnim da kaže da smatra svojom dužnošću da ljudima u religioznim stvarima ne propisuje ništa, već da im u tome ostavlja punu slobodu” (Kant, 1974: 47). Tradicija prepoznavanja i artikulacije ideje

tolerancije već je ne samo nezanimljiva, nego i superiorna. Mogla se unazad iščitavati do Žana Bodena (Jean Bodin) u XVI veku i, doduše na različite načine, kod svih koji pokušavaju da formulišu društvenoteorijsku alternativnu projekciju ratovima rastrzane Evrope XVII veka: Milтона (Milton), Erazma (Erasmus), Spinoze (Spinoza, 1957), Bejla (Bayle, 1989). Svi se oni trude ili da, s jedne strane, prikažu kako hrišćanstvo, umesto što je glavni izvor i apologet netrpeljivosti, upravo podrazumeva, štaviše zahteva toleranciju ili da, s druge strane, ustanove toleranciju naspram netrpeljivosti verskih konflikata, kao uslov građanskog mira i jedino razumno rešenje za organizaciju multikonfesionalnog društva (v. Newman, 1982; Levine, 1999).

Formacija

Oba motiva nalazimo kod Voltera (Voltaire). On galski sugestivno zaoštava dualizam tolerancija-netolerancija, ukazujući na nepriličnost, pogubnost i teorijsku neobrazloživost netolerancije. Očita namera je da se ona progna u varvarske predele neprosvećenih doba, a da njen opozit, kao neka vrsta povratka zagubljenoj izvornosti čovečanstva, iznova iznikne i postane standard javnog ophođenja. „Ta tolerancija nije nikada izazvala građanski rat; netolerancija je prekrila zemlju leševima i krvlju. Pa prosudite sad, odlučite se između ove dve suparnice: između majke koja želi da joj ubiju sina i majke koja popušta samo da bi on živeo!” (Voltaire, 1988: 43). Za prosvetljeno oko, kao nekada za posvećeno, samo sa-

da na drugom polu, ispravno postavljena alternativa za-pravo ne ostavlja mesto dvojenju oko izbora.

U *Filozofskom rečniku* iz 1764/5. tolerancija je već zaslužila posebnu jedinicu. Samo njeno određenje govori o razlogu njene neophodnosti. „Šta je to trpeljivost? To je plata ljudskosti. Svi smo mi sazdani od slabosti i zabluda; opraštajmo jedni drugima naše gluposti, to je prvi zakon prirode.” (Volter, 1990: 384). Nedvosmislena preporuka je da se brana netoleranciji sagradi na uvidu u insuficijenciju ljudskih moći. „Međusobno treba da se podnosimo jer smo svi slabi, nedosledni, podložni promenama, greškama” (Volter, 1990: 390). Dve godine ranije, Volter piše *Raspravu o toleranciji*, koja vrhuni upravo tim opštim naturalističko-humanističkim argumentom za tolerisanje inoveraca. „Na sve ljude treba gledati kao na našu braću”, jer smo „svi mi deca istog oca i stvorenja istog Boga”, jer nas je priroda sve „rodila slabe i neuke, da bismo nekoliko trenutaka živeli na zemlji i pognojili je svojim leševima”. Stoga je jedino uputno da, kao slabi „pomažemo jedni drugima”, a kao neuki „prosvećujemo se i podnosimo međusobno” (Voltaire, 1988: 118, 131).

Prvom promocijom celovitog koncepta tolerancije smatra se ipak delo Džona Loka (John Locke) koje je štampano anonimno na latinskom 1689. – iste godine kada je u Engleskoj donet i Zakon o toleranciji (*Toleration Act*) – i koje je znano kao prvo *Pismo o toleranciji*. Tolerancija je i ovde shvaćena kao religijska tolerancija, još preciznije, „međusobna tolerancija hrišćana koji se ispovedaju na različite načine”. I Lokova centralna briga

je da dokaže kako je tolerancija osnovna karakteristika istinske crkve: „Tolerancija prema onima koji se od drugih razlikuju u religioznim pitanjima saglasna je sa Jevanđeljem Isusa Hrista i istinskim umom čovečanstva, tako da je užasno što su ljudi toliko zaslepljeni da ne vide nužnost i prednost ove tolerancije u jasnom svetlu” (Locke, 1978: 139). Istinski um čovečanstva i autentično hrišćanstvo, dakle, ne mogu da prosijaju ljudima i pokažu belodanost očite istine koja se sada spremno objavljuje: „Nije raznolikost mišljenja (koja se ne može izbexi), već odbijanje tolerancije prema onima sa različitim mišljenjem (koje je moglo da se dopusti) stvorilo svu zbrku i ratove u hrišćanskom svetu zbog vere” (Locke, 1978: 140).

Ali, kako je moguće da su se toliki prevarili, prevideli tu istinu i dopustili da budu rukovođeni nalogom netolerancije? Ko je kriv za tu zbrku, za inverziju razloga? Odgovor je uzor prosvetiteljske filozofije istorije: „Glavari i vođe crkve, pokretani pohlepom i nezasitom željom za dominacijom, koristeći neumerenu ambiciju vladara i praznoverje lakoumnog mnoštva, uzbudili su ljude i pokrenuli ih protiv onih sa suprotinim mišljenjem propovedajući im, protivno propisima Jevanđelja i nalogima milosrđa, da raskolnike i jeretičare treba lišiti imovine i uništiti ih.” A kako im je to pošlo za rukom, u čemu je varljiva ubedljivost njihove argumentacije? Prema Lokovim mišljenju, „oni su pomešali dve stvari koje su po sebi različite – crkvu i državu”. Između njih, odnosno između sveštenika i vladara, postoji nesrećni sporazum koji reprodukuje nasilje i to će činiti „sve dok prin-

cip persekucije zbog vere bude trajao i sve dok oni koji treba da budu propovednici mira i sloge nastave svom svojom snagom i umešnošću da pokreću ljude na oružje” (Locke, 1978: 170). Ako je takva dijagnoza i prognoza, kakav bi protivotrov zahtevala terapija? Jednostavan: razvrgavanje pakta crkve i države. Valja da se „tačno razgraniči zadatak građanske vlade od zadatka religije i da se uspostavi pravična veza između jedne i druge”. Nadležnost vlasti treba da dopire samo do granica brige za „stvari ovoga sveta”, za građanske interese kao što su „život, sloboda, zdravlje i odsustvo telesnih bolova, kao i posedovanje spoljašnjih stvari”. Ona nema nikakve veze sa „onozemaljskim svetom”, s obzirom da „briga o duši svakog čoveka pripada njemu samom” i da je treba prepustiti njegovoj savesti (Locke, 1978: 140-149, 163). Na tom razgraničenju domena uspostavljen prostor tolerancije, ima svoje (gotovo) neograničeno važenje i zahteve koje postavlja pred sve: „Niko, ni pojedine osobe, ni crkve, pa čak ni države, nema nikakvo pravo da međusobno ugrožava građanska prava i materijalna dobra pod izlikom religije” (Locke, 1978: 147).

Spis Džona Stjuarta Mila (John Stuart Mill) *O slobodi* predstavlja još jedno jevanđelje tolerancije, koje baštini i proširuje nalaze preteča. Odnos individue i društva je centralna tema, pri čemu se i Mil trudi da u toj tenziji ne samo nepokolebljivo zauzme stranu neotuđivih individualnih sloboda, nego i ustanovi supremaciju one zajednice koja bi bila osnovana i organizovana na tom principu. Učenje koje izlaže sačinjeno je iz dva komplementarna načela. Prvo je „da pojedinac nije od-

govoran društvu za ono što radi ukoliko se to ne tiče interesa nikog drugog osim njega samog”, a da društvo istovremeno ima pravo „da izrazi svoje nedopadanje ili neodobravanje ponašanja pojedinca, savetom, poukom, ubeđivanjem, i ako smatra da je neophodno po dobro drugih, izbegavanjem takvih pojedinaca”. Drugo načelo jeste „da je pojedinac odgovoran za ono ponašanje koje je štetno po interese drugih i da stoga može da bude podvrgnut bilo društvenoj ili zakonskoj kazni ako društvo misli da je jedna od tih kazni nužna za njegovu zaštitu” (Mil, 1988: 123–124). Dakle, ograničava se odgovornost pojedinca društvu, odnosno pravo društva da je ište od pojedinca. Iza ovog napora leži briga da se, u skladu sa modernim konceptom slobode, izuzme individua koliko od neopravdanih zahteva organizovane zajednice, toliko i od običajne tiranije javnog mnjenja. Pravo područje njegove slobode, za koju društvo nema ili ima samo posredan interes, obuhvata: „prvo, unutrašnju oblast svesti, slobodu savesti u najširem smislu, slobodu misli i osećanja, apsolutnu slobodu mišljenja i čuvstva u svim pitanjima, praktičnim ili spekulativnim, naučnim, moralnim ili teološkim”; drugo, „slobodu ukusa i težnji, planiranja našega života tako da odgovara našem karakteru, da radimo ono što želimo bez obzira na moguće posledice, a da nas naši bližnji ne sprečavaju ukoliko im time što činimo ne nanosimo štetu, čak i ako misle da je naše ponašanje budalasto, izopačeno ili nepravilno”; i treće, slobodu „udruživanja pojedinaca, slobodu da se ujedine u bilo kom cilju koji ne podrazumeva

povredu drugih, ako su osobe koje se udružuju punoletne i nisu prisiljene ili obmanute” (Mil, 1988: 45–46).

Razlozi u prilog apsolutne slobode u oblasti mišljenja nastoje da pokažu kako je ućutkivanje izražavanja raznovrsnih mišljenja, bez obzira na okolnosti, zlo koje „potkrada ljudsku rasu”. „Nikada ne možemo biti sigurni da je mišljenje koje pokušavamo da ugušimo pogrešno, a i kada bismo i bili sigurni, takvo gušenje bi ipak bilo zlo.” Moguće je da progonjeno mišljenje bude istinito. Tada je hendikep za čovečanstvo očit, a opšti argument da svako ućutkivanje rasprave pretpostavlja vlastitu nepogrešivost – dovoljan (v. Mil, 1988: 51). Ali sve i da mišljenje koje se guši nije istinito, nego je to upravo ono oficijelno prihvaćeno, nastaje šteta od nasilja nad prvim, i to po samu istinu drugog. Ukoliko se o njemu ne raspravlja slobodno i javno, živa istina koju sobom nosi pretvoriće se u mrtvu dogmu (v. Mil, 1988: 66–67). Najzad treća i, prema Milu, najčešća situacija jeste ona kada je svako od suprotstavljenih mišljenja delimično istinito i kada tek uzajamnim nadopunjavanjem ukidaju vlastite jednostranosti. Stoga, „svako mišljenje koje izražava ma i delić istine izostavljene iz opšteprihvaćenog mišljenja, treba smatrati dragocenim, bez obzira na greške i zabune sa kojima ta istina može biti pomešana” (Mil, 1988: 76–77). Što se tiče razloga protiv „mešanja javnosti u čisto lične stvari”, Mil dopušta da mišljenje većine bude najčešće u pravu „u pitanjima društvenog morala i dužnosti prema drugima”, ali ne i kada se mišljenje većine „nameće kao zakon manjini u pitanjima koja se tiču samog pojedinca”. Pošto „moralni

javni poredak” neodoljivo teži proširenju svojih granica sve do konačne kolonizacije i „neosporno opravdanih ličnih sloboda”, osnova za osudu takve ekspanzije i odgovarajućeg progona svega neintegrisanog može biti jedino univerzalni stav da ni pod kojim uslovima „društvo ne treba da se meša u lični ukus i lične interese pojedinca” (Mil, 1988: 113–116).

Moglo bi se reći da u XX veku tolerancija postaje opšteprihvaćena šifra za alternativu tragičnim iskustvima sistematskog terora. U protivstavu prema teorijskom (neo)iracionalizmu koji je potkrepljivao ili opravdavao stvarne patnje i stradanja, Karl Poper (Karl Popper) usred Drugog svetskog rata određuje svoje stanovište kao „kritički racionalizam”. Njegova deviza je: „Ja mogu grešiti, ti možeš biti u pravu i zajedničkim naporom možemo se približiti istini”. Budući da su dakle svi pogrešivi, te da su greške uočljive i ispravljive, ovo stanovište „sugeriše ideju nepristrasnosti, ideju da niko ne može biti svoj sopstveni sudija”. A odatle nužno sledi odbacivanje autoriteta i uzimanje za ozbiljno drugih i njihovih argumenata. Tako je kritički racionalizam „povezan s idejom da drugi ima pravo da bude saslušan i da brani svoje argumente”, što „implicira priznanje zahteva za tolerancijom, bar svih onih koji sami nisu netolerantni” (Popper, 1993b: 285–286).

Ali to nije sve. Nije dovoljno samo slušati argumente drugih, već postoji i obaveza da se na njih odgovori ukoliko se naše akcije tiču drugih. Iz „ideje nepristrasnosti” sledi „ideja odgovornosti”. Putanja kritičkog racionalizma nas tako konsekvnetno privodi svetu društva, gde se

ispostavlja neizbežnim „priznavanje nužnosti društvenih institucija koje imaju za cilj da zaštite slobodu kritike, slobodu mišljenja i, prema tome, slobodu ljudi”. Time je utemeljeno „nešto poput moralne obaveze” da se te ustanove slobode podrže. Poper se čak ne libi da odatle ukaže i na uputnost zahteva za svojevrsnim korak-po-korak praktičko-političkim „društvenim inženjeringom”. Ali je smisao tog zahteva upravo motivisan omogućavanjem i pospešivanjem slobode. Reč je o „racionalizaciji” društva, o „planiranju slobode i njenoj kontroli pomoću razuma”. I reč je o ne-platonovskom, o „sokratskom razumu koji je svestan svojih ograničenja i koji, zato, poštuje drugog čoveka i ne teži da ga prinudi – čak ni na sreću” (Popper, 1993b: 286–287).

Ovako intonirana proklamacija tolerancije ubrzo je ušla u oblast zatečenih i podrazumevajućih političkih tekovina za dobar deo država, u oblast čak nezaobilaznih konstituenata na kojima se mora organizovati održivo ili poželjno kompleksno društvo. Sveobuhvatne religijske, filozofske i moralne doktrine nisu više mogle poslužiti kao osnova društva, već se ona sada morala potražiti u principima ustavne vlasti, koje bi svi građani razložnim, obaveštenim i dobrovoljnim političkim dogovorom mogli da prihvate. Imajući to u vidu, Rolsov (Rawls) „politički liberalizam” nastoji da primeni princip tolerancije na samu filozofiju i da tako nađe konceptijski oslonac za jedan takav dogovor. To znači da se građanima jednog složenog društva prepušta da reše pitanja religije, filozofije i morala u skladu sa doktrinarnim gledištem koje slobodno afirmišu, a da se istovremeno

„pravda kao nepristrasnost” instalira kao, da tako kažemo, infrastrukturni i dovoljni uslov za „preklapajući konsenzus” njihovih „razložnih doktrina” (Rols, 1998b: 41–42). „Ako bi pravda kao nepristrasnost mogla da omogući preklapajući konsenzus, ona bi dovršila i proširila tok misli koji je pre tri veka započeo s postepenim prihvatanjem principa tolerancije i doveo do nekonfesionalne države i jednake slobode savesti” (Rols, 1998b: 191).

Za ovo „dovršenje i proširenje” potrebno je da zastupnici različitih sveobuhvatnih doktrina prihvate političku razložnu koncepciju koja podržava ustavni demokratski režim, prihvate intrinzične političke ideale i vrednosti demokratskog društva – i to ne zbog toga što će tako prosperirati ili obezbediti ravnotežu političkih i društvenih snaga. Ako to nije slučaj, društvo ostaje „podeljeno na zasebne grupe, od kojih svaka ima vlastite fundamentalne interese zbog kojih je spremna da se odupre legitimnom demokratskom zakonu i da ga prekrši”. Kao što su katolici i protestanti u XVI i XVII veku poštovali princip tolerancije samo kao *modus vivendi*, zadržavajući interes svojih vera da, ukoliko se steknu uslovi, nametnu hegemoniju. Kao što se u društvu u kom brojne religije imaju otprilike jednaku političku moć poštuje ustav tek kao „ugovor o održanju građanskog mira” (Rols, 2003: 177–178). Sveobuhvatne doktrine će zaista prihvatiti ustavni režim koji ih ne favorizuje tek ukoliko „shvate i uvažavaju činjenicu da, osim usvajanja razložne ustavne demokratije, ne postoji drugi put za nepristrasno osiguranje slobode svih njihovih pristalica koji bi bio konzistentan s jednakim slobodama

drugih razložno slobodnih i jednakih građana”. Formulacije kojima će te doktrine pravdati prihvatanje ustavnog demokratskog režima biće različite, drugačije će usklađivati u svom registru slobodu savesti i princip tolerancije sa jednakom pravdom za sve građane u razložnom demokratskom društvu¹. Ali će se na ovaj ili onaj način ispostaviti da principi tolerancije i slobode savesti predstavljaju onaj zajednički imenitelj koji postavlja neophodnu, prihvatljivu i nepristrasnu osnovu za sve građane, da upravo on reguliše međusobno suparništvo doktrina i da, stoga, mora imati „bitno mesto u svakoj ustavnoj demokratskoj koncepciji” (Rols, 2003: 191–193).

Tako je, uprkos svim „konzervativnim” i „progresivnim” revolucijama, liberalni koncept tolerancije doživeo u dobroj formi svoj najmanje tristoti rođendan. U nastojanju da se što plastičnije prikažu blagodeti i što čvršće zasnuje socijalna neophodnost tolerancije, na tradicionalne argumente dopisivani su novi. Pre svih valja pomenuti onaj, nesumnjivo praktički efikasan, koji se tiče pragmatičnosti sleđenja načela tolerancije u politici. On se obračunava u društvenim, ekonomskim ili socijalnim troškovima netolerancije, posebno za same netolerantne, da bi u sumi otvoreno prizivao moralne vrednosti mira, reda, sigurnosti i izbegavanja patnje. Potom je tu ono utilitarno opravdanje tolerancije koje ar-

¹ Mogućnost različitih pristupanja ovom “preklapajućem konsenzusu”, kao i različitost načina njegovog zastupanja, dovoljan je razlog da Rols razlučuje „dve ideje tolerancije”. Razlika među njima je, u osnovi, u tome da li se utemeljujući argumenti za toleranciju nalaze u čisto političkoj ili u doktrinarnoj oblasti, te onda na način odgovarajućeg diskursa i izlažu (v. Rols, 2003: 194, 198–199, 223–4).

gumentiše sa stanovišta maksimalizacije sreće, blagostanja, zadovoljstva ili nekako drugačije interpretirane dobrobiti, smeštajući granicu tolerancije tako da obezbedi optimalnu ravnotežu koristi nad štetama u svim društvenim okolnostima. Nezaobilazan je najzad i onaj “skeptički” argument, prema kome je uzdržavanje od nametanja uverenja i verovanja jedini adekvatan odgovor na činjenicu pogrešivosti, na manjak garancija da smo ikada u konačnom posedu istine. Ova apologija tolerancije posebno ukazuje na pogubnost situacija (samo)privilegovanja neke grupe na ekskluzivni posed istine i vrline. Na taj „epistemološki” nadovezuje se obično, u Milovom maniru, i „psihološki” argument, koji nas opominje da se uverenja ne mogu ni artikulirati bez tolerisanja suprotstavljenih stanovišta i da, makar i istinita, verovanja koja su ostavljena nepropitana degenerišu u puku dogmu. Svi ovi argumenti su i dalje u opticaju, s tim što je primetno da savremeni politički filozofi, namerni da brane načelo tolerancije, traže snažniju teorijsku podršku moralne teorije i otvorenije se okreću vrednostima autonomije i poštovanja ličnosti ili nepristrasnosti. Tolerancija se tada pokazuje kao suštinski element društva u kome bi svaki pojedinac mogao da živi autonomni život i neodvojivi deo ideje da je svaka ličnost svrha za sebe dostojna poštovanja; odnosno, kao nužna implikacija zahteva da država bude na pravdi zasnovana i neutralna prema različitim koncepcijama dobra (v. Horton / Mendus, 1985: 9–13; Horton / Nicholson, 1992: 15; Kurtz, 1970: 56–58). Stari problemi međutim time nisu sasvim rešeni, već pre preoblikovani, a na-

meću se i neka nova pitanja. Kako neprotivrečno koncipirati tolerantnu ličnost sposobnu da bira, oblikuje i sledi vlastitu koncepciju dobra? Kako ustanoviti granicu između opravdane i neopravdane intervencije drugih ljudi i, naročito, države u ljudski život?

Granica

Izgleda da problem tolerancije spada u one koji se mogu razumeti samo u svetlosti njegovih krajnosti, da se i „pitanje njenoga statusa postavlja samo u funkciji pitanja o granicama tolerancije” (Raulet, 2000: 250). Odgovor određuje ne samo obim važenja nego i karakter tolerancije. On pretpostavlja da ipak postoje stvari prema kojima ne treba biti tolerantan, neki region gde počinje relativno pravo netolerancije, gde staje mogućnost opravdanja trpljenja različitog. Odnosno, da vrlina tolerancije, kao jedna „negativna” vrlina, nije bezuslovna i apsolutna, da sama postavlja među gde prestaje njeno nadležstvo, da isključuje neku klasu mišljenja ili postupaka iz domena onih koji potpadaju pod i zaslužuju primenu njenog načela (v. Njuman, 1989: 135–137; Horton, 1996). Ta klasa, pa i ta granica je različito identifikovana i pravdana.

Volter jedno poglavlje svoje *Rasprave o toleranciji* posvećuje „jedinim slučajevima u kojima je netolerancija u skladu s ljudskom prirodom”. Svi bi oni mogli stati pod jedno ime: fanatizam. Izgleda da se ima u vidu pre svega ono što bismo danas nazvali verskim „fundamentalizmom”: isključivost u pravovernosti, ekstremna doslednost u ispravljanju istorijskih nepravdi. Jedino prema

protagonistima takvog postupanja, misli Volter, netrpeljivost je razumna, a slanje na robiju adekvatna protivmera. Svi ostali zaslužuju tolerisanje. „Da neka vlast ne bi imala pravo da kažnjava greške ljudi, nužno je da te greške ne budu zločini; one su zločini jedino kad uznemiruju društvo: one uznemiruju društvo ako potiču fanatizam; potrebno je, dakle, da ljudi ne budu fanatici da bi zaslužili toleranciju” (Voltaire, 1988: 109).

Lok uskraćuje, na sve ostale prošireno, uživanje tolerancije pripadnicima dveju grupacija: katolicima i ateistima. Razlog za sumnju u ispravnost tolerisanja katolika on nalazi u njihovoj vernosti papi. Tu bi odanost u slučaju konfrontacije oni mogli pretpostaviti onoj koja se polaže državi i za sebe tražiti „imunitet” u odnosu na nju. Ateistima pak nedostaje motivacija za bilo kakvu ljudsku odgovornost ili građansku dužnost, budući da im manjka vera u večnu kaznu. Oni su takođe hendikepirani i za alibi ikakve vere – da bi potpali pod načelo trpeljivosti različitih vera. Za sva ostala mišljenja, što se Loka tiče, ukoliko „ne nameravaju da uspostave dominaciju nad drugima ili građanski imunitet crkve”, nema nikakvog razloga da ne budu tolerisana (Locke, 1978: 166).

Klasični liberalizam sa Milom na najjasniji način formuliše onu konstitutivnu granicu tolerancije. Društvo – prinudom ili kontrolom, fizičkom silom, zakonskim sredstvima ili moralnim pritiskom javnog mnjenja – ima prava da se meša u slobodu delovanja pojedinca jedino u cilju samoodbrane, a sprečavanje povrede drugih jedino je opravdanje za korišćenje vlasti protiv člana za-

jednice. Taj jedostavan princip isključuje prisiljavanje da se učini ili ne učini nešto zbog vlastitog dobra, sreće ili zato što se smatra da je to mudro ili ispravno. Kao suveren nad svojim telom i duhom, pojedinac ima u ponašanju koje se samo njega tiče apsolutnu nezavisnost. Unutar nje sledi ipak još jedno ograničenje koje određuje uslov pod kojim se pojedinac može smatrati dostojnim slobode. Kao jedan tradicional kantovskog prosvetiteljstva, on se već u toj meri podrazumeva da ga Mil jedva usputno pominje: mora biti reč o „ljudskim bićima koja su postigla zrelost u razvoju svojih sposobnosti”. Za nepunoletne, odnosno za one koji nisu u stanju da se sami o sebi brinu, načelo tolerancije ne važi. Takođe, nezrelost može biti i kolektivna. U društvima u kojima se „sama rasa može smatrati maloletnom” a ljudi „prećutnim podanicima”, ne postoje uslovi da se primeni princip slobode, pa mogu važiti i drugačija načela. „Despotizam je legitimni oblik vladavine kad su u pitanju varvari: pod uslovom da je cilj njihov napredak, i sredstva su opravdana ako se zaista postiže taj cilj”. Ali ukoliko je reč o prosvćenim narodima, bilo kakav oblik prisile nad njegovim pripadnicima „nije više prihvatljiv kao sredstvo za postizanje njihovog sopstvenog dobra i opravdan je samo za obezbeđenje sigurnosti drugih” (Mil, 1988: 43–44).

Zapazićemo, sólo određenje slobode odvija se potpuno negativno, preko onih izuzetaka gde se suspenduje njeno vađenje. Osnovna formula je prosta: granice slobode autonomnog pojedinca pružaju se sve dotle dok ne smetaju drugim takvim pojedincima; granica vlasti dru-

štva nad njim počinje tek tamo gde prestaje sfera njegovih sopstvenih interesa. Ova jedva limitirana afirmacija individualnosti kao da se neopazice obustavlja samo u jednom trenutku ogleđa *O slobodi*. Uprkos tome što su ispunjeni uslovi važenja slobode čija se neotuđivost i garantovanost zagovara, Mil ipak odbija da dopusti zdravom i zreлом pojedincu pravo da se sam proda u ropstvo. Argument je “paternalistički” i tvrdi da se time negira upravo sloboda koja, prema definiciji, valja da se potvrđuje (up. Dejvis, 1989: 142). Nema slobode ukoliko se izabere ropstvo, ukoliko postoji zloupotreba ili ogrešenje o sam princip slobode.

Posle Mila će ovo postati refren koji će deliti svi liberalni zastupnici tolerancije, ne krijući njegovo prividno protivrečje. U pogledu tako određenih granica slobode i tolerancije, zanimljivo bi bilo odmah uporediti Milov zaključak sa Rolsovim. Rols nalazi da bi se sloboda morala ograničiti jedino upućivanjem na zajednički interes za javni poredak i sigurnost kao nužan preduslov za realizaciju same slobode. Oko tog principa bi se (u početnoj situaciji jednakosti) mogli saglasiti svi, uviđajući i priznajući da je „poremećaj ovih uslova opasnost za slobodu svih”. Državni interes za javni poredak, izveden iz principa zajedničkog interesa reprezentativnog jednakog građanina, ocrtava dakle tu ne uvek prozirnu granicu slobode. To znači da državi doduše pripada „ovlašćujuće pravo” i dužnost održavanja javnog poretka i sigurnosti, ali upravo i jedino zato da bi nepristrasno omogućila individualne slobode svih svojih pripadnika. „Sloboda je vođena pomoću nužnih uslova za samu slobodu” – nika-

da dovoljno naglasiti – „Ograničenje slobode je opravdano samo kada je to nužno za samu slobodu, da spreči najezdu slobode koja bi bila još gora” (Rols, 1998a: 201–203).

Ali, ako sa oslanjanjem teorije na taj čisto formalni „elementarni princip” – da se sloboda može ograničiti samo same slobode radi – zaista i otpadaju mnogi argumenti za netoleranciju i redukovanje tolerancije,² i dalje ostaje otvoreno pitanje konkretnijeg pozitivnog određanja demarkacione linije. Gde je tačno granica koju treba da povuče ustavni demokratski režim kada je reč o tolerisanju onih „nerazložnih doktrina” (recimo, verskog fundamentalizma ili svetovne autokratije) koje su nespojive s njim? Rolsov odgovor je svakako instruktivan, u izvesnoj meri informativan i ponajmanje – preskriptivan. On kao da se hotimice zadržava na detekciji nerazrešive tenzije koju suprotstavljene sile stvaraju u takvoj društvenoj situaciji. S jedne strane, politički principi

² Poput onih Tome Akvinskog u prilog smrtne kazne koji iz dogme zaključuje “da je vera život duše, i da je gušenje jeresi nužno za sigurnost duše” ili onih “apriornih psiholoških” razloga Rusoa i Loka da se suspenduje tolerancija sektama koje druge smatraju prokletima, odnosno katolicima i ateistima. Ono što, međutim, razlikuje Akvinskog koji zastupa netoleranciju, s jedne strane, i Loka i Rusoa kao zastupnike ograničenja tolerancije, s druge, jeste (ne)prihvatanje “prioriteta principa koji bi bili izabrani u prvobitnom položaju”. Potonji su, prema Rolsu, “ograničili slobodu na osnovu onoga što su oni smatrali jasnim i očiglednim posledicama za javni poredak”; čak bi se moglo pretpostaviti “da bi ih veće istorijsko iskustvo i znanje o širim mogućnostima političkog života ubedilo da greše, ili da su bar njihove tvrdnje istinite samo u posebnim okolnostima”. Kod Akvinskog i protestantskih reformatora to nije slučaj; nemoguće je pozvati se na argument iz iskustva ili korigovati ograničenja zdravorazumskim uvidom da su nepravilno povučena s obzirom na interes javnog poretka. “Osnovi za netoleranciju sami po sebi su teološki principi ili stvar vere i ova razlika je temeljnija od stvarno istaknutih ograničenja tolerancije” (Rols, 1998a: 204–205).

pravde i ponašanje koje oni dopuštaju moraju predstavljati univerzalni standard, ukoliko ne želimo da postoji jedan „prikaz tolerancije” za razložne a drugi za nerazložne doktrine. S druge strane, upravo su nerazložne doktrine opasnost za demokratske institucije, s obzirom da ustavni režim mogu prihvatiti jedino kao *modus vivendi*. To, priznaje Rols, postavlja objektivnu granicu „postizanju cilja potpunog ostvarivanja razložnog demokratskog društva s njegovim idealom javnog uma i idejom legitimnog zakona”. Ali uprkos tome, ili utoliko pre, treba istrajavati na hvale vrednim pokušajima da se taj ideal „u najvećem mogućem obimu ostvari” (Rols, 2003: 226–227).

Na osnovu ovoga bi se moglo ukazati da je razgraničenje onoga što bi jedno demokratsko društvo trebalo i onoga što ne bi smelo tolerisati uvek kontekstualno određeno, da nije jednom za svagda dato i da je, u bitnom, „pitanje mere” (Horton, 1996). Izvesno je da će liberal pripadnike, na primer, religijskih manjina tolerisati sve dok svojim obredima i verovanjima ne dođu u sukob sa „osnovnim institucijama” liberalnog društva, kada će ipak morati da zahteva njihovo prilagođavanje. U tom smislu, koliko god da je društvo liberalno i koliko god da je broj tih osnovnih institucija mali, pripadnik religijske manjine već unapred ima doznačen prostor unutar koga će biti tolerisan. A s druge strane, pitanje koje postavlja liberal u društvu izgrađenom po njegovoj meri po tendenciji je upravo suprotno: koliko se trpeljivosti uopšte može očekivati od razumnog čoveka, gde je granica ionako već zamašnim dopuštanjima i povlađivanjima, „treba li izmeniti svoj stil života da bi se prilagodilo

potrebama zoroasterovaca i obožavalaca Meseca” – pitanje koje, ako uopšte ima, nema svezremen odgovor. „Svojevremeno bi pripadnici religijskih manjina bili srećni što im je dopušteno da čine samo x; potom su svoje pravo da čine x uzimali zdravo za gotovo i zahtevali pravo da čine y; i tako dalje. Po nekim srednjovekovnim merilima, društvo je tolerantno ako autsajdere ne spaljuje na lomači” (Njuman, 1989: 131–132).

Ali upravo ako je tolerancija pitanje mere, onda je potreban metar i premeravanje. To je ono što je pokušao Dejvis (Davis), sugerišući jednu temeljnu reviziju Milove teorije, kojom bi se većina sporova oko toga šta treba a šta ne treba tolerisati svela na probleme koje, bar u načelu, mogu rešiti društvene nauke (Dejvis, 1989: 143). Problem s Milovom postavkom tolerancije je, prema Dejvisu, u tome što on različitost i promene vidi kao nesporne uslove individualnog i društvenog napretka i blagostanja, u oštrom protivstavu prema osakaćenim jedinkama i okamenjenim društvima kao nužnim proizvodima netolerancije. „Društvene nauke i zdravi razum daju nam dovoljno dobrih razloga da mislimo da različitost (a pogotovu promena) koja prelazi određene granice, ne služi ni interesima pojedinca ni interesima društva, i da im, zapravo, može naneti znatne štete” (Dejvis, 1989: 147). Dejvis s odobravanjem navodi bogatu tradiciju konzervativne kritike „otrova modernosti”, zaključujući da je „bezmalom truizam” da postoji jaka veza između velikih sloboda u zapadnom industrijskom društvu i, s jedne strane, čestih poremećaja ličnosti, a s druge, razaranja društvene koordinacije i nesposobnosti

društva da održi red (Dejvis, 1989: 149–152). Pošto društvo, dakle, mora da ograniči slobode, mora da postoji i „ekonomija slobode”, a pošto je zahtev za slobodama veći od onoga što društvo sebi može da dozvoli, ona je nužno „ekonomija oskudice”. To govori u prilog neophodnosti pravljenja jednog „budžeta slobode”, u kojem Dejvis misli da bi se mogle precizno meriti veličine poput „tolerancije slobode, količine raznolikosti, stope promena, kao i posledice koje to ima po društvenu dezintegraciju”. Ovako postavljeni, ovo bi bili prevashodno sociološki fenomeni, raspoloživi konačno odgovarajućoj naučnoj analizi (Dejvis, 1989: 155–156).

Dejvisova sugestija, transparentnije nego druge, priznaje jedan napor koji, nasuprot njegovom ubeđenju, ulažu zapravo svi zastupnici tolerancije, napor da se na tradicijama liberalizma iznutra izgraniči tolerancija i – u doduš ne uvek precizno definisanim i kalkulatibilnim monetama – obračunaju troškovi „prava na različitost”. Drevna jednačina po kojoj „tolerancija čini mogućim postojanje različitosti, a različitosti čine nužnim praksu tolerancije” (Walzer, 1997: 10), koliko god deklarativno ubedljiva, možda pre zamračuje nego što rasvetljava stvari. Ovo naročito važi kada je reč o onim pitanjima koja su u domenu (real-)politike i gde valja ukazati i na pravni status koji bi se toleranciji eventualno mogao pridati, ukoliko ona treba da bude išta više od „pragmatičnog uređivanja konflikata”. Posle žestokih najava slobode i maksimalizovanja granica njenog važenja, čini se kao da je nastupila reakcija primeravanja, korekcija pre

svega neumerenih aspiracija njenog protezanja, ali i same koncepcije koja to omogućava. Nema više oprosta ni za apostole tolerancije. Kendel (Kendall) je u tom pogledu možda najbesspoštedniji. „Milov najdrskiji *demarche* u *Ogledu* (kao i Poperov u *Otvorenom društvu i njegovim naprijateljima*) predstavlja sučeljavanje čitaoca s nizom lažnih dilema; neograničena sloboda govora ili potpuna kontrola mišljenja; otvoreno društvo ili zatvoreno društvo; itd.” Te nerealno zaoštrene alternative, te šizofrene ili–ili izbore, valja zaminiti „stvarnim” političkim pitanjem: „koliko otvoreno neko društvo može biti a da, pri tom, ipak uopšte ostane otvoreno?”, odnosno još sugestivnije, „ima li sigurnijeg načina da stignemo, hteli-ne-hтели, do zatvorenog društva, od onog što ga podrazumevaju zalaganja za otvoreno društvo?” (Kendel, 1989: 172–173).

Odgovarajući, Kendel otkriva prećutnu pretpostavku cele Milove konstrukcije u „pogrešnoj koncepciji prirode društva”, u viziji društva kao „debatnog kluba” predanog traganju za istinom. Niti je društvo debatni klub, niti je traganje za istinom njegovo vrhunsko dobro, već mu u najmanju ruku konkurišu i dobra „vlastitog samoočuvanja, opstojavanje one istine za koju se veruje da je već otelotvorena, prenošenja te istine, religije itd. narednim generacijama”. I preko toga, tolerantno društvo posvećeno isključivo traganju za istinom sačekuje ona najmanje očekivana opasnost: da postane netolerantno do mere prestanka traganja za istinom, žrtvovanja istine zarad konformističkog sivila. To društvo u

kome je, prema Kendelovom viđenju, skepticizam postao nacionalna religija, tolerisalo bi doduše izražavanje svakog mišljenja – ali samo ukoliko počiva na njegovom viđenju istine. Sa nekim disonantnim glasom koji bi doveo u pitanje i same njegove temelje ono ne bi moglo ne samo da razgovara, nego bi mu jedino preostalo da ga učutka. Vajmarski scenario je najverovatniji ishod kada teorija slobode govora ostaje slepa za paradoks u koji zapada. „Da biste se držali tolerancije zarad traganja za istinom, prvo morate vrednovati i verovati, ne samo u traganje za istinom, već i u istinu samu, sa svim njenim do sada akumuliranim bogatstvima. Društvo svih-otvorenih-pitanja to nije u stanju, pa zato ne može ni da toleriše one koji se s njim ne slažu. Ono mora da progoni – otud i od same svoje pojave da zaustavi traganje za istinom” (Kendel; 1989: 173–177).

Tako se problem normativnih kriterijuma koji bi omogućili da se odrede granice tolerancije zaoštrio otkrićem intrinzičnih protivrečja njenog liberalnog koncipiranja. Iz pitanja u ime čega i do koje mere se, ostajući na pozicijama pluralizma kao univerzalno vežeće ideje dobra, može zabraniti netolerantnim mišljenjima da budu izražena (up. Raullet, 2000: 249–250) – izrastala su još korenitija. Nije li liberalna demokratija, priznajući svakom isto pravo i iste šanse da plasira svoje gledište, prinuđena da prihvati pozicije koje ugrožavaju njene sopstvene temelje? Ne vodi li tolerancija nužno priznavanju netolerancije? Odgovori kao da su bezizgledni; unapred osuđeni ili na nedoslednost ili na odbranu paradoksalnog postava

Paradoks

Paradoks tolerancije je znamenita sintagma, pod kojom se podrazumeva to da praktikovanje tolerancije sadrži u sebi ili povlači sobom neko protivrečje. Na jednom nivou koji se prevashodno tiče njenog statusa u oblasti morala, moglo bi se reći da je tolerancija unutar sebe problematična već stoga što uključuje „principijelno odbijanje da zabrani ponašanje koje smatra pogrešnim”, što je prinuđena da zastupa stav čija bi interpretacija mogla i ovako glasiti: „ispravno je dozvoliti ono što je pogrešno” (Horton, 1996). U savremenoj etici se izdvajaju dva moguća odgovora na ovaj paradoks. Jedan ukazuje na univerzalizam kao na onu specifičnost moralnih sudova koja čini nepodobnim nerestriktivnu primenu načela tolerancija na tu sferu. Načelo tolerancija ili „nedogmatizma” u moralu, kondenzovano u izreku: „Svako treba da čini ono što smatra da treba da čini”, svojim autodestruktivnim karakterom samo ukazuje na „logičku neminovnost” moralnog dogmatizma (Kouen, 1989: 213–215). Ukoliko u oblasti moralnih vrednosti i normi uopšte ima mesta načelu trpeljivosti, onda je ono, i uvek će biti, „samo na periferiji morala”, samo tamo gde nemamo posla sa „ozbiljnijim postupcima moralnog disidenta”, koji inače neminovno zaslužuju žestoko netolerantnu reakciju, adekvatnu velikom značaju koji pridajemo moralnim sudovima (Primorac, 1989b: 281–282).

Drugi, dugo vremena znatno uticajniji način rešavanja problema statusa načela tolerancije u moralu, jeste da se sfera morala više ne zamišlja kao jedinstveno pod-

ručje, nego da se učini razlikovanje dva dela ili dva nivoa moralnosti. Tako je, među drugima, učinio Strosen, razgraničivši, s jedne strane, “društveni moral”, skup moralnih pravila čija je svrha jednoobraznost ponašanja koja utiče na ostale pripadnike društva i, s druge strane, “individualne ideale”, oblast ličnih ideala koja nije u striktnom značenju moralna i u kojoj je različitost poželjna. Prema prekršajima prvog se ne očekuje da bude-mo trpeljivi, dok se u oblasti drugog preporučuje liberalni ideal trpeljivosti (Strawson, 1970). Liberalu je onda svojstveno da, „kao sastavni deo svog ideala, prihvata i ideal tolerancije – to jest, spremnosti na uvažavanje ideala drugih ljudi kao da su njegovi vlastiti”. On dopušta svakom da sledi svoje ideale i interese, uz istovremeno odbijanje da favorizuje ijedne, uključujući i sopstvene. To se pruža sve dok se ne pojavi neko ko sledi svoje ideale i interese tako da ometa druge u činjenju istog. Tada njihovo „odmeravanje postaje neophodno; tu je granica tolerancije”. Liberalov ideal dakle ne zahteva od njega da toleriše netoleranciju, već ga štaviše sprečava da dopusti da „čak i fanatik svoje ideale sledi bez prepreka” (Hare, 1963: 177-179).

Liberali su u striktno političkoj sferi zapravo uvek tako i činili. Ali je upravo to privelo onoj mnogo frekventnijoj varijanti izlaganja paradoksa tolerancije prema kojoj se antinomija ispovedanja i provođenja tog načela predstavlja na sledeći način: „Postupamo protiv načela tolerantnosti ako netolerantne poglede i pokrete silom primoravamo na ćutanje; postupamo protiv načela tolerantnosti ako ih tolerišemo, jer samim tim omogućuje-

mo im ovladavanje situacijom i uništenje načela tolerancije u praksi društvenog života” (Kolakovski, 1989: 451). Za ovakvu artikulaciju i teorijsku promociju paradoksa tolerancije je verovatno najzaslužniji Karl Poper. Sledeći svoje nalaze o strukturi logičkih paradoksa, on razmatra njihov odnos prema paradoksima slobode, demokratije i tolerancije, kao i prema opštijim „paradoksima suverenosti” (Popper, 1991: 149). Izgleda da je svuda u pitanju ista početna forma: dosledno praktikovanje načela vodi njegovoj negaciji. „Neograničena tolerancija mora da dovede do nestanka tolerancije.” U prvi mah se čini da se rešenje paradoksa na koje pretenduje Popper strateški pozicionira tako da ograniči univerzalnost tolerancije i ogreši se o princip – da ne bi sama tolerancija bila uništena. Vehementno se zagovara pravo tolerantnog društva da se zaštiti uskraćivanjem tolerancije onima koji nisu tolerantni. U ime tolerancije trebalo bi zahtevati „da se svaki pokret koji propoveda netoleranciju stavi izvan zakona i da huškanje na netoleranciju i proganjanje smatramo kriminalom, na isti način na koji smatramo da je kriminal huškanje na ubistvo, otmicu ili oživljavanje trgovine robljem” (Popper, 1993a: 349).

Popperovo rešenje paradoksa, međutim, ne treba videti kao nekakvo spolja izvedeno ograničenje tolerancije, nego zapravo naprotiv, kao unošenje granice u samu njenu definiciju. Načelo tolerancije je prvo među njegovim načelima „humane i egalitarne etike”, ali je njegova „načelnost” već u odredbi omeđena kružnicom koju opisuju oni isključeni iz kruga njenih beneficijenata:

„Tolerancija prema svima koji nisu netolerantni i koji ne propagiraju netoleranciju. Posebno, to podrazumeva da bi moralne odluke drugih trebalo da se tretiraju s poštovanjem sve dotle dok takve odluke nisu u sukobu s načelom tolerancije” (Poper, 1993a: 308). Tako gledano, paradoksa zapravo nema. Tolerancija se ne misli „neograničeno”, pa se i načelo tolerancije ukida kao jednostavni princip koji se dosledno i bezuslovno primenjuje. Jedna asocijativna zebnja se ipak javlja pri pomisli da formula po kojoj nema trpeljivosti prema netrpeljivima „veoma podseća na one poznate Sen-Žistove (Saint-Just) reči da nema slobode za neprijatelje slobode” (Čavoški, 1989: 351). A osim toga, iskrsava i jedno podozrivo pitanje: šta se ovim zapravo legitimiše, trpeljivost ili netrpeljivost?

Rols takođe ne vidi nerazrešivi paradoks u „starom problemu tolerisanja netolerantnih”. Ukoliko netolerantni predstavljaju neposrednu opasnost po jednaka prava drugih, podrazumeva se opravdanost i netolerantnih mera samozaštite. Pravo pitanje međutim glasi: da li tolerantni imaju pravo na obuzdavanje netolerantnih i onda kada oni ne predstavljaju neposrednu opasnost jednakim slobodama drugih? Rolsov odgovor je, da tako kažemo, situacionistički. „Da li sloboda netolerantnih treba da bude ograničena kako bi se sačuvala sloboda pod pravednim ustavom zavisi od okolnosti.” Ako postoji pravedan ustav i ako je on bezbedan, nema nikakvog razloga da se odrekne netolerantnima; ako pak to nije slučaj, netolerantni se mogu punopravno prinuditi da poštuju slobodu drugih. Dakle, „pitanje tolerisanja

netolerantnih neposredno je povezano sa stabilnošću dobro uređenog društva”. Ova korelacija, može se reći, na pragmatičkoj osnovi relativizuje pretenziju na univerzalno važenje tolerancije. Ona upućuje na stabilnost ustanova kao svojevrsni orijentir za odluku o (ne)trpeljivosti pri pojavi netolerantnih u dobro uređenom društvu. Sve što se može reći sa stanovišta jedne teorije pravde jeste da članovi takvog društva treba da budu svesni inherentne stabilnosti pravednog ustava i da s obzirom na to imaju poverenje da ograniče slobodu netolerantnih samo na posebne slučajeve kada je to nužno za očuvanje same jednake slobode. Jer, ako i oko jednog, ljudi se sa stanovišta prvobitnog položaja mogu saglasiti oko usvajanja upravo ovog principa jednake slobode kao „graničnog slučaja” koji, najzad, nije ništa drugo nego proširenje na druge slučajeve svog prvog istorijskog pojavljivanja u vidu ideje verske tolerancije³ (Rols, 1998a: 205–209).

Moglo bi se reći da postoji figura nastojanja liberalnih teoretičara da izbegnu nevolju u koji se upada kada se do samodestrukcije konsekvantno sledi načelo tolerancije. Oni pokušavaju razložno da ograniče važenje tog načela i tako opravdaju drugu nevolju koja nas izborom tog poteza sačekuje: tolerancija zahteva da se prema onima koji nisu takvi ne bude tolerantan. Ali moglo bi se biti i manje benevolentan prema održivosti samog paradoksalnog složaja liberalne tolerancije. Liberalizam se,

³ O neophodnosti još jednog „proširenja” principa tolerancije, na onaj međudržavni nivo Društva naroda, v. Rols, 2003: 81–83.

naime, ovde suočava sa svojom hroničnom i vrlo neprijatnom boljkom određenja vrste ubeđenja, pa i vrste tolerancije, koja bi za njega uopšte bila moguća. Njegova dilema je već u artikulaciji vlastitog pozicioniranja prema kritičarima koji, sa svoje strane, spremno dočekuju njegova dvojenja. „Kako je uopšte moguće dosledno prihvatiti liberalnu poziciju u pogledu prava a ipak imati kritički stav prema načinu ostvarivanja tih prava? Da li je taj paradoks temeljna nedoslednost liberalizma koja nehotično pokazuje, kako bi marksist tvrdio, subjektivnost vrednosti koju liberali u osnovi zastupaju beznažno se nadajući da će je izbeći, ili, kako bi tvrdili konzervativci, pokazuje nemogućnost jedne političke pozicije koja odbija da se opredeli za ma koju konkretnu viziju dobrog života?” (Richards, 1979: 464).

Džoša Halberstem (Joshua Halberstam) će sasvim zaoštriti stvari: svako ubeđenje potencijalno isključuje toleranciju, zbog čega potpuno tolerantan ne može da bude niko; istovremeno jedino oni koji imaju ubeđenja mogu biti tolerantni, budući da se jedino s tačke gledišta nekog ubeđenja drukčija tačka može smatrati protivničkom, pa onda i tolerantibilnom. „Kad je kontekstualno moguća, tolerancija je neodrživa; tolerancija je paradoksalna” (Halberstem, 1989: 363). Nijedna advokatura tolerancije, misli Halberstem, nije uspela da umakne paradoksalnom ishodu. Ili je manjak ikakvih ubeđenja, kao kod agnostičkog zagovaranja tolerancije (v. Wolff, 1968: 14), zapravo onemogućavao položaj u kome bi se tolerancija uopšte ispoljavala ili se na ugrožavanje prisutnog ubeđenja reagovalo netolerantno: bilo proraču-

natim dopuštanjem izražavanja suprotstavljenog stanovišta u svrhu jačanja vlastite pozicije, što je manipulacija, bilo gušenjem devijantnog stanovišta, što svakako takođe nije tolerancija. Ukoliko se pak načelo tolerancije utemelji na potrebi za sumnjom u uslovima jednako-pravne pretenzije različitih ubeđenja na istinu – reč je o racionalnom diskursu a ne o toleranciji; ukoliko se i sam liberalizam proglasi jednim ubeđenjem – on mora biti netolerantan prema netoleranciji i tolerisati samo različita stanovišta liberalnih istomišljenika, kada tolerancija izostaje zbog nedostatka istinskog suprotstavljanja (Halberstem, 1989: 371, 377).

Tolerancija je neodrživa ali, prema Halberstemu, netolerancija zbog toga nije naša sudbina. Ono što se preporučuje jeste jedna, rekli bismo, redukcija preambicioznog teorijskog koncepta u korist nepretencioznih zahvata. Pre svega moramo priznati vezu između ubeđenja i netolerancije koju ona stvaraju i „očuvati otvorenost pogleda koja odbija da uzdigne naše prolazne ukuse i verovanja na nivo duboko uvreženih ubeđenja, zarad kojih smo spremni da narušimo slobodu drugih”. Ograničavanjem broja i obima takvih naših ubeđenja možemo „ograničiti i broj mogućih opasnosti po naša ubeđenja, pa i netoleranciju koja sledi” (Halberstem, 1989: 388. 378). Da li je ova zdravorazumska opomena i utešna korektura sve što ostaje posle temeljne destrukcije pojma „tolerancije” i da li je to jedina delatnost koja još preostaje impresivnoj tradiciji pokušaja konstukcije „društva tolerancije”?

Situacija

Najteže iskušenje za koncept tolerancije nastupilo je šezdesetih godina prošlog veka, istovremeno i kao podrška i kao inspiracija društvenim „gibanjima” koja su bila isprovocirana na ovaj ili onaj način reformisanim marksizmom (v. npr. Stojanović, 1970). Jedan od najznačajnijih momenata u radikalnom osporavanju liberalnog društva koje je preduzela „nova levica” bila je svakako knjiga izdata 1965. pod nazivom *Kritika čiste tolerancije*. U njoj autori ulažu napor da sa stanovišta kritičke utopije demaskiraju represivnu prirodu liberalne tolerancije i signaliziraju alternativu koja bi zaista ostvarila njene emancipatorske potencijale i zašla s onu stranu njenih beznadežnih aporija. Tematizujući status tolerancije u industrijski razvijenom kapitalizmu i tragajući za legitimacijskom osnovom zahteva za njegovim kardinalnim „prevladavanjem”, Vulf (Wolff) i Markuze (Marcuse) raskrinkavaju nesklad između samorazumevanja društva koje toleranciju smatra svojom *differentia specifica* i njegovog ustrojstva koje ukida prostor tolerancije (v. Prpić, 1984: 22).

Markuzeova analiza ideje tolerancije mogla bi se prepoznati kao pokušaj izlaganja jedne „dijalektike” tolerancije. On razumeva toleranciju kao autentično „subverzivni oslobađajući pojam i isto takvu praksu”, čak kao „vitalni element i simbol slobodnog društva” (Marcuse, 1984: 79, 109) – koji je doživeo svoju kardinalnu istorijsku mutaciju. U aktuelnim društvenim uslovima i uslovi tolerancije su tako „namešteni” da onemogućuju

emancipaciju. Oni su „definirani institucionaliziranom nejednakošću (koja je nesumnjivo spojiva sa ustavnom jednakošću), tj. određeni su klasnom strukturom društva”. Antagonistička struktura propisuje pravila igre i ta „ograničenja u pozadini” već unapred ograničavaju i pacifikuju i samu socijalnu funkciju toleranciju. Ona postaje „apstraktna” ili „čista”, jedna potpuno nediferencirana i prema svemu jednako nepristrasna tolerancija. Markuze tu i smešta problem: tolerancija koja je realizovala slobodarske potencijale uvek je bila u izvesnom stepenu pristrasna, odnosno „netolerantna prema protagonistima represivnog postojećeg stanja” (Marcuse, 1984: 81–83; 87; up. Marcuse, 1969).

Demokratski proces koji je nekada baštinió oslobađajuću snagu kroz dopuštanje neslaganja, tolerisanje disidentstva i otvorenost prema kvalitativno drugačijim oblicima ljudskog života – u uslovima tehnologijom integrisanog društva, koncentracije ekonomske i političke moći i monopolisanih medija – izopačio se u vlastitu suprotnost i stavio u službu „zaštite i očuvanja represivnog društva, neutraliziranja opozicije, kao i tome da se u ljudima razvije imunitet prema drugim ili boljim oblicima života” (Marcuse, 1984: 88–89). Budući da je, dakle, „stvarni razvoj demokratskog društva razorio osnovu za univerzalnu toleranciju” i ukinuo uslove pod kojima ona može „ponovo postati oslobađajuća i humanizirajuća snaga”, jedna „oslobađajuća tolerancija” je prinuđena da se veže za nesumnjivo antidemokratsku ideju netolerancije, za netolerisanje mišljenja i reči reakcionarnih desničarskih pokreta, uz aktivno tolerisanje onih levih

(Marcuse, 1984: 100). Markuze je izričit da bi tek na takav način diferencirana tolerancija služila „borbi za stvarnu demokratiju”, čiji je deo i „borba protiv ideologije tolerancije koja, u stvari, pospješuje i podupire očuvanje sadašnjeg stanja nejednakosti i diskriminacije” (Marcuse, 1984: 107).

I za Vulfa je socijalna analiza jedini ispravan način da se razume tolerancija, budući da ona i nije ništa drugo do „duhovno ustrojstvo i stanje društva” neodvojivo od funkcionisanja modernog demokratskog pluralizma (Wolff, 1984: 24). Vulf razlikuje dve teorije pluralizma: prva „proizlazi iz tradicionalne liberalno-demokratske teorije, a druga iz društveno-psihološke analize grupne osnove ličnosti i kulture”. I pojam tolerancije je u zavisnosti od toga različit. „U prvom slučaju tolerancija se poistovećuje sa prihvaćanjem individualnih predrasuda i konflikata između pojedinaca, u drugoj interpretaciji tolerancija se slavi kao mnogostrukost primarnih grupa.” Između te dve teorije i ta dva pojma se desilo jedno pomeranje težišta, jedno izmeštanje subjekta, koje se može shvatiti i kao protivstavljanje. Dok je za čitavu filozofiju klasičnog liberalizma tolerancija bila spremnost da se uvažava nepovredivost privatne sfere individualnog opstanka i „istinska radost zbog raznolikosti”, najkarakterističnije obeležje pluralističke demokratije postaje mešavina „povezivanja najveće tolerancije prema najraznovrsnijim etabliranim društvenim grupama s krajnjom intolerancijom prema omrznutom izdvojenom pojedincu” (Wolff, 1984: 35–39).

Pluralistička demokratija, kao „najviši stupanj političkog razvoja industrijskog kapitalizma”, transcendirala individualistički liberalizam i „utire put komunitarnim tendencijama društvenog života, kao i politici interesnih grupa koja se pojavila kao blaža verzija klasne borbe”. S obzirom da je aktuelno istorijsko razdoblje nadraslo ono koje je iznedrilo socijalnu teoriju pluralizma, Vulf poentira potrebom još jednog transcendiranja. Problem više nije „pravednost koja izjednačava, već opšte dobro”. A to zahteva, pre svega, takvo korenito socijalno preispitivanje koje bi moglo ukinuti zlo koje pogađa celu zajednicu, potom, odbacivanje slike društva kao bojnog polja konkurentnih grupa i, najzad, formulisanje društvenog ideala koji bi stajao iznad puke tolerancije suprotstavljenih interesa i običaja; ukratko, jednu „novu filozofiju zajednice – s one strane pluralizma i tolerancije” (Wolff, 1984: 57).

Odbrana tolerancije pred ovom radikalnom kritikom pokušava pre svega da se pozove na nalaz da je tolerancija nezaobilazan i „fundamentalan normativni princip humanizma”, koji se ne može napadati a da se ne potkopa sam „etički humanizam” (Kurtz, 1970: 53). Takođe bi se moglo ukazati da je tolerancija vredna odbrane s čisto političkih razloga. Ona, pre svega predstavlja „osnovno pravilo” koje određuje sva ostala pravila demokratskog društva. Potom, samo njeno postojanje već je garancija postojanja i odgovorne vlade. Dalje, tolerancija na odlučujući način omogućuje i pospešuje različitost, koja je vrednost od suštinskog značaja i za razvoj individualnosti i za opšte dobro. Najzad bi se moglo is-

taći da jedino pod načelom tolerancije različite grupe u pluralističkom društvu uopšte mogu da žive zajedno (v. Spic, 1989: 422).

A potom bi se moglo preći i u kontranapad i ukazati da se atak na „čistu toleranciju” smešta u karakteristični niz napadača, „od Platona i srednjovekovne crkve do Staljina i Maoa”, u jednu istoriju beščašća koju obeležavaju cenzurisanje mišljenja koja su smatrana pogrešnim ili opasnim, zabrana jeresi i anatemisanje svakog revizionizma ili neortodoksije (Kurtz, 1970: 54–55). U toj istoriji uvek postoje nekakvi „pravoverni” koji su „tajnom inkarnacije” povlašćeni za znanje istine i, s druge strane, oni hendikepirani za uvid u nju, kojima se ne sme dopustiti da šire svoja verovanja, jer bi se tako dopustila mogućnost da ono pogrešno bude prihvaćeno na uštrb istine. Istinu moraju da nametnu „pravi ljudi”, e da bi ona vladala svim ljudima i da bi oni, makar i prinudno, bili slobodni. „To je, naravno, Sokratova argumentacija iz *Države*. Takva je i Rusoova u *Društvenom ugovoru*. To je argumentacija Velikog inkvizitora, katoličke crkve i Staljinove Rusije. To je tradicionalna argumentacija desnice, svih onih koji bi da uzurpiraju vrata raja. To je u biti, takođe, i Markuzeova argumentacija.” Spram ovakvih napada „reakcionara”, jedna druga argumentacija, ona iz Milovog ogleada *O slobodi*, „u osnovi, ostaje neokrnjena” (Spic, 1989: 437–438, 442).

Ova odbrana tolerancije se, očito, zasniva na eternizaciji dualizma tolerancije i netolerancije i identifikovanju prethodno svedene „kritike čiste tolerancije” kao starog neprijatelja u novom ruhu. No, ta kritika se poka-

zala ne samo značajnijom od mesta koje joj je namenjeno skladištenjem u omraze dostojnu fioku zagovaranja netolerancije, nego i po uticaju dalekosežnijom od vlastitog kontekstualnog ograničenja teorijskim horizontom radikalne levice šezdesetih. Opozicija koju je ona postavila – ona „između organizacije *status quo*a i volje da se ona radikalno transformiše” – i danas je borbena linija koja razdvaja liberale i neo-komunitariste (Raulet, 2000: 256).

Ovu tvrdnju bi mogao ilustrovati Volcerov prigovor Rolsu da se „socijalizacija” ostvaruje mnogo složenijim i posrednijim putevima od onog koji garantuje Rolsov „prvi princip” jednakog učešća u političkim slobodama i slobodi mišljenja. U multikulturnom društvu naprosto se nedovoljnim pokazuje uzimanje u obzir samo potencijalnog građanina kao čistog otelovljenja principa građanskog, nezavisno od svakog kulturnog identiteta. Problem se danas postavlja iz aspekta evolucije građanstva izazvane globalizacijom koja, s jedne strane, pogoduje raskidu pojedinaca sa njihovim komunitarnim pripadnostima, ali, s druge strane, i njihovoj nezainteresovanosti za državu kao okvir političke i ljudske emancipacije. Na tu situaciji možemo gledati sa rezigniranom nostalgijom „liberalizma starog kova” ili, kao Volcer, „optimistički”: individualna pripadnost mrežama društvenosti može realizovati građanstvo posredovanjem udruženja i grupa za pritisak, koja su, kao prava „škola demokratije”, medijatori između grupnog pripadanja i građanskog statusa; u „postmodernom” društvu koje je jedna laboratorija oblika novih socijalizacija, individue

tako dobijaju šansu da iznova ustanove načine integracije i emancipacije u odnosu na zajednicu iz koje potiču (Walzer, 1997: 124–131). Pomalja se izgledna nada da se u takvim uslovima relativizuju tradicionalne i komunitarne identitetske reference i da individue, lišene sigurnosti na kojoj su zasnivale svoje odnose, prepoznaju toleranciju kao „najrazumniju politiku” (Walzer, 1997: 81).

Bez obzira na rešenje koje nudi, alternativa u kojoj se Volcer kreće ostaje odlučujuća (i) za savremenost. Tema recentne političke teorije jeste upravo mogućnost prevazilaženja dualizma s lošim izgledima na obe strane: ili individua bez povezanosti ili grupe za pritisak koje sve više zauzimaju politički teren; ili republikanska moralnost koju su zbivanja učinila zastarelom ili povratak tradicionalnim etničkim ili komunitarističkim pripadnostima; ili, najzad, „pravo na toleranciju”, koje kao takvo ne donosi ništa više od „čiste tolerancije” i ideologije liberalizma ili potpuno novi model pravne države republikanskog tipa (up. Raulet, 2000: 269).

Moglo bi se reći da je razvoj multikulturnih društava samo zaoštrio stare probleme liberalne teorije pluralističke demokratije i iznova ukazao na neophodnost iznalaženja prihvatljive zajedničke osnove akomodacije grupa sa duboko suprotstavljenim konceptima dobra (up. Horton, 1993: 27). U praktičko-političkoj ravni, međutim, tradicionalna neslaganja oko položaja i granica tolerisanja različitih religioznih i političkih grupacija dopunjena su kontroverzama oko novih oblika afirmisanja i javnog dejstva neformalnih grupa (ženskih, gej i le-

zbijskih pokreta, itd.). Takođe se čini da se (pre)opšti problem tolerancije u recentnim pojavljivanjima sve češće decentrira, izmešta i iskušava na koliko specifičnim toliko i dalekosežnim temama, kao što su „govor mržnje” ili dopustivost pornografije i blasfemije. Interesantno je da u tim disputima, koncept tolerancije biva napadnut ne samo od uobičajenih neprijatelja, već i sa stanovišta onih od kojih se mogao nadati podršci. Feministkinje, socijalisti, pa čak i pojedini (neo)liberali doveli su u pitanje i neke najtemeljnije postavke tolerancije (Horton / Mendus, 1999: 11). Postmodernizam, recimo, od koga bi se upravo moglo očekivati da zastupa „hipertoleranciju”, podvrgao je prezrivoj kritici liberalno koncipiranu vrednost tolerancije. Oni koji slave drugost ne mogu se zadovoljiti njenim pukim podnošenjem (v. Young, 1990; Nederman / Laursen, 1996). Ali šta bi to značilo u konkretnoj situaciji; da li više ili manje tolerancije od liberala prema, na primer, prostituciji ili rasiističkim pokretima – ostaje otvoreno pitanje bez jednoznačnog (up. Critchley, 1992; White, 1991), a, rekli bismo, i nekog novog odgovora.

Literatura

- BEJL, P. (1989). „Filozofsko tumačenje o rečima Isusa Hrista žNatjeraj ih da dođu”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 51–71, Filip Višnjić, Beograd
- BURY, J. B. (1952). *A History of Freedom of Thought*, Oxford University Press, London
- ČAVOŠKI, K. (1989). „Poperov paradoks trpeljivosti”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 343–361, Filip Višnjić, Beograd
- CRITCHLEY, S. (1992). „A Question of Politics: The Future of Deconstruction” u: *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, s. 188–247, Blackwell, Oxford
- DEJVIS, M. (1989). „Budžet tolerancije”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 141–160, Filip Višnjić, Beograd
- FETSCHER, I. (1987). *Toleranz: von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie: historische Rückblicke und aktuelle Probleme*, Radius
- HALBERSTEM, Dž. (1989). „Paradoks tolerancije”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 363–388, Filip Višnjić, Beograd
- HARE, R. M. (1963). *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford
- HARE, R. M. (1981). *Moral Thinking*, Oxford University Press, Oxford
- HERDTLE, C. / LEEB, T. (Hrsg.) (1987). *Toleranz: Texte zur Theorie und politischen Praxis*, Reclam, Stuttgart

- HEYD, D. (ed.) (1996). *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton NJ
- HORTON, J. (1996). „Toleration”; Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, CD-ROM
- HORTON, J. (ed.) (1993). *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, Macmillan, London
- HORTON, J. / MENDUS, S. (eds.) (1985). *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, Routledge, London
- HORTON, J. / MENDUS, S. (eds.) (1999). *Toleration, Identity and Difference*, Macmillan, London.
- HORTON, J. / NICHOLSON, P. (eds.) (1992). *Toleration: Philosophy and Practice*, Avebury, Aldershot
- KARMEN, H. (1967). *The Rise of Toleration*, Weidenfeld & Nicolson, London
- KANT, E. (1974). „Odgovor na pitanje: Šta je prosvetćenost”, u: Kant, E., *Um i sloboda*, s. 41–48, Ideje, Beograd
- KENDEL, V. (1989). „‘Otvoreno društvo’ i njegove zaoblude”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 161–180, Filip Višnjić, Beograd
- KING, P. (1976). *Toleration*, Allen & Unwin, London
- KOLAKOVSKI, L. (1989). „Pohvala nedoslednosti”, u: Primorac I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 443–454, Filip Višnjić, Beograd
- KOUEN, B. (1989). „Jedan etički paradoks”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 213–225, Filip Višnjić, Beograd
- KURTZ, P. (1970). „In Defence of Tolerance”, u: Kurtz, P. / Stojanović S. (eds.), *Tolerance and Revolution. A*

- Marxist – non-Marxist Humanist Dialogue*, s. 53–60, Philosophical Society of Serbia, Beograd
- LEVINE, A. (ed.) (1999). *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, Rowman & Littlefield
- LOCKE, J. (1978). „Pismo o toleranciji”, u: *Dve rasprave o vladi kojima prethodi Patriarcha ser F. Filmera, a sledi Lockeovo Pismo o toleranciji (II)*, s. 133–175, Mladost, Beograd
- MARCUSE, H. (1969). *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston
- MARCUSE, H. (1984). „Represivna tolerancija (+ Post scriptum 1968)”, u: Wolff, R. P. / Moore, B. / Marcuse, H., *Kritika čiste tolerancije*, s. 79–109, Globus, Zagreb
- MENDUS, S. (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism*. Humanities Press, Atlantic Highlands NJ
- MENDUS, S. (ed.) (1988). *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge
- MENDUS, S. (ed.) (2000). *The Politics of Toleration in Modern Life*, Duke University Press
- MENDUS, S. / EDWARDS, D. (eds.) (1990). *On Toleration*, Oxford University Press
- MIL, Dž. S. (1988). *O slobodi*, Filip Višnjić, Beograd
- MORSY, Z. (1974). *La tolerance. Essai d'anthologie*, Les Editions Arabes, UNESCO, Lyon
- NEDERMAN, C. J. / LAURSEN, J. Ch. (eds.) (1996). *Difference and Dissent*, Rowman & Littlefield
- NEWMAN, J. (1982). *Foundations of Religious Tolerance*, University of Toronto Press, Toronto

- NJUMAN, Dž. (1989). „Ideja religijske tolerancije”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 119–139, Filip Višnjić, Beograd
- OBERDIEK, H. (ed.) (2001). *Tolerance*, Rowman & Littlefield
- POPER, K. R. (1991). *Traganje bez kraja. Intelektualna autobiografija*, Nolit, Beograd
- POPER, K. R. (1993a). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji (I). Čar Platona*, BIGZ, Beograd
- POPER, K. R. (1993b). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji (II). Plima proročanstva – Hegel, Marks i posledice*, BIGZ, Beograd
- PRIMORAC, I. (1989a). „Predgovor”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 5–43, Filip Višnjić, Beograd
- PRIMORAC, I. (1989b). „O trpeljivosti u moralu”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 261–282, Filip Višnjić, Beograd
- PRIPIC, I. (1984). „Protuslovlja tolerancije”, u: Wolff, R. P. / Moore, B. / Marcuse, H., *Kritika čiste tolerancije*, s. 7–22, Globus, Zagreb
- RAULET, G. (2000). „Der hochmütige Name der Toleranz”, u: Koepfer, R. / Ducker, B. (Hrsg.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, s. 249–269, Synchron, Heidelberg
- RICHARDS, D. (1979). „Human Rights and Moral Ideals: An Essay on the Moral Theory of Liberalism”, *Social Theory and Practise*, Vol. 5, No. 3–4.
- RICHARDS, D. (1989). *Toleration and the Constitution*, Oxford University Press, New York

- ROLS, Dž. (1998a). *Teorija pravde*, JP Službeni list SRJ / CID, Beograd / Podgorica
- ROLS, Dž. (1998b). *Politički liberalizam*, Filip Višnjić, Beograd
- ROLS, Dž. (2003). *Pravo naroda sa „Još jednom o ideji javnog uma”*, Alexandria Press / Nova srpska politička misao, Beograd
- SPIC, D. (1989). „Čista tolerancija: kritika kritike”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 421–442, Filip Višnjić, Beograd
- SPINOZA, B. (1957). *Teološko-politički traktat*, Kultura, Beograd
- STOJANOVIĆ, S. (1970). „Revolutionary Teleology and Ethics”, u: Kurtz P. / Stojanović S. (eds.) *Tolerance and Revolution. A Marxist – non-Marxist Humanist Dialogue*, s. 29–49, Philosophical Society of Serbia, Beograd
- STRAWSON, P. F. (1970). „Social Morality and Individual Ideal”, u: Wallace, G. / Walker, A. D. (eds.), *The Definition of Morality*, Methuen, London
- ŠUŠNJIĆ, Đ. (1997). *Dijalog i tolerancija*, Čigoja štampa, Beograd
- TINDER, G. (1976). *Tolerance*, University of Massachusetts Press, Amherst
- VOLTER (1988). *Rasprava o toleranciji*, Školske novine, Zagreb
- VOLTER (1990). *Filozofski rečnik*, Matica Srpska, Novi Sad
- WALZER, M. (1997). *On Toleration*, Yale University Press
- WHITE, S. K. (1991). *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge

Kritički pojmovnik civilnog društva

WOLFE, R. P. (1968). *The Poverty of Liberalism*, Beacon Press, Boston

WOLFE, R. P. (1984). „S onu stranu tolerancije”, u: Wolff, R. P. / Moore, B. / Marcuse, H., *Kritika čiste tolerancije*, s. 23–57, Globus, Zagreb

YOUNG, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton NJ

Aleksandra Kostić

SOLIDARNOST

Iako se često i lako upotrebljava u svakodnevnom političkom žargonu, pojam solidarnosti je tek posljednjih nekoliko godina postao predmet fokusiranih teorijskih rasprava. U svojoj mnogoznačnosti on pokriva široko semantičko polje i stoga se retko može naći autor koji se usuđuje da ponudi preciznu i obuhvatnu odredbu solidarnosti. Iznenadujuće je malo teorijskih rasprava o samom pojmu solidarnosti, i njihov broj je, takoreći, u obrnutoj srazmeri sa njegovim podrazumevanjem i prisutnošću u svakodnevnoj političkoj praksi. Osim toga, i u tim retkim teorijskim obradama solidarnost mutira na gotovo neuhvatljive načine – što ne umanjuje značaj ovog pojma, već pre ukazuje na to koliki je i koliko raznorodan njegov teorijski i politički kapacitet.

Stvarni konsenzus postoji samo oko dve stvari: solidarnost je moderan pojam, njegovo pojavljivanje možemo datirati otprilike u XVIII vek, kada je nastao kao rezultat, pre svega, socijalnih promena (industrijalizacija, fragmentacija društva, novi oblici društvenog organizovanja i društvene misli, kao i novi vidovi društvenih ne-

pravdi) do kojih je došlo u to vreme, ali i nekoliko misaonih tradicija koje su se u njega slile. I, kao drugo, taj pojam ima samo preteče, ali ne i pandane u ranijoj istoriji.

I

Sama reč je novolatinskog porekla (*solidaritas* je izvedeno od *solidus* – gusto, čvrsto) i prvi put se u tom, iz fizike izmeštenom značenju javlja u rimskom pravu, u frazi „in solidum” (za sve), gde govori o zajedničkom dugu ili obavezi koja ljude povezuje na formalnopravni način. U tom kontekstu, „solidarno” povezivanje nema nikakve veze sa poreklom, društvenom ulogom ili interesima, niti ima ikakve moralne rekurse.¹ Sledeći put se izraz javlja tek posle mnogo vremena, kao odredinca Enciklopedije iz 1765. godine, i ovog puta u srodnom značenju, kao pojam čvrsto vezan za trgovinu, odnosno ugovorne obaveze grupe. Međutim, prvi pouzdano dokumentovani pomak u značenju izraza javio se već nekoliko godina kasnije. U izdanju Enciklopedije iz 1773. godine, solidarnost se – doduše, navedena samo u priloškom obliku – objašnjava na sledeći način: „In solidum. Na solidarni način, svi zajedno i pojedinac za sve”. Nedostaje samo jedna dimenzija do popularne formule: Svi za jednog i jedan za sve (Wildt, 1995: 1004).

Prelomna tačka u istoriji ovog pojma je Francuska revolucija. Mada to nije namah vidljivo na leksičkom

¹ Odjeci tog pravnog značenja mogu se danas čuti još u nemačkom jeziku: naročito u izrazu „Solidarobligation” (neograničena obaveza dužnika za zajednički dug koji se može vratiti i posredstvom drugog).

planu, u to je doba savremeni pojam solidarnosti nastao kao rezultat stapanja dve tradicije i njihovog smeštanja u nov istorijski kontekst. Jedna je tradicija građanskog prijateljstva koje se gajilo u društvenim elitama antičkog doba, a druga je hrišćanska tradicija bratske ljubavi (up. Brunkhorst, 1997). Posmatrane iz jednog specifičnog, ali za ovu stvar važnog ugla, one se čine kao različiti načini prevazilaženja uslovljenosti i određenosti krvnih veza. Prijateljstvo je u doba romantizma utopljeno u sentimentalnost, a Montenj (Montaigne) ga, dva veka ranije, vidi kao ono što dvoje ljudi izdvaja iz zajednice i smešta u specifični, apolitični i zatvoreni univerzum; prijateljstvo, smatra on, vodi zanemarivanju drugih odnosa i u zasenak baca sve ostale društvene veze (Montenj, 1999). Međutim, za solidarnost je od presudne važnosti prijateljstvo u svom antičkom vidu, prijateljstvo koje ne povlači sa sobom distancu prema zajednici, već je, kao aristokratsko i urbocentrično, upravo izraz političnosti čoveka. Prijateljski odnos među građanima stvar je javnosti i zapravo nije ništa drugo do elementarna forma kolektivnog sklada čitave zajednice.² „Čini se da prijateljstvo održava državu”, kaže Aristotel (*Nikomahova etika*, 1155a). Pri tom je reč, dakako, o mreži prijateljstava jer „savršeno” prijateljstvo, koje jedino i zaslužuje to ime, nije moguće graditi sa mnogo ljudi. Samo je jedan savršeni prijatelj, i on je „drugo ja”, istovremeno uzor i savršena slika samog čoveka (*Nikomahova*

² Doduše, ono jeste diskriminativno u tom smislu što obuhvata samo slobodne muškarce, odnosno građane, ali upravo stoga i može biti u temelju zajednice koju građani vode.

etika, 1166a, 1170b). Prijateljstvo u svom najvišem obliku zasnovano je na slobodnom izboru prema vrlini. Svi ti elementi su kasnije imali svoj odjek u savremenom poimanju solidarnosti jer ona podrazumeva i slobodu izbora, i težnju k dobru, koja je istovremeno i težnja ka samousavršavanju.

Druga tradicija je tradicija hrišćanske ljubavi. Tek je sa hrišćanstvom u svet kročila ideja o jednakosti i bratstvu svih ljudi, kao i iz toga proistekla zapovest ljubavi prema svim ljudima – pa i neprijateljima i onima koji su nam najdalji. Svi smo mi božjeg lika i patnje su nam iste. Hrišćanska ljubav je u svojim prvim vekovima bila eminentno apolitična, okrenuta onostranom carstvu u kojem će carovati istinsko bratstvo koje je zaprečeno obostranom svetovnošću. Složenim putevima razvoja hrišćanstvo je vremenom umnožavalo svoja lica i upitalo se u politiku, ali je u pogledu istorije formiranja pojma solidarnosti, pre svega, značajna ona dimenzija hrišćanskog nasleđa koja insistira na potrebi jednakog tretiranja i poštovanja svakog ljudskog bića. Izdanak tog nasleđa odjekuje i u jakobinskoj paroli „Jednakost, sloboda, bratstvo”. Bratstvo na koje su pozivali francuski revolucionari pokazalo je kolika je politička eksplozivnost tog motiva koji je do tada prebivao samo u sferi privatnosti. Prvi put je, takođe, afektivnost, dotad vezivana za feminizirano područje domaćinstva, našla svoj put do političke afirmacije.³

³ Jaspers je na svoj karakterističan način vratio solidarnost u sferu privatnosti, uz potcrtavanje pre svega te afektivne komponente. U kontekstu njegove

Kombinacija dve pomenute tradicije stvorila je, prvi put u ljudskoj istoriji, demokratsko-egalitarnu građansku solidarnost koja više nije vezana za etos gradskog života, već za „veliku solidarnu zajednicu nacije” (fraza Ernesta Renana [Ernest Renan]). Etički univerzalizam hrišćanstva je posredstvom emancipatorskog revolucionarnog pokreta rastočio ideološke temelje srednjovekovnog društva i rodio ideje koje će biti određujuće za modernu socijalnu istoriju. Međutim, sama priroda političke sfere postavila je određene „razumne” granice toj univerzalnosti, rezervišući je sve do duboko u naše vreme samo za pripadnike sopstvene društvene grupe, vere i/ili nacije. Sem toga, u sferi političkog nisu mogući, pa ni poželjni, svi oni oblici solidarizma koje nalazimo u slučajevima individualnog sapatništva i sažaljenja. Najpreciznije objašnjenje ove razlike i ove napetosti nalazimo kod Hane Arent (Hannah Arendt): „Izvan politike su kako strasno učestvovanje u tuđoj patnji tako i perverzija ove prave patnje u osjećajno sažaljenje. U političkom prostoru adekvatna im je solidarnost koja se ne

filozofije razumljiva je odluka da upotrebi izraz „solidarnost”, ali ipak, u okviru razmatranja istorijata pojma, nije lako pronaći mesto za njegove filozofske refleksije solidarnosti. Jaspers piše (u odeljku pod naslovom „Borba koja je ljubav”): „Kao borba, ta komunikacija je borba pojedinca za egzistenciju, koja je borba za vlastitu i drugu egzistenciju ujedno. (...) U toj borbi se oba odvažuju na to da se bez ustezanja pokažu jedno drugom i prepuste uzajamnom dovođenju u pitanje. (...) U borbi komunikacije ima neuporedive *solidarnosti*. Tek ona omogućava onu krajnost dovođenja u pitanje, jer nosi odvažnost, čini zajedničkim i sudeluje u jamstvu za rezultat. Ona ograničava borbu na egzistencijalnu komunikaciju koja je uvek tajna dvoje. (...) Stoga je pravilo te solidarnosti da ti ljudi uzajamno imaju apsolutno poverenje, i da njihova borba ne bude za druge vidljiva, objektivna borba koja bi mogla da izazove stvaranje pristalica. Ona je borba za istinu egzistencije, a ne za nešto opštevažeće” (Jaspers, 1989: 304).

osjeća kao sažaljenje 'prema slabima', već se misli na odmerenu oslobođenost od osjećaja kao strasti, na ustanovljavanje interesne zajednice sa potčinjenima i eksploitantima, nezavisne od raspoloženja i osjećanja.

Zajednički interes svih prema kojima se solidarnost orijentiše, sastoji se u (...) dostojanstvu svega onoga što ima ljudsko lice, onako kako je to razumio Kant, poučen Francuskom revolucijom. Jer budući da je solidarnost uma djeljiva, ona poznaje Opšte i sposobna je da pojmovno obuhvati kolektiv, ne samo kolektiv jedne klase ili jedne nacije ili jednog naroda, nego u krajnjoj liniji i ideju čovječanstva kakvu nam nudi um. Ova solidarnost može, doduše, ukoliko se ispoljava i kao osjećaj, da bude izazvana pogledom na tuđu nevolju, ali ipak postaje to što jeste tek kad nadrate čisto sa-patništvo i međusobno poveže jake i bogate, isto kao i siromašne i one koji su krenuli rđavim putem" (Arent, 1991: 75–76). Arentova zatim, potencirajući umni element, izdvaja solidarnost iz sažaljenja i sapatništva, da bi ustvrdila kako te od uma netaknute strasti vode do „strahovite volje za moć” i sentimentalnosti koja se uliva u najveću okrutnost, za šta je primer Robespjer (Robespierre) (Arent, 1991: 76).

Kako god se solidarnost tumačila, uvek će na ovom pojmu biti uočljiva napetost koja postoji između univerzalnosti i ograničenja. Kod Arentove je to eksplicitno predstavljeno kao napetost između nesputane i slepe afektivnosti s jedne, i razuma/uma koji, s druge strane, uvodi red i donosi stalnost i pouzdanost opštosti koja se na neki način da sagledati. Međutim, u njenom tekstu

naznačen je i češći oblik ove dileme – naime pitanje gde, i prema kojim kriterijumima treba povući granice solidarnog povezivanja.

Dalja istorija pojma, sve do modernog doba, kreće se krivudavim tokovima u kojima različiti aspekti pomenute napetosti dobijaju različitu težinu. Recimo, solidarnost srećemo kod Pjera Leroa (Pierre Leroux), učenika utopista Sen Simona (Saint-Simon), i Šarla Furijea (Charles Fourier), koji hrišćansku ljubav prema bližnjem naziva „solidarité humaine” i zahteva da se na osnovu nje asimetrična obaveza mnogih prema pojedincu, onako kako je to definisano u prvim, pravnim odredbama solidarnosti, zameni simetričnom obavezom svih prema svima. Prvu knjigu pod naslovom *Solidarnost* napisao je Ipolit Reno (Hyppolite Renaud), a objavljena je 1842. godine. U njoj se polazi od hrišćanske dimenzije, zajedničkog učestvovanja svih ljudi u prvobitnom grehu, i božanskog zakona solidarnosti koja uslovljava da čovek sreću može dostići samo kada je sa drugim ljudima. Kao pravedna i sveta stvar, solidarnost nam omogućava da spoznamo kako su interesi svih ljudi zapravo identični. Decidirano politički smisao solidarnost dobija tek u delima autora poput Luja Blana (Louis Blanc) i Prudona (Proudhon), a naročito tokom revolucija 1848. godine. U tom kontekstu u drugi plan padaju eventualni normativni akcenti i solidarnost uvire u sferu ekonomije, okrećući se „kooperaciji, međuzavisnosti i zajedničkim interesima” (up. 1995).

II

S pojavom organizovanog međunarodnog radničkog pokreta, solidarnost u istoriju ulazi na velika vrata – uprkos različitim leksičkim kolebanjima i tome što se sam izraz, bar na početku, ne uzima kao ključni pojam ove političke tradicije.⁴ Po jasnoći artikulacije izdvajaju se, recimo, Karl Libknecht (Karl Liebknecht) koji kaže: „Pojam opšte ljudske solidarnosti je najviši kulturni i moralni pojam; zadatak socijalizma je da ga u potpunosti ostvari”, kao i Eduard Bernštajn (Eduard Bernstein): „Moglo bi se reći i da u okviru radničkog pokreta nema principa ili ideje koja bi imala veću snagu od spoznaje da je nužno solidarno postupanje. Ono je u skladu sa ostalim temeljnim principima socijalnog prava – principima prava i jednakosti” (prema Wildt, 1995: 1007).

Radništvo se pokazalo kao idealan kandidat za dalje razvijanje političkog potencijala pojma solidarnosti. Nastanak industrijskog društva temeljno je u devetnaestom veku promenio socijalnu strukturu evropskih država, a socijaldemokratska, kao i potonja komunistička misao je u radništvu, društvenom sloju nastalom kao rezultat novih načina proizvodnje, prepoznala ostvarenje svojih nada i socijal-reformatorskih ambicija. Najpre njegova novina, odnosno činjenica da je tek iznikao, značila je da uzajamna povezanost koju pripadnici proletarijata osećaju nije rezultat nekih ranijih ili nasleđenih odnosa i

⁴ U nemačkoj verziji deklaracije Prve internacionale govori se o „solidarnosti među radnicima različitih profesija u različitim zemljama, i bratskoj uniji među radnicima različitih zemalja”. U prevodima na druge jezike češće se pojavljuje izraz „bratstvo”.

veza. Zatim, nikakve državne ili nacionalne granice, bar u načelu, ne bi trebalo da predstavljaju prepreku za grupno prepoznavanje i solidarno udruživanje radnika jer svi oni, konačno, dele istu sudbinu, određenu mestom koje zauzimaju u sistemu (kapitalističke) proizvodnje. A ta sudbina je bila oličena u patnji, nevoljama i permanentnom otuđenju od rezultata svog rada.

Solidarnost je, dakle, ovde i saosećanje, razumevanje i deljenje istog usuda. Moglo bi se čak otići i korak dalje i tvrditi kako je međunarodni radnički pokret, u izvrsnom smislu, zapravo rezultat doživljaja solidarnosti – podjednako težak ili nepodnošljiv položaj radnika bio je samo preduslov, dok su tek solidarno povezivanje i svest o zajedničkoj sudbini omogućili stvaranje organizovanog pokreta koji se borio za poboljšanje njihovog položaja i kompletnu promenu društvenih odnosa. Dakle, uz svoju „pasivnu” stranu, oličenu u afektivnoj identifikaciji, i onu „aktivnu”, oličenu u spremnosti da se preduzme nekakva akcija i stvari promene, solidarnost može, ukoliko istorijske okolnosti to dozvole, biti i jedan od generatora obrazovanja čitavih društvenih grupacija.⁵

Značajno obogaćenje marksističke varijante solidarnosti nalazimo kod Lasala (Lassalle) koji kaže da „(...) nesputano i slobodno delovanje individualnih snaga sa-

⁵ Zanimljiva ilustracija tog njenog potencijala vidljiva je, recimo, u slučaju “ženske solidarnosti”. Moglo bi se reći da žene, kao i radnici, čine ogroman, ako ne i većinski deo društva, i takođe su vrlo često na različite načine ugrožene vladajućim društvenim obrascima. Međutim, one postaju “grupacija” i počinju da se bore za svoja prava (ili, da kažemo starijim rečnikom, za jednaki i humani tretman) tek onda kada uoče i prepoznaju da su, bez obzira na različite manifestacije ovog ugrožavanja, neke nevolje zajedničke ženama kao ženama.

mo za sebe nije dovoljno, i da mu u pomoć mora doći moralno uređena zajednica: solidarnost interesa, zajedništvo i uzajamnost u razvitku". U borbi protiv "čeličnih zakona nadnica", koje u kapitalističkom društvu radniku onemogućavaju da poboljša svoje uslove života i rada, neophodan je nadzor države i kontrola od strane radničkih udruženja. Solidarnost je potrebna da bi se putem državnog instrumentarija obezbedila socijalna jednakost. Spontano delovanje, izazvano identičnim radničkim interesima i vrednostima, nije dovoljno ukoliko ga ne podrži neki javni autoritet. Ovo pomeranje u interpretaciji solidarnosti je značajno zato što od njega pa nadalje možemo pratiti jednu novu liniju koja vodi ka ideji institucionalizovane i pravno kodifikovane solidarnosti, pa onda i dalje, ka realizaciji tog projekta, ka socijalizmu kao državnom uređenju.

Realno postojeći socijalizam, onaj koji je kao državna forma sedamdesetak godina dvadesetog veka pisao istoriju, legitiman je izdanak tog toka mišljenja (i delovanja). U afirmativnim prikazima socijalističkog državnog uređenja državno raspolaganje resursima, državno planiranje i kontrola (kako u domenu privrede, tako i u domenu kulture) predstavljani su i pravdani kao instrumenti ostvarivanja solidarnosti. Dakako, i mnogi drugi tokovi su se slili u ideju koja je dovela do socijalističke države kakvu poznajemo, pri čemu je zanimljivo da ni njima ne manjka ideja solidarnosti. Recimo, anarhističke vizije o „odumiranju države” koje su u početku neposredno i snažno, a kasnije, sve do samog zgasnuća marksizma-lenjinizma, posredno, kroz nekoliko standardnih

fraza, nadahnjivale „socijalističku misao”. Solidarnost se ovde pretpostavljala kao ono što će održati ljudsku zajednicu koja je prevazišla potrebu za državom (kao represivnim aparatom i oruđem ugnjetavanja u rukama vladajuće klase). U real-političkoj stvarnosti, međutim, prevladao je rigidni etatizam, ali se i on pozivao na solidarnost: eksproprijacije, nacionalizacije i petogodišnji planovi sprovedeni su, podržavani i pravdani solidariističkom željom da svi budu podjednako zbrinuti i da niko ne ostane uskraćen.

Ako se vratimo na već postavljeno pitanje povlačenja granice „opštosti”, odnosno opsega grupe na koju se solidarnost proteže, u ovom kontekstu nalazimo na jedan specifičan krug: opšte osećanje bratske ljubavi prema čoveku nagoni, pre svega, na saosećanje i solidarnost među radnicima, ali s obzirom da, prema marksističkoj teoriji, ugroženost radničke klase predstavlja simbol i vrhunac opšteljudske ugroženosti, onda je i njeno oslobođenje uslov oslobađanja čoveka kao takvog (uključujući i klasu kapitalista, koja je jednako u okovima, samo što, usled svog otuđenja i obilja materijalnih dobara, to ne primećuje). Tako prividni partikularizam ove radničke solidarnosti srećno dovodi do opšteg razrešenja.

III

Solidarnost se u sociološkoj teoriji prvi put vrlo artikulirano javlja kod Emila Dirkema (Emile Durkheim). Kao organizaciona komponenta, potpuno van afektivnog ljudskog spektra, solidarnost je za Dirkema pojam koji nam otvara put ka objašnjenju načina na koji se

održava ljudska zajednica. Solidarne društvene veze se javljaju u dva oblika, u zavisnosti od nivoa razvijenosti društva. Takozvana *mehanička solidarnost* počiva na kolektivnoj svesti iznikloj iz sličnosti jedinki koje sačinjavaju društvo i javlja se u društvu u kojem ne postoji razvijen sistem društvenih funkcija. Ova kolektivna svest se razvija na uštrb individualne i kada bi mogla da se razvije u potpunosti, zbrisala bi svaku pojedinačnost i posebnost. Tome nasuprot, takozvana *organska solidarnost* proizvod je podele rada, razvoja i usložnjavanja društva; u složenom društvu razvijanje individualnosti nije u sukobu sa razvojem čitavog društva čije različite sfere funkcionišu skladno, kao organi nekog organizma (Dirkem, 1972: 160, 161).

Dakle, kada je reč o solidarnosti uvek je neminovno reč o grupi/društvu, odnosno o odnosu pojedinca i zajednice. Dok se Dirkem oslanja na intuitivno razumevanje značenja solidarnosti, da bi ga zatim ispunio novim i specifičnim značenjem koje se ne može održati van sklopa čitave teorije, Maks Šeler (Max Scheler) čini nešto slično, ali u sasvim drugom registru i sa sasvim drugim rezultatima. Navodeći različite moduse društvenog povezivanja, Šeler uz pomoć pojma solidarnosti ocrta razliku između dva ključna nivoa socijalne integracije. Za razliku od „mase”, kao kontingentne socijalne formacije koju ljudi povremeno tvore, takozvane „životne zajednice”, smatra Šeler, nužno postoje svuda tamo gde ima i ljudi. U određenom istorijskom trenutku (kojeg Šeler donekle proizvoljno locira u doba kraja srednjeg veka) nastaje i „društvo”, ali je konačni i idealni cilj ljud-

skog roda zajednički život u okviru onoga što je Šeler nazvao „celokupnom/sveobuhvatnom ličnošću”. Preciznije rečeno, mase su kratkoročne *ad hoc* tvorevine, izazvane uzbuđenjem koje se širi kao “psihička zaraza”, dok su “životne zajednice” (*Lebens-Gemeinschaft*, izraz koji je Šeler preuzeo od sociologa Ferdinanda Tenisa (Ferdinand Tönnies)), bilo da je u pitanju porodica, familija, klan, pleme ili slično, neizostavan element svakog oblika životne organizacije. Solidarnost koja karakteriše “životne zajednice” jeste “prirodna” i zapravo predstavlja samo izraz osnovnih karakteristika takve zajednice: svi njeni članovi još nisu formirane individue (oni to postaju tek u “društvu”), oni iz svojih specifičnih pozicija, na kojima su nezamenjivi (iz čega sledi i da je njihova solidarnost “nereprezentativna”), učestvuju u održanju živuće tradicije, neslobodni su i posvećeni celini. U “životnoj zajednici” svi učestvuju u istom iskustvu, žive u istoj istini za kojom ne tragaju i koju ne otkrivaju, već je primaju, i, što je za ovaj kontekst najvažnije, solidarnost je za njih prirodna i predstavlja zapravo sa-odgovornost, odnosno vezanost svih činova i postupaka pojedinca za obzire i potrebe celine zajednice.

Društvo je, međutim, produkt ugovora, ono je dinamično, u racionalnoj potrazi za istinom, utemeljenjem i opravdanjem. S tim u skladu, solidarnost takvog društva rezultat je svesne i promišljene odluke, proistekle iz novonastale slobode individualnosti, i zapravo se, po Šelerovom mišljenju, ne može ni porediti sa „izvornom” solidarnošću. Najvažniji momenat ove postavke je deficijentnost ovako shvaćenog društva i, zapravo, njegova

neodrživost bez paralelno postojećih različitih ravni „životnih zajednica”. Nema društva bez kohezione sile koja izvire jedino iz ponora životnog zajedništva, u kojem nema slobode izbora, nema racionalnosti i mogućnosti zamene društvenih uloga, istupanja i zastupanja. Drugim rečima, društvo će se održati samo ako paralelno sa njim, ili na neki način integrisano u njega, opstojavaju i primitivniji oblici povezivanja, oni koje karakteriše prirodna solidarnost (up. Scheler, 1980: 518–523).

IV

U jednom potpuno drugačijem misaonom kontekstu, Habermas (Habermas) zapravo koristi motive slične Šelerovim. Kod njega je krajnje široko i neuhvatljivo određena solidarnost druga strana „autonomnog morala” (up. Habermas, 1991: 70). Habermas polazi od stanovišta da je proces individualizacije istovremeno i proces podruštvljavanja, ili, preciznije rečeno, da je oslobađanje čoveka od starih društvenih veza i povećanje stepena njegove slobode proces koji je istovremen i uslovljen ulaženjem u nove, složenije i suptilnije socijalne veze. Za novonastalu situaciju ključna su dva elementa. Najpre pravičnost, odnosno autonomija i sloboda, jednak tretman i jednako priznanje svake individue kojoj se pruža mogućnost da sama određuje svoj život. A zatim *solidarnost*, usmerena na dobrobit zajednice i na održanje životne forme koja je zajednička pripadnicima jednog kolektiva. Solidarnost je, naime, u temeljima društvenosti jer ona od pojedinca zahteva da napravi iskorak i da se misaono izmesti iz vlastite pozicije, što je neop-

hodno za dostizanje društvenog konsenzusa. Drugim rečima, podružtvljena jedinka će svako svoje stanovište dopuniti spoznajom o tome kako to stanovište deluje sa pozicije bilo kog drugog u tom društvu. „Bez solidarnog uživljanja svakog u poziciju svih drugih ne može se doći do kompromisnog rešenja”, kaže Habermas (1991: 73).

Zanimljivo je i kako Habermas vrši univerzalizaciju solidarnosti. Ona je, u svojoj tradicionalnoj formi, vezana za pojedinačnu zajednicu (a zajednica može biti i etnička i državna, ili pak neki drugi oblik kolektiva onih koji dele „intersubjektivno zajednički svet života”). Ta tradicionalna forma solidarnosti, međutim, nije u skladu sa univerzalističkim moralom čiji bi deo trebalo da čini. U vezanosti za jedan kolektiv, koji se onda zatvara za druge, solidarnost može zadobiti karakter spremnosti na žrtvu u ime kolektiva, a formula „jedan za sve i svi za jednog”, kako Habermas kaže, lako se pretače u „Naredi, Fireru, mi ćemo izvršiti” (sa plakata Nacističke mladeži). Odnosno, tradicionalno shvaćena solidarnost može se naći na samo nekoliko koraka od toga da se pretvori u pokornost „lokalnom” društvenom/državnom (ili pak nekom drugom) autoritetu, dok, s druge strane, poseduje univerzalistički potencijal koji se ispoljio već sa javljanjem kosmopolitskih ideja s kraja XVIII veka – ideja u kojima arhajske energije povezivanja nisu bile zagušene, nego „pročišćene” i pretočene u solidarnost prema svemu što ima „ljudski lik”. Za razliku od ambivalencije ovog tradicionalnog pojma solidarnosti, Habermasova teorija diskursa nedvosmisleno afirmiše univerzalnost time što se poziva na univerzalne uslove komunikativ-

nog delanja. Teorija diskursa kaže da se volja pojedinaca obrazuje kroz diskurs i sameravanje argumenata, te tako univerzalnost pretpostavki ovog diskursa i uživanje u poziciju Drugog, jedini mogu, po Habermasovom mišljenju, da prekorače sve lokalne granice i prevaziđu ograničenja pojedinačnog sveta života, bilo da je u pitanju porodica, familija, pleme, grad ili država (up. Habermas, 1997: 70–73).

Na taj način se solidarnost vezuje za najopštiji medij formiranja volje koja održava društvo i postaje jedan od njegovih ključnih elemenata. Habermasov učenik Hauke Brunkhorst (Hauke Brunkhorst) izvodi moguće konsekvence takve postavke i pokušava da odbrani tezu da se u modernim društvima pojam solidarnosti zapravo poklapa sa pojmom demokratije (up. Brunkhorst, 2002: 7ff). Dakle, modernim procesom individualizacije, funkcionalno diferencirano društvo gubi svoju solidarnu supstancu, a na pitanje mirenja sve veće nezavisnosti pojedinca i poretka u koji se taj pojedinac, kao njegov funkcionalni deo, uklapa, moguće je dati samo jedan odgovor: „Demokratija zamenjuje, egalitarizuje i proširuje komunikativnu solidarnost staroevropskih klasnih društava, ona dolazi upravo na mesto onoga što je razoreno u procesu funkcionalnog diferenciranja i oslobađa – kroz garantije osnovnih ustavnih prava – slobodarski potencijal produktivne subjektivnosti” (Brunkhorst, 2002: 132). Ili određenije: „Ustav demokratskih pravnih država istovremeno je i *evolutivno* rešenje funkcionalnih problema, ono koje usklađuje delatnosti heterarhijskih funkcionalnih sistema međusobno i sa ljudskom

okolinom, i *revolucionarno* rešenje normativnih problema; on putem političkog samoodređivanja obnavlja solidarnost koju je funkcionalno diferenciranje istrošilo” (Brunkhorst, 2002: 136).

Demokratske revolucije sredine XIX veka su, dakle, po Brunkhorstu, i logične i očekivane posledice razvoja društva, ali i revolucionarna prekretnica zahvaljujući kojoj je na scenu stupio novi model državnog upravljanja, saobrazan solidarnosti, model koji (jedini) omogućava i pretpostavlja *uključenost svih*. Solidarnost tako dostiže vrhunce svoje moguće univerzalizacije, prestaje da postoji kao zaseban element društvenog zdanja, ili pak interpretacije društvene dinamike. U svom univerzalizmu ona nužno postaje i deo najopštijih državnih akata. A prema Brunkhorstovoj projekciji, sledeća, podjednako neizbežna i poželjna etapa jeste, eksplicitno ili implicitno, uključivanje solidarnosti u relevantna međunarodna akta.⁶

V

U ovom kontekstu pregleda različitih načina da se solidarnost razume kao koheziorna društvena sila nezaobilazan je savremeni američki filozof Ričard Rorti (Richard Rorty). Retki su liberalni teoretičari koji, poput njega, u projekciji svoje liberalne utopije nalaze mesta za solidarnost i u njoj vide jedan od nosećih elemenata vizi-

⁶ Sam izraz „solidarnost” se nalazi već u prvoj tački preambule Ugovora iz Mastrihta: „Njen [Evropske Unije] zadatak će biti da na dosledan i solidaran način organizuje međusobne odnose zemalja članica, kao i odnose njihovih naroda”.

je poželjne ljudske zajednice. „Tradicionalni filozofski način iskazivanja onoga što mislimo pod ‘ljudskom solidarnošću’ jest da se kaže da postoji nešto u svakome od nas – naša bitna humanost – što odzvanja u prisustvu iste te stvari u drugim ljudskim bićima” (Rorty, 1995: 205), kaže Rorti i polazi od pretpostavke da bi se većina saglasila sa takvom odredbom. A zatim se odmah kritički ustremkuje na ono što je za njega najvažnije – na „supstancijalistički”/metafizički pristup koji unapred postulira ljudsku prirodu i njene karakteristike. Možemo i moramo odbaciti sve metafizičke aksiome o čoveku kao takvom, odnosno, moramo se pomiriti s tim da ne znamo da li i šta postoji u svakom čoveku, tvrdi Rorti. A kada to učinimo, ne ostaje ništa ni od „ljudske solidarnosti” u njenom tradicionalnom, „supstancijalnom” vidu.

Nudeći principe ironije i kontingencije, Rorti za svoj cilj proglašava izgradnju (liberalnog) društva koje će odlikovati „kontingentna solidarnost”. Iako je spreman da sve svede na slučaj i varijabilnost, Rorti se zapravo ne odriče humanosti: traganju za suštinskim određenjima čoveka on suprotstavlja osećanje solidarnosti koje se izgrađuje kroz (kontingentno) upoznavanje i prepoznavanje ljudskih patnji. Iskustvo – a ne teorija i filozofija – uči solidarnosti, saosećanju i tome da treba da se klonimo okrutnosti. U tom cilju će nam najbolje, po Rortijevom mišljenju, poslužiti iskustvo upoznavanja pojedinačnih, upečatljivih slučajeva. A za upoznavanje takvih slučajeva – i ovo sad je Rortijev originalan uvid – najpogodnija je umetničko/novelistička forma. Dakle, pored znanja koje stičemo prosto živeći u ljudskoj zajednici,

bilo bi poželjno da proširimo vidokrug učeći o drugim formama života posredstvom umetničkih i romanesknih prikaza. Moglo bi se primetiti da u Rortijevom tumačenju solidarnosti nedostaje “aktivistička” strana, odnosno da je ono praktično istovetno sa saosećanjem i razvijanjem odbojnosti prema okrutnosti, a ne nagoni na organizovanu akciju izmene postojećih okolnosti.

Posmatrano iz ugla univerzalnosti, i kod Rortija postoji karakteristično kruženje. Univerzalnost osećaja solidarnosti, koje je početna pozicija razmatranja koje on naziva metafizičkim, u njegovoj vizuri zapravo postaje ideal kojem se teži, i kojem se „ironični” pripadnici liberalnog društva približavaju šireći svoja znanja i uvide. Samo se po sebi razume da će se saosećanje razviti najpre prema „bližnjem”, onome ko nam je sličan i „jedan je od nas” (u smislu pripadništva grupaciji koja može biti označena i kao klasa, verska zajednica, narod ili bilo šta tome slično), te da je dalji rad usmeren na upoznavanje sa mukama i patnjama drugih, nama dalekih i nepoznatih ljudi. To je jedini način da se u nama probudi ono za solidarnost vezano osećanje moralne obaveze, te da se usmeri prema širim društvenim grupama, pa i onima kojima sami ne pripadamo.

VI

Moglo bi se reći da moderna „socijalna država” predstavlja jedan oblik institucionalizacije pojma solidarnosti ali, istovremeno, u izvesnom smislu važi i obrnuto – solidarnost ulazi u spregu snaga koje igraju važnu ulogu

vaninstitucionalnog korektiva unutar savremenog demokratskog društva.

Socijalna država je bila jedan odgovor na društvenu fragmentaciju i individualizaciju modernog doba – pokrivajući neke aspekte ranije, kako je Raušenbah (Rauschenbach) naziva, „neformalne” solidarnosti, pojavila se „inscenirana solidarnost”, odnosno solidarnost koja je „isplanirana, institucionalizovana, plaćena, profesionalizovana i podređena tržištu” (Rauschenbach, 1999: 98). Reč je, naime, o različitim oblicima socijalnog zbrinjavanja. Statistike pokazuju ogroman rast, naročito sredinom prošlog veka, broja različitih ustanova i organizacija koje se bave socijalnim pitanjima. Proces modernizacije, drastično povećavajući nivo rizika i izazova, „strukturno” ugrožavaju sve pripadnike društva a, sa druge strane, oni koji su ugroženi zbog svojih specifičnih nedostataka – sposobnosti ili znanja, ili pak mogućnosti i sl. – ne nailaze više na onu „neformalnu” solidarnost minulih vremena. U toj konstelaciji čitavo društvo postaje ugroženo, a socijalne ustanove počinju sve više da se granaju i nekontrolisano rastu. Posmatrajući tu situaciju, (neo)liberalni će kritičari Milton Fridman (Milton Friedman) i Fridrih Hajek (Friedrich Hayek) oceniti da smo drugom polovinom XX veka bili svedoci, zapravo, opasne metastaze jednog segmenta državnog aparata, i da preterano agilni pokušaji da se razorene socijalne veze nadomeste novostvorenim ustanovama sa ciljem institucionalizovanja društvene solidarnosti predstavljaju samo izvor novih socijalnih problema i neproduktivni balast za čitavo društvo.

Za razliku od socijalizovane, formalizovane i institucionalizovane solidarnosti komunističkog ili socijaldemokratskog tipa, ovaj pojam se danas javlja i u jednom neinstitucionalizovanom vidu, a opet kao legitiman deo društvenog sistema. U surovim uslovima izgradnje kapitalizma u XIX veku, radnička solidarnost je bila kohezivna sila pokreta koji je izmenio svet. U uslovima na jedan drugačiji način surovog poznog socijalizma, razgradnja čitavog tog društvenog sistema otpočela je osnivanjem sindikata koji, opet, nije slučajno nazvan „Solidarnost”. Međutim, u današnjem liberalnodemokratskom modelu, koji u sebi nosi ogroman potencijal transformacije i adaptacije, solidarnost se vezuje za uže grupe ljudi i ima daleko manji revolucionarni potencijal, ali se od nje i dalje očekuje dejstvo koje će, van uspostavljenih institucija i procedura, doprineti pozitivnim društvenim promenama.⁷

⁷ Na ovom mestu treba pomenuti i nevladine organizacije kao neku vrstu „mešovitog” oblika organizovanja koji bi se mogao smestiti između institucionalizacije solidarnosti u socijalnim ustanovama i spontanih, kratkoročnih solidarnih akcija. Nevladine organizacije su nastale pre svega zbog toga što postojeće institucije nisu u trenucima velikih društvenih lomova (od kojih je najveći bio pad komunizma, zatim posledični problemi tranzicije i sl., ali i ratovi i prevrati u zemljama Trećeg sveta) bile dovoljno spremne i fleksibilne da rešavaju probleme nove vrste, urgentne probleme koji su prevazilazili i moći običnih građanskih inicijativa. Pokazale su se kao vrlo uspešne u situacijama koje zahtevaju stručnost (pre svega u oblasti prava, ekonomije, ekologije). Rasle su vrlo brzo, pronalazile sebi nove zadatke i u mirnim regionima, i na kraju postale mnogoljudne i multinacionalne, u velikoj meri slične „običnim” korporacijama. Danas su one ili već neka vrsta paradržavne aparature koja ima ambicije da utiče na državnu politiku, a ne libi se od različitih povezivanja sa državnim fondovima, ili su pak međunarodno razgranate, dobro organizovane mreže organizacija sa političkim agendama anti/alter-globalizma i s njima povezanih motiva.

Problem odnosa univerzalnosti pojma solidarnosti i njegovog naglašeno suženog dometa u ovom savremenom kontekstu rešen je time što je uglavnom reč o *ad hoc* problemima koji se onda mogu i *ad hoc* rešavati. Pritom, međutim, ne manjka pozivanje na najopštije vrednosti: "humanost", "ljudsko osećanje" i slično. One ne samo da su uvek manje ili više prisutne u interpretaciji pojma solidarnosti, nego bi se bez tog normativnog elementa u ovom kontekstu ozbiljno moglo govoriti o solidarnosti mafijaških ili terorističkih organizacija, ili bi se moglo dovesti u pitanje (kao što se u načelu ne čini) da li su pomaci koje solidarno delovanje može izvršiti zaista društveno poželjni.

Dakle, solidarno postupanje je danas usmereno na ono što se može razrešiti ili promeniti u doglednom roku i dostupnim sredstvima, pošto su, prema ovoj pretpostavci, strukturni problemi društva više ili manje apsolvirana stvar institucionalizovanih procedura. Ako je potrebno neku šumu zaštititi od gramzivih industrijalaca koji, iako se zapravo pridržavaju zakona, ipak ugrožavaju stanovnike datog kraja, onda zainteresovani građani, i sa njima možda još poneko ko ima razumevanja za njihove zahteve, pokreću akciju kojom će primorati industrijalce da promene svoje planove. Solidarnost, koja povezuje buntovne građane (pa i one koji, iako nisu direktno po-

Posmatrano sa stanovišta solidarnosti, nevladine organizacije zbog svoje veće glomaznosti, a često i ideološke krutosti i birokratizovanosti, mogu biti predmet iste one kritike koja se može uputiti i državnim socijalnim institucijama, ali, s druge strane, prednost je nevladinih organizacija u tome što mogu biti efikasan odgovor na nove i neočekivane probleme.

gođeni, pristaju da budu deo akcija) i na koju se oni pozivaju kada traže pomoć nezainteresovanih strana, nosi u sebi jasan element opštosti prava čoveka da se zaštiti od zagađanja, kao i od bilo kakvog drugog fizičkog (i ne samo fizičkog) ugrožavanja vlastite ličnosti. Ali iz ovih „univerzalističkih” premisa ta solidarnost ne prelazi na plan borbe za ljudska prava uopšte, za opšte povećanje ekoloških mera u svetu, za ukidanje bilo kakve industrije, eksploatacije, kapitalizma i slično. Jasna je svest o ograničenosti i dometima akcije. Doduše, ukoliko je čitav slučaj značajan, simptomatičan, ili čak simboličan u izvesnom smislu, on može pokrenuti društvene procese koji će na kraju dovesti do promena u, recimo, zakonskim odredbama u vezi sa podizanjem industrijskih postrojenja. Na taj način pojedinačna, ograničena i relativno jednostavna „solidaristička” akcija može, posredno, dovesti i do nekakve strukturne promene koja će društvo pomeriti u pozitivnom pravcu (up. Spasić, 2003). Neki savremeni teoretičari (Hondrih [Hondrich], Encioni [Entzoni], Mejer [Meyer]), gotovo zapadajući u tradiciju izvornog anarhizma, svetlu političku budućnost vide upravo u razvijanju mreže takvih samosvesnih, oročenih i solidarnih akcija koje bi trebalo da u pozitivnom smislu preobrazu preterano birokratizovana i obezličena društva savremenosti.

Literatura:

- ARENT, H. (1991). *O revoluciji*, Filip Višnjić, Beograd
- BAYERTZ, K. (1996). „Staat und Solidarität”, u: Bayertz, K. (Hrsg.), *Politik und Ethik*, Stuttgart
- BEIER, G. (1986). „Solidarität und Brüderlichkeit”, u: Meyer, Th./ Klär, K.-H./ Miller, Susanne/ Novy, K./ Timmermann, Heinz (Hrsg.), *Lexikon des Sozialismus*, s. 547 – 550, Köln
- FRANKENBERG, G. (1997). *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Frankfurt/M.
- BRUNKHORST, H. (2002). *Solidarität*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- CHRISTIANO, Th. (ed.) (2003). *Philosophy and Democracy, An Anthology*, Oxford University Press
- DIRKEM, E. (1972). *O podeli društvenog rada*, Prosveta, Beograd
- HABERMAS, J. (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- HONDRICH, K. O., KOCH-ARZBERGER, C. (1992). *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- JASPERS, K. (1989). *Filozofija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Karlovci
- LUHMANN, N. (1977). „Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie”, u: Durkheim, E., *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt/M.
- MONTENJ (1999). *Ogledi*, Rad, Beograd

- MUNOZ-DARDÉ, V. (1998). „Brüderlichkeit und Gerechtigkeit“, u: Bayertz, K. (Hrsg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M.
- RAUSCHENBACH T. (1999). „Inszenierte Solidarität: Soziale Arbeit in der Risikogesellschaft“ u: Beck, U. i Beck-Gernsheim, E. (Hrsg.), *Riskante Freiheiten*, Frankfurt/M.
- RORTY, R. (1995). *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb
- SCHELER, M. (1980). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke Verlag, Bern
- SPASIĆ, I. (2003). „Društveni pokreti“ u: Vukadinović, Đ. i Kristić, P. (priř.), *Kritički pojmovnik civilnog društva (I)*, s. 273–309, Grupa 484, Beograd
- VELER, U. (2002). *Nacionalizam. Istorija – forme – posledice*, Svetovi, Novi Sad
- WILDT, A. (1995). „Solidarität“, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (IX)*, s. 1004–1015, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Ivan Milenković

POLITIKA RAZLIKE

Politika razlike mlad je pojam, „pojam u nastajanju”. Iako „radi” još od vremena Francuske revolucije, a u izvesnom smislu čak i od grčkog polisa, na savremenu teorijsku scenu ulazi pedesetih godina dvadesetoga veka pre svega u tekstovima takozvanih francuskih „filozofa razlike” (Žil Delez [Gilles Deleuze], Žan-Fransoa Liotar [Jean-François Lyotard], Mišel Fuko [Michel Foucault], Žak Derida [Jacques Derrida]), dok se kao tehnički termin pojavljuje osamdesetih godina u feminističkim krugovima, da bi potom počeo da se koristi i kao oznaka za komunitarističko stanovište u sporu komunitarizma (multikulturalizma, kontekstualizma) i političkog liberalizma. Kako pojam još nije zadobio teorijsku autonomiju, odnosno njegov se sadržaj oslanja na starije pojmove komunitarizma i polne razlike, tekst koji sledi nastoji da, oslanjajući se na dekonstruktivnu metodu, pokaže rad samoga pojma u savremenom političkom kontekstu.

Ponor

Ako je u izrazu *politička razlika* naglasak na onome *politička*, dakle na manje ili više proizvoljnoj odluci ko-

joj ćemo se političkoj opciji prikloniti, koju ćemo političku partiju podržati, za koga ćemo na političkim izborima glasati, u sintagmi *politika razlike* naglasak je na *razlici* koja postaje politički ulog bilo da je reč o etničkoj, rasnoj, polnoj, starosnoj, staleškoj, kulturnoj, jezičkoj, geografskoj ili istorijskoj razlici. *Politika razlike* je političko tumačenje već date, zatečene, unapred definisane razlike. To tumačenje, međutim, ne dovodi u pitanje samu razliku, jer bi u tom slučaju u pitanje bila dovedena i politika koja na toj razlici počiva. U interesu *politike razlike* je, dakle, da razlika ostane netaknuta. (Samo)propitivanje *politike razlike* odložilo bi momenat političke odluke, odsecanja. Politička odluka postavlja razliku kao hijatus, ponor, zev, kao uglavnom nepremostivi jaz koji računa upravo sa neprelaznošću. Svaka u sebi zatvorena *politika razlike* (što je, u izvesnom smislu, pleonazam, jer *politika razlike* počiva na pretpostavci zatvorenosti polja u kojem deluje i u kojem se ostvaruje) nastoji da ponor predstavi kao suštinski uslov za očuvanje razlike, kao neupitni, prirodni temelj koji proizvodi razliku. Razlika jeste nepremostivost. Bez ponora razlike ne bi ni bilo. Ponor se razume kao *prirodna* prepreka i kao takva ona onemogućava *prirodno* jedinstvo, *prirodnu* sapripadnost, *prirodnu* komunikaciju, *prirodno* zajedništvo.¹ U tom pogledu mostovi su tek veze koje služe za komunikaciju između uzajamno razdvojenih oblasti.

¹ Prirodnost granice takođe se može dovesti u pitanje. Planina, pustinja ili reka *postavljaju* se kao ponor/prepreka između dve celine ili više njih i upravo s obzirom na to da su *postavljene*, ne dakle nužne, one nisu prirodne, nego političke granice. O pojmu *postava*, *postavljanja*, videti Martin Hajdeger, „Pitanje o tehnici” u: *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd 1999. Za pojam *politike razlike* izvanredno je značajno Hajdegerovo (Heidegger) dovođenje u vezu postavljaja-

Ta će područja, kao takva, uvek ostati različita, dok je most provizorij koji se po (političkoj) potrebi ruši ili gradi (dakle opet manje ili više proizvoljno). Ponor je ono što prethodi razlici kao njen uslov mogućnosti, dok je razlika samo neka vrsta konstatovanja stanja stvari i delovanje u tom faktičnom polju. Pitanje činjenica i pitanje opravdanja (*quid facti i quid iuris*) u ovom se slučaju poklapaju.²

Komunitarizam i polna razlika jesu tlo na kojem se najjasnije očituju učinci *politike razlike*.

Teror univerzalnog

Politika razlike na teorijsku i političku scenu ulazi sa idejama o (jednakim) pravima čoveka, o čovečnosti čoveka (*humanitas humana*), što su ideje koje pretpostavljaju minimum zajedničke supstancije (čovečnost), nekakvu opštost, makar i samo to da su svi ljudi, pre svakog drugog određenja – ljudi. Čovečnost je najmanji zajednički sadržalac za sve ljude.³ Politička artikulacija zamisli o jednakosti ljudi pre bilo kakve (društvene, pol-

nja, ili po-stavlja (*Ge-stell*), sudbine (*Geschick*) i opasnosti (*Gefahr*), jer granice se tumače upravo kao sudbinski postav, a iza granica, s one stranice granica uvek je nekakva opasnost, Drugi koji nam pretili i koji nas ugrožavaju.

² O pojmu ponora (ili bezdana) Jacques Derrida, *Khôra, Galilée, Paris* 1993.

³ „Čovečnost” je pojam koji podrazumeva nekakvu zajednički prirodu, suštinu, ili zajedničku karakteristiku svih ljudi, tako da je i ovde reč o esencijalističkom humanizmu koji se razvija od Grocijusa (Grotius) i Pufendorfa (Pufendorf), sve do prosvetćenosti, računajući tu Rusoa (Rousseau) i Kanta (Kant). Kao takav, pojam čovečnosti jeste uslov nekakvog zajedništva koje se u daljem tekstu dovodi u pitanje. Razmatranje odnosa humanizma, kao jedne univerzalne i univerzalizujuće ideje, prema partikularnim kulturnim identitetima, koji takođe poseduju izvestan stepen opštosti, prevazilazilo bi okvire ovoga teksta.

ne, rasne itd.) razlike, svoj najpregnantniji i svakako najslavniji izraz nalazi u *Deklaraciji o pravima čoveka i građanina* iz 1789. godine. Prvi član deklaracije kaže: „*Tous les hommes sont naissent et demeurent libres et égaux en droit*” /Svi se ljudi rađaju i ostaju slobodni i jednaki pred zakonom/.⁴ Dakle, ma kakva da su dinstinktivna obeležja svakog pojedinca, ma koliko i ma čime da se razlikuje od drugih ljudi, odnosno ma koliko da je jedinstven u svojoj vrsti, on u pravnom pogledu, pred zakonom, nema nikave prednosti, ali ni manjkavosti u odnosu na bilo koga drugog. Bilo kakav da je njegov društveni status, ili status u hijerarhiji državne moći, on je pravno jednak sa bilo kojim drugim građaninom koji zauzima višu, ili nižu stepenicu u društvenoj hijerarhiji. Samim rođenjem on je uključen u pravno-političku mrežu koja pretpostavlja njegovu jednakost i koja mu unapred dodeljuje izvesna prava. Moderna ideja ljudskih prava kao nosioca prava postavlja pojedinca, *individuu*.

Na ovu i ovakvu univerzalizaciju ljudskih prava odgovara romantizam (nemački, francuski, engleski). *Deklaraciji o pravima čoveka i građanina* zamera se pre svega to što postulira jednu apstrakciju – apstraktnog čoveka, apstraktnog građanina – koja nasilno svodi beskonačnu raznolikost oblika života na jedan princip. Univerzalizacija briše razlike, redukuje ih na jedno isto, teroriše ih. Prema romantičarskoj interpretaciji tu je reč o tiraniji

⁴ Videti *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, présentée par Stephane Rials, Hachette, Paris 1988. Baštinik gotovo istih ideja je i Američka revolucija, a *Deklaracija o pravima* iz Virdžinije 1776. godine izriče praktično istu stvar.

univerzalnog. Univerzalna prava doživljavaju se kao neka vrsta Prokrustove postelje: princip je uvek isti, a ljudi su ti koji se principu, bez obzira na razlike, prilagođavaju. Oni se, kao u mitu, po potrebi razvlače ili skraćuju da bi se sveli na istu meru. Ali ljudi nisu jednaki i jednakima ih se može načiniti samo po cenu nasilja nad razlikama.

Ako je takav slučaj sa pojedincima, onda je isto i sa grupama. Apstraktni humanizam razara posebne, partikularne identitete i isključuje ih iz priče o univerzalnoj čovečnosti. Zagovornici ovakvog shvatanja pre svega su konzervativci predvođeni Edmundom Berkom (Edmund Burke) i njegovim klasičnim delom *Razmišljanja o revoluciji u Francuskoj*. Berk je nedvosmislen: svet se ne može obnoviti u ime apstraktnih principa kakva su prava čoveka, već je pre potrebno zalagati se za nasleđe predaka (Berk 2001).⁵

Jedan od glavnih „taktičkih prigovora” univerzalizmu bio je nejednak kriterijum primene univerzalnih prava na relaciji unutrašnja politika – spoljna politika: kolonijalne sile, koje su nosioci ideje univerzalnih prava i njeni najveći zagovornici, u svojim kolonijama nikako nisu poštovale ono što je proklamovano *Deklaracijom*. Ljudi u kolonijama možda nisu imali status robova, ali su svakako bili građani drugog reda u odnosu na kolonizatore. Drugim rečima, etnička i rasna supstancija odnosila je prevagu nad univerzalnim pravom: kolonizator Francuz, na primer, pravno je i politički bio povlašćen u odnosu na kolonizovanog Alžirca, recimo, kao i Englez

⁵ U Nemačkoj Berkov impuls preuzima W. Rehberg početkom 1793. u delu *Istraživanja o francuskoj revoluciji*.

u Indiji u odnosu na starosedeoca Indijca. U takvoj postavci stvari govor o jednakosti svih ljudi u najmanju ruku držan je licemernim. Taj dvostruki standard bio je jako oružje protiv univerzalnih zamisli.

Univerzalistički zahtev, dakle, odmah nailazi na otpor, na svoju suprotnost, na zahtev za priznavanjem osobenosti, jedinstvenosti i razlike. Ukoliko individualnost, prateći etimologiju, razumemo kao nedeljivo jedinstvo i celinu ličnosti sa svim njenim nesvodivim osobinama i karakteristikama, onda uopštavanje briše tu složenost, menja je do utapanja u isto. Pored toga, univerzalističke koncepcije poništavaju specifičnosti kultura i tradicija, te običaja na kojima se zasnivaju pravne norme specifične za svaku posebnu, partikularnu kulturu, odnosno tradiciju. Drugim rečima, ukida se bogatstvo razlika tradicija i kultura.

Komunitarizam *versus* liberalizam

U dnevno-političkoj upotrebi izraz komunitarizam (sinonimno se koriste izrazi multikulturalizam ili kontekstualizam) označava manje ili više harmoničan, manje ili više tolerantan (su)život različitih etničkih, kulturnih ili religijskih zajednica, a u okviru jedne veće, uglavnom državne celine.⁶ Titova Jugoslavija (SFRJ), recimo, slovila je za jedan od primera uspešnog komunitarnog (multikulturalnog) obrasca: jedne kraj drugih i jedne sa drugima živele su različite etničke, kulturne i jezičke grupacije. Sa takvim određenjem komunitari-

⁶ Prednost dajemo izrazu komunitarizam zbog upućivanja na zajednicu (communitas), koje se nalazi već u samoj reči.

zma, naravno, nemoguće je ne složiti se, ali problemi nastaju onog časa kada se sadržaj na taj način određenog pojma pokuša odrediti na manje apstraktan način. Jer, ukoliko određenja ostanu na visini teološkog zanosa koji preporučuje bezuslovnu ljubav „svih protiv svijtu”, apstraktni komunitarizam, dakle komunitarizam bez jasnog političkog okvira, bez definisanog političkog tla, postaje lak plen *politike razlike*, odnosno preobražava se u krvavo klupko najjezivijih etničkih, klasnih ili religijskih resantimana. Primeri SFRJ i Sovjetskog Saveza i više nego ubedljivo pokazuju šta znači kada na tlo apstraktnog komunitarizma stupi *politika razlike* kao proizvoljno baratanje zatečenim, razobručenim razlikama. Jer, ni SFRJ, ni SSSR nisu imali političke mehanizme koji bi različitim etničkim grupacijama (i ne samo etničkim: homoseksualci su u SSSR, naročito u doba staljinizma, svoj „greh” okajavali u GULAG-u, zajedno sa političkim zatvorenicima i kriminalcima) omogućavale život bez nasilja. Drugim rečima, komunitarizam totalitarnih i autoritarnih političkih režima nije učinak dobro uređenih državnih zajednica u kojima zakon predstavlja najviši autoritet, već je privremeni mir između etnički različitih grupacija bio učinak spoljašnje prisile. Onog časa kada je aparat te prisile popustio, kada etničkim resantimanima ništa više nije stajalo na putu, oni su jednostavno eksplodirali.⁷ Tolerancija, putem koje se često definiše komunitarizam (multietničnost), pokazala se

⁷ O pojmovima autoriteta, prinude i nasilja videti Hannah Arendt, „Što je autoritet?”, u: *Eseji o politici*, Biblioteka antibarbarus, Zagreb 1996. i Žak Derida, *Sila zakona*, Svetovi, Novi Sad 1995.

jednako praznim i, zapravo, ideologizovanim pojmom koji bez političke podrške ne znači ništa. Upravo zato je liberalno-građanski model ono političko tlo koje apstraktne, pa time i opasne vidove komunitarizma, smešta u okvire racionalne političke igre.

Romantičarsku (osamnaestovekovnu), odnosno konzervativnu (devetnaestovekovnu) kritiku liberalnog modela preuzeće i zastupnici komunitarizma. Komunitarizam se, uz republikanizam i deliberativnu demokratiju, pojavljuje kao vid kritike političkog liberalizma. Tu se suočavamo sa novim paradoksom. Uprkos mišljenju komunitarista da „tiranija univerzalnog”, oličena pre svega u liberalno-građanskom modelu, briše pojedinačne razlike, pokazuje se da upravo liberalno-građansko ustrojstvo najefikasnije očuvava individualnost pojedinaca, upravo liberalno-demokratski poredak stvara pretpostavke – koje počivaju na univerzalnim idejama i pravima svakog čoveka i građanina bez obzira na njegovo etničko, rasno ili polno određenje – za razvoj individualnosti individue. Ali ukoliko liberalizam istrajava na slobodnoj odluci svakog pojedinca da izabere svoj način života, odnosno da sledi vrednosti (dobra) koje sam izabere (a taj izbor može biti ograničen samo isto takvim izborom drugog, odnosno moja sloboda može biti ograničena samo slobodom drugog), liberalizmu se upućuje zamerka da zanemaruje kolektivne sentimente, nedovoljno pažnje obraća na tradicionalnu zajednicu (u smislu *Gemeinschaft*) kao uslov mogućnosti svake individualnosti. Tradicionalna zajednica, pak, određuje se kao zajednica koju karakterišu, pre svega, zajednička pro-

šlost, zajednički mitovi i zajednički jezik. Pojedinci koji svoju individualnost ne utemeljuju u tradicionalnoj zajednici i njenim mehanizmima stvaranja zajedništva, koji, dakle, ne neguju etničke korene, nego individualnost oslanjaju na zakonski, liberalno-demokratski model, po mišljenju komunitarista ne mogu da ostvare svoju individualnost, pa zato podsećaju na Braunove čestice koje se, istina, kreću slobodno, ali bez balasta zajedničke prošlosti to kretanje je haotično. Liberalno društvo je, kako se to kaže, atomizovano, odnosno zahvaćeno procesom leukemizacije (Mesure et Renauld, 1999). Individue liberalno-građanskog modela nemaju uvid u celinu, niti imaju osećaj za zajednicu. Pojedincima u liberalno-građanskim režimima nasilno su iščupani koreni,⁸ njihov je identitet apstraktan, neuhvatljiv. Individualistička (liberalna) dinamika čupa čoveka iz njegovog prirodnog tla, prekida njegove prirodne veze sa zajednicom, slabi impuls zajedništva, a poreklo i zajedništvo čini pukim konstruktom. Tome nasuprot, upravo insistiranje na izvornosti jeste ono “u pravom smislu reči ljudsko”, ono što čoveka čini čovekom. Zajednica je, dakle, ono što čoveka čini čovekom i u tom smislu treba razumeti čuveno Aristotelovo mesto koje kaže da je čovek politička životinja (Aristotel 1253a 2, 1253a 9). Drugim rečima, čovek svoju čovečnost ostvaruje samo u polislu, samo u specifičnoj zajednici ravno-

⁸ Važno je uočiti da komunitaristička retorika, pre ili kasnije, upada u organske, „prirodne” metafore, otkud i sklonost metaforama tla, korena, krvi. Prirodnost je ona metafizička veličina koja na okupu drži tradicionalnu zajednicu, pa time i diskurs koji tradicionalnu zajednicu opravdava. Videti Anderson, 1998; Hobsbaum, 1996; Smit, 1998; Šnaper, 1996; Esposito, 2000.

pravnih građana koji svoju ravnopravnost crpu upravo iz činjenice što pripadaju polisu, što su rođeni u njemu, odnosno što dele zajedničke vrednosti, zajednička dobra. U polisu, kao modelu savršene zajednice, vrednost, odnosno sloboda, određuje se pozitivno. Građanin se legitimiše tako što iskazuje lojalnost određenoj zajednici, datoj vrednosti, definisanom dobru. Ukoliko izabere neko drugo dobro, ukoliko poželi da veruje u druge bogove, on više ne pripada toj zajednici. Slobodan je, dakle, samo u onoj meri i dotle dok deli vrednosti *svoje* zajednice.⁹ Čovek se definiše kroz pripadnost zajednici. Sa terena individualnosti priča se prebacuje na teren zajednice i zajedništva, s tim što se oni argumenti, koji su korišćeni protiv „tiranije univerzalnog”, a na štetu pojedinca, sada koriste za odbranu zajednice kao one jedinice koja omogućava očuvanje individualnosti individue. To insistiranje na očuvanju zajedničkih vrednosti određene zajednice, partikularnih vrednosti koje se razlikuju od vrednosti nekih drugih, *različitih* zajednica, naziva se komunitarizmom (odnosno, multikulturalizmom, kontekstualizmom).

Posledice radikalnog, ili ekstremnog, komuntarizma (za razliku od, recimo, umerenog), koji brani zamisao o neprelaznoj razlici između različitih kultra, umeju se is-

⁹ O pojmu *polisa* videti Dragoljub Mićunović „Polis (između zajednice i države” u: *Filozofija i društvo*, Beograd 1987. Svu protivrečnosti grčkog polisa demonstrirao je i Sokrat koji je osuđen, između ostalog, zato što ne poštuje atinske bogove, dakle ne poštuje konstitutivni princip zajednice. Ali hoteći da pokaže značaj zakona kao one sile koja se nalazi čak i ispred bogova, Sokrat se povinuje odluci suda. On umire zato što se našao u procepu dva konstitutivna, a ipak različita principa polisa.

poljiti u krajnje bizarnim, a sa stanovišta zdravog razuma i morbidnom tvrdnjama. U vreme dok je branio tvrdju komunitarnu poziciju, američki filozof Majkl Volcer (Michael Walzer) je uz zgražavanje nad masakrom na pekinškom trgu Tjenanmen 1989. godine, kada je kineska vlast tenkovima pregazila demonstrante, uglavnom studente koji su tražili upravo liberalizaciju i demokraciju političkog života zemlje a u ime univerzalnih prava čoveka, primetio da je to ipak unutrašnja stvar Kine i Kineza, te da je intervencija protiv demonstranata, sa stanovišta kulturne specifičnosti, kao i političke suverenosti Kine – opravdana. Iz kulturne specifičnosti izvodi se i specifičnost običaja, odnosno političkog i pravnog poretka koji, kao specifični i suvereni, ostaju unutrašnja stvar jednog partikulariteta, pa makar taj partikularitet bio veličine Kina. Drugim rečima, *politika razlike* priznaje kao suverenu svaku državnu, nacionalnu, odnosno kulturnu specifičnost, tako da se razlika između toliko specifičnosti može premostiti samo ukoliko premošćavanje ne dovodi u opasnost suverenost, odnosno specifičnost specifične zajednice. Takva pozicija, ukoliko je se dosledno držimo, dovodi upravo do volcerovskih posledica.¹⁰

¹⁰ Volcer je, u međuvremenu, znatno transformisao svoju poziciju i danas bi se mogao nazvati umerenim komunitaristom, znači onim ko će braniti specifičnosti posebnih zajednica, ali na liberalno-građanskom tlu, dakle na podlozi koja priznaje prevlast zakona u odnosu na bilo koji drugi tradicionalni vid zajedništva.

Polna razlika

Polna se razlika smatra najprirodnijom i najtemeljnijom od svih razlika. Bez te „antropološke razlike” ne može se misliti ljudski svet. Iz prinude te razlike (ne može je ne biti) slede posledice koje dugoročno određuju ljudski svet. Šta je, uostalom, očiglednije od toga da se muškarci razlikuju od žena? U okviru iste vrste (ljudi), pak, razlikuju se rodovi (ženski i muški). Rodna razlika pretpostavlja polnu razliku. Očigledniju stvar teško je i zamisliti. Uz časne izuzetke, celokupan život na zemlji počiva na toj razlici. Ona je uslov onoga što se naziva životom. Iz susreta polova stvara se život. Dovedi u pitanje tu i takvu razliku isto je što u pitanje dovesti život.¹¹

Ovakvom se konstatovanju stanja stvari (*quid facti*) teško može bilo šta zameriti sve dok se iz konstatacije ne pokušaju izvesti određene posledice, odnosno vrednosti (*quid iuris*). Već hipostaziranje polne razlike, koje muškom i ženskom rodu pridaje suštinska distinktivna obeležja s obzirom na pol, a unutar iste (ljudske) vrste, jeste prelazak iz stanja prirodnosti na teren politike, ideologije i stereotipa. Prirodnost koja se nalazi u temelju ovakvog razlikovanja sada postaje samo ukočeni znak (stereotip) koji upućuje na suštinu, na suštinsku, nesvo-

¹¹ O pitanju kao temeljnoj neprirodnosti videti Jacques Derrida, *De l'esprit*, Galilée, Paris 1987.

divu razliku.¹² Polna razlika dobija status ontološke razlike. Suština „muškarac” razlikuje se od suštine „žena”. Priroda je sada temelj čija se temeljnost prerađuje kroz rad istorije. Kao prerađena, ona se pokazuje pukom idiolegomom, pojavljuje se kao inicijalna neprirodnost.

Osnovni političku ulog (i uslov) polne razlike jeste nedodirljivost prirodnosti polne razlike. Prirodnost je ključni argument u odbrani razlike. Jer, ako se u samoj osnovi, shvaćenoj kao priroda, nalazi razlika, onda valja samo odmotati klupko drugostepenih razlika koje se već nalaze u njoj. Čak i ako bismo priznali da su neke od najizgled samorazumljivih razlika između muškarca i žene proizvod istorije (a ne prirode), ostaje ona prva, najosnovnija razlika: muškarci su, naprosto, fizički snažniji od žena. S obzirom na tu evidenciju, koju je, kao prirodnu, nemoguće dovesti u pitanje, sve ostalo što bi ukazivalo na društvenu neravnopravnost polova logično se izvodi iz te primarne razlike. Obespravljenost žena, recimo, izraz je (prirodnih) odnosa snaga. Patrijarhat takođe. Polovi imaju vrlo precizno određene teritorije upravo s obzirom na njihovu prirodu, na njihovu suštinu. Žena je *prirodno* opremljena za reprodukciju, dok je muškarac, opet prirodno, upućen na *duhovni* rad. Induktivnom se metodom takođe lako da utvrditi učinak muškarca i žena u oblastima duhovnosti, čime se dokazuje teza o neprelaznoj razlici, dok se takođe prirodnom ima smatrati intuitivnost žena nasuprot muškoj racionalno-

¹² Možda i najsigurniji pokazatelj rada politike razlike, kada su polovi u pitanju, jeste nepregledna popularna literatura o polnoj razlici. Karakterističan naslov je, recimo, *Žene su s Venere, muškarci s Marsa*.

sti. Emocije su ženski, a razboritost muški zabran. Privatnost ženski, javnost muški. Upad s jedne na drugu teritoriju nije drugo do incident, izuzetak koji samo potvrđuje pravilo. Učinci polne razlike mogli bi se nabrajati do unedogled. U osnovi svake od njih nalazi se ona početna, inicijalna, fundamentalna *prirodna* razlika. Veoma složena problematika polnih odnosa tako biva „objašnjena” jednim, neporecivim uzrokom.¹³

Iz *prirodnosti* polne razlike izvodi se pojam *normalnosti*. Normalnim se ima smatrati samo ono što je prirodno, dok se ono što prirodno nije otprema u nenormalnost. Normalno je, pak, poželjno. Taj prelazak sa prirodnosti na normalnost, a sa ove na poželjnost, već je promena u ontološkom statusu prirodnosti. Prirodnost biva uvučena na polje vrednosti, dakle na polje koje ona, po definiciji, ne zaprema. Priroda ne poznaje vrednosti. Ali, u igri normalnosti i nenormalnosti vrednost zazuzima ključno strateško mesto. Iz te osnovne, prirodne, normalne podele na ženu i muškarca, izvodi se normalnost uzajamne upućenosti polova. Jedan je pol *prirodno* upućen na drugi, dok se upućenost jednog pola na sopstveni pol ima smatrati *neprirodnim*, dakle *nenormalnim*. Homoseksualnost se, dakle, drži upravo takvom

¹³ Svođenje složenih pojava – među koje spadaju i odnosi moći, recimo – na jedan uzrok iz kojeg se, potom, deduktivnom metodom izvode posledice, u sebi sadrži ne toliko logičku, koliko ontološku grešku. Status *jednog* uzroka prelazi u status *jedinog*, a ta *jedinstvenost* svoju poziciju čuva samo u granicama metafizike. Dakle, dokle god opravdanje određenih društvenih odnosa pronalazimo u kategorijama volje (svejedno da li ljudske ili Božje), sudbine, neimanja izbora (dakle slobode), svesti, ili bilo koje veličine koja izlazi izvan okvira racionalne argumentacije, na delu je metafizika, tlo za igru *politika razlike*. Brana tog vrsti proizvoljnosti je liberalno-demokratsko ustrojstvo vladavine zakona.

devijacijom od prirodnosti. No, obično se previđa da se između homoseksualnosti i prirodnosti upliće u međuvremenu zadobijena normalnost, odnosno nenormalnost. Između prirodnog i neprirodnog nalazi se uveličavajuće staklo normalnosti sa svojim naličjem – nenormalnošću. Polna se razlika, uhvaćena u mrežu prirodnog kao normalnog i normalnog kao poželjnog, sada javlja kao politička (dakle proizvoljna) razlika iza koje se otkriva volja za moć.

Politike polne razlike obiluju strategijama isključivanja. Normalnost se konstituiše upravo nasuprot nenormalnosti, pri čemu kriterijum nenormalnosti uvek određuje vladajuća normalnost. Da bi se normalnost konstituisala neophodno je da nenormalni budu izvan polja dejstva političke i pravne subjektivnosti koja definiše normalnost. Otud azili za ludake, kriminalce, političke protivnike, homoseksualce (Fuko, 1978; 2002). Razlika između normalnosti i nenormalnosti pokazuje se uslovom konstituisanja političke subjektivnosti, pa je ona utoliko i *politika razlike*. Strategija isključivanja takođe je na delu i u polnim odnosima. Naime, ukoliko su žene isključene iz javnog života (setimo se da su žene u Engleskoj pravo glasa dobile tek dvadesetih godina dvadesetog veka), njima je „velikodušno” prepuštena sfera privatnosti, ali kako je politika stvar javnosti, odluke

koje se donose i u ime žena prepuštene su muškarcima.¹⁴ Da bi se očuvali odnosi moći u kojima žena ima podređenu poziciju, *politika se razlike* poziva na prirodnost polne razlike.

Neupitnost prirodnosti razlike između muškarca i žene uslov je mogućnosti politike polne razlike.

Filozofska intervencija: kritika supstancijalizma

Razlika kao eminentno filozofski problem na sceni se pojavljuje sredinom dvadesetog stoleća kao reakcija na Hegelovu filozofiju svesti i pretenziju te filozofije na totalno zahvatanje stvarnosti („sve što je umno stvarno je, sve što je stvarno umno je”, jedna je od najčuvenijih Hegelovih formulacija koja u sebi otkriva pretenziju ka totalnom zahvatanju), ali i kao reakcija na učinke totalitarnih režima, pre svih nacionalsocijalističke Nemačke i komunističkog Sovjetskog Saveza. Hana Arent (Hannah Arendt) s jedne i Teodor Adorno (Theodor Adorno) s druge strane prethodnici su onoga što će se upravo u Francuskoj razviti kao *filozofija razlike*. Napad na totalitarne pretenzije kako u filozofiji, tako i u politici, ide iz dva pravca koja, potom, opet tvore jedinstven tok: razgradnja spekulativne (dijalektičke) Hegelove metode, odnosno kritika hipostaziranja svesti kao metafizičkog supstrata i kritika monopartijskih režima, ulivaju se u tok koji se može nazvati kritikom supstancijalizma.

¹⁴ Pošalice po kojima je žena gospodar u kući služile su – i služe – kao neka vrsta socijalnog ventila za ispuštanje nagomilanog pritiska usled očigledne neravnopravnosti polova u učešću u javnom životu, dakle politici.

Politika razlike je supstancijalistički zahvat zato što nastoji da napravi prostor za odluku tamo gde se razlike ne dovode u pitanje, niti se u pitanje smeju dovesti do-
kde god se računa sa učincima odluke u polju dejstva hi-
postazirane razlike. Razlika je unapred postavljena. Raz-
lika se, kao takva, zatiče, onako kako se zatiče i priroda.
Politika razlike učvršćuje (supstantivira) zatečene razli-
ke, postavlja ih kao suštinske, dakle nerazorive jedinice.
Politika razlike je ponor između postavljenih suština ko-
je se razumeju kao prirodni, organski, pa time i nedodir-
ljivi identiteti.

U Hegelovoj filozofiji svest je metafizički supstrat (nosilac) koji se određuje kao apsolutno prisustvo sebi, biće pri sebi svesti. Kod Hegela svest kao samosvest po-
staje subjekt, a subjekt poprima karakteristike supstan-
cije, dakle onoga što u svim promenama ostaje isto, ono
invarijantno u svim varijantama, nerazorivo jedno u
promenljivom mnoštvu, ono identično samome sebi.
Svest je, dakle, kao samosvest, u sebi zatvoreno jedinstvo
koje miri subjekt i objekt, kulturu i prirodu, idealnost i
realnost, ono što Um čini stvarnim i što stvarnost čini
umnom. Vrhunski izraz svesti kao samosvesti, odnosno
Uma, upravo je Hegelovo apsolutno znanje. U takvoj
postavci stvari razlika postoji samo izvan svesti, kao em-
pirijska razlika, kao čulna evidencija koja *ovaj* sto razli-
kuje od *ove* knjige, ali tako je samo do onog trenutka
dok naša svest, kao samosvest, tu razliku ne nivelíše,
uvuče u sebe i tako sažvakanu i izravnanu postavi na od-
ređeno mesto u jednom uređenom svetu. Svaki korak
kod Hegela, u njegovoj spekulativnoj metodi koja se

kreće u dijalektičkim koracima binarnih opozicija, samo je prevazilaženje tih dijalektičkih razlika, njihovo pomirenje, njihovo stapanje u narednom koraku, u onom čuvenom hegelovskom jedinstvu teze i antiteze. Kod Hegela, dakle, svest označava potpuni identitet svesti sa samom sobom. Svest koja, kao samosvest, kao supstancija, misli sebe, zna sebe, i kroz to saznanje sebe uspostavlja identitet sa onim što, prividno, nije ona sama (Hegel, 1987; 1989).

Na tako hipostaziranu Hegelovu svest reaguje pre svega takozvani francuski poststrukturalizam. Umesto totalne i totalizujuće svesti, koja rad razlike ostavlja samo empiriji, sada se razlika dovodi u pitanje, odnosno dovodi se do pojma. Zajednički napor francuskih poststrukturalista (Mišel Fuko, Žan-Fransoa Liotar, Žil Delez, Žak Derida) svodi se na jednu crtu: izbeći, zaobići, razgraditi supstancijalistička gledišta. Ukoliko, dakle, *politika razlike* supstantivira razliku, postavlja je kao suštinsko obeležje, kao uslov mogućnosti političkog delovanja,¹⁵ francuska će filozofija razlike u tako supstantiviranoj razlici da pronađe svoga neprijatelja, iako će u oba slučaja biti reči upravo o nekakvoj razlici. No, supstantivirana razlika i razlika koja se zadobija kroz dekonstruktivni napor, osim imena nemaju ništa zajedničko. U najznačajnijoj poststrukturalističkoj knjizi *Razlika i ponavljanje*, Žil Delez će napisati da je:

¹⁵ Razlika kao uslov mogućnosti političkog delovanja, pre svega razlika između prijatelja i neprijatelja, ključno je obeležje političke filozofije Karla Šmita (Carl Schmitt). Njegov pojam decizionizma možda je i najpregnantniji izraz politike razlike. Videti Karl Šmit, *Norma i odluka*, Filip Višnjić, Beograd 2002, naročito tekst „Pojam političkog”.

„razlika ono stanje u kojem se može govoriti o određenju. Razlika ‘između’ dve stvari samo je empirijska, a odgovarajuća *određenja* su spoljašnja. Ali umesto neke stvari koja se razlikuje od druge stvari, zamislimo nešto što se razlikuje – a ipak *to od čega* se razlikuje ne razlikuje se od njega. Munja se, na primer, razlikuje od noćnog neba, ali ga povlači sa sobom, kao da se razlikuje od onoga od čega se ne razlikuje. (...) Razlika je stanje određenja kao jednostrano razlikovanje. O razlici, dakle, treba reći da se pravi, odnosno da ona sebe stvara, kao u izrazu ‘praviti razliku’” (Deleuze, 1968: 43).

Delez, dakle, insistira na aktivnom odnosu prema razlici. Razlika nije ono što se zatiče, već ono što se stvara. S druge strane, pak, razlika nije razlika u odnosu na Jedno, na nekakvu suštinu, već se ona, uprkos tome što je učinak aktivnosti, pojavljuje kao ono po sebi.

„Platoničari su govorili da se ne-Jedno razlikuje od Jednog, ali ne i obratno, zato što Jedno ne izmiče onome što izmiče njemu: (...) oblik se razlikuje od sadržine, odnosno od temelja, ali ne i obratno, zato što je samo razlikovanje oblik” (Deleuze, *isto*).

Kao aktivnost koja izmiče dijalektičkoj, spekulativnoj uslovljenosti, razlika se ne da hipostazirati, supstantivirati. Ona, kao određenje, nije suštinski određena.¹⁶ Na taj način Delez utire put ka razumevanju Drugog kao različitog po sebi, Drugog koji se kao Drugi samo

¹⁶ I više je nego uzbudljivo pratiti niti koje Delezov pojam određenja, nezaobilazan u njegovoj filozofiji razlike, razlikuju od Hegelovog pojma određenja bez kojeg, takođe, nema spekulativne metode. Te razlike se, međutim, na mnogim mestima tanje i gube, tako da je sličnost Hegelovih i Delezovih uvida, uprkos prividno nepomirljivim razlikama, upravo fascinantna. Na ovom mestu se, međutim, igra približavanja i udaljavanja Deleza i Hegela ne može pratiti.

tako i može razumeti: bez metafizičkog pokrova totaliteta, ali i bez metafizičkog vela supstantivirane razlike.¹⁷

Napad na Hegelovu filozofiju svesti nastavio je Mišel Fuko kritikom binarnih uslovljenosti. U tekstu *Odgovor na jedno pitanje* (Foucault, 1968) Fuko piše:

„*Izbrisati slabo promišljene suprotnosti*. Evo nekih, po redu rastuće važnosti: suprotnost između životnosti novina i težine tradicije, inercije stečenih znanja, odnosno starih krčevina mišljenja; suprotnost između prosečnih oblika znanja (koji bi predstavljali svakodnevnu osrednjost) i njihovih devijantnih oblika (koji bi izražavali osobenost odnosno usamljenost, svojstvene geniju); suprotnost između periodâ stabilnosti, odnosno opšteg sklada, i momenata previranja u kojima svesti dolaze u krizu, senzibiliteti doživljavaju preobražaje, svi pojmovi se preispituju, uzdrstavaju, oživljavaju, odnosno na neodređeno vreme zastarevaju. Sve te dihotomije hteo bih da zamenim analizom polja jednovremenih razlika (koje u određenoj epohi određuju moguću rasutost znanja) i uzastopnih razlika (koje određuju skupinu preobražaja, njihovu hijerarhiju, zavisnost, nivo). Tu gde se pripovedalo o tradiciji i invenciji, o starom i novom, smrti i životu, zatvorenom i otvorenom, statičnom i dinamičnom, ja pričam o većitoj razlici; preciznije, pričam o istoriji ideja kao skupini specifikovanih i deskriptivnih oblika ne-identiteta. Hteo bih tako da je oslobodim trostruke metafore koja joj [toj istoriji ideja] smeta već više od jednog veka (evolucionističke, koja joj nameće podelu

¹⁷ Motiv Drugog koji izbegava supstantiviranje, čime se otvara problematika neuslovljenog Drugog (a na čemu će, sledeći etiku Emanuela Levinasa (Emmanuel Levinas), najviše da radi upravo Žak Derida), od presudne je važnosti za prevazilaženje učinaka *politike razlike*. Naime, samo ako je lišen pozitivnog određenja Drugi se pojavljuje kao neuslovljeni Drugi, kao onaj muzilovski čovek bez svojstava, onaj koji je otvoren za mogućnost razumevanja Drugog budući da njegova perspektiva nije određena unapred datim vrednostima. U nešto drugačijem terminološkom registru, „smrt čoveka”, odnosno „smrt subjekta”, uslov je subjektivnosti lišene etničkih, polnih, kulturnih resantimana.

između regresivnog i adaptivnog; biologističke, koja deli inertno i živo; dinamičke, koja suprotstavlja kretanje i nepokretnost).”

Fuko se, dakle, slično Delezu, premda iz druge metodološke perspektive, obrušava na hegelovsku spekulativnu, odnosno dijalektičku metodu, na kretanje u parovima binarnih opozicija. Jer, kad god postavimo neku opoziciju, a da se pri tom ne zapitamo na koji je istorijski način ta opozicija uslovljena, istog trenutka predajemo se onoj metafizici protiv koje se, naizgled, borimo; neistoričnoj, večnoj, metafizičkoj suštini, Fuko (na Ničeovom tragu) suprotstavlja istoriju. Razlika koje se uspostavlja u dijalektičkoj metodi zapravo nije delatna razlika jer ona biva prevaziđena, poništena već u sledećem koraku. Ta se razlika najpre rastapa, pa potom stapa u nekom višem, umskom, rekao bi Hegel, jedinstvu. Ona se gubi da bi se odmah potom pronašla i bila je potrebna samo da bi se mogao napraviti korak dalje, a ne da bi sama razlika bila delatna. Tim postupkom razlika se, zapravo, gubi, a njena delotvornost otkriva se samo na metafizičkom nivou. Šarenilo razlika od drugostepene je važnosti u odnosu na ono što tim razlikama podleži. Razlika u metafizičkom smislu tek je razlika između dve suštine koje jedna drugoj pomažu da opstanu na svoj zatvoreni način, na način uzajamnog neprožimanja. Odnos koji se tako uspostavi ostaje i dalje napet. Njegovo razrešenje u nekom dijalektičkom jedinstvu zapravo je lažno. Dakle, kada se razlika uspostavi u svojoj nemetafizičnosti, kada se u samoj razlici otvara polje

upitnosti za samu razliku, moguće je misliti ono što će Žak Derida imenovati kao *rAzlika*.

Izraz *rAzlika* zaštitni je znak filozofije Žaka Deride i najbolji primer njene zavodljivosti, njene destabilizujuće snage. Šta je to što deridijansku *rAzliku* razlikuje od, recimo, Delezove razlike? U prvom koraku gotovo ništa: *rAzlika* je „činjenica razlikovanja”, što znači razlika uzeta u njenom dinamičkom, a ne statičkom aspektu, razlika koja nije utvrđena, već koja se utvrđuje. U takvom razlikovanju ne bi bilo naročite teškoće. Derida će, ipak, kazati da ta mala razlika (*rAzlika?*) između „razlika” i „*rAzlika*”, u meri u kojoj je njena funkcija da označi neki proces, a ne neku stvar koju bismo mogli da ograničimo ili predstavimo, završimo ili definišemo, čini upravo nedelatnim, ili pre manifestnim nedelatni karakter tog temelja racionalnosti kakav je čin pravljenja razlike – kao da je pribegavanje *rAzlici* upravo imalo zadatak da unese malo igre u srce mnogih i moćnih dispozitiva, ili mehanizama (teorijskih pre svega) „davanja razloga” koji sačinjavaju filozofiju, da ih protrese, zanesse, izbací iz ravnoteže, u krajnjem slučaju dekonstruiše, razgradi. Već sam momenat pravljenja razlike opterećen je neupitnom percepcijom, neistoričnom metafizičkom uslovljenošću, u kojoj su razlike odvojene neprelaznim ponorom. *RAzlika* jeste iskorak iz takve uslovljenosti. Derida, dakle, ide još jedna korak dalje, pa i sam aktivni čin razlikovanja dovodi u pitanje. Na taj način on otvara polje za neuslovljenu razliku koju će, u krajnjoj instanci,

imenovati kao Drugi. Drugog je moguće misliti samo kao neuslovljenog Drugog.¹⁸

Pored *rAzlike*, ili zajedno s njom, na scenu stupa i dekonstruktivna metoda. Derida (1993) piše:

„Proći kroz fazu *preokretanja*. Mnogo, i prestano, insistiram na toj fazi preokretanja, koju su možda prebrzo nastojali da ozloglase. Uvažiti tu nužnost znači priznati da, u jednoj klasičnoj filozofskoj suprotnosti, nemamo posla s miroljubivom koegzistencijom jedne naspramnosti, već sa nasilnom hijerarhijom. Jedan od dva člana zapoveda drugim (aksiološki, logički itd.), nalazi se gore. Dekonstruisati suprotnost, to najpre znači, u datom trenutku, preokrenuti hijerarhiju. Zanimariti tu fazu preokretanja značilo bi zaboraviti na to da je struktura suprotnosti struktura sukoba i podređivanja. Dakle, to bi značilo suviše brzo preći, ne zadržavajući nikakav upliv, na prethodnu suprotnost, na *neutralizaciju*, koja bi *praktično* ostavila stari odnos na snazi, uskratiti sebi svako sredstvo da se u njegovom polju stvarno *interveniše*. Znamo kakva su uvek bila *praktična* (pogotovo *politička*) dejstva *neposrednog* skakanja *s one strane* suprotstavljenih članova, protestovanja u prosto formi *niti/niti*. (...) nedovršiva analiza: hijerarhija dvojne suprotnosti uvek se nanovo uspostavlja.”

Dokle god ostaje proizvod spekulacije razlika je nedelatna, dok u empirijskom polju i dalje proizvodi učinke. Deridi upravo to smeta i zato uvodi neologizam *rAz-*

¹⁸ *rAzlika*, sa velikim „a”, čini se najboljim prevodom Deridinog neologizma *différance*. Razlika se na francuskom piše *différence*, ali se izgovara potpuno isto kao i *différance*, tako da je u govornom jeziku nemoguće uočiti razliku (ili *rAzliku*). Ta je igra bila potrebna Deridi da bi ukazao na niz metafizičkih pretpostavki koje, neosvešteno, upravljaju našim mišljenjem i delanjem, na primer: prednost govornog nad pisanim jezikom (sokratovska paradigma), prevlast smisla nad putem kojim se do smisla dolazi (stranputica kao konstitutivna za put – nikada ne ići na samu stvar), poverenje u činjenice (prednost činjenica nad tumačenjem), najzad uvođenje igre u strukturu ozbiljnosti. U deridijanskom kodu *politika razlike* biva smenjena igrom razlika, ili *razlikama politike*.

*lika. R*Azlika održava razliku, održava *s*vest o njoj, ali joj oduzima metafizičku, esencijalističku delotvornost. Kako se to odražava na političkom polju?

Stvaranje grupnih identiteta manjinskih grupa (paradoks demokratskog identiteta)

Sa sticanjem samosvesti kroz emancipatorske procese uglavnom u dvadesetom veku, a na fonu borbe crnaca za prava, pre svega u SAD, žene i homoseksualci počinju da stvaraju i grupne identitete. Feministički pokreti, udruženja homoseksualaca, osnovu svoje kritike uspostavljenih i neupitnih razlika nalaze u odbacivanju pretpostavljene normalnosti kao *stereotipa*. Njihova se borba odvija u formi borbe za prava kojima oni, u igri normalnosti i nenormalnosti, nisu obuhvaćeni: ženama i homoseksualcima prava su uskraćena zato što se ne uklapaju u sliku pretpostavljene prirodnosti, odnosno normalnosti. Borba za redefinisane pojmove normalnosti i prirodnosti zapravo je borba za prava (Fuko, 2002). Put od prirodnosti do prava sada se pokazuje kao put posut grčevitom borbom za moć, kao put prekriven leševima zabluda i loših namera.

Na ovom mestu, međutim, otvara se paradoks grupnih identiteta. Ukoliko se u multikulturalnoj shemi grupni identiteti proziru kao anahrona i potencijalno opasna pojava (nacionalni identitet, recimo, koji počiva na etničkom supstratu), zar se ista kritika ne može uputiti i manjinskim grupama (žene, homoseksualci, obojeni, invalidi)? Prigovor uspostavljanju kolektivnih identiteta vodi se sledećom logikom: ukoliko se zalažemo za

razgradnju dominantnih kolektivnih identiteta, kojom argumentacijom možemo opravdati formiranje manjinskih grupnih identiteta? Odnosno, kako nacionalnim manjinama dati ona prava koja se oduzimaju većinskom narodu? Kako ženama dati prava koja se, istim potezom, negiraju muškarcima? I da li se homoseksualcima smeju dati prava koja uživaju heteroseksualci (opet na fonu demarkacione linije između normalnosti i nenormalnosti)?

Stvaranjem grupnih identiteta u osnovi se dovodi u pitanje liberalno načelo po kojima je apstraktni pojedinac nosilac najviših prava, a ne kolektivitet ili grupa. Prava koja ima pojedinac ne mogu imati i grupe. Problem nastaje kada bi, recimo, homoseksualci *kao* homoseksualci, a ne kao građani, zatražili za sebe neka prava koja se, inače, odriču drugim grupacijama, heteroseksualcima na primer. Ili ukoliko bi homoseksualci *kao* homoseksualci zatražili mesto u parlamentu. Ovde nije reč o priznavanju prava homoseksualcima koja su im bila uskraćivana upravo zato što su homoseksualci. To nije sporno i prava za koja se bore homoseksualne grupe obično su prava koja uživaju svi građani kao pojedinci. S druge, pak, strane, upravo se u liberalnim režimima ohrabruje stvaranje grupnih identiteta manjinskih grupa, jer grupni identitet pomaže jačanju samosvesti rečenih grupa i olakšava njihovu borbu protiv sklerotičnih istorijskih uslovljenosti. Ovde se, zapravo, nalazimo na terenu paradoksa demokratskog identiteta: ma koliko da se načelno protivimo komunitarnim, identiternim pričama, liberalno obrazovani duh ne vidi protivrečnost u tome da podrži borbu za stvaranje grupnih identiteta

manjinskih grupa. U konkretnom slučaju, naravno, postavlja se pitanje granice, odnosno do koje mere valja podržati takav identitet, gde je ono mesto kada kvantitet prerasta u kvalitet, a ovaj, opet, u zloćudnu tvorevinu? Kako odrediti granicu, ako ona nije normativno utvrdiva? Do koje mere je priznavanje prava na nošenje muslimanske marame-šala, kao izraza religioznog uverenja, u Francuskoj istovremeno i izraz liberalno-slobodarskog načela, a od kog trenutka predstavlja pretnju tom i takvom režimu? Čini se da odgovor na ova pitanja, ako ga i ima, ne može biti jednoznačan. Liberalno-građansko načelo koje se nalazi u osnovi zapadnih demokratija (pa čak i jedne Francuske sa dominantnom republikanskom tradicijom) ne sme biti dovedeno u pitanje upravo stoga što bi prevlast jednog etničko-kulturnog modela poremetila ravnotežu podnošljivog zajedničkog života. Zato se, hteli mi to ili ne, uvek moramo vraćati politici, pojmu političkog, promišljanju odluke i njenog odnosa sa normom, imajući u vidu tradicionalno poguban učinak velikih, esencijalističkih priča, ali i svu njihovu žilavost. Iako nezadovoljavajući, odgovor upućuje na ono što bi se, u svoj svojoj apstraktnosti, moglo nazvati odgovornom politikom, kao momentom koji će grupne identite držati u njihovim, liberalnim modelom datim granicama.

Literatura:

- ANDERSON, B. (1998). *Nacija: zamišljena zajednica*, Plato, Beograd
- ARISTOTEL (1984). *Politika*, BIGZ, Beograd
- BATLER, Dž. (2003). „Slučajna utemeljenja – feminizam i pitanje postmodernizma”, u: *Genero* br. 2, Centar za ženske studije, Beograd
- BALIBAR, E. (2003). *Mi, građani Evrope*, Beogradski krug, Beograd
- BAUMEISTER, A. (2000). *Liberalism and the Politics of Difference*, Edinburgh University Press
- BERK, E. (2001). *Razmišljanja o revoluciji u Francuskoj*, Filip Višnjić, Beograd
- BOCK, G. and JAMES, S. (eds.) (1992). *Beyond Equality and Difference* u: *Citizenship, feminist Politics and Female Subjectivity*, Routledge
- DELEUZE, G. (1968). *Différence et répétition*, P.U.F., Paris
- DELEZ, Ž. (1998). *Prust i znaci*, Plato, Beograd
- DERRIDA, J. (1972). „La différance” u: *Marges de la philosophie*, Les éditions de minuit, Paris
- DERIDA, Ž. (1993). *Razgovori*, Književna zajednica Novi Sad, Novi Sad
- DERIDA, Ž. (2000). „Polna razlika, ontološka razlika”, *Ženske studije* 11/12, Beograd
- DERIDA, Ž. (2001). *Politike prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd

- DERRIDA, J. (2001a). *De quoi demain...*, Flammarion, Paris
- DERIDA, Ž. (2001b). *Nasilje i metafizika*, Plato, Beograd
- DIVJAK, S. (1999). *Tradicionalni esencijalizam i pluralizam*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
- DIVJAK S. (ur.) (2002). *Nacija, kultura i građanstvo*, Službeni list, Beograd
- ESPOSITO, R. (2000). *Communitas*, P.U.F., Paris
- FAS, D. (ur.) (2003). *Unutra izvan*, Centar za ženske studije, Beograd
- FOUCAULT, M. (1968). „Réponse à une question”, *Esprit* 5/1968.
- FUKO, M. (1978). *Istorija seksualnosti. Volja za znanjem*, Prosveta, Beograd
- FUKO, M. (1988). *Istorija seksualnosti. Staranje o sebi.*, Prosveta, Beograd
- FUKO, M. (1998). *Arheologija znanja*, Plato, Beograd
- FUKO, M. (2002). *Nenormalni*, Svetovi, Novi Sad
- GIROUX, H. A. (1993). *Living Dangerously: Multiculturalism and the Politics of Difference*, Peter Lang Publishing
- HAVERKAMP, A. and VISMAN, C. (1997). „*Habeas Corpus: The Law's desire to have Body*”, u: Vries de, H. and Weber, S. (eds.), *Violence, Identity and Self-determination*, Stanford University Press
- HEGEL, G.W. F. (1987). *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb
- HEGEL, G.W. F. (1989). *Osnovne crte filozofije prava*, Svjetlost, Sarajevo

- HOBBSBAUM, E. (1996). *Nacija i nacionalizam od 1780.*, Filip Višnjić, Beograd
- KIMLIKA, V. i MAGDA, O. (2002). *Može li se izvoziti liberalni pluralizam?*, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd
- KORNEL, D. (2003). „Rod”, u: *Genero* br. 2, Centar za ženske studije, Beograd
- KORNEL, D. (2002). *U srcu slobode*, Centar za ženske studije, Beograd
- MESURE, S. et RENAULT, A. (1999). *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Flammarion, Paris
- MOORE, D. S., and PANDIAN, A. (eds.) (2003). *Race, Nature, and the Politics of Difference*, Duke University Press
- „Multikulturalizam”, temat u: *NOVA SRPSKA POLITIČKA MISAO*, Vol. VIII, No. 1–4
- NOONAN, J. (2003). *Critical Humanism and the Politics of Difference*, Mc Gill – Queens University Press
- PODUNAVAC, M. (2000). „Liberalizam i multikulturalizam”, u: *Filozofija i društvo*, XVII, Beograd
- ROLS, Dž. (1998). *Politički liberalizam*, Filip Višnjić, Beograd
- SAN JUAN, E. (2002). *Racism and Cultural Studies: Critiques of Multiculturalist Ideology and the Politics of Difference*, Duke University Press
- SILVERMAN, H. J. (ed.) (1991). *Writing the Politics of Difference*, State University of New York
- SMIT, A. (1998). *Nacionalni identitet, XX vek*, Beograd
- ŠNAPER, D. (1996). *Zajednica građana*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad

Kritički pojmovnik civilnog društva

- TEJLOR, Č. (2000). *Prizivanje građanskog društva*, Beogradski krug, Beograd
- TEJLOR, Č. (2002). *Bolest modernog doba*, Beogradski krug, Beograd
- TEJLOR, Č. (2003). *Multikulturalizam: ispitivanje političkog priznanja*, Centar za multikulturalnost, Novi Sad
- VOLCER, M. (1999). *Područje pravde*, Filip Višnjić, Beograd
- WEEDEN, C. (1999). *Feminism Theory, and The Politics of Difference*, Blackwell Publishers
- WILMSEN, E. N. and ALLISTER, P. (eds.) (1996). *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, University of Chicago Press