



Asim MUJKIĆ

IDEJA DEMOKRATIJE I LJUDSKIH PRAVA Etičko-politička perspektiva



FAKULTET
POLITIČKIH
NAUKA
UNIVERZITET U SARAJEVU
MCMXLIX

Izdavač UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA
Skenderija 72, Sarajevo

Za izdavača Sead TURČALO

Recenzenti Gajo SEKULIĆ
Mile BABIĆ

Lektura i korektura Muhamed MUJKIĆ

Dizajn, slog i prijelom Sanin KATICA

Izdanje Prvo/elektronsko

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

321.7+341.231.14

MUJKIĆ, Asim

Ideja demokratije i ljudskih prava [Elektronski izvor] : etičko-politička perspektiva / Asim Mujkić. - 1. izd. - El. knjiga. - Sarajevo : Fakultet političkih nauka Univerziteta, 2022

Način pristupa (URL): http://fpn.unsa.ba/b/wp-content/uploads/2022/04/IDEJA-DEMOKRATIJE-I-LJUDSKIH-PRAVA_e-izdanje.pdf. - Nasl. sa nasl. ekrana. - Opis izvora dana 15. 04. 2022. - Bibliografija i uz tekst.

ISBN 978-9926-475-34-5

COBISS.BH-ID 48999686

Asim Mujkić

IDEJA DEMOKRATIJE I LJUDSKIH PRAVA
Etičko-politička perspektiva

Sarajevo, 2022.

SADRŽAJ

Uvodna riječ	6
I. FILOZOFIJA DEMOKRATIJE I LJUDSKIH PRAVA	15
1. Temelji savremenog društvenog imaginarija	16
2. Demokratija kao ideja zajednice same	23
3. Ljudska prava – načini na koje se ljudska bića ne smiju tretirati nikada i nigdje	32
II. ANTIČKI PERIOD – OTKRIĆE JEDNAKOSTI I SLOBODE	45
1. Normativni poredak stare Grčke	46
2. Vladavina naroda	52
3. Uspon i pad atenske demokratije	56
4. Antička demokratija i njeni kritičari	72
III. U POTRAZI ZA NOVIM SUPSTANCIJALITETOM I ROĐENJE COMMONWEALTHA	85
1. Prema doktrini prirodnog zakona	86
2. Rođenje republike (Commonwealtha)	94
IV. REVOLUCIONARNO ROĐENJE LJUDSKIH PRAVA- ESENCIJALISTIČKA KONCEPCIJA	105
V. DEMOKRATIJA, LJUDSKA PRAVA I REVOLUCIJA. Revolucionarni temelji moderne političke zajednice i oblikovanje sistema predstavničke demokratije; Holandska, Engleska Američka i Francuska revolucija	119
1. Širenje političkog predstavništva i uvod u revoluciju	120
2. Holandska revolucija 1581.	122
3. Engleska revolucija 1642-1688	126
4. Sjedinjene Američke Države 1776-1787	131
5. Francuska 1789-1795	142

VI. DEVETNAESTO STOLJEĆE – Odjeci Revolucije i konsolidacija predstavničke demokratije	149
1. Uvod	150
2. Engleski liberalizam	153
3. Nacionalizam	161
VII. DIREKTNA DEMOKRATIJA	167
1. Formalna vs. suštinska jednakost	168
2. Oktobarska revolucija (1917-1922)	175
3. Jugoslavensko iskustvo socijalističke samoupravljačke demokratije 1950-1990	182
4. Direktna demokratija u Švicarskoj i drugdje danas	190
VIII. NEKI PRAVCI DEMOKRATSKOG RAZVOJA U 20. STOLJEĆU	197
1. Kompetitivno-elitistički model demokratije: Demokratija kao 'vladavina političara'	200
2. Pluralistička teorija demokratije	205
IX. ANTIESENCIJALISTIČKA KONCEPCIJA I NOVIJI PRISTUPI LJUDSKIM PRAVIMA	211
1. Michael Ignatieff i mukotrpan proces univerzalizacije ljudskih prava 'odozdo'	212
2. Richard Rorty i sentimentalno obrazovanje	219
3. Hannah Arendt o pravu da se imaju prava	226
X. DEMOKRATIJA I LJUDSKA PRAVA ZA 21. STOLJEĆE: ETIČKO-POLITIČKI DISKURS GLOBALNE PRAVDE	233
1. Ideja društvene (ne)pravde	234
2. Prvi pokušaji ostvarenja globalne pravde: Bretton Woods i Washingtonski konsenzus	259
3. Ka konstrukciji globalne pravde	271
Literatura	300

Uvodna riječ

Ova knjiga nastala je na temelju bilješki za predavanja koja sam držao od 2008. godine u sklopu predmeta *Philosophy of Democracy and Human Rights* master programa „Democracy and Human Rights in South-East Europe“ koji provode univerziteti u Sarajevu i Bolonji, kao i predmeta *Teorije demokratije i ljudskih prava* koji predajem na drugom ciklusu Odsjeka Politologija na Fakultetu političkih nauka, Univerziteta u Sarajevu. Sama ta činjenica ukazuje da je ova knjiga namijenjena u prvom redu studentima društvenih i humanističkih nauka starijih godina, ali može poslužiti i široj intelektualnoj javnosti, općenito svakome ko je zainteresiran za filozofske temelje modernog društvenog imaginarija unutar kojega naše svakodnevno djelovanje u političkoj zajednici stječe svoj smisao, u prvom redu za temelje demokratije i ljudskih prava, kao dva potporna stuba tog imaginarija ili, uže kazano, savremenog normativnog poretka. Radi preglednosti i neke unutarnje koherencije knjiga je koncipirana kao historijsko-kritički pregled različitih razumijevanja i interpretacija ideje zajedničkog življenja u polisu. Kroz cijeli tekst provlači se ideja da je u temelju ljudskog političkog organiziranja od samih početaka civilizacije način na koji članovi neke zajednice odgovaraju na fundamentalno pitanje 'političkog', a koje posuđujem od John Keanea: 'šta kome, pod kojim uslovima pripada'?

Način na koji žitelji polisa, građani moderne države ili bilo koje druge političke zajednice odgovaraju na ovo 'banalno' pitanje redistribucije dobara, u najširem smislu, uvelike zavisi od njihovih različitih razumijevanja kriterija pravičnosti, odnosno pravične alokacije dobara. Od samih početaka organiziranog života u zajednici međuljudski odnosi izgrađuju se na različitim, počesto sukobljenim razumijevanjima vrijednosnog okvira zahvaljujući kojem, s jedne strane, naše društveno i političko djelovanje uopće može da ima nekog smisla, a s druge strane, naše političke odluke uopće mogu imati legitimitet. Danas, koliko god tvrdili da je moralna sfera odvojena od one političke, politička

odluka koja nije donešena na propisani demokratski način i koja je u suprotnosti s ljudskim pravima naprosto je *nelegitimna*. Odnosno, ona će ostati 'na snazi' upravo onoliko dugo koliko iza nje stoji snaga prisile i represije.

U tom pogledu, u ovoj knjizi će se pokušati s identifikacijom vrijednosnih, etičkih konstanti koje leže u temelju normativnih poredaka Zapada, kako su se kroz povijest razvijali i manifestirali u institucijama, interpretacijama i djelovanjima političkih subjekata. Njihova konstantnost i pozicija temelja ne treba biti razumljena *metafizički*, kao da posjeduje svoje značenje već unaprijed, prije svake društvene interakcije, već prije svega *historijsko-politički*, odnosno kako je kroz djelovanje političkih subjekata kroz povijesne procese proizvedeno značenje tih vrijednosti, što se, uostalom dešava i sa svim drugim etičkim vrijednostima koje kroz različita povijesna razdoblja, unatoč 'istom imenu', stječu različita značenja. Svoju istinitost ta značenja 'starih vrijednosti' stječu u onom mjeri u kojoj društvenim i političkim djelovanjima određenog povijesnog razdoblja 'daju smisao', opravdanje. Budući da se u knjizi razmatraju ideje ljudskih prava i demokratije neizbježno smo u pokušaju njihovog razumijevanja upućeni na ključnu riječ političkog bitka - *pravdu*. Ishodišni okvir razumijevanja kojeg pokušavam razviti u ovom tekstu predstavlja onaj John Rawlsa po kojemu je *pravda prva vrlina društva*, svojevrsno gravitaciono polje koje cjelokupni diverzitet *polisa* drži na okupu. Kao princip ona je dinamična i počiva na delikatnom balansu ostalih vrijednosti, od kojih su dvije najvažnije, ujedno predmet ove knjige – one *jednakosti* i *slobode*, upravo onako kako ih formulira John Rawls:

Prvo: svaka osoba treba da ima jednako pravo na najširu shemu jednakih osnovnih sloboda, koja je spojiva sa sličnom shemom sloboda za druge. Drugo: društvene i ekonomske nejednakosti treba da budu uređene tako da je istovremeno: (a) razumno očekivati da budu svakome od koristi, i (b) da su povezane sa položajima i službama koji su otvoreni za sve (Rawls, 1998: 70).

Politički izraz ideje jednakosti, jer se tiče raspodjele resursa moći - prihoda, bogatstva, politički odgovornih pozicija - pripada oblicima demokratije, dok je politički izraz ideje slobode dat u vidu ljudskih prava. Ali, pravda ovdje nije razmatrana kao neka platonska ideja, kao apsolutni princip kome se moramo približavati, koga treba realizirati. Nema tu krajnje definicije ili apsolutnog uvida izuzev naših sučeljenih, konfliktnih interpretacija. Kroz ovaj kratki povijesni prikaz, pravda se prikazuje kao konkretno historijsko ozbiljenje ravnoteže između dvije jednostavne ideje ili uvjerenja s kojim ljudi, kroz povijest, pristupaju izgradnji svog polisa, a to su (a) ideja da su ljudi sposobni sami sobom upravljati i dogovarati se oko raspodjele resursa i (b) ideja da postoje načini na koje ljudska bića (doduše, historija je, vidjet ćemo puna različitih odgovora na pitanje koga smatramo ljudskim bićima) nikada ne smiju biti tretirana što se određuje 'najširokom shemom jednakih osnovnih sloboda'.

Veći dio povijesti uvjeravani smo upravo suprotno – da ljudi nisu sposobni da sobom upravljaju, i da postoje superiorne i inferiorne forme ljudskog života, pri čemu one inferiorne moraju biti potčinjene i stojati na raspolaganju onim superiornim koje 'stvaraju historiju', na koje se najšira shema osnovnih sloboda ne mora striktno odnositi. Zbog toga je veći dio povijesti, u stvari, period bremenit emancipatorskim borbama protiv takvih vladajućih uvjerenja koje su svoju hegemoniju osiguravali nasiljem. To je ujedno i sljedeća ravan ovog cjelokupnog teksta – da ponudi pregled tih *emancipatorskih borbi* kojima se, malo po malo, uz velike žrtve, svaki put povećavao krug 'nas-ljudi', onih sa kojima se možemo solidarizirati kada kažemo 'mi', na kraju ljudi na koje se odnosi najšira shema osnovnih sloboda.

Ovaj emancipacijski segment koji se provlači kroz tekst je posebno važan danas kada učenje o fundamentalnim ljudskim pravima i slobodama i kada demokratija postaje dominantnom naracijom u modernim političkim zajednicama. U kojoj mjeri je ovo naširoko etabliranje slobodarskog diskursa ustvari simptom njegove propasti,

jer će to etabliranje prije biti rezultat procjene političkih uzurpatora, vladajućih političkih elita, da ta prava i slobode, da demokratski procesi kakvi su danas na snazi, ne mogu značajnije ugroziti dominantne odnose moći i mrežu društveno-ekonomskih nejednakosti na kojoj počiva njihova vladavina. U kojoj mjeri možemo reći da se politička jednakost mogla legitimirati sa svojim izvorima u ljudskim pravima i slobodama onda kada se vladajuća klasa uvjerila da ona ni na koji način ne znači i društveno-ekonomsku jednakost. Rawls je, formulirajući principe pravde izričit:

Sve društvene vrijednosti – sloboda i mogućnosti, prihod i bogatstvo, i društvene osnove samopoštovanja – treba da budu raspodijeljene jednako, osim ako je nejednaka raspodjela bilo koje, ili svih ovih vrijednosti svakome od koristi. Dakle, nepravda su jednostavno nejednakosti koje nijesu svakome od koristi (Rawls, 1998: 72).

Dakle, nepravda se tiče neravnoteže raspodjele vrijednosti, u prvom redu slobode i jednakosti, a vladajući režim koji se iz te neravnoteže izdiže i na njoj počiva, u cilju svog opstanka, nastoji, kako to Piketty kaže „opravdati svoje nejednakosti. Stoga svaka epoha razvija cijeli skup kontradiktornih diskursa i ideologija u svrhu legitimacije nejednakosti koja već postoji“ (Piketty, 2020: 1).

Činjenica da su ljudska prava i slobode mogli su ući u ustave i zakone, u njihove preambule, u školske kurikulume, u javni diskurs nas tjera na pitanje u kojoj mjeri su te ideje postale sastavni dio 'kontradiktornih diskursa i ideologija u svrhu legitimacije postojećih nejednakosti'. Ova doza sumnjičavosti prema idejama demokratije i ljudskih prava bit će zadržana u poglavljima ovog teksta. Činjenica da već u školama danas učimo o demokratiji i ljudskim pravima tjera nas na oprez da se upitamo u kojoj mjeri takav razvoj događaja podrazumijeva prethodnu temeljitu ideološku obradu, 'pripitomljavanje', temeljitu filtraciju 'nepodobnog' (recimo revolucionarnog, radikalnog prava na pobunu – što su u

izvornom smislu i demokratski ethos i ljudska prava i slobode bile) sadržaja; istovremeno se možemo pitati u kojoj mjeri to podrazumijeva i da su ona stekla svojevrsnu *ideološku upotrebljivost* u širem procesu discipliniranja građanskog mnoštva, njegovog fragmentiranja i međusobnog suprotstavljanja (kulturna prava, npr.). Upravo zato nam treba *filozofsko* promišljanje temelja ovih vladajućih ideja i stalni *kritički* oprez. U tome se krije suština kritike: držati najelementarije pojmove ljudske egzistencije – u našem slučaju *političke egzistencije* – otvorenim i na taj način održavati izvorni *emancipatorski nabo*j tih riječi, ideja i uvjerenja koja predstavljaju krajnji horizont našeg samorazumijevanja u političkoj i društvenoj zajednici, držati temelje smisla otvorenim, pa time na imaginativan način neutemeljenim – najvažniji je zadatak filozofije ljudskih prava i demokratije.

Ideja da ljudi mogu sami sobom upravljati i redistribuirati resurse počiva na egalitarističkom samorazumijevanju zajednice, odnosno, ona je ideja jednakosti koja je u temelju demokratije, a ideja da postoje načini na koje ljudska bića nipošto ne smiju biti tretirana je ideja slobode i dostojanstva, kasnije ideja ljudskih prava, za koju polis mora osigurati dovoljno prostora i sredstava da bi uopće bila smisljena. Ustanovljenje ravnoteže, uklapanje konkretnih razumijevanja ove dvije ključne ideje u jednom polisu sačinjava ujedno i konkretnu, historijsku realizaciju pravde ili nepravde. Prakticiranje i osmišljavanje procedura samouprave jednakih ljudi u polisu daje sadržaj ideji demokratije, a povijesni razvoj različitih institucija i zakona kojima se štiti pojedinac daje sadržaj ideji ljudskih prava. Ovo 'uklapanje' nije matematički nego je *dijalektički* proces. Uzmimo za primjer – ovdje je riječ samo o gruboj ilustraciji, ne bez opasnosti pretjeranog pojednostavljivanja - samo recentne režime koji su proistekli iz revolucionarnog humanističko-prosvjetiteljskog prevrata i udarili temelje savremenom polisu. U socijalističkoj doktrini *jednakost se smatrala za pretpostavku i ostvarenje slobode*, jer kako Marx i Engels s pravom smatraju, jedan nije slobodan ako to nisu svi drugi.

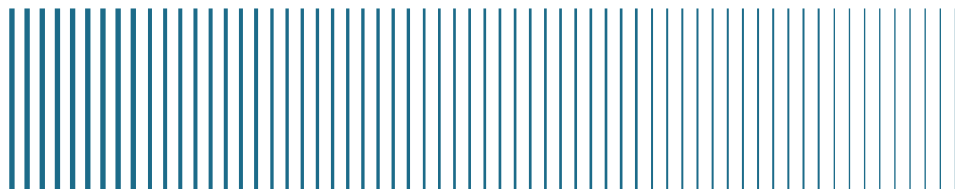
Tako je u većini zemalja 'realnog' socijalizma jednakost bila politički prioritizirana nad individualnom slobodom da bi, na kraju, postala *režimom vrhunske neslobode*, ali, istovremeno, kao nepravda, rezultirala samo-obesmišljavanjem jednakosti, povlašćujući uski krug partijskog rukovodstva, uski krug ljudi koji su, kako je pisao George Orwell, 'jednakiji od drugih'. Taj krug ljudi djelovao je arbitrarno, naprosto tiranski, a 'lozinka' za pristup slobodi i jednakosti bila je 'ideološka podobnost'. Prema liberalističkoj doktrini, obrnuto, *sloboda se smatrala pretpostavkom ostvarenja jednakosti*, pa je za razliku od socijalističke 'apstraktne jednakosti kolektiva', za vodeći princip u politici uzeta 'apstraktna sloboda individuumu'. U većini zemalja 'realnog' kapitalizma, ili nekoć *laissez-faire* kapitalizma, a danas neoliberalizma, individualna sloboda je bila politički prioritizirana nad jednakošću. U konačnici smo dobili *režime vrhunske nejednakosti*, odnosno, istovremeno i vrhunske neslobode, odnosno nove nepravedne režime koji su upravo obesmislili slobodu, jer je za samo uski krug političkih i korporativnih moćnika sloboda imala svoj puni smisao. Baš kako je Marx nagovijestio svojom tvrdnjom da je u 'buržujskom društvu samo buržuj slobodan'. Opet govorimo o uskom krugu ljudi koji djeluju arbitrarno, prema hirovima tržišta i berzovnih mešetarenja. I u jednom i u drugom primjeru sloboda i jednakost su ostale rezervirane samo za uski krug povlašćenih ljudi, odnosno i jedan i drugi režim *skončavaju u gubitku i jednakosti i slobode*. Borbe protiv real-socijalističke nepravde uglavnom su se – potvrđuju nam to brojni primjeri iz Srednje i Istočne Europe – referirale na ideju individualnih sloboda (prvog principa pravde kod John Rawlsa), dok se borbe protiv kapitalističke nepravde uglavnom referiraju na ideju jednakosti, socijalne pravde (odnosno, drugog Rawlsovog principa).

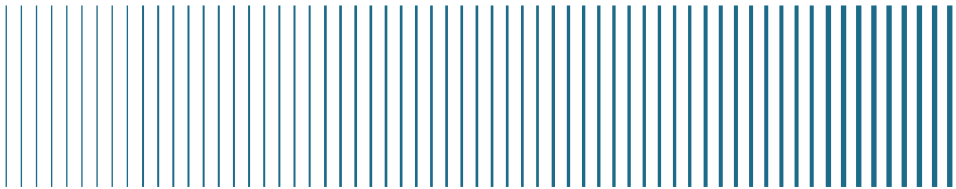
U knjizi se razmatraju i dva normativna poretka – antički i moderni – koji se obično zamišljaju kao supstancijalistički, dakle, kao trajni i nepromjenljivi temelji na kojima počiva zajednica. U knjizi će biti prikazana historijska razumijevanja tih poredaka kao pokušaja

uređivanja društvenog i političkog totaliteta koji nikad nije jednoznačni identitet, odnosno bit će prikazani važni pravci rekonstrukcije tih kompleksa u njihovom stvarnom razvitku kroz povijest, a ne logička izvođenja kategorija. U antičkom poretku, individuum je sastavni dio i podređen cjelini, zajednici, njegov individualni život određen je društvenom ulogom, a u drugom poretku, zajednica se izvodi iz individuuma (društveni ugovor). Život i principi na kojima počiva zajednica određen je 'ugovorom' slobodnih, zajednici prethodećih individua, a što se tiče individualnog života, pojedinac sam za sebe mora da određuje svoje djelovanje i određenje. Jasno je da se društveni i politički život kroz povijesni razvoj upravlja interpretacijama, modelima razumijevanja određenih fundamentalnih vrijednosti i ideala, osobito se upravlja dominantnim razumijevanjima ideje slobode, jednakosti, određene koncepcije pravde, ali kroz ovaj tekst, na konkretnim historijskim primjerima pokušavam prikazati kako se te interpretacije mijenjaju 'odozdo', kroz realne političke procese i emancipatorske borbe. Drugim riječima, razvoj normativnog poretka pokušava se pratiti iz stvarnih procesa društvenog života i brojnih – sučeljenih - refleksija o njemu samom.

Kad izričemo stav o jednakoj vrijednosti svakog ljudskog života, da svako ljudsko biće, kako kaže Arendt, ima pravo na zajednicu, što će biti 'ideja nosilja' ove knjige, odnosno na smisleno učestvovanje u oblikovanju svoje zajednice, na smisleno prakticiranje svojih prava i sloboda, a koje mu trenutni politički i ekonomski aranžmani onemogućuju i otežavaju – nije to samo liberalistička frazeologija koja skriva činjenicu da jedino 'privilegirani' može smisleno prakticirati svoje individualne slobode i prava; nije to samo neka utopija. To je, Slavoj Žižek to zove 'moćnom istinom', nešto „duboko istinito, iako, gledano 'demokratski'“, posebno danas u eri hegemonije neosuverenizma, sebičnog etnonacionalizma, populističke desnice, „ne samo da nije imalo legitimitet, već je očigledno suprotno mišljenju većine“ (Žižek,

2018: 23). Ta istina je danas relevantnija nego ikada do sada i potvrđuje Žižekov stav da je „univerzalna Istina po definiciji manjinska pozicija“ (Ibid., 24). Nadalje, ova istina kao i ona iz njene porodice – ekološka, pandemijska, istina o isključivanju – mora nam izgledati kao nerealna jer ona zahtjeva beskompromisno, njezin ton je apokaliptičan, bezuslovan i kao takav protivan, piše Žižek, „duhu pragmatičnog kompromisa“ i „ne obazire se na mišljenje drugih“. Simon Weil, piše dalje Žižek, „je dala jednostavnu potresnu definiciju ove pristrasnosti istine: 'Na ovom svetu postoje ljudi koji su pali do najnižeg stepena poniženja, daleko ispod prosjačenja, koji su lišeni ne samo društvenih obzira, nego i, po mišljenju svih, specifično ljudskog dostojanstva, razuma samog – i to su jedini ljudi koji zaista mogu da kažu istinu. Sve drugo je laž' (Ibid., 24). U tom smislu, ova knjiga je dosljedno pristrasna.





I.

FILOZOFIJA DEMOKRATIJE I LJUDSKIH PRAVA

I. FILOZOFIJA DEMOKRATJE I LJUDSKIH PRAVA

1. Temelji savremenog društvenog imaginarija

Kanadski filozof Charles Taylor zaključuje da su ideje *ljudska prava i demokratije danas sastavnim dijelovima našeg savremenog društvenog imaginarija*. Društveni imaginarij razumijemo „ne kao skup ideja, već kao ono što uopće daje smisla djelovanjima u jednom društvu“ (Taylor, 2004: 2) pa tako i političkom djelovanju. On se sastoji, kako kaže Taylor od „načina na koje ljudi zamišljaju (ili razumijevaju) svoju društvenu egzistenciju, kako se međusobno uklapaju, kako se stvari odvijaju između njih i njihovih sugrađana, očekivanja koja se obično ispunjavaju kao i dublje normativne pojmove i predstave koje su u temelju ovih očekivanja“ (Taylor, 2004: 23). Već je postalo činjenicom svakodnevne običajnosti da jedni druge u političkoj zajednici doživljavamo, razumijevamo, naprosto susrećemo kroz prizmu demokratije i ljudskih prava; 'prepoznamo' se međusobno, s jedne strane, kao slobodni pojedinci i pojedinke, da smo, naprimjer, slobodni da odlučujemo u stvarima koje se tiču naših života (ljudska prava), a s druge strane, kao jednaki učesnici u političkom životu naše zajednice, kao jednaki nositelji glasačkog prava, da svaki od nas može birati i biti izabran i slično (demokratija). Niko se ne želi smatrati robom, slugom i nejednakim prema drugom ljudskom biću. To je način na koji temeljno doživljavamo sebe kao društvena bića kao i svoje društveno okruženje danas, kako percipiramo svoje članstvo u političkoj zajednici.

Sastavnim dijelom naše imaginacije pripadanja političkoj zajednici danas je, kako piše Roger Trigg, uvjerenje po kojem naša „privrženost ljudskim pravima naprosto znači da smatramo da postoje načini na

koje ljudska bića ne smiju biti tretirana bilo gdje i bilo kad“ (Trigg, 2005: 39). Ali, s tim u vezi moramo postaviti pravo pitanje - na osnovu čega, na kojim temeljima, odnosno, šta nam daje za pravo da tako mislimo o sebi i svom članstvu u političkoj zajednici. Jedan od najvažnijih zadataka teorije ili filozofije demokratije i ljudskih prava je potraga za njihovim temeljima. Naime, s obzirom da je diskurs ljudskih prava postao dominantan u savremenom političkom i kulturnom životu, s obzirom da je postao ključna referentna tačka spram koga se politički identiteti zajednica i ključne političke odluke mjere, referentni okvir unutar kojega teče politička argumentacija i politički konflikt, možemo postaviti pitanje da li su demokratija i ljudska prava kao univerzalne koncepcije, na neki način, utemeljene u našoj prirodi. Da li su, recimo, ljudska prava neki fundamentalni dio naše čovječnosti, ili, riječima Seyle Benhabib: „da li ljudska bića imaju prava na isti način na koji imaju dijelove tijela? Ako insistiramo na tome da sva ljudska bića moramo tretirati kao ona koja sobom nose pravo da imaju prava, na temelju kojih filozofskih pretpostavki možemo odbraniti ovo naše insistiranje?“ (Benhabib u Birmingham, 2006: 1).

Šta je s demokratijom? Ona se obično smatra invencijom atenskog polisa koja je u nekom historijskom trenutku nestala, da bi se nekako, nakon 1500 godina, 'ponovo otkrila', iz čega proizlazi da je ona bila prije neka slučajna, efemerna epizoda u povijesti organizacije društveno-političkog života ljudi. Međutim niz je autora, među kojima i najveći američki filozof John Dewey, koji zastupa tezu da „razumljena kao ideja, demokratija nije nikakva alternativa drugim principima zajedničkog života, već je ideja zajednice same“ (Dewey, 1954: 147). John Keane će podržati Deweyevu tvrdnju stavom da „vještina samovladanja uz pomoć skupština ljudi koji se međusobno smatraju jednakima nije atenski izum“ (Keane, 2010: 90). Prema, sada već brojnim, arheološkim nalazima 'drevne istočnjačke skupštine' zabilježene su kako u Feničkoj državi, tako i u Asiriji i Mesopotamiji. Na ovaj način stara, orijentalistička

teza po kojoj je Istok tek rodno mjesto despotizma može biti odbačena. Keane piše kako su „Feničani već promovirali tri oblika vlasti: nadzorno tijelo sudaca, senat koji predlaže zakone i skupštinu suverenog naroda“, kao i to da su „Feničani, na kraju, bili oni koji su u grčki svijet izvezli kulturu skupštinske vladavine“ (Keane, 2010: 108). Čak i ako idemo dublje u povijest naići ćemo, naprimjer, da je oko 3000 p.n.e u Asiriji i Mesopotamiji već postojao „bogat vokabular kojim se opisuju 'skupštine' ... u gradovima kao što su Larsa, Mari, Nabada, Nippur, Tuttul, Ur, Babylon i Uruk“ gdje je već postojao „dramatičan porast poljoprivredne proizvodnje i višak hrane“ naporedo sa „razvojem specijaliziranih zanata i administrativne vještine“ (Keane, 2010: 108-109). Ovi drevni 'prvi građani' izgleda da su putem skupština nalazili načine da upravljaju svojim konfliktima, tenzijama i zajedničkim interesima. Postepeno su oblikovali, kako piše Keane, „*politički proces putem kojega se odlučivalo ko šta dobija, kada i kako*“ (Keane, 2010: 109; Italik – A.M.). Alokacija viška proizvoda, odluka o tome što s njime učiniti, iziskivala je 'zajednički napor' kroz sučeljavanje stavova i ideja o tome šta je to dobro za zajednicu kroz vrijeme stvorila je horizont samog *političkog*.

Političko je, kako ga definira Christian Meier, „polje povezivanja i razdvajanja. Naime, polje ili element u kojem se uspostavlja poredak na osnovu kojeg ljudi žive u zajednici, i po kojem se razlikuju od drugih. U isto vreme to je i polje u kojem se donose odluke o poretku (načinu alociranja viška proizvoda, naprimjer, ili šta kome i kako pripada: A.M.) i, kao o drugim pitanjima od zajedničkog interesa, polje u kojem postoji borba za položaje na kojima se donosi ta vrsta odluka“ (Meier, 2010: 16). Mogli bismo reći da su *procedure raspodjele viška proizvoda rodno mjesto političke zajednice uopće*. Uostalom, pogledamo li savremene političke zajednice, u suštini, predmet političkog odlučivanja je ostao isti: alokacija resursa, procedure odlučivanja, definiranje šta jeste, a šta nije zajednički interes, upravljanje zajedničkim i slično. Da političko nije tek jedna od sfera čovjekovog bivanja, nego nešto što

suštinski određuje njegovo bivanje u svijetu otkriva nam se i u čuvenoj Aristotelovoj definiciji čovjeka kao 'zoon politikon' po kojoj je 'po svojoj prirodi' čovjek upućen na druge ljude, na širu ljudsku zajednicu. Čovjek kao takav nezamisliv je bez političkog, odnosno političko se nadaje kao *differentia specifica* ljudskoga u smislu po kojem je, navješćuje nam Aristotel, bez političkog, čovjek tek *zoon*, jedno među drugim bićima što nastanjuju prirodu slijedeći njezine neumitne zakone. Ono 'politikon' kao suštinska protkanost onim *zajedničkim*, zajednicom, državom, predstavlja ontološki horizont koji tek omogućuje njegovo *samoodređenje*, njegovu vlastitu individualnu ljudsku jedinstvenost, kako već proističe iz Deweyevog viđenja. Da bismo pak rasvijetlili pojam političkog kao suštinskog određenja našeg bivanja-u-svijetu, moramo se nakratko pozabaviti koncepcijom *zajedničkog* (common) kao političkom prethodećeg fundamentalnog horizonta našeg individualnog i društvenog bivanja, kao horizonta vlastitog razumijevanja i artikuliranja prvih principa razdvajanja i povezivanja koji počivaju u samoj srži političkog.

Zajedničko je ono što dijelimo skupa ... društvena struktura i društvena tehnologija dijeljenja. Ono dolazi u različitim oblicima ... zemlja i njen ekosistem ... čije uništenje i ugrožavanje se tiče svih nas; oblici bogatstva koji su primarno nematerijalni: ideje, kodovi, slike, kulturni proizvodi; zatim, materijalne robe ... proizvedene ili ekstrahirane uz pomoć sve više kooperativnih oblika društvenog rada koje trebaju biti slobodne za zajedničku upotrebu; zatim, metropolitanske i ruralne društvene teritorije ... kulturni krugovi koji su plod društvenih interakcija i kooperacije; na kraju i društvene institucije i usluge usmjerene k zdravlju, obrazovanju, hauzingu i društvenom blagostanju (Hardt, Negri, 2017: 97-98).

Zajedničko kao takvo predstavlja egzistencijalni, a ne tek neki kategorijalni horizont u kome se tek možemo pojaviti kao pojedinci, individue. Ono naglašava ono prethodno 'biti-sa', to jest ono 'Ego

cum' koje mora da stoji istovremeno i neodjeljivo sa svakim 'Ego sum' (vidi Nancy, 2000), odnosno 'biti' znači 'biti-sa'. Zajedničko onda, kako piše Jean Luc Nancy „znači otvaranje prostora između bića (stvari) i neodređene, možda beskonačne mogućnosti otvaranja tog prostora, ponovnog otvaranja, mijenjanja i modaliziranja“ (Nancy, 2010: 152). Postojanje ovog horizonta zajedničkog garantira mogućnost promjene i istovremeno potkopava svaki pokušaj bilo kakvog poretka bića i stvari da se proglaši 'vječnim', 'nepromjenljivim'. Kao takav on je trajni izvor ljudske slobode.

'Biti-sa' u sferi političkog – odlučivanja o tome ko šta dobija, kada i kako - izražava se riječju 'demos'. Ta riječ, prema nekim arheološkim nalazima, duguje svoje značenje Mesopotamiji. Sumerska riječ *dumu* znači 'sin' i vjerovatno je označavala 'braću', sinove ili djecu bogova ili glavnog boga Anu, boga nebesa, ili Nin-Tu, majke bogova, majke sve djece ili ljudi koji su stvoreni za dobrobit božanstava. Dakle, već na samim počecima naše civilizacije imamo jedan *egalitarni* moment – moment poslije zadržan u svim monoteističkim religijama u frazi 'božiji rob' – po kojemu smo svi 'jednaki' kao braća, odnosno kao 'božija djeca'. Prema Keaneu, stara sumerska ili akadaska riječ za *okupljanje, skupljanje* pojedinaca, članova zajednice – *skupštinu* - bila je *ukkin* ili *phurum* (odakle nam najvjerojatnije dolazi riječ 'forum') koja doslovno znači 'pitati jedni druge', 'međusobno se pitati'. Tako tokom drugog milenija p.n.e., skupština Babilona, kako nam svjedoče nalazi, upućuje pismo kralju i njegovom bratu, novom kralju Asirije, „podsjećajući ga na garanciju koju je dao njegov prethodnik u kojoj se kaže da će 'ko god uđe u Babilon imati trajnu zaštitu', pa čak i 'pas koji uđe u grad ne smije biti ubijen'“ (Keane, 2010: 119). Ovi i brojni drugi arheološki nalazi nam ukazuju na to, kako to vidi Keane, „da nas stari princip po kojem su ljudska bića sposobna da se skupe u skupštinu i upravljaju sami sobom kao međusobno jednakima“ (Keane, 2010: 128) prati, kako sugerira Dewey, od samih početaka ljudskog zajedničkog, odnosno civiliziranog života.

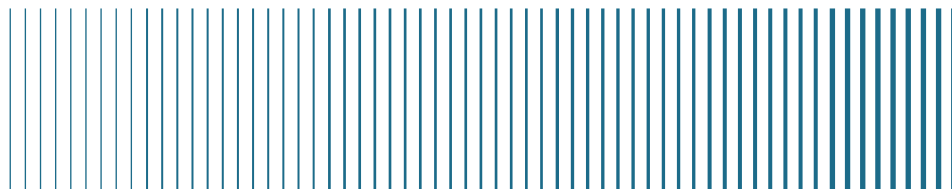
Još nekoliko primjera iz starine: „Iz starog babilonskog perioda (1700 p.n.e.) sačuvan je zapis o održavanju jedne skupštine u kojoj su učestvovali svi stanovnici – muški i ženski – bez obzira na imovinsko stanje i zanimanje“, ili tokom trećeg milenija, za vrijeme opsade Uruka, kada se „Gilgameš, navodni polubog nadljudske snage ponizno obraća za savjet dvjema skupštinama: skupštini 'muževa grada', ili, rekli bismo radno sposobnih muškaraca (na sumerskom: *guruš*), i skupštini 'staraca' (sumerski: *ab.ba*)“ (Keane, 2010: 122-123). I u Perziji su se, protivno uobičajenim predstavama koje smo kroz obrazovanje stekli o ovoj zemlji, 'demokratske' aspiracije ozbiljno shvaćale i bile predmetom ozbiljnih rasprava. Tako je očuvan rukopis plemića Otanesa u kome se kaže: „Meni se čini da je najbolje da nijedan od nas ne treba da bude vladar, jer to nije ni prijatno niti od toga ima neke koristi“. Despot „narušava običaje koje su nam ostavili naši očevi, on napada žene i ubija ljude bez suda“. Otanes nastavlja sa svojim 'receptom' protiv despotizma:

Vladavina mnogih, s druge strane, u sebi sadrži najpravičniju od svih drugih osobina, to jest jednakost. Mnoštvo neće učiniti ništa od onog što rade monarsi. Državna služba određuje se žrijebom, a suci su natjerani da budu odgovorni za svoje postupanje. I na kraju, sve stvari za raspravu predate su javnoj skupštini. Stoga je moje mišljenje da napustimo monarhiju i pojačamo moć naroda; jer je u narodu sadržano sve“ (Keane, 2010: 125-126).

Ali, ključni problem demokratije od njenih početaka do današnjeg dana je odgovor koji ona u okvirima određene – historijske - političke zajednice daje na pitanje 'ko je uistinu demos/narod'. Značenja onog što jest narod mijenjaju se kroz povijest i u skladu s odnosima koji vladaju u političkoj zajednici.

Grčka riječ *demos* dolazi iz mikenske riječi *damos* koja označava „grupu ljudi zemljoposjednika, seosku zajednicu koja ima moć odlučivanja za alokaciju i zaštitu zemljišnih posjeda“ (Keane, 2010: 56). Dakle, ovdje

imamo jednu polaznu, egalitarnu situaciju određenu 'zajedničkim'. Žitelji samostalno odlučuju o alokaciji zemljišta među sobom i zajednički ga štite kao međusobno jednaki. Ali, Keane opaža kako je s daljim „razvojem mikenske trgovine i specijalizacije (podjele rada – A.M.) koincidirala i transformacija značenja riječi *damos* sa značenjem područja kojeg nastanjuju ljudi sa zajedničkim interesima“ (Keane, 2010: 894), nešto slično današnjoj grčkoj riječi *dema* – općina. U dokumentima iz tog doba, naprimjer, nalazimo kako su „neki članovi *damosa* (naselja Pylos) zasjeli na vijeće koje je bilo odgovorno za raspodjelu i upravljanje iznajmljenim 'općinskim placevima', zemljom koja je 'od zajednice' (*paro damoi*)“ (Keane, 2010: 56). Pred kraj mikenskog razdoblja, oko 1200 p.n.e, riječ *damos* doživljava novu transformaciju. Ona sada označava „ljudе koji su bez zemlje, siromašne ljude sa sela“ (Keane, 2010: 57). Dakle, od isprva međusobno jednakih ljudi, stanovnika koji imaju moć odlučivanja o alokaciji resursa, pripadati 'damosu' počinje značiti nešto pogrdno, bijedno, marginalno. Upravo će ovo 'pogrdno' značenje ući u temelje savremene kulture preko Homerove *Ilijade* gdje je *demos* ništa drugo do „najniže rulje koja zavređuje jedino da se namlati štapom“ (Keane, 2010: 57). Upravo takvo razumijevanje *damosa* odjekivat će u Platonovoj kritici demokratije kao 'vlдавine rulje', odnosno 'vlдавine onih najgorih', odakle će, kao pežorativni termin dugo, predugo vladati u političkoj teoriji i filozofiji, može se slobodno reći do 20. stoljeća.



2. Demokratija kao ideja zajednice same

Danas obično prihvaćamo da se *demokratija* se odnosi na *vladavinu naroda*, odnosno da znači neki politički poredak u kojem 'vlast pripada narodu'. Kao takva „demokratija se prvi put javlja na prelasku 5. u 4. st. p.n.e. nakon što su pobune u Ateni svrgle dinastiju tirana s vlasti. Stanovnici polisa o sebi su počeli misliti kao o *polites* – građanima te države, tj. građanima sa svim zakonskim pravima koja uključuju pravo govora, pravo da se saslušaju i pitaju o stvarima od zajedničkog interesa. Ona se nalazi u suprotnosti nekim drugim načinima vladanja, gdje narodom upravlja neko drugi: pojedinac, grupa ili jedna grupa tog naroda“ (Crick, 2004: 15). Ali, i tada „*demos* je bio dio populacije – siromašni i brojni – kada su svi tipovi vlasti bili smatrani vlašću određenog dijela stanovništva. Demokratija [je kasnije] počela značiti vladavinu cijeloga naroda ... za koju se mislilo da je to jedina forma vlasti koja, u principu, može promovirati interese svih članova jedne politički organizirane zajednice“ (Barry, 1995: 273) ili kako je to lijepo sročio Perikle:

I baš kao što je naš politički život slobodan i otvoren, takav je i naš svakodnevni život u odnosima jednih s drugima. Mi se ne nerviramo ako naš prvi komšija uživa na svoj način, niti ga gledamo mrko, jer, mada to nama ne nanosi stvarnu štetu, ipak vrijeđa osjećanja ljudi. Mi smo slobodi i trpeljivi u našim ličnim životima, ali u javnim, držimo se zakona (Crick, 2004: 20).

Platon upravo napada demokratiju kao vladavinu tog siromašnog i ignorantskog sloja stanovništva nad obrazovanim i sposobnim. Vidjeli smo da izvorno *demos* znači i svjetina i mnoštvo. Aristotel je definira kao *vladavinu svjetine*, pučko i neorganizirano vladanje. U grčkim polisima koji su kao suverene države bile obično sastavljene od gradova

kao centara i okoline, sastajali su se ravnopravni, punopravni i što je najvažnije slobodni građani (grč.: *eleutheros*) u narodnu skupštinu (*ekklesia*) i tu raspravljali i rješavali pitanja od zajedničkog interesa polisa. *Demos* je označavao punoljetne muškarce - građane, bez žena, stranaca i robova. Rimska *res-publica* bila je također ograničena demokratija oličena borbama *patricija* i *plebejaca* oko vladanja nad gradom da bi okončala u *monarhiji*. Tek će Američka i Francuska revolucija rehabilitirati, ali postepeno, ideju demokratije utemeljenu na egalitarijanskom idealu i koncepcijom neotuđivih ljudskih prava i sloboda. Fisher Ames demokratiju slikovito opisuje na sljedeći način: „Monarhija je kao predivan brod, punim jedrima veličanstveno plovi naprijed, ali onda udari u stijenu i potone zauvijek. Demokratija je kao splav. Nikad ne potone, ali prokleta da je, stopala su vam uvijek u vodi“ (Crick, 2004: 55).

Ipak, „tek u 20. stoljeću ideja demokratije postaje etablirana kao 'normalna' forma vladavine na koju ima pravo bilo koja nacija – bilo u Europi, Americi, Aziji ili Africi“ (Sen, 1999: 4). Danas je ideja demokratije ključno normativno opredjeljenje bilo kakvog političkog organiziranja, postavši nekom vrstom općeg modusa, ili kako Amartya Sen karakterizira, „*default* modusa u kompjuterskom programu“ čime je „demokratska vladavina danas postigla status općenite ispravnosti“ (Sen, 1999: 5). Kada danas govorimo o demokratiji više ne mislimo samo o 'vladavini većine', već o čitavom kompleksu ljudskih prava i sloboda, jednoj cijeloj kulturi transparentnosti, demonopolizacije povlaštenih doktrina i svjetonazora, kao i svake vrste diskriminiranosti po osnovu vjerskih i filozofskih opredjeljenja, boje kože, spola itd. Ona postaje zaista sveobuhvatni modus života u zajednici. John Dewey, veliki mislilac demokratije smatra da bi se „ideja demokratije ... ostvarila ona mora uticati na sve oblike ljudskog udruživanja, porodicu, školu, proizvodnju, religiju“ (Dewey, 1954: 143). Iako činjenica njezine 'sveobuhvatnosti' može asocirati na opasnost od neke nove forme hegemonije ili totalitarnog društva, treba znati sljedeće, naime, *demokratija nema*

nikakvu veliku ideju – pogotovo ne onu koja se tiče ljudske prirode - koju treba ozbiljiti već, kao oblik ljudskog djelovanja u svim oblicima ljudskog udruživanja, oslobađa pojedincu potreban prostor i legitimira ga kao ravnopravnog subjekta oblikovanja zajedničkog života. Kroz sudjelovanje u oblikovanju svoje zajednice, individuum zajednicu prepoznaje i kao 'svoje djelo', kao sastavni dio njegovog samooblikovanja. Dok autoritarni poredak ili totalitarizam osiromašuje, reducira prostor djelovanja pojedinca, demokratski politički okvir ga u principu širi i obogaćuje. Dakle, s jedne strane, strane zajednice, od suštinske važnost za demokratski ideal jeste doktrina po kojoj „vlast postoji da bi služila zajednici i da njezina svrha ne može biti postignuta ukoliko zajednica nema udjela u odabiru svojih vlastodržaca i određivanju njihovih politika“ (Dewey, prema Westbrook, 1992: 307). S druge, individualne strane, „cilj demokratije je moralni cilj dostojanstva i vrijednosti individuumu“ (Dewey, 1987: 303).

Prema Amartyi Senu, tri su načina tog obogaćivanja života građanina:

Politička sloboda dio je opće ljudske slobode i prakticiranja građanskih i političkih prava i kao takva od ključnog je značaja za dobar život individuumu kao društvenog bića; politička i društvena participacija ima *intrinsicnu (suštinsku) vrijednost* za ljudski život i njegovu dobrobit. Demokratija ima *instrumentalnu vrijednost* u podršci iskazivanja i slušanja stava građanina i time skretanja pažnje političke pozornosti. Prakticiranje demokratije građanima daje mogućnost da formiraju svoje vrijednosti i prioritete. Čak i ideja 'potreba', uključujući i razumijevanje ekonomskih potreba zahtijeva javnu raspravu i razmjenu informacija, gledišta i analiza. U ovom smislu demokratija ima *konstruktivni značaj*. (Sen, 1999: 10)

Dakle, u *intrinsicnom* smislu demokratija se, prema Senu, tiče ljudske slobode i jednakog učešća u oblikovanju svoje političke zajednice. Kada je riječ o njenoj *instrumentalnosti*, za demokratiju se može reći da sadrži mehanizam kritike i senzitivnosti prema postupcima vlasti

s ciljem izoštravanja njene odgovornosti. A *konstruktivna* odluka ogleda se formiranju vrijednosti zajednice, te kako naglašava Sen, razumijevanju potreba, prava i dužnosti. Autor primjećuje da ova tri kriterija ni po čemu nisu lokalnog karaktera već pretendiraju na univerzalnost. S druge strane, potrebno je da jedno demokratsko društvo ima neki institucionalni minimum unutar kojega se mogu oblikovati ove ključne vrijednosti. Robert Dahl predlaže i neke opće institucionalne karakteristike modernih demokratija kao što su izabrani predstavnici; slobodni, poštenu i česti izbori; sloboda izražavanja; pristup alternativnim, neovisnim izvorima informacija; autonomna udruženja; inkluzivno građanstvo; neovisno pravosuđe; neovisna i prilično neutralna građanska služba (Crick, 2004).

U savremenoj političkoj teoriji i filozofiji, prema Normanu Barryju „mnoštvo suprotstavljenih teorija i definicija [demokratije] ugrubo se mogu reducirati na dvije glavne: 'klasičnu' i 'elitističku' teoriju. Gotovo sve rasprave „vode se oko pitanja da li se demokratija treba shvaćati u svom klasičnom smislu kao jedna idealna forma samouprave koju karakterizira aktivno uključnje građanstva u proces odlučivanja [kako je u dosadašnjem tekstu demokratija bila određivana]; ili je ona, imajući u vidu određene realističke pretpostavke o čovjeku i društvu ništa više do sistem kompetitivnih elita u kojem javnost tek potvrđuje ili vrednuje vladavinu određene manjine putem periodičnih izbora“ (Barry, 1995: 271). Bit će da je ključni problem klasične demokratske teorije dati odgovor na pitanje kako pomiriti „cilj 'vladavine naroda' s očitom činjenicom da je vlast po sebi aktivnost manjine“ (Barry, 1995: 276)? Naime, postoje jednopartijske ili *narodne* demokratije u kojima građanstvo, ili narod u najširem smislu nema niti minimum kontrole nad vladajućom manjinom oličenom u partiji. Riječ je uglavnom o 'vladavini radnog naroda' čija avangarda – komunistička partija, dakle jedna manjina, kontrolira sve segmente društva s ciljem ostvarenja vizije potpune emancipacije čovjeka u komunističkoj zajednici. U svojoj praksi ovaj tip vladavine, kao i svaki koji pretendira da posjeduje uvid u suštinu

ljudske prirode, pretvara se u najgrublju diktaturu. Nadalje, postoje *iliberalne* demokratije – sama činjenica da su se u nekoj državi održali 'kompetitivni višepartijski izbori' ne znači da imamo valjanog razloga takvu zemlju prozvati po automatizmu demokratskom. Fareed Zakaria opisuje takve, po automatizmu prozване demokratije kao *iliberalne* demokratije, što znači demokratije *bez* pozadine ustavnog liberalizma. Zakaria naglašava kako „za ljude na Zapadu demokratija znači 'liberalnu demokratiju': politički sistem kojeg karakteriziraju ne samo slobodni i fer izbori već i vladavina zakona, odvajanje moći i zaštita osnovnih sloboda govora, okupljanja, vjere i imovine“ (Zakaria, 2003: 17). Ili barem možemo reći 'značila je', s obzirom na pojavu desnog populizma širom Zapada koji je liberalne demokratije značajno približio iliberalnim rješenjima.

Zašto liberalne demokratije danas imaju problem? Tradicionalno, liberalne demokratije su „'buržajske demokratije' u kojima moć u počiva u rukama financijskog kapitala“ (Dewey, 1998: 337). Historijski razvoj liberalizma prati razvoj kapitalizma, pa se princip većinske vladavine uvijek na kraju reducira na vladavinu manjine – one grupe ljudi koji su imali uticaja na tokove financijskog kapitala – buržoazija, klasa privilegiranih, općenito. „Takozvane liberalne partije bile su one koje su zahtijevale maksimum individualističkog društvenog djelovanja uz minimum društvene kontrole što se i postiglo u interesu onih iz sfera industrije i trgovine“ (Dewey, 1998: 337). U savremenom kontekstu ove demokratije suočavaju se ponajprije s problemima *pluralizma*. Ako je riječ o političkoj zajednici „u kojoj vladaju podjele neke trajne vrste, naprimjer podjele po rasi, religiji, vladavina većine jednostavno učvršćuje poziciju dominantne rase ili sekte“ (Barry, 1995: 274). Da li je onda uputnije danas, kada govorimo o mogućnostima prevazilaženja takvog ćorsokaka, govoriti o *pluralističkoj* demokratiji? To je demokratija koja podrazumijeva „vladavinu manjina [u množini] nasuprot vladavini manjine u nedemokratskim i jednopartijskim državama. Ono što je znakovito za pluralističku demokratiju ili 'poliarhiju“ (Dahl, 1956;

1971) prisustvo je mnoštva kompetitivnih interesa i grupa u sistemu u kojem je moć toliko decentralizirana da „interesi niti jedne ne mogu dominirati“ (Barry, 1995: 275). Međutim, ni ovaj tip demokratije ne garantira odsustvo premoći manjine – elite ili oligarhije. Na žalost, kako se već iz ovog kratkog i površnog pregleda tipologije demokratija može vidjeti, jedina konstanta, čini se da je *vladavina manjine nad većinom*.

Uvijek je bilo teoretičara društva koji su tvrdili da je nemoguća demokratija bilo kojega tipa zbog neizbježnosti *vladavine elita*. Vladavina elita, po njima, nužno je neodgovorna u smislu da elite ne odgovaraju narodu i da je genuini izbor između alternativa nemoguć. U ovom općem gledištu, demokratija nije neka specifična forma vladavine, s obzirom da su sve vlade u principu iste, već je 'politička formula' ili 'mit' stvoren da prevari mase da misle da mogu imati nekog utjecaja na vlast. (Barry, 1995: 276)

Jedan od takvih teoretičara je Walter Lippman. On smatra da greška demokratskih teorija počiva na „uvjerenju da svaki građanin... posjeduje znanja nužna za vladanje“ (Westbrook, 1992: 297). „Demokratski teoretičari griješe u davanju prioriteta samoupravi. Kriterij po kome treba procjenjivati vlast nije opseg građanske samouprave već to da li 'ona garantira zadovoljenje određenog minimuma zdravlja, pristojnog stanovanja, materijalnih potreba, obrazovanja, slobode, zadovoljstva i ljepote'“ (Westbrook, 1992: 300). Wilfredo Pareto ukazuje da cijela povijest vladavine nije ništa drugo do povijest cirkuliranja elita ukazujući na nužnost postojanja neke vrste 'prirodne aristokratije' u svakoj političkoj zajednici. Robert Michels formulira takozvani 'gvozdeni zakon oligarhije' po kome „u svakoj formalnoj organizaciji kakvih god strukturalnih aranžmana, mala manjina uvijek će voditi glavnu riječ, donositi odluke, bez obzira na želje svojih članova. Zaista, karakteristika svih organizacija je u tome da njima dominiraju manjine koje imaju svo vrijeme i energiju da investiraju u upravljanje“ (Barry, 1995: 278). Joseph Schumpeter u tom smislu „preokreće demokratsku teoriju naglavačke

tvrdeći da demokratski sistem ne karakterizira prijevod narodne volje u djelovanje vlade već su kompetitivne partije one koje nude alternativne programe izbornom tijelu; glasači imaju malo direktnog uticaja na sadržaj tih programa“ (Barry, 1995: 279).

Uprkos ubjedljivosti *realističkih* kritičara demokratije, demokratija će još dugo, kako primjećuje Dewey, ostati važan 'zadatak pred nama'. Svaka će epoha u historijskom razvoju ljudske političke zajednice i kompetitivna interesna grupa unutar nje davati svoj odgovor kao pokušaj izmirenja 'vladavine naroda' i činjenice da je 'vlast nužno stvar manjine'. To ni u kom slučaju ne treba da zamagli temeljne vrijednosti demokratskog ethosa koga Dewey sumira: „Demokratska vjera u ljudsku jednakost uvjerenje je da svako ljudsko biće, neovisno o stupnju vlastitih nadarenosti, ima pravo na jednaku mogućnost kao i svako drugo ljudsko biće za njihov razvoj. (...) Zadatak demokratije zauvijek će ostati stvaranje slobodnijeg i humanijeg iskustva u kojem će svi participirati i kome će svi doprinositi“ (Dewey, 1998: 341; 343). Ono po čemu se treba mjeriti stupanj demokratičnosti ipak neće biti isključivo proklamirani demokratski ideal:

Jer demokratija se ne odnosi samo na ciljeve koje čak i diktature danas prisvajaju kao svoje, kao što je sigurnost za individue i mogućnost njihovog razvoja kao ličnosti. Ona se odnosi primarno na *sredstva* kojima će se ti ciljevi ispuniti. Sredstva koja demokratija podrazumijeva su ona dobrovoljnog djelovanja individua nasuprot prisili; ... to je snaga umne organizacije nasuprot organiziranju nametnutom izvana i sa vrha. *Fundamentalni princip demokratije je da se ciljevi slobode i individualnosti za sve mogu postići samo sredstvima koja odgovaraju tim ciljevima.* Demokratska sredstva i postizanje demokratskih ciljeva jedno su i neodvojivo. (Dewey, 1998: 338; 339)

U svakom slučaju danas živimo u svijetu u kojem su se iskristalizirala dva značenja demokratije koja su, kako primjećuje američki filozof

Richard Rorty, međusobno udaljena:

U svom užem, minimalističkom smislu, demokratija se odnosi na sistem vladavine u kojem je moć u rukama slobodno izabranih zvaničnika. Nazvat ću ovaj tip demokratije 'konstitucionalizmom'. U svom širem smislu, demokratija se odnosi na društveni ideal jednakosti mogućnosti. U ovom drugom smislu demokratija je društvo u kojem sva djeca imaju iste životne šanse i u kojem niko ne pati zbog toga što se rodio u siromaštvu, ili što je potomak robova, ili što je žensko, ili što je homoseksualac. Demokratiju u ovom smislu nazvat ću 'egalitarizmom' (Rorty, 2006: 11).

Na ovom mjestu dospijevamo do samog *etosa* demokratije, preko horizonta smisla koji nam otvara jedno zdravorazumsko pitanje koje glasi *zašto bismo uopće individue nejednakih talenata i sklonosti tretirali* (na primjer, iz Rortyjevog citata, siromašnog, potomka robova, žensko, homoseksualca, možemo dodati migranta, pripadnika manjine, drugačijeg itd.) *'jednako'*? Sydney Hook daje sljedeći odgovor:

a. Ovaj način tretiranja ljudskih bića je uspješniji od bilo kojeg drugog s obzirom da evocira maksimum kreativnog, dobrovoljnog zalaganja kod svih članova zajednice. Ako se primijeni na pravilan način, on će biti u stanju da svim osobama da udjela u zajednici i proizvede maksimum razumne lojalnosti;

b. On proširuje opseg našeg iskustva jer nam omogućava da steknemo uvida u potrebe, želje i nastojanja drugih. Učiti razumijevati kako se život organizira oko drugih centara iskustva je istovremeno izazov i svojevrsno discipliniranje naše imaginacije. Pomažući razvoj drugih mi pomažemo svoj vlastiti razvoj;

c. Htijenje da se razumije stajalište drugog čovjeka bez nužnog pokoravanja omogućuje usaglašavanje različitih stajališta i suživot u miru. Jedna demokratska zajednica ne može biti oslobođena konflikta u svijetu u kojem nejednakosti oduvijek postoje, ali njezina etika, kada se prema njoj razumno djeluje čini izglednijim

ublažavanje tih konflikata ili njihov transfer k nekim socijalno bezazlenim oblicima nego ako odbijamo princip jednakosti;

d. U njegovanju kapaciteta svakog individuuma za postizanje najvećeg individualnog samorazvoja u prilici smo da dijelimo svoje priče o istini i ljepoti i da otkrijemo tako nove dimenzije u ovim sferama. Kako bi se bilo ko koji je posvećen vrijednostima nauke i umjetnosti uopće mogao protiviti politici koja maksimizira mogućnosti otkrića i najširoj disperziji naučnih istina i umjetničkog smisla?

e. Poštovanje potencijala svakog individuuma umanjuje okrutna postupanja među ljudima, osobito kada je okrutnost rezultat sljepoće ili neznanja potreba drugih. Jedna demokratski organizirana zajednica kriva je za okrutnost samo u onoj mjeri u kojoj je podbacila življenje u skladu sa svojim idealima. Totalitarna zajednica je sistematski nesenzitivna prema ličnim potrebama ne samo članova grupe iz koje bira svoje žrtve već i prema potrebama većine svojih podanika koji su isključeni iz rasprava o političkim odlukama;

f. Razumnost zaključaka tamo gdje se stavovi i interesi sukobljavaju ovisi o stupnju zajedničke konsultacije i slobodne intelektualne komunikacije među akterima. Demokratski način života omogućuje najšire oblike zajedničke konsultacije i komunikacije. (Hook, 1972: 375-376)

Bez ovih egalitarnih obzira, a jednakost je, ističe Hook, fundamentalni etički princip demokratije, demokratija nije ništa drugo nego mehanizam koji legitimira vladavinu utjecajne i moćne manjine nad većinom, elitistička i oligarhijska strategija vladavine koja je u najboljem slučaju 'konstitucionalistička' u Rortyjevom smislu. Ali, veliki pisac, Miroslav Krleža, upozorava, „ni jedna politika koja nije osnovana na najosnovnijem ljudskom moralu nema svoj *raison d'être!*“ (Krleža, 2005: 140)

3. Ljudska prava – načini na koje se ljudska bića ne smiju tretirati nikada i nigdje

U najširem smislu ljudska prava možemo definirati kao skup međunarodnih normi koje štite sva ljudska bića bilo gdje od teških oblika političkog, pravnog i društvenog ugnjetavanja. Za ova prava se kaže da njihov izvor nije u nekoj posebnoj konvenciji, deklaraciji ili bilo kojem sličnom dokumentu, već da na neki način već pripadaju svakom ljudskom biću ponaosob bez obzira na njegovo ili njeno partikularno određenje – nacija, vjerska, rasna, klasna, rodna pripadnosti i slično. U tom smislu filozofija ljudskih prava propituje samu opstojnost, sadržaj, prirodu i pretpostavljenu univerzalnost ljudskih prava. Suštinsko uvjerenje koje počiva u temelju koncepcije ljudskih prava za autore kao što je Roger Trigg glasi: *postoje načini na koje se ljudska bića ne smiju tretirati nikada i nigdje*. Iz ovog imperativa ljudskih prava jasno se vidi da su ljudska prava kako zaključuje Barry, vrsta *moralnog* prava, u smislu po kojem ona svoju validnost ne crpe iz nekog posebnog pravnog sistema. Ona nadilaze njegove okvire na isti način na koji moral nadilazi pravo. Roger Trigg kaže: Bez morala pravo ne može imati predstavu o tome kakvo postupanje treba biti podržano a koje osujećeno. Dakle, pravo treba da ima prethodne moralne temelje. Njegova priroda, kaže Trigg, ovisi od moralnosti zakonodavaca, a njegova učinkovitost od moralnosti građana koji će takav zakon smatrati vrijednim poštovanja. Ovaj mehanizam jasno se vidi u slučaju *nepravednih*, odnosno *nemoralnih* zakona. Za takve zakone – kao što je, naprimjer, ozakonjenje diskriminacije po bilo kojem osnovu - kažemo da imaju slabu ili nikakvu moralnu snagu; da je njihova primjena, jer nema moralnog temelja, jer je selektivna, *arbitrarna*. Bez moralnog autoriteta poštovanje zakona je upitno, odnosno, kako kaže Trigg, jednom kada zakon postane instrumentom moći, njegova učinkovitost bit će direktno

proporcionalna moći o nih koji su u poziciji da ga provode. Dakle, kao moralna, ljudska prava štite ono *ljudsko* u najširem smislu, koje nadilazi svako partikularno ljudsko. Ali šta znači ono ljudsko u terminu ljudska prava? Ako sada skratimo višemilenijumsku filozofsku raspravu o tome što je ljudsko, što bi, u stvari bilo toliko ljudsko, da bi za njega mogli tvrditi da nam pripada isto onako neraskidivo kao što nam pripadaju dijelovi tijela, u to se ubrajaju sljedeće vrijednosti koje u svom jedinstvu daju ljudskost: sloboda, ljudsko dostojanstvo i razum.

Ideja ljudskih prava, kako se uglavnom razumijeva danas, počiva na uvjerenju da sloboda čini bit čovjeka. Kao biće u svijetu on se razlikuje od svih ostalih bića time što nije naprosto upregnut u svoju prirodnu okolinu i potpuno determiniran njenom nužnošću, nego je u isti mah stavljen i u ono Otvoreno samoga svijeta. Time je ujedno stavljen pred neminovan zadatak da u zajednici s drugim ljudima¹ oblikuje svoj opstanak i brine za nj, dade mu smisao i tako ostvaruje svoje različite povijesne mogućnosti. Budući da na taj način konstituira bit čovjeka, ta je sloboda toliko fundamentalna da bi odricanje od nje značilo gubitak bitka čovjeka, njegove iskonske čovječnosti. Nancy kaže kako je „sloboda činjenica (...) Ali, to je činjenica egzistencije kao sopstvene esencije. Činjeničnost te činjenice ne pripada transistorijskoj opažajnoj evidentnosti: ona sebe gradi i predočava iskustvu kroz istoriju“ (Nancy, 2008: 13). Ta sloboda se prirodu postepeno se aktualizira u radu i oslobađanju od zavisnosti od prirode, njezine predodređenosti, „kroz slobodu istorije, delotvornost postajanja“ (Nancy, 2008: 13). To znači da je njezina realizacija i djelotvornost postajanja nezamisliva bez specifičnog društvenog i političkog konteksta. Već smo s Nancyjem rekli da je 'Ego sum' već uvijek i 'Ego cum'. To znači, da bi sloboda uopće imala nekog smisla, da bi bila realizirana, ona se mora moći objektivirati u društvenim institucijama i djelima *duha* – znanosti, umjetnosti i filozofije kao aktualizacija konkretnih povijesnih mogućnosti. Budući

¹ Jean Luc Nancy kaže da „tek počev od liberalne slobode može da se predstavi sloboda koja se ne oslanja na slobodnu volju subjekta već, naprotiv, otvara subjekt prema onome što ga prevazilazi: nečem ili nekom iz poretka drugog, nepredvidljivog i čak – što je krajnji paradoks za liberalizam – neizabranog“ (Nancy, 2008: 7).

pak da se ostvaruje samo u zajednici s drugima i traži uzajamnost, čovjek kao čovjek može biti slobodan samo ako je i drugi slobodan te slobodu prvoga priznaje kao svoju vlastitu slobodu. Dijalektika zajednice nedvojbeno pokazuje da se pojedinac i društvena cjelina uzajamno određuju i međusobno uvjetuju očitujući tako početak i kraj svake slobode. Platon smatra da najbolja država osigurava najveću slobodu za sve građane kao ostvarenje pravednosti, gdje svatko čini ono što mu pripada. Aristotel pak određuje slobodu čovjeka na metafizičkoj, etičkoj i političkoj razini. U ontološkom smislu „slobodnim nazivamo čovjeka koji živi radi sebe a ne radi drugoga“ (Aristotel, 982 b), dakle onoga koji je određen samosvrhom: slušajući samo sebe to je onaj koji sam sebe vodi. Na tom temelju uzdiže se i sloboda u etičkom smislu kao nakana ili izbor „stvari koje su u našoj moći i koje su ostvarive“ (Aristotel, 1112 a) i za čovjeka su dobre. U *političkom smislu* pak sloboda je ostvarenje ontološke i ćudoredne slobode kao poretka zajednice gdje svako postiže najveću afirmaciju: „Slobodi kao prvo pripada da se naizmjenice vlada i biva vladan“ (Aristotel, 1317 b). Samo dobar čovjek može postati i dobar građanin (državljanin) ne uzurpirajući i ne zloupotrebljavajući vlast, jer se kao čovjek ponaša jednako slobodno, naime jednako prema drugima kada je sam na vlasti i kada je pod vlašću drugih, jer ih sloboda uzajamno čini jednakima! Za Karla Marxa, slobodan razvitak svakog pojedinca uvjet je za slobodan razvitak svih. U kompleksnoj međupovezanosti ljudskih bića i njihove zajednice odvija se samoodređenje i samoproizvođenje i individuumu i zajednici i upravo ova međupovezanost određuje granice slobode. Ovo ograničavanje slobode kao manifestacija uređivanja našeg zajedničkog života, našeg društveno konstruiranog svijeta je *pravo*. To Jeremy Waldron definira na sljedeći način: Prava su ovlašćenja da (ne) provedemo određena djelovanja ili da budemo u određenim stanjima, ili ovlašćenja da drugi (ne) provedu određena djelovanja ili da budu u određenim stanjima. Prihvatiti određeni skup prava znači odobriti distribuciju slobode i autoriteta i na taj način odobriti određene načine

na koje se nešto može i mora uraditi, odnosno ne uraditi. Pravo se javlja kao nešto što slobodi kao fundamentalnoj karakteristici ljudskog daje smisao.

Onaj moralni izvor koji daje sadržaj svim osnovnim pravima i slobodama je, prema Jurgenu Habermasu, *ljudsko dostojanstvo*. Upravo 'pravnim priznanjem', piše Honneth, „do izražaja dolazi ideja da svako ljudsko biće mora biti shvaćeno kao 'cilj po sebi'“ (Honneth, 2009: 152), što možemo shvatiti kao najelementarniju 'definiciju dostojanstva', naime, da je svako ljudsko biće autonomno da donosi odluke o sebi, o pravcu u kojem želi da se razvija i to je ono što poštujemo kada kažemo da poštujemo ljudsko dostojanstvo. Dostojanstvo je univerzalna 'egalitarizirajuća' dimenzija čovječanstva koja je u temelju ljudskih prava i na jednak način ono pripada svakoj osobi. „Ljudsko dostojanstvo, kao datost, predstavlja naročiti moralni zahtjev koji delegira apsolutnu obavezu savjesti i samom političkom djelovanju“ (Bennett, 2016: 142). Njega karakterizira samopoštovanje individuuma koje je uvijek utemeljeno u jednom širem društvenom priznanju. Građani kao nositelji prava mogu ih uživati samo ako u zajedničkom naporu uspiju ustanoviti i održati politički ustroj utemeljen na ljudskim pravima. Ljudska prava stoga nisu nešto odvojeno od demokratije: oboje imaju zajedničko porijeklo i međusobno stoje uslovljeni. Ljudska prava omogućuju demokratski proces bez čije inkluzivnosti ljudska prava ne mogu biti provedena, unutar okvira ustavne države koga su prethodno utemeljila ljudska prava. Dakle, ljudsko dostojanstvo predstavlja normativnu supstancu ljudskih prava. Riječ je o neuporedivoj i jedinstvenoj vrijednosti svakog ljudskog bića. Ne postoje vrijedni i nevrijedni, ili manje vrijedni ljudski životi.

Onda šta je ljudsko dostojanstvo? Štogaod ono bilo, ljudsko dostojanstvo je ono inherentno koje treba i koje mora biti priznato. Ono je od one vrste stvari u koje se vjeruje. Ono ne treba opravdanje u smislu da ukazuje na neku karakteristiku ljudske

prirode, razuma ili božanskog. Ono nije derivat ovih karakteristika, niti je kultivirano, ni nešto proizvedeno. Dostojanstvo je prije ono što definira ljude kao članove ljudske porodice. Štaviše, u dodatku, ono je izvor političkih dobara. Priznanje dostojanstva objelodanjuje se u slobodi, pravdi i miru, a njegovo narušavanje sobom nosi gnijev i razjedinjenost (Bennett, 2016: 142).

Moderne teorije morala i prava temelje se na koncepciji autonomije individuuma i na principu jednakog poštovanja svakog individuuma. Odnos između stvorenja obdarenih umnim sposobnostima određena je njihovim zajedničkim priznanjem opće zakonodavne volje svakog pojedinačno. Zajedno sa slobodom i ljudskim dostojanstvom, razum predstavlja suštinski element morala koji ljudska bića izdvaja iz svijeta prirodnog poretka. Ova izdvojenost omogućila nam je da se razvijamo kao 'zoon politikon'. No istovremeno, uz to oslobađanje od prirodne predodređenosti, suočeni smo s prazninom slobode koja čeka da se ispuni našim samoodređujućim konstrukcijama. To je suština našeg stanja civiliziranosti: mi smo pozvani da konstruiramo i određujemo svoj potpuno novi svijet koji zovemo *civilizacijom*. Ovaj novi društveni svijet, ta ljudska zajednica koja postepeno postaje našom *drugom prirodom*, svijet paralelan sa svijetom prirode, zahtijeva svoje vlastito uređenje, osobito svoje *normativno* uređenje mišljenja i djelovanja: ograničenja, određenja, principe i pravila, svoj vlastiti način operiranja stvarima, odnosno pravila vlastitog djelovanja. A s druge strane, naša razumnost nas pritiska prema stalnoj reinterpretaciji svijeta u kojem se zatičemo i reinterpretaciji nas samih s obzirom na stalne promjene naših želja i interesa. Ali, u bilo kojem slučaju ova stalna reinterpretacija mora poticati iz naše pozicije sada i ovdje, dakle iz konteksta naše posebne društvene i historijske situacije. Kao takav, proces razumijevanja je istovremeno proces konstruiranja u smislu da svaki put iznova ustanovljuje granice našeg sadašnjeg razumijevanja i samorazumijevanja.

Razumijevanje ljudskih prava se odvija u dvije važne tradicije *metafizička* – koja razumijeva ljudska prava kao fundamentalni dio naše

Ljudske prirode i *politička* – „mislioci kao što su John Rawls i Michael Ignatieff tvrde da jedan takav projekt koji bi ljudskim pravima osigurao teorijsko utemeljenje osnovano na uvidu u *pravu* ljudsku prirodu „nije nužan (Rawls) ili je potpuno besplodan (Ignatieff)... Za Rawlsa, artikulirati temelj ljudskih prava i pokušati to učiniti znači iznova uvesti pojam dobra u politički prostor što je uvijek opasno“ (Birmingham, 2006: 2). Uistinu, postojanje neke dominantne, vladajuće koncepcije dobra u političkoj sferi moglo bi dovesti do legitimacije ugnjetavanja i nametanja, te konačno redukcije bilo kakvih prava što imamo na djelu u autoritarnim režimima. Ignatieff kaže da „sve što se uopće može reći o ljudskim pravima je to da su ona nužna da bi zaštitila pojedince od nasilja i zloupotrebe“ (Ignatieff u Birmingham, 2006: 2). Stoga, prema Ignatieffu, „ljudska prava nisu ništa drugo do politika. Ljudska prava za Ignatieffa ne proglašavaju 'vječne vrijednosti' već tome nasuprot, 'stvaraju zajednički okvir, zajednički skup referentnih tačaka koje pomažu stranama u sukobu da zajednički promišljaju problem“ (Birmingham, 2006: 9). „Rawls također smatra da nam ne trebaju ontološki temelji za ljudska prava jer su ona ništa više od političkih prava. On tvrdi da ova politička prava nastaju 'iz javne političke kulture liberalnih ustavnih režima“ (Birmingham, 2006: 9-10).

Ali, postavlja se pitanje, da li postoji samo jedna vrsta racionalnosti koja bi nužno diktirala spisak fundamentalnih ljudskih prava. Upravo se ova koncepcija, kako ističe pravna teoretičarka Margaret Macdonald, kritizira na ovom principu jer je jasno da liste prirodnih prava variraju od jednog do drugog mislioca. Tako je za Hobbesa bilo samo jedno prirodno pravo – ono *vlastitog samoodržanja*. Neki drugi liberalni teoretičari dodaju sigurnost, slobodu, ostvarenje vlastite sreće, poneko imovinu. Šta uopće može značiti, pita se Macdonald, da „postoje neka prava koja pripadaju ljudskim bićima neovisno od njihovih društvenih odnosa“ (Macdonald, 1992: 31)? Axel Honneth će reći da lista ljudskih prava, odnosno njeno proširenje „dolazi zahvaljujući društvenoj borbi“, odnosno „praktički sukobi koji se javljaju kao reakcija na uskraćivanje priznanja ili

tretiranja su nepoštovanje, stoga predstavljaju sukobe oko proširenja supstantivnog sadržaja, tako i socijalnog opseba statusa pravne osobe“ (Honneth, 2009: 161). Macdonald, protivno misliocima političke tradicije ljudskih prava, smatra da ljudska ili prirodna prava jesu uslovi za dobro društvo, ali isto tako nasuprot misliocima prirodnog prava, ona smatra da ti uslovi nisu dati od neke prirode nego su bitno određeni ljudskim odlukama, društvenim i političkim procesima, konfliktima, moglo bi se dodati. „Stavovi o ljudskim ili prirodnim pravima jesu stavovi o onome što treba da bude kao rezultat ljudskog izbora ... odnosno onii su etički stavovi ili izrazi vrijednosti“ (Macdonald, 1992: 34). Reći da je 'sloboda bolja od ropstva' ili 'svi ljudi su podjednake vrijednosti', reći da je ljubav bolja od mržnje nikako ne može značiti konstataciju nekog činjeničnog stanja – ne postoji činjenično stanje na temelju kojega bismo mogli izvući ovakve zaključke – već, kako piše Macdonald, „znači odabrati stranu. Mi takvim stavom obznanjujemo OVO JE ZA ŠTO SE ZALAŽEM“ (MacDonald, 1992: 35). Ništa mi u svijetu prirode ne govori u prilog ovog pristupa, on ne proističe iz nekog činjeničnog ili prirodnog stanja stvari. To je *etičko-politički* stav, a, Macdonald kaže, „politiku biramo onako kako biramo svoje prijatelje, ili naše omiljene pjesme, romane, slike, simfonije, odnosno onako kako ne biramo da prihvatimo Pitagorinu teoremu i zakon gravitacije“ (Macdonald, 1992: 35).

Na temelju čega donosimo takve odluke? „Niti jedna prirodna karakteristika ne daje nam razloga za stav da svi ljudi imaju jednaku vrijednost“ (Macdonald, 1992: 36). Namjesto prema tvrdim činjenicama vrijednosni stavovi mogu se referirati samo prema drugim vrijednosnim stavovima. *Vrijednosne stavove branimo, a ne dokazujemo*, kao što ne branimo zakon gravitacije, već ga dokazujemo. Svaka obrazovana osoba će taj zakon morati prihvatiti.

Činjenice nekog slučaja koji je dospio do suda poznate su dobro i tužitelju i branitelju. Pitanje koje se postavlja da li će branjenik biti osuđen ili oslobođen. Vješt pravnik se poziva na činjenice, ali ih koristi na način različit od naučnika. On ih oblikuje naglašavajući

one koje idu u prilog njegovom klijentu. One nepovoljne interpretira u kontekstu odluka sa sličnih slučajeva na način koji pogoduje optuženom. On bira jezik koji nije samo činjenični, već onaj koji impresionira; odabire intonaciju, geste i izraze lica, sve mehanizme elokvencije i stila kako bi utjecao na odluku porote koja bi bila u prilog njegovog klijenta (...) Poput umjetnika koji upotrebljava neki materijal s namjerom da impresionira i ubijedi, ali ne da nešto *dokaže*. Nema tog metoda koji će *dokazati* da je Keats bolji pjesnik od Crabbea, ili da je sloboda bolja od ropstva (...) Dakle, u polju vrijednosti nema izvijesnosti. Jer nema istinitih ili pogrešnih uvjerenja o vrijednostima, već samo boljih ili loših odluka i izbora. Da bismo ohrabрили bolje odluke treba da upotrijebimo ona sredstva koja su više artistička nego naučna. Jer naš cilj nije intelektualno uzdizanje već vrlo praktične posljedice. Vrijednosti se tiču našeg ponašanja. One su nespoznatljive, ali općeprihvaćene i temelj su našeg djelovanja (Macdonald, 1992: 38-40).

Stoga, na pitanje šta znači kada kažemo kako je „vrijednost svih ljudi jednaka kako god da su oni različiti“ ili „dobrobit jednog čovjeka vrijedi isto kao i dobrobit bilo kojeg drugog čovjeka“? Time izražavamo zalaganje za vrijednost da je izbor u šta ćemo vjerovati, podržavati, govoriti, slaviti, čitati nešto po sebi vrijedno za svako ljudsko biće bez obzira na vrijednost pojedinačnih stvari koje individualno odaberu. Naravno, kaže Gregory Vlastos, „nadamo se da će svi oni na najbolji način upotrijebiti svoju slobodu izbora. Ali ono što vrednujemo (nije svaki pojedinačni izbor) već prakticiranje te slobode bez obzira na ishod, i to vrednujemo je jednako za svakoga. Za nas sloboda izbora jednog vrijedna je kao sloboda izbora svakog drugog“ (Vlastos, 1992: 58).

U svojoj knjizi *Ogled o Ustavu Europe* Habermas kaže: „ljudska prava uvijek proizlazi iz suprostavljanja samovolji, potčinjavanju i ponižavanju“ (Habermas, 2011: 15-16). Taj otpor samovolji općenito, upravo je ono što ljudska prava i demokratiju čini licem i naličjem emancipatorske naracije i imaginacije ljudskosti, čovječanstva. To je cijeli

jedan novi 'supstancijalitet' ljudskog samorazumijevanja koji ima smisla jedino ako se odnosi na svako ljudsko biće i koji se može artikulirati i provoditi jedino u kontekstu općeljudske *isonomije*, odnosno, širem demokratskom kontekstu čije su institucije i procedure konkretizacija tog etosa ljudskih prava i sloboda. Habermas zaključuje kako idemo u susret vremenu kada će „cjelina generacija čovječanstva koje danas živi rasuto po zemaljskoj kugli uzajamno dijeliti interese o osnovnim dobrima od kojih zavisi preživljavanje (... održavanje ekološke ravnoteže i prirodnih resursa...)“ (Habermas, 2011: 90). Habermas zamišlja ljudska prava kao boga Janusa s dva lica: jedna strana je moralitet, a druga je koncepcija prava. U tom smislu ljudska prava su različita od čisto moralnih principa jer su usmjerena na svoju institucionalizaciju, odnosno instrumentalizaciju u sferi političkog.

I ideja ljudskih prava doživljava svakodnevno svoju transformaciju. Mnogi kritičari će reći da dok ljudska prava predstavljaju individue, već zgotovljene u svojoj odvojenosti spram drugih – jer je individua ta koja (po 'prirodi', po 'Bogu') ima ova prava i ove slobode – istovremeno se prikrivaju kompleksni odnosi dominacije u društvu – ekonomski, klasni, rodni. Catherine MacKinnon tako zaključuje kako „apstraktna prava uvijek povlašćuju muško iskustvo svijeta“ (MacKinnon u Salecl, 2002: 113). Slično kao i demokratija koja, ako je shvaćamo kao Keane, - „implicira da je najvažniji politički problem kako spriječiti vladavinu nekolicine, ili bogatih, ili moćnih koji za sebe tvrde da su nadljudi. Demokratija je riješila ovaj stari problem svojim zalaganjem za politički poredak koji osigurava da pitanje o tome ko šta dobija, kada i kako trajno ostaje otvoreno pitanje. Demokratija počiva na priznanju da iako ljudi nisu anđeli ili bogovi ili božice, oni su ipak dovoljno dobri da spriječe neke druge ljude da o sebi tako misle“ (Keane, 2010: xiii) - ljudska prava su zamišljena kao oruđe emancipacije nastala iz „otpora arbitrarnosti, podređivanju i ponižavanju“. (Birmingham, 2006: 16) Upravo sveprisutnost ljudskopravaškog diskursa dovodi ovu koncepciju

na prag ideološkog i pretvara je u oruđe, ne za emancipaciju ljudi, već reprodukciju datog poretka. Costas Douzinas jasno ukazuje na ovu opasnost:

Ljudska prava su ideologija sa moralnim nabojem. Za njih se pretpostavlja da su iznad politike, neutralni, racionalni, prirodni diskurs, praksa i moralni adut kojim se konflikti okončavaju. Posle kraja ideologija, univerzalno pozivanje na moralna prava učinilo je od njih alternativu različitim ideološkim izmima ili fasadu za njih. Taj termin se upotrebljava kao sinonim za liberalizam, tržišni kapitalizam, individualizam. (...) Ovakvom upotrebom ljudska prava izgubila su pravni status i postala prečica (sredstvo za brzo ostvarenje) ka široj ideologiji (idolatriji, kako to ističe Ignjatijev). Ona su moralni načini za vođenje politike, ali i ideal za organizovanje društvenih odnosa. Preciznije rečeno, ona postaju zvanična ideologija novog svetskog poretka nakon 1989. (Douzinas, 2009: 33-34)

Istovremeno, Douzinas traga za odgovorom na pitanje – koje se može uputiti i demokratiji – da li ljudska prava još uvijek za nas današnje imaju svoj 'emancipatorski potencijal':

Radikalni potencijal prava, otkriven i skriven u ljudskim pravima, ostaje otvoren prema ideji raznovrsnih pozicija i tradicija, u kojoj se, umesto na zakonsko promovisanje mirne poslušnosti, težište stavlja na nedeterminisanost i otvorenost sopstva i društva, čije se granice uvek osporavaju i koje se nikad ne podudaraju s kristalizacijama vlasti i legalnog prava. (Douzinas, 2009: 35)

Zbilja, da li je danas uopće moguće naći radikalni potencijal prava? Bliskost, kako je već naznačeno, sveprisutnost govora o pravima, pa čak i korektni akademski i naučni narativ o ljudskim pravima po pravilu teži skrivanju ove mogućnosti. Ljudska prava su besmislena ako nisu istovremeno i politička. Ona su zamišljena kao okviri ili oruđa koja imamo na raspolaganju kada iz sasvim određene socijalne i političke

pozicije otpočinjemo s proizvodnjom života. Njihova ideja je da su nam polazne socijalne pozicije što pravičnije, premda ostaje Marxov uvid iz *Židovskog pitanja* da ostale predispozicije s kojima ulazimo u socijalno-politički prostor ostaju nedirnute: klasa, obrazovanje, porijeklo, itd. Ustvari, jedino što se ovim eliminira iz 'početne pozicije' je aristokratsko nasljedno pravo, feudalni privilegij, povlaštenost koja iz toga proističe. I ujedno, tu se stalo, emancipatorska lavina je zaustavljena nakon *Francuske revolucije*. Zato i govorimo o potrebi za novim 'generacijama ljudskih prava'. Bilo kako bilo, ljudska prava su zamišljena da budu naš 'pasoš' za polis, za političku zajednicu koja, u svojoj redukcionističkoj formi i sama proizvodi i potvrđuje novi status povlaštenosti – potlačenosti, ali u svojoj emancipatorskoj formi proizvodi uslove za promjenu tog stanja. Kao što je vrlina imala presudnu ulogu u određivanju pripadnosti antičkom polisu ili ranoj kapitalističkoj republici, tu ulogu danas preuzimaju ljudska prava.

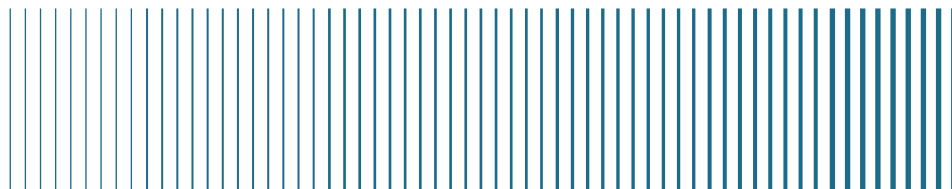
Svaka nova generacija ljudskih prava počiva na ozbiljnom shvaćanju univerzalne dimenzije ljudskosti, čovječnosti. Dakle, ostajemo u okvirima paradigme ljudskih prava, ali se stalno iznova vraćamo, propitujući njene same korijene kako bismo artikulirali nove horizonte smisla za nove sfere proizvodnje života, odnosno njene aktere kojima je neophodna vlastita artikulacija, osmišljavanje vlastite društvene pozicije, odnosno vlastita politička subjektivacija. Ljudska prava su isto tako i političko oruđe za 'širenje političkog', a ponekad postaju i političkim oružjem. Velika filozofkinja ljudskih prava Hannah Arendt svojom tvrdnjom, naprosto ubitačnim sloganom 'the right to have rights' (*pravo da se imaju prava*) želi reći da bi individuum imao prava on već mora biti član političke zajednice. Koje političke zajednice? Moderne države? Mora li državljanstvo biti preduslov za uživanje u ljudskim pravima i slobodama? Da li je migrant bez dokumenata ljudsko biće? Arendt koja je i sama bila migrant, insistira na tome da svaki čovjek, pojedinac, svojim rođenjem već jeste član političke zajednice, jer čovjek bivstvuje

politički, on je već unaprijed 'zoon politikon' – politička životinja i samim tim već ima pravo da ima prava.

Ono što je na djelu kada govorimo o ideologizaciji ljudskih prava, jeste svojevrsna *nacionalizacija* ljudskih prava, nacionalna apropijacija ljudskih prava unutar čijeg jezika, rekao bih, gole sile, ljudska prava postaju 'privilegij', odnosno postaje vokabular koji održava konstelaciju hegemonije. Princip nacionaliteta je istisnuo princip *nataliteta* Hannah Arendt po kojem samim činom rođenja ljudsko biće ima zagwarantovana ljudska prava. Poteškoća s kojom se danas suočavamo se sastoji u tome da premda se čovjek već rađa kao političko biće, već kao član političke zajednice, s pravom da ima prava, on ili ona može iz te zajednice biti izgnana, odstranjena – a Aristotel je jasan: izvan polisa čovjek može biti ili Bog ili zvijer. Ako pogledamo status današnjih migranata širom svijeta sve će nam biti jasno: nacionalizacija ljudskih prava tako se pokazuje kao *bestijalizacija*, biologizacija ljudi kao drugih, depolitizacija, a polis je univerzalna činjenica koja se može ustvrditi o čovjeku, jer naime *bivstvuje politički*. Čovjek je, kako kaže Arendt, uvijek u-polisu. Na tom tragu univerzalizacije – ne parohijalizacije, nacionalizacije - treba tražiti emancipatorni aspekt. Zašto? Ukoliko nisu univerzalna, ljudska prava su besmislena, ali univerzalnost je nešto što se *proizvodi*, a ne nalazi negdje duboko, u 'ljudskoj prirodi'. Proizvodi se kroz susretanja, interakcije, književnost, umjetnost, novinarske istraživačke priče i obrazovanje, na podlozi univerzalne eksploatacije, ugnjetavanja i ponižavanja.

Neka nam za opomenu i držanje kritičke perspektive stalno otvorenom ostane sljedeće pitanje: Kada učenje o fundamentalnim ljudskim pravima i slobodama postaje dominantnom naracijom u modernim političkim zajednicama? Izgleda onda kada su političke elite procijenile da ta prava i slobode ne mogu značajnije ugroziti dominantne odnose moći i mrežu društveno-ekonomskih nejednakosti na kojoj počiva njihova vladavina. Politička jednakost ('opće pravo glasa') mogla se legitimirati sa svojim izvorima u ljudskim pravima i

slobodama onda kada se vladajuća klasa uvjerila da ona ni na koji način ne znači i društveno-ekonomsku jednakost. Tog časa ljudska prava i slobode mogli su ući u ustave i zakone, u njihove preambule, u školske kurikulume u javni diskurs. Isto ovo odnosi se na civilno društvo. Onog časa kada se shvatilo da civilno društvo ne predstavlja opasnost po etabliranu piramidu moći, da je izgubilo svoju prijeteću – čitaj *revolucionarnu* – odnosno radikalno-emancipatorsku dimenziju ono je moglo ne samo da se tolerira, već da sve češće postaje partner vlasti. Činjenica da već u školama danas učimo o ljudskim pravima mogla bi podrazumijevati prethodnu temeljitu ideološku obradu, 'pripitomljavanje', temeljitu filtraciju 'nepodobnog' (revolucionarnog, radikalnog, pravo na pobunu – što su u izvornom smislu ljudska prava i slobode i bile) sadržaja; istovremeno to podrazumijeva i da su ona stekla svojevrsnu ideološku upotrebljivost u širem procesu discipliniranja građanskog mnoštva, njegovog fragmentiranja i međusobnog suprotstavljanja (kulturalna prava, npr.).



II.

ANTIČKI PERIOD – OTKRIĆE JEDNAKOSTI I SLOBODE

II. ANTIČKI PERIOD – OTKRIĆE JEDNAKOSTI I SLOBODE

1. Normativni poredak stare Grčke

Prve samopredodžbe normativnog poretka u mišljenju i djelovanju Zapadnog društvenog svijeta nalazimo u antičkoj Grčkoj. „Grčki individuum razumijeva sebe u terminima svoje društvene uloge; njegov individualitet ispunjen je njegovom društvenom ulogom, a ne nekim idiosinkratskim² i kontingentnim³ karakteristikama individuuma“ (Pinkard, 1996: 138). Helensko razumijevanje je bilo supstancijalističko⁴ u smislu po kojem postoji jedan „pozadinski poredak koji pruža 'supstancijalitet' ljudskim životima na način da propisuje što jesu njihove dužnosti kao i da im omogućuje razumijevanje motiva za postupanje“ (Pinkard, 1996: 138). Supstancijalistički poredak odnosi se na normativni poredak koji upravlja zajednicom pružajući joj razumni okvir kroz propisane dužnosti i temeljne modele razumijevanja i interpretacije. U stvari, ono što taj poredak pruža jesu temeljni interpretativni obrasci uz pomoć kojih individue misle i djeluju u konkretnoj zajednici, uistinu 'zrcale' duh zajednice, dok istovremeno, kroz njih kao pojedince, ovaj duh uistinu postoji.

Supstancijalitet osigurava određujuću razliku naspram drugih – *Heleni* nasuprot *Barbaroi*, ostali, necivilizirani narodi. „Za Grke ova 'supstanca' je nešto što ih definira kao narod, kao naročitu zajednicu nasuprot drugim zajednicama“ (Pinkard, 1996: 138). Ali, supstancijalitet se manifestira dvojako, u formi božanskog i u formi ljudskog zakona. Božanski zakon se

² Grč. 'idio'+ 'syn'+ 'crasis' – temperament ili duševni sklop, način mišljenja svojstven nekoj jedinki; način izražavanja svojstven nekoj jedinki (Vujaklija, 1988: 321)

³ Lat. 'contingentia' – slučajnost, neizvjesnost, mogućnost da nešto bude i drukčije no što je, suprotno nužnosti (Vujaklija, 1988: 458).

⁴ Lat. 'substantia' – ono što je osnov čega, samostalan i trajan nosilac nesamostalnih i promjenljivih pojava, suštavstvo; nlat. 'substantialitas' – bitnost, suštastvenost, samostalnost; u metafizici: učenje da se stvarnost sastoji u mirujućem, trajnom, supstancijalnom, a ne u zbivanju (Vujaklija, 1988: 884, 885).

odnosi na onaj neumtni, predodređujući, 'prirodni' dio individuum, dok ljudski zakon uređuje, ili to barem pokušava, onaj samoodređujući dio:

Ciljevi ljudskog zakona su izdvajanje osobe iz ovog sirovog, prirodnog stanja i njegovo socijaliziranje, podučavanje vrlini i osiguranje intelektualnih i društvenih sredstava za vođenje jednog društvenog života. Ljudski zakon tako izuzima individue iz svijeta prirode, dok božanski zakon predstavlja pokušaj osmišljavanja onih ne-racionalnih činjenica poput onih koje upravljaju seksualnošću, rođenjem i smrti (Pinkard, 1996: 141).

Sukob između ove dvije manifestacije, ova dva, podjednako esencijalna zakona, jedna je od ključnih karakteristika antičkog grčkog života:

Antigona vidi Kreona kao onoga koji direktno prkosi božanskom zakonu, dok Kreon vidi Antigonu kao onu koja svojevoljno i tvrdoglavo potkopava uslove pod kojim zajednica može postojati i razvijati se ... i zato, jer su oboje u konfliktu s osnovama grčkog života, i jedno i drugo krivi su za počinjeni zločin: Antigona za zločin protiv ljudskog, a Kreon za zločin protiv božanskog zakona... te dvije etičke sile grčkog života (Pinkard, 1996: 144).

Motiv harmonije, jedinstva, ravnoteže, simetrije je u temelju ključne normativne ideje grčkog svijeta – ideje *pravde* (*dike*). S ciljem očuvanja harmonije cjeline koja je u opasnosti od sukoba dvije podjednako moćne etičke sile grčkog života, s ciljem iznalaženja nečeg što bi 'držalo zajedno nebesa i zemlju' Grci razvijaju pojam pravde:

Da, Kalikle, mudraci tvrde da ortaštvo i prijateljstvo, sređenost, samokontrola i pravda drže nebesa i zemlju, bogove i ljude, i zato ovaj univerzum i nazivaju svjetskim redom, moj prijatelju, a ne nekim nediscipliniranim svjetskim neredom. (...) Propustio si da primijetiš da srazmjerna jednakost ima veliku moć i među bogovima i među ljudima, a ti pretpostavljaš da ti pripada neki veći udio. To je zato jer zanemaruješ geometriju (Platon, 508a).

Potruga za pravdom iz grčke perspektive onda je u stvari potraga za 'srazmjernošću', 'geometrijskom simetrijom', 'jednakošću' (*isonomia*) kako bi se iznova uspostavila harmonija između nebesa i zemlje, između bogova i ljudi. Prevedeno na jezik zajednice, *polisa*, svrha te grčke zajednice je njegovanje vrline među svojim građanima s ciljem reafirmacije harmonije zajedničkog života kome u temelju počivaju pravedni zakoni. Tako Aristotel propisuje 'nauci o državi' zadatak spoznavanja onog najvećeg dobra :

Jer ona određuje koje vrste znanja su potrebne u državi, koje od njih treba svaki pojedinac da uči i do koje mere da se u njima usavrši (...) Budući da se ona koristi ostalim praktičnim znanjima i da zakonski određuje šta treba činiti a od čega se treba uzdržavati, njen cilj bi obuhvatao ciljeve ostalih delatnosti i kao takav predstavljao bi opšte ljudsko dobro. No, iako je ono isto za pojedinca i za državu, ipak je dobro države značajniji i savršeniji cilj, bilo da je reč o njegovom ostvarivanju ili održavanju: zadovoljstvo je kada se ono ostvari i za jednog jedinog stvora, ali je još lepše i divnije kada se to postigne za ceo narod ili za državu (...) O pojmovima dobra i pravičnog (...) bavi se nauka o državi (Aristotel, 1094b)

Može se zaključiti da je pravda glavni razlog koji polis uvodi u postojanje. Ali, kako razumjeti što jest pravda? Otkud ona dolazi? Costas Douzinas smatra da pravda (*dike*) predstavlja „reakciju na trajni nered i konflikt (*adikia*)“ (Douzinas, 2010: 87), odnosno, prema Douzinasu, *adikia* je „jaz između pravde i nepravde i beskrajni, ali nemogući pokušaj njegovog premoštavanja“ (Douzinas, 2010: 90). Onda je taj procjep, jaz polazno odredište u razumijevanju pojave države i njezinog normativnog poretka. Platon je u svojoj *Državi* siguran da „bismo mogli videti kako postaju pravičnost i nepravičnost kad bismo u mislima pratili postanak države“ (Platon, 369a):

Mislim da država nastaje zato što svako od nas nije sam sebi dovoljan nego traži još mnogo šta. (...) Ako, dakle jedan drugog uzima, jednog radi ove, drugog radi one potrebe i ako ljudi na taj način i zato što imaju mnogo potreba dovedu na jedno mesto mnogo drugova i pomoćnika, onda mi takvu zajedničku naseobinu nazivamo državom (Platon, 369b,c).

Imajući u vidu naše individualne različitosti, kao i različitost naših potreba i interesa ključno pitanje koje se u državnoj organizaciji nameće je pitanje 'akomodacije' naših različitosti, njihovih usklađivanja s ciljem izbjegavanja' trajnog nereda i konflikta' (*adikia*). Zadatak usklađivanja, odnosno 'uvođenja reda', poretka, 'u-ređivanja' haotičnih, individualnih različitosti mora počivati u nekom principu, nekom naročitom 'logosu' koji određuje mjeru – ime te mjere, prema Platonu je *pravda* koja nalaže sljedeće:

Ono što smo još u početku, kad smo postavljali temelje državi odredili da treba činiti – to je, mislim, samo pravičnost, ili bar neka vrsta pravičnosti. A odredili smo, naime, i često ponavljali, ako pamtiš, da svaki pojedinac u državi treba da obavlja samo jedan posao, i to onaj koji njegovoj prirodi najviše odgovara. (...) A i to smo od mnogih drugih slušali, i sami smo često nagoveštavali da je pravično da svako obavlja svoj posao i ne meša se u mnoge druge poslove. (...) Obavljati svoj posao – u tome je, o prijatelju, po svoj prilici, način postojanja pravičnosti (Platon, 433a, b).

Takav život - biti i djelovati pravično - je smislen i prikladan za državu, dobar je, kako kaže Aristotel, i za pojedinca i za državu. Njegova suprotnost – nepravično postupanje, za Platona, ravno je životu u ropstvu, čak i ako je osoba koja nepravično postupuje najmoćnija, ako je tiranin:

Prvo – rekoh – hoćeš li za jednu državu kojom vlada tiranin reći da je ona slobodna ili ropska? Ropska, i to u najvećoj meri. (...) Ako je, dakle, čovek sličan državi, onda se i u njemu moraju dešavati iste stvari, i njegova duša mora biti puna ropstva i neslobode, baš i njeni najplemenitiji delovi moraju biti zarobljeni, dok jedan mali, ali najopakiji i najmahnitiji njen deo gospodari? Tako je. (...) Da li ćeš za takvu dušu reći da je ropska ili da je slobodna? Bogami, da je ropska. A ropska država kojom vlada tiranin uopšte ne može da da radi ono što hoće. (...) Tako će i tiranska duša uvek biti siromašna i nezadovoljna (Platon, 577c, d, 578).

Pravični polis odražava geometrijsku simetričnost, 'uravnoteženost' poretka stvari i na taj način iznova se uspostavlja harmonija svijeta, što je smisao pravde (*dike*). Ali kako postići pravu mjeru ili uravnoteženost u jednom polisu? Pogotovo je zadatak težak ako imamo u vidu početne različitosti ili međusobne nejednakosti individua, građana. Kako se pravda raspoređuje, distribuira u takvim okolnostima? Da li, drugim riječima, „jednaka distribucija osobama nejednake zasluge sama treba biti nejednaka“ (Vlastos, 1984: 42)? U svojoj knjizi *Zakoni*, Platon osvjetljava ovaj problem:

Bilo bi svakako vrlo lepo kad bi svaki pojedinac prilikom svoga dolaska u naseobinu imao potpuno jednak i ostali imetak. Ali, pošto to nikako nije moguće, jer će jedan steći više, a drugi manje, iz mnogo razloga i radi postizavanja jednakosti u mnogim prilikama državnog života potrebno je da postoje nejednake imovinske klase. Ovo zbog toga da bi se državne službe, porezi i raspodele mogli određivati prema proceni imanja i da bi pripadnici države dobivali počasti i državne službe ne samo na osnovi vrline njihovih predaka ili njihove vlastite i na osnovu njihove telesne snage i lepote, nego i prema stanju siromaštva i bogatstva; sve to što je više moguće jednako, razume se, prema jednakom ali ipak srazmernom odnosu, kako zbog svega toga ne bi među njima došlo do nesporazuma i razmirica (Platon, 744b, c).

To znači da bi neka jednaka distribucija pravde, prema Platonu, narušila 'postizavanje jednakosti', odnosno harmoniju polisa „jer kod nejednakih ljudi iste stvari će postati nejednake ako se ne održi prava mera“ (Platon, 757a). Ali, kako odrediti pravu mjeru – normu? Taj zadatak Platon povjerava znalcu, onom ko je osposobljen za stjecanje takvog znanja – *filozofu*. Za razliku od nekog porobljenog tiranina kome vlastiti neutaživi porivi uništavaju život, filozof je, s jedne strane, osposobljen za spoznaju ljudskog dobra, a s druge, prezire političku moć koja je, kako nam primjer tiranina zorno pokazuje, jedna vrsta ropstva. Stoga je filozof najbolji kandidat za vladara upravo u ime onih nad kojima vlada:

A sada, o Trasimaše – rekoh ja – nema nijednog vladara, ukoliko je zaista vladalac⁵, koji kad izda neko naređenje ima na umu svoju ličnu korist nego misli na korist svoga potčinjenog, onoga za koga stvara. On vodi računa o njemu, i sve što misli i čini odnosi se samo na ono što ovome koristi i odgovorara. (...) Eto, Trasimaše, sad je jasno da nijedno umenje ni upravljačka delatnost ne koristi samoj sebi nego, što smo već odavno pokazali, onima na koje se odnosi, priprema i brine se za njihovu dobrobit, gledajući u ovoj ono što koristi slabijem a ne jačem (Platon, 342e, 346e).

Kako bi funkcionirao na dobrobit svih svojih građana, polis onda mora biti ustanovljen na principu pravde koji je srazmjer, odnosno *jednakost*: „Pravedno se, dakle, sastoji u nekoj proporciji (...) Proporcija znači jednakost odnosa“ (Aristotel, 1131a, b), što bi značilo 'tretirati jednake osobe jednako, a nejednake nejednako', odnosno, da pravičnost podrazumijeva distribuciju proporcionalno zasluži pojedinca.

⁵ Odnosno ukoliko 'obavlja samo jedan posao, i to onaj koji njegovoj', u ovom slučaju filozofskoj 'prirodi najviše odgovara'.

2. Vladavina naroda

Termin 'demokratija' prvi put se javlja u Grčkoj kao složenica *demokratia* dvije riječi *demos* – narod i *kratos* – vladavina, sa značenjem 'vladavine naroda' kakvom se i danas najčešće shvaća. Ukratko, demokratija se, prema Davidu Heldu, odnosu na onu „političku zajednicu u kojoj postoji neka vrsta političke jednakosti između ljudi“ (Held, 2003: 1), odnosno, danas kada govorimo o demokratiji govorimo o gotovo općeprihvaćenom procesu legitimacije političkog poretka. Ovaj proces počiva na nekoliko fundamentalnih etičkih uvida kao što je onaj o neprihvatljivosti arbitrarnog različitog tretmana ljudi. Roger Trigg govori o etosu demokratije, odnosno:

Demokratija sama ima vlastito moralno opravdanje kroz ozbiljno prihvaćanje moralne odgovornosti svakog građanina i njegovog prava (i dužnosti) da učestvuje u kreiranju politike (...) ona počiva na vjeri u prirodnu jednakost svih. Ljudska bića su sposobna shvažati i raspravljati zahvaljujući svojim umskim kapacitetima, o opravdanju za djelovanja i politiku na način na koji ostale najinteligentnije životinje to ne mogu. Oni mogu preuzeti odgovorost za ono što odluče (Trigg, 2005: 77).

Vladavina naroda, u najširem smislu, počiva na uvjerenju, vidimo kod Trigga, da su ljudi sami u stanju vladati svojom zajednicom i u tom smislu stvarati institucije koje će tu vladavinu olakšavati, da im za to nije potreban jedan ili nekolicina 'odabranih'. Taj dubinski egalitaristički etos nas dovodi do prvog određenja, shvaćanja demokratije kao 'otpora tiraniji'. Tiranija, u bilo kojem svom obliku, negacija je političke zajednice. „Za stare Grke tirani su bili prije svega vladari-samodršci koji se u vladanju ne obaziru na pravo, odnosno stoje izvan ustava (*politea*) uopće“ (Dreiser u Molnar, 2001: 27). Ako imamo u vidu da je za Grke polis značio istovremeno i građanstvo, pripadnost polis, javni život, državno

uređenje, onda je tiranin neko ko se najčešće snagom sile, uzurpacijom stavio izvan zajednice. Tome u prilog svjedoči i zakonska odredba u Ateni koja je glasila: „Običaj je i tradicija atinska: Ako neko podigne bunu da bi se dokopao tiranide, ili ako neko pomogne pri uspostavljanju tiranide, on i njegov rod biće lišeni građanskih prava“ (Aristotel u Molnar, 2001: 39). Živjeti izvan zajednice, u duhu Aristotelovog određenja čovjeka kao 'zoon politikon' može pak samo bog ili zvijer. Tirani su širom grčkog svijeta, ukoliko nisu bili ubijeni, bili progonjeni kao zvijeri.

Riječ *tyrannos* inače nije izvorno grčka i etimološki vuče korijene iz nekog od maloazijskih jezika (vjerovatno od lidijske riječi *tern*, koja je označavala vojsku). U grčkom jeziku tiraninom se počinju nazivati uzurpatori, tj. pojedinci koji su nelegitimno došli na vlast u nekom polisu (...) vladavina uz pomoć sile, samodržački (Molnar, 2001: 32).

S obzirom da zajednicom vlada ono *općenito, zajedničko*, vladaju zakoni, tiranidom vlada arbitrarni zakon jednog, a zakon je, vjerovali su stari Grci, kako je to sročio pjesnik Pindar, „vladar svih stvari kako smrtnih tako i besmrtnih“, odnosno čak i bogovi se pridržavaju zakona, pa stoga tiranija, za razliku od srednjovjekovnih pokušaja legitimacije carske vlasti, nije mogla biti opravdana u volji bogova. Tiranska vlast je onda neprirodna, protivna volji bogova i pravo je građana da joj pruže otpor i svrgnu je gdje god je to moguće. Drugim riječima, „Grci su došli do zaključka da gaženjem zakona tiranin prestaje da se nalazi pod njihovom zaštitom, pa je njegovo ubistvo ne samo dozvoljeno, nego predstavlja naročito uzvišen čin“ (Molnar, 2001: 33). Štaviše, Grci su tiranoubice slavile kao heroje. Kada su dva atinska građanina Harmodije i Aristogiton ubili tiranina Hiparha (514 god), spjevana je njima u čast i pjesma (*skolia*) čija jedna strofa glasi:

Da, vaša slava će, o heroji, opstati
 O vama će se uvijek po zemlji govoriti
 Zato što ubiste tiranina
 Pravo i jednakost steče Atina

Od tada pa sve do danas, od ubistva tiranina Hiparha, preko odsječenih glava engleskog kralja Charlesa II, francuskog monarha Louisa XVI, ruskog cara Romanova, do skorašnjeg ubistva diktatora Čaušeskua, historiju demokratije pratila je svojevrsna krvava povijest tiranoubistava. Tiranoubice sa svoje strane, postajali su utemeljitelji nekog novog poretka, obično demokratskog. U grčkom slučaju, „obožavanje dvojice tiranoubica postalo je spiritus movens razvijanja i jačanja demokratskog etosa“ (Molnar, 2001: 38).

Ipak, odrediti porijeklo demokratije kao poretka koji proističe iz otpora prema tiraniji čini se odveć nepotpuno. Ono bi imalo težinu ako bismo prihvatili dogmu o isključivo grčkom porijeklu demokratije koja još uvijek dominira političkom teorijom i filozofijom, a već smo vidjeli da je to uvjerenje uvelike upitno. Uistinu, demokratija se u Grčkoj javlja u vrijeme propasti tradicionalne zajednice, buđenja individualizma, porasta moći trgovačkog i srednjeg sloja, usljed procesa kolonizacije mediteranskih obala kao odgovor na uzurpacije političke moći od strane silnika. Prema važećoj dogmi o isključivo grčkom porijeklu demokratije, nakon propasti Grčke, demokratija nestaje s historijske scene narednih petnaestak vijekova da bi se probudila u gradskim republikama sjeverne Italije, a na scenu stupila kao otpor tiraniji apsolutnih monarha s američkom i francuskom građanskom revolucijom. Međutim ova dogma, iako još uvijek dominantna, čini se da nema smisla. Teško je govoriti o tome da kompleksni društveno-historijski fenomeni kao što je demokratski politički poredak mogu nastati *ex-nihilo*, bez ikakve prethodne historije, odjedamput, a još teže je zamisliti da takvo što odjedamput i nestane, pa da se neko toga dosjeti nakon 1500 godina. Drugo, čak i da je s demokratijom to bio slučaj, ono što se desilo u sjevernoj Italiji i građanskim revolucijama teško da je imalo ičega sličnog s atenskom demokratijom. U svojoj knjizi *The Life and Death of Democracy*, teoretičar demokratije John Keane smatra, suprotno dominantnoj dogmi, da demokratija ne samo da nije grčki eksces, neka slučajna epizoda, već da je ona „prva ljudska forma vladavine uopće“.

(Keane, 2010: xii) Keane tvrdi, dakle, da je prvi oblik organizacije našeg zajedničkog bivanja, naša prva shvaćanja svog mjesta u zajednici i principa na kojima bi ova trebala da počiva, imao suštinski demokratske elemente. Nije li ova tvrdnja presmjela?

Kada ustvrdimo kao Keane da je demokratija prva ljudska forma vladavine uopće onda podrazumijevamo da ona ne može biti eksces, nešto slučajno, već naprotiv, da je trajna karakteristika našeg društvenog razumijevanja. U ovom nastojanju John Keane nije sam. Veliki mislilac demokratije John Dewey je smatrao da je demokratija daleko obuhvatniji i korjenitiji fenomen ljudskog opstojanja. Ona je za njega nešto što prožima sve moduse ljudskog udruživanja kao što su porodica, prijateljstvo, komunikacija, škola, radno mjesto, razne građanske asocijacije i vjerske organizacije, ukratko, za Deweya demokratija počinje na kućnom pragu i treba da bude horizont svakog zamislivog društvenog življenja, ljudskog međusobnog susretanja, ali i čisto individualnog djelovanja. Ovu sveprisutnost demokratije u svakodnevnom životu u zajednici Dewey opisuje ovako:

Sa stajališta individuuma, ideja demokratije sastoji se u odgovornom udjelu prema sposobnostima u formiranju i upravljanju djelovanja grupa kojim pripadamo i u učešću prema potrebama u vrijednostima koje grupe dijele. Sa stajališta grupa, ona zahtijeva oslobođenje potencijala članova grupe u skladu s interesima i dobrima koja su zajednička. (...) Shvaćena kao ideja, demokratija nije alternativa drugim principima udruženog života. Ona je sama ideja zajedničkog života (Dewey, 1954: 147-48).

Dakle, ako je demokratija sama ideja zajedničkog života onda ona nije nikakav eksces već upravo temeljna forma vladavine uopće. Dewey i Keane, svaki na svoj način, stavljaju važan znak jednakosti između oblika vladavine i ideje zajedničkog života što sada na svojevrsan način privilegira demokratiju spram koje se sada drugi oblici zajedničkog života i vladavine javljaju kao devijacije i epizode ljudske historije.

3. Uspon i pad atenske demokratije

Grci od najranijih vremena dolaze kroz trgovinu u dodir s bliskoistočnim kulturama. Neki od grčkih otoka bili su pod feničkom upravom, ali općenito, može se reći da je helenski svijet u početku bio na margini historijskih i političkih kretanja, neka vrsta, kako to Meier primjećuje, „političkog vakuma u kome su Grci vodili miran život, život bez događaja, živeći u slabo povezanim političkim jedinicama, malim i uglavnom nezavisnim zajednicama, u kojima nije postojala velika koncentracija moći u rukama vladara niti značajnije ekonomske i društvene razlike između plemića i seljaka“ (Meier, 2010: 58). Ta 'zabačenost', relativna imovinska neizdiferenciranost – velikim dijelom zahvaljujući i samoj geografiji egejskog bazena – pogodovala je razvoju malih, lokalnih političkih subjektiviteta nastalih na temelju potreba za organizacijom društvenog života. Bilo je teško, u takvim uslovima, zamislivo formiranje neke jake centralne vlasti. U prilog tome Tukidid piše: „Slabost starih Helena osobito mi potvrđuje sledeća činjenica: Helada pre Trojanskog rata nije preduzela nikakav zajednički poduhvat. A čini mi se da ni samo to ime nije još imala cela Helada“ (Tukidid, 2010: 20). Izostanak jake centralne vlasti, s druge strane, pogodovao je jačanju individualne poduzetnosti, inicijative. Probudeni individualitet usavršavao se u svojim vještinama u takmičenju s drugim pojedincima. Grci se takmiče u recitiranju (rapsodi), u sportu – prve olimpijske igre održavaju se 776 p.n.e. Grci, a posebno Atenjani, primjećuje Tukidid, su „počeli da žive jednim slobodnijim načinom života, okrenuli su se većoj raskoši“ (Tukidid, 2010: 21).

Međutim, daljim ekonomskim razvojem, tokom 7. stoljeća p.n.e dolazi do povećanja ekonomskog raslojavanja stanovništva. Veliki broj stanovnika dospijeva u 'dužničko ropstvo'. Klasna podijeljenost

rađala je konfliktne situacije čime je očigledno pogodovala rađanju autoritarnijih načina vladavine, pa čak i tiraniji, dok je istovremeno počela razarati rodovske veze. Grčki svijet zapao je u krizu. Tiranije nisu bile u stanju da se nose sa krizom pa je takva vladavina najčešće bila slaba, kratkotrajna, a nije ni uživala podršku stanovništva. Tiranski način vladavine teško se mogao ustanoviti u situaciji razvijene trgovine, prisustva jačeg trgovačkog sloja, a pogotovo kasnije kada su uvedene 'hoplitske falange', odnosno vojne formacije naoružanog građanstva. Dakle, veći broj dobrostojećih i naoružanih slojeva građanstva bio je velikom preprekom za uspostavljanje neke despotske vlasti. Za povijest demokratije uopće, zanimljiv je, ako nije u presudnim situacijama i ključan ovaj aspekt 'naoružanih građana'. Moglo bi se reći da od atenskog polisa do modernog doba naoružani građanin predstavlja garant vlastite participacije u procesima političkog odlučivanja, njegove moći; naoružani građanin predstavljao je prijetnju svakom pojedincu ili grupi s tiranskim pretenzijama. Uspjeh tiranije, s druge strane, uvijek je, na kraju, zavisio od uspjeha u razoružanju građanina, i davanju oružja svojoj 'pretorijanskoj gardi', plaćeničkoj vojsci ili policiji, raznim 'tjelesnim zdrufovima', stranačkim falangama koje će poslužiti kao zaštitni kordon vladara i instrument krajnje represije nad nenaoružanim građaninom. Zabrana kmetovima da nose oružje u feudalizmu sasvim je logična.

U svakom slučaju, to je širi politički kontekst u kom se pojavljuje Solon, oko 630 p.n.e., koji uvidi niz reformi s ciljem restauracije 'dobrog poretka'. Solon, piše John Keane, određuje „da svi dugovi moraju biti poništeni; amnestiju za sve Atenjane koji su morali pobjeći udruge dijelove Grčke kako bi izbjegli sankciju zbog dugova i za sve one koji su ilegalno bili prodani kao robovi; ustanovljenje elitističkog zakonodavnog tijela– *Vijeće 500* – sastavljenog od imućnijih građana, sudsku porotu sastavljenu od građana kao i zahtjev da se svi Atenjani zakunu na odanost zakonima“ (Keane, 2010: 6). Ovdje je Solon postigao naročiti simbolički transfer koji će biti važan za svu dalju političku

imaginaciju zahtijevajući odanost ne pojedincu: vođi, tiraninu, bilo kakvom konkretnom tijelu ljudi, pa bio to i rod ili klan, već nečemu 'apstraktnijem', nečem što se 'podjednako' odnosi na svakog – *zakonu*. Zakon je jedini legitimni vladar. Istovremeno, na ovaj način Solon je otvorio prostor za povećanu participaciju građana u poslovima koji se tiču upravljanja polisom: skupština, vijeće i porota, vratio osjećaj časti pripadanju političkoj zajednici određujući da nijedan Atenjanin ne može biti doveden u ropski položaj. Na ovaj način Solon je utabao put za kasniju pojavu demokratskog uređenja. Solonove reforme bile su prihvaćene s oduševljenjem. Diogen Laertije piše:

Posle toga demos je stao uz njega i rado bi videli kad bi on njima vladao kao tiranin; ali Solon je to odbio pa je čak i svoga rođaka Pisistrata, kao što priča Sosikrat, sprečio u njegovim namerama za koje je bio ranije saznao. Požurio je, naime, u Skupštinu naoružan kopljem i štitom i građanima izneo Pisistratove namere. Ali nije ostao samo pri tome, nego je bio spreman i da pomogne ovim rečima: 'Atinjani, ja sam mudriji od nekih, a od nekih sam hrabriji; mudriji sam od onih što ne shvataju Pisistratovu zaveru, a hrabriji od onih što, doduše shvataju, ali zbog straha ćute' (Laertije, 1985: 15).

Kada je Pisistrat ipak postao atenski tiranin i Solon izbjegao u Egipat, svojim sugrađanima obratio se sljedećim riječima:

Ako ste podnosili nevolje zbog svojeg nevaljstva, nemojte prebacivati bogovima krivicu za to. Vi sami ste ih ojačali time što ste ih spasili i zbog toga ste stekli teško ropstvo. Svaki od vas ide tragovima lisice, ali svi zajedno imate samo malo pameti. Vi gledate u jezik i reči laskavca, a ne gledate uopšte na ono što se događa (Solon u Laertije, 1985: 16).

Zanimljivo je da Pisistrat odgovara Solonu pomirljivim tonom:

Ja sam Atinjanima ostavio da svojim poslovima upravljaju onako kako si ti odredio. I oni bolje upravljaju poslovima nego što bi to radili pod demokratijom. Jer, ja nikome ne dozvoljavam da bude ohol. I mada sam tiranin, ja sebi ne pripisujem više poštovanja i ugleda, nego samo one počasti koje su u ranijim vremenima ukazivane kraljevima. (...) Ja se ne ljutim na tebe što si otkrio moje namere. Ti si to uradio više iz blagonaklonosti prema gradu nego iz mržnje prema meni; još i iz neznanja, jer nisi znao kakvu ću vladavinu uspostaviti. Jer, da si znao, ti bi verovatno to podneo i ne bi otišao u izgnanstvo. Vрати se zato kući; veruj mi, iako se nisam zakleo, da Solon neće pretrpeti od Pisistrata nikakvu neprijatnost. Znaj da ni jedan drugi čovjek nije pretrpeo ništa od mene. A ako budeš smatrao dostojnim da postaneš jedan od mojih prijatelja, bićeš među prvima – jer ja u tebi ne vidim ni traga izdajstva niti šta što izaziva nepoverenje. A ako želiš da u Atini živiš na drugi način, biće ti to dopušteno. Ali ni u kom slučaju nemoj radi mene da se lišiš domovine (Laertije, 1985: 17).

Solon na to odgovara Pisistratu, također u pomirljivom tonu, i između ostalog, kaže sljedeće:

A da li je bolje biti pod upravom jednog čoveka ili živeti pod demokratijom, o tome mora svako od nas sam doneti odluku. I ja tvrdim da si ti najbolji tiranin od svih tirana. Ali vidim da nije dobro za mene da se vratim u Atinu, da me neko ne bi kudio: ako sam Atinjanima dao ravnopravnost, zašto sam odbio da budem tiranin kad sam to mogao, a sad se vraćam i odobravam sve što ti radiš (Laertije, 1985: 21).

Solon je bio nepopustljiv. U pismu vladaru Krezu zaključuje: „Ali za mene je život prijatniji tamo gde svi imaju jednaka prava“ (Laertije, 1985: 21). Meier piše da se Solonove reforme dešavaju u kritičnom periodu kada sazrijeva spoznaja među građanima da

istinsko i trajno poboljšanje građanskog poretka nije moguće, posebno ne u važnijim gradovima, ukoliko široki slojevi građanstva ne dobiju političku ulogu, (...) da sve dok plemići budu određivali politiku, neće prestati samovoljna vladavina, stranačke borbe i uzurpacije, i da će ovo stanje stvari čitavoj zajednici naneti ozbiljne štete. Došlo je do obrtanja postojećih vrednosti u korist jedne etike usmerene na dobro polisa. Nastali su novi kriterijumi: mudrost i pravednost počele su da se smatraju glavnim vrlinama, a ovo shvatanje se poklapalo sa narodnim traženjem zakona i pravde (*dike*) (Meier, 2010: 81).

U svijest građanstva prodire 'nova-stara' ideja, ideja jednakosti – *isonomia* – nasuprot tiraniji i oligarhiji čije su posljedice bile katastrofalne za zajednicu (*koinonia*), pa se pred kraj 6. stoljeća pojavio problem pred atenske građane, naime, „kako da osiguraju da njihova kolektivna volja bude predstavljena u centru polisa – drugim rečima, kako da uspostave 'građansko prisustvo'“ (Meier, 2010: 91). Može se reći da se prvi put u povijest postavlja pitanje efikasnog administrativnog i institucionalnog arazmana koji bi na najbolji način podržao političko odlučivanje jednakih, ravnopravnih građana. Ova pitanja su se svojom hitnošću nametnula u jednom političkom vakumu koji je nastao oko 510. godine, nakon tiranoubistva dva polubrata tiranina Hipije i Tesalija i spartanske vojne intervencije. U središtu previranja javit će se nova reformatorska ličnost Klisten koji će 508 ili 507 p.n.e atenski polis temeljito rekonstruirati i faktički otvoriti ga za efikasnu demokratsku upravu. „Klisten je građane Atike podelio u nove 'izborne jedinice' i tim jedinicama dodelio izvesne administrativne funkcije ... stvorio je Savet 500 u kome su nove izborne jedinice bile proporcionalno zastupljene. Savet je bio obnavljan svake godine i postojao je uporedo sa starim plemićkim savetom na Areopagu, savetom u kome su arhonti, najmoćniji i najiskusniji političari Atine bili doživotni članovi“ (Meier, 2010: 92). Areopag će, kako je demokratija uzimala maha, biti transformiran i njegov značaj marginaliziran nakon 462. godine.

Budući da su se građani Atene sami organizirali i pružili otpor spartanskim osvajačima Klisten je uočio da oni sami mogu biti jedna respektabilna politička snaga, nositelji političkog subjektiviteta, da mogu samostalno u dogovoru djelovati u svrhu zajedničkog cilja i dobra. To važno iskustvo 'građanske sile' Klisten će vješto inkorporirati u svoj reformski program ustanovljujući najprije „građansku vojsku koja odgovaranoj administrativnom ustroju, koju sačinjavaju teški naoružani pješaci koji ne pripadaju elitama zvani hoplitima“ (Keane, 2010: 9). Nakon Solona, Atenjani se administrativno dijele na četiri plemena (*file*). Svako pleme sastojalo se od više bratstava, a ova dalje iz više klanova. Svako bratstvo imalo je svoj kult i svoju hijerarhiju u kojoj je lokalno plemstvo igralo ključnu ulogu. Dakle, još uvijek govorimo o dominaciji rodovsko-plemenskih elemenata u organizaciji političkog života polisa. Istovremeno, kako se Atena razvijala i postajala vodeća ekonomska sila u regionu, u gradu živi sve veći broj slobodnih građana koji nije pripadao nijednom bratstvu ni filiji, pa time i uskraćen za bilo kakva prava, s obzirom da je članstvo u filiji preduslov za državljanstvo, odnosno punopravno građanstvo. Aristotel ovaj period političke povijesti Atene naziva zajednicom osnovanom na „običajnim i porodičnim vezama“ (Aristotel, 1319b). Ova 'rođačka' podjela vremenom je dovela do nestabilnosti i konflikta uzrokovanih najčešće rivalstvom plemićkih klanova, pa i do čestih pobuna seljaštva. Klisten je tada, na osnovu vlastitog iskustva – i sam je pripadao jednoj od plemićkih frakcija – shvatio da je rodovsko-krvno organiziranje izvor trajnih podjela i sukoba. Zbog toga, suština njegovog plana reformi sastojala se u potpunom preokretu političke paradigme polisa i to u pravcu formalističke, administrativno-teritorijalne reorganizacije. To je uistinu bila pobjeda razuma i razboritosti pred utezima 'običaja'. S rodnih veza Klisten prelazi na teritorijalne:

U potpunosti je rekonstruisao file. Novi poredak zasnivao se na demama, malim lokalnim zajednicama koje su se po pravilu sastojale od jednog sela ili manjeg grada. Atika je podijeljena po čisto geografskoj osnovi na otprilike 139 jedinica od kojih je svaka imala od 100 do 1200 odraslih muških glava. Na svakih 80 do 120 glava dolazila su tri predstavnika. Posebno važna funkcija bila je slanje određenog broja predstavnika, srazmernog veličini deme u Savet 500 (Meier, 2010: 101-102).

Klisten je uspješno riješio i 'religijsko pitanje' koje je u formi kultova bratstava često bilo podložno manipuliranju i izvorom sukoba. Namjesto vladajućeg kulta bratstva on religijsko pitanje diže na viši nivo, nivo file gdje „svaka fila ima svog heroja u svojstvu 'plemenskog pretka' koga je Delfijsko proročište izabralo od 100 ponuđenih imena“ (Meier, 2010: 102). Na ovaj način – izvornom pravičnošću lutrijskog izbora - Klisten izbija tradicionalne, običajne, familijarne vezanosti i uobičajene izvore konflikta i frakcionaštva. Modernim rječnikom kazano, novim 'veštačkim' institucionalnim dizajnom, nasuprot 'prirodno-krvnom', Klistenu je uspjelo da tradicionalne tačke sukoba učini potpuno irelevantnim i ponudi nove temelje solidarnosti u zajednici. Ili, kako to Meier zaključuje: „u veštački konstituisanim novim filama, čiji građani nisu imali ništa zajedničko osim atinskog državljanstva, došlo je do pojave nove solidarnosti koja je dovela do slabljenja partikularnih interesa i jačanja građanskog elementa“ (Meier, 2010: 107). Administrativno-teritorijalnom paradigmom Klisten značajno proširuje članstvo u demosu pretvarajući koncepciju isonomije u pogonsku, motivacionu snagu nove političke zajednice. Ukratko, nakon Klistenovih reformi, postalo je „moguće da se novi poredak stvara na temelju slobodne odluke širokih slojeva naroda“ (Meier, 2010: 115). Taj 'novi poredak' – iako je mnogima, osobito među aristokratima, izgledao kao 'smak svijeta', kao suludo izručenje države 'rulji' - trajat će, uz kraće prekide, od 508 pa sve do 260 godine p.n.e. Za vrijeme baš tog i takvog poretka Atena će doživjeti svoj civilizacijski vrhunac.

Demokratski polis i individualni život građanina – za razliku od današnje, moderne građanske egzistencije koja se razvija u opreci prema sferi političkog odlučivanja – bili su duboko međusobno prožeti. Onako kako je individualni građanin bio konkretizacija ili otjelovljenje ideje zajedničkog dobra oko koje gravitira cijela zajednica tako je i polis za individualnog građanina bio oruđe u njegovim rukama putem koga on jedino može postići individualno etičko samoispunjenje – *eudaimoniju*. Odnosno, „ispunjen i dobar život jedino je moguć u polisu“ (Held, 2003: 17).

Direktno učešće u samoupravi polisa dešavalo se u prvom redu učešćem građanina u radu Skupštine građana (*ekklesia*). „Skupština se sastajala preko 40 puta godišnje (dakle, svakih deset dana – A.M.) i podrazumijevala je kvorum od 6000 prisutnih građana. Sva glavna pitanja dolazila su građanima na raspravu i odlučivanje“ (Held, 2003: 21). Međutim, da bi rad Skupštine bio uspješan, potrebno je bilo da građani koji učestvuju u raspravi njeguju *parrhesiju* – otvoreni, iskreni govor. Grčki glagol *parrhesiazesthai* znači, piše Michel Foucault, „reći sve“. Veliki demokratski vođa Demosten govorio je: „Nužno je govoriti s parezijom, ne uzmicati ni pred čim, ništa ne skrivati“. (Demosten u Foucault, 2015: 19) Ali, 'govoreći sve' parezijast je istovremeno i onaj koji ispoljava *hrabrost*, jer sebe tom otvorenosti može dovesti u opasnost. S druge strane, upozorit će nas Platon, 'reći sve' može značiti i 'govoriti gluposti', pa će u VIII knjizi svoje *Države* pareziju smatrati zapravo lošom osobinom demokratske države koja u biti znači da svako može pričati što mu padne na pamet. Kako bilo, Foucault će pareziju definirati kao „hrabrost istine kod onoga koji govori i koji, bez obzira na sve, preuzima rizik da kaže cijelu istinu koju misli, ali je također i hrabrost sugovornika koji pristaje kao istinitu prihvatiti uvredljivu istinu koju sluša“ (Foucault, 2015: 22). Kao takva, parezija je predstavljala jedan vid *konkretizacije* isonomije kao jednakost pred zakonom, zajedno sa slobodom da biraš i budeš izabran. Ona je bila „i pravo i povlastica koji su dio života

časnog građanina dobrog porijekla i daje mu pristup političkom životu – političkom životu shvaćenom kao mogućnost izlaganja svog mišljenja i time pridonosa kolektivnim odlukama“ (Foucault, 2015: 40). Na primjeru parezije vidi se međusobno prožimanje građanina i njegovog polisa, jer ona, s jedne strane, doprinosi proizvodnji i konstituciji zajedničkog i zajednice, predlagač predlaže ono što smatra dobrim za polis i to daje na javnu raspravu i odlučivanje na Skupštini, a s druge strane, kroz svoje prakticanje dovodi do proizvodnje i konstitucije moralnog subjekta građanina kroz vrline hrabrosti, časnosti, odgovornosti, iskrenosti, odnosno istinoljublja.

Suprotno kritikama, parezija nije bila zamišljena kao 'pričaonica', isprazna 'brbljaonica', nešto što nalikuje današnjim 'on-line' platformama gdje svako, bez ikakve odgovornosti može reći sve što mu padne na pamet. To je poslije naširoko karikirano u radovima i stavovima kritičara atenske demokratije. Da bi parezija uopće imala smisla bilo je potrebno nešto kao '*grafe paranomon*' – zakon koji je omogućavao „tužbu protiv onih koji su predložili loše zakone“ (Struve, Kalistov, 2011: 244). To znači, pišu Struve i Kalistov, da „ako je svaki građanin uživao punu slobodu zakonodavne inicijative, na njega je, s druge strane, padala i odgovornost. Za svaki svoj predlog odgovarao je svojom imovinom i životom“ (Struve, Kalistov, 2011: 245). Koliko su Grci bili sofisticirani u promišljanju mogućih prepreka 'slobodnom govorenju' i 'slobodnoj zakonodavnoj inicijativi' svjedoči i sljedeće: „u korišćenju prava žalbe svakog građanina na nezakonitosti bile su moguće i zloupotrebe. Ako je *helijeja* (narodni sud – A.M.) odbacila pritužbu podnetu putem '*grafe paranomon*' i za njenog podnosioca glasalo manje od 1/3 porotnika, onda su takvog podnosioca na licu mesta pozivali na sudsku odgovornost zbog neosnovanosti žalbe i mogli su mu izreći strogu kaznu“ (Struve, Kalistov, 2011: 245).

Naravno, moramo odoliti iskušenju da idealiziramo atensku demokratiju. Atenska, ali i svaka naredna demokratija, bila je i ostala

'otvorenim projektom', duboko protkana vremenom, odnosno konkretnim historijskim i društvenim prilikama i uvijek predstavlja izvor frustracija, ali i nada u mogućnost samovladavine jednakih. Konkretno, što se tiče atenske demokratije, moramo znati da je ona nezamisliva bez institucije ropstva. Atenska demokratija je bila u svojoj suštini robovlasnička demokratija. Prosperitet ovog polisa, njegova kulturna, politička, ekonomska dostignuća bila su omogućena radom velikog broja robova. S druge strane, treba biti oprezan i ne suditi ondašnjim Grcima na osnovu etičkih kriterija nas današnjih, na osnovu naših današnjih stavova o ropstvu – premda, i danas ropstvo postoji, samo u drugačijim formama, što znači da se nismo mnogo odmakli u vrednosnom smislu od drevnih Grka. I za današnja kulturna, politička i ekonomska dostignuća može se reći da počivaju na nečijem ropskim ili vrlo blizu ropskim uslovima rada. Moramo znati da je učvršćenje robovlasničkog poretka u Ateni i drugim polisima predstavljao, po ondašnjim kriterijima, veliki progres s obzirom na njegovu nužnu posljedicu – rušenje drevnog rodovsko-klanovskog sistema, otvaranje prostora za pojačani razvoj trgovine i zanatstva. Osim toga što je ogromna robovska populacija bila isključena iz prava građanstva, pa time i učešća u političkom odlučivanju, izostavljeni su bili i „meteci, atinske žene – majke, žene i kćeri punopravnih atinskih građana“ (Struve, Kalistov, 2011: 246.) U stvari, po svemu sudeći, punoporavno građanstvo, odnosno članstvo u demosu imalo je tek 20 do 30% od ukupnog broja žitelja polisa. Čak se i tih 20 do 30% punopravnih građana međusobno razlikovalo po svom statusu, odnosno po mogućnosti da efektivno učestvuju u skupštinskom odlučivanju. Skupštine su se održavale svakih deset dana na atenskom trgu Pnicks, a rad u Skupštini nije bio novčano kompenziran. Mnogi građani pritisnuti svakodnevnim egzistencijalnom brigom i poslovanju nisu bili u mogućnosti ostaviti sve svoje poslove za vrijeme zasijedanja, a pogotovo ako nisu bili žitelji grada Atene, ako su bili iz drugog mjesta ili iz provincije, sa sela. Učešće u radu Skupštine bilo je pravo, ali ne i obaveza pa se, „ako neki od građana nije dolazio na

zasedanje narodne skupštine, smatrala da taj na neki način prenosi svoje pravo na prisutne i odluke narodne skupštine imale su zakonsku snagu nezavisno od broja građana koji su ih doneli“ (Struve, Kalistov, 2011: 247).

Iako je *ekklesia* bila na vrhu političke piramide polisa, Vijeće 500 koje se sastojalo od građana iz viših slojeva zadržalo je svoju moći utjecaj na poslove polisa. Čak ni na prvi pogled radikalno demokratski i egalitaristički institut izbora na određene funkcije žrijebom imao je svoju 'tamnu stranu', jer su se „među funkcionerima koji su birani kockom ili glasanjem u narodnoj skupštini često mogli naći nezgodni ljudi i nesposobni za društveno-politički rad; njihova prednost sastojala se u tome što su na dan izbora prisustvovali zasedanju u Pniksu“ (Struve, Kalistov, 2011: 247). Isto tako, demokratija je – što bi nam na osnovu svakodnevnog iskustva trebalo već biti poznato – hronično nestabilan, ranjiv sistem. Od njenog uspostavljanja, nakon Klisenovih reformi, izložena je stalnim prijetnjama reakcionarnih aristokratskih snaga iznutra, a često i oružanim prijetnjama izvana. Aristokratski sloj koji je bio sklon intrigama s ciljem povratka svog 'izgubljenog' privilegiranog položaja, pri tome se nije ustručavao da povremeno sklapa savezništva s atenskim neprijateljima (npr. sa Spartom) s ciljem rušenja demokratskog poretka. U stvari, „još od Klisenovog doba sve atinske reakcionarne struje (aristokratska i oligarhijska) orjentisale su se na Spartu“ (Struve, Kalistov, 2011: 231). I uistinu 471. godine, uz pomoć spletkarenja atenske oligarhije sa Spartom, atenski demokratski vođa Temistokle biva protjeran. Prema Plutarhovom pisanju, Temistoklov grijeh bio je u tome što je „*težio demokratiji više nego što je trebalo*“ (Plutarh u Struve, Kalistov, 2011: 232; italik: A.M.). Preostalom opozicionom demokratskom lideru Efjaltu kao 'negativna karakteristika' pripisano je u Platonovom tekstu još i to da je „*opio demos prekomernom slobodom*“ (Platon u Struve, Kalistov, 2011: 233; italik: A.M.). Šta uopće može da znači 'prekomjerna sloboda' ili 'suvišak demokratije' i ko je taj koji to može da odredi, a da nije demos sam? Na temelju čega neko može tvrditi da politička

zajednica uživa prekomjernu slobodu izuzev na temelju konzervativnih strahova i predrasuda?

Oligarhijski prevrat nije mogao dugo potrajati s obzirom da je Atena već uvelike bila trgovačka i pomorska sila koju više nisu mogli obuzdati tradicionalni načini proizvodnje i odnosa koji iz njega proizlaze. U međuvremenu, demokratski uspon i prosperitet Atene inicirao je slobodarski demokratski plamen u nizu helenskih polisa kao što su Milet, Teba, gradovi Boetije, pa čak i na samom Peloponezu u Argosu i Mantineji. Za reakciju je izgleda bilo kasno jer je opasni duh demokratije bio već pušten iz boce koji nikakva oružana sila nije mogla zaustaviti. Tako se već 462. godine demokratija opet vraća u Atenu, a njezin vođa postaje Perikle koji je o demokratskom uređenju Atene rekao, između ostalog, sljedeće:

Mi imamo takvo političko uređenje koje se ne povodi za pravnim sistemima drugih država. I pre smo mi primer za druge, nego što bismo se na druge ugledali. A naša vladavina zove se demokratija, pošto upravljanje državom nije u rukama malog broja nego većine. Svi ljudi su što se tiče javnog života, jednaki pred zakonom u pogledu svojih privatnih parnica. Međutim, svako uživa poštovanje prema zaslugi i svako će se birati u javne službe više zbog svoje čestitosti nego stoga što pripada nekom određenom društvenom sloju. I niko se zbog svog siromaštva i neznatnog porekla ne sprečava da učini nešto korisno za državu, ukoliko to može. Ali ne samo što smo tolerantni u javnom životu, nego smo takvi i u pogledu sumnjičavosti u našim međusobnim odnosima u svakodnevnom životu; jer, mi se ne ljutimo na svoga bližnjega ako nešto učini iz svog ličnog zadovoljstva i ne gledamo ga zbog toga popreko, što, doduše, nikome ne škodi, ali nije prijatno za oko. Međutim, dok u našim privatnim odnosima nema nikakve prisile, u javnom životu najčešće ne kršimo utvrđeni poredak – iz nekog strahopoštovanja i poslušnosti prema vlasti i zakonima; a najviše prema onim zakonima koji su doneseni na korist ugnjetenima, kao i onim zakonima, koji, iako nepisani, ipak onome ko ih krši donose sveopštu osudu (Perikle u Tukidid, 2010: 103-104).

Za vrijeme Periklovog vođstva Atena i njena demokratija doživjet će svoj najveći procvat. Perikle, u stvari, demokratiju učvršćuje, ne kako bi neki očekivali centralizacijom, već daljom demokratizacijom. On je „od samog početka prišao ... onim srednjim slojevima demosa – trgovcima, brodovlasnicima, vlasnicima zanatskih radionica, srednjim pa čak i sitnim zemljoposjednicima“ (Struve, Kalistov, 2011: 238) koji postaju okosnicom nove demokratske vlasti. Od Perikla, kako se može vidjeti i u navodu iz njegovog govora, i „pripadnici nižih imovinskih klasa imaju pristup na sve položaje u državi, izuzev dužnosti stratega“ (Struve, Kalistov, 2011: 238). Birani su kockom i za obavljanje svoje funkcije bili plaćeni. Perikle je zaslužan i za 'teorikon', takozvani 'pozorišni novac' koji je bio državna naknada građanima za kulturno uzdizanje i zabavu tokom praznika. Može se reći da je „plaćanje rada na državnim dužnostima obezbedilo masi atinskih građana realnu mogućnost da aktivno iskoriste svoja politička prava“ (Struve, Kalistov, 2011: 239). Periklova vladavina, i tu se možda krije dio odgovora za uspjeh Atene, koincidirala je s ekspanzionizmom Atene, pa čak bi se moglo reći imperijalizmom u jednom jako širokom smislu. Keane piše kako je do 450. godine „Atena pod sobom imala ne manje od 160 podaničkih država“ (Keane, 2010: 65). Na taj način Atena je postala pravim centrom helenskog svijeta, jedno otvoreno stjecište trgovine i ideja. Kaže Perikle: „zbog veličine našega grada, u njega stalno pristižu svi mogući proizvodi iz celoga sveta. I tako nam se stalno pruža mogućnost da sa istim zadovoljstvom uživamo u plodovima naše sopstvene zemlje, kao i u dobrima drugih ljudi“ (Perikle, Tukidid, 2010: 104). Pojačanjem građanske participacije Perikle je ojačao demokratsko uređenje polisa. Biti građanin koji raspravlja o stvarima koje se tiču zajednice i njenog općeg dobra, građanin koji o tome odlučuje, koji bira i sam biva biran bila je stvar časti i ponosa, nerazdvojni dio etičkog samorazvoja individuuma i to u tolikoj mjeri da je neučestvovanje u političkom životu države smatrano nemoralnom karakteristikom, za razliku od današnjega doba gdje je moralna norma gotovo suprotna. Sam Perikle o tome kaže: „Jedino mi,

Atinjani, one koji ne uzimaju učešća u javnim poslovima ne nazivamo neaktivnim, nego beskorisnim građanima“ (Perikle u Tukidid, 2010: 105), ili na grčkom jeziku toga doba *idiotes*.

Ali, izgleda da je ovaj imperijalizam mlade demokratije uzimao svoj danak. Budžetska izdvajanja za ratovanje su postajala sve veća, dok je kod siromašnih slojeva koji su službovali kao vojnici i mornari narastala svijest o njihovom deprivilegiranom položaju u društvu. Ovo nezadovoljstvo, sa svoje strane, dovodilo je do porasta demagoškog ponašanja među političkim vođama pa se na taj način kvario egalitaristički etos demokratije. Teorikon je postao sredstvo za kupovinu društvenog mira. U dodatku, imperijalizam atenske demokratske države sve više ju je suočavao s paradoksom da, kako piše Keane, „u ime demokratije i u cilju održanja ili jačanja vlastite pozicije, Atena postaje prisiljena da postavlja garnizonske kolonije, pljačka druge gradove pa čak i da ispoljava okrutnost prema onima koji bi se na njenom putu našli“ (Keane, 2010: 73). Atena je došla u situaciju da svoju dominaciju može širiti ili čuvati samo nedemokratskim sredstvima. Ona nije mogla sastaviti deset godina mira za vrijeme demokratskog uređenja. Iscrpljena stalnim ratovanjima, atenska demokratija postat će sve više ranjiva spram nove, nedemokratske sile u usponu – Makedonije. Posljednji period atenske demokratije obilježit će Demosten (rođen 384). U to vrijeme, da tako kažemo, 'silazne putanje' demokratije, atenski građani postali su suprotnost svojim precima iz Periklovog doba. *Gubitak demokratskog etosa* pokazat će se pogubnim za cijelu državu. Miloš N. Đurić piše:

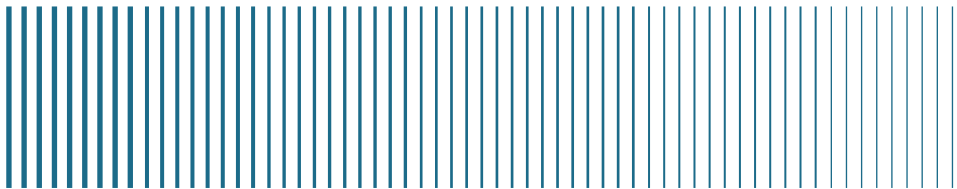
Mesto starih socijalnih vrlina odomaćila se samoživost, zavist, lakomislenost, potkupljivost. Mlitava pasivnost, opšta malaksalost i čiftinska politika mirovanja i trgovanja odvrćala ih je od svake ma kako jače i korisnije aktivnosti. Uzdaajući se u staru slavu, slabo su marili da obraćaju pažnju na ono što se oko njih dešava (...) To je vreme raspuštene društvene stege: stara robovlasnička demokratija bila je izgubila svoju strogost i energiju, ljudi su

postali razuzdani, skeptični, žudni uživanja. Na vojsku više ne idu sami građani, nego mesto sebe šalju u rat najamnike i sve kojekakve probisvetove, koji po zemljama atinskih saveznika i prijatelja isto tako pljačkaju i pale kao i najveći kakav neprijatelj (Đurić, 2011: 714).

Iz ovog opisa, pogotovo ako ga uporedimo s opisom kakav daje Perikle u svoje vrijeme, vidimo koliko je za demokratski prosperitet i stabilnost važan *etos*, opća usmjerenost građanstva k društvenim vrlinama i iskrenoj uključenosti – pa kad zatreba i borbi za uključenost – u državne poslove. Direktna participacija i problemi motiviranosti građana da participiraju ostat će trajnim problemom direktnih demokratija do današnjeg dana. Niti jedan, ma kako savršen demokratski sistem bez ovog etosa i izvorne zainteresiranosti svojih građana ne može opstati na duže staze. Etos, okrenutost građanina k društvenoj vrlini i vlastitom etičkom samoispunjenju nalazilo se u samim temeljima atenske demokratije.

Demosten je zatekao oštro podijeljen demos na dvije stranke – *konzervativnu*, koju uglavnom čine bogataši, krupni zemljoposjednici, robovlasnici i *radikalnu*, koju čini srednje i siromašnije građanstvo. On postepeno preuzima lidersku poziciju među radikalima kojima je bio cilj da vrate Ateni staru slavu, da bude ono što je nekad bila u svom najboljem demokratskom izdanju, kao „izvorište prosvete, zaštitnica slobode protiv tiranije i oligarhije i čuvarka sveg helenskog sveta protiv napada spoljnih zavojevača“ (Đurić, 2011: 717). Dok su radikali u rastućoj snazi makedonske države pod Filipom II vidjeli opasnost, konzervativci vide priliku da preuzmu inicijativu i sklope savez s kraljem. Demosten ukazuje na opasnost od Makedonije i predlaže jačanje odbrambenih kapaciteta Atene kao i reformu vojske kojom bi se građani, a ne više plaćenici, dakle, kao nekada, uključili u vojne redove, upozoravajući kako je nekada „narod sam išao u rat, pa zato i sam bio gospodar države i njenih dobara, a sada je, isceđen do kostiju, lišen novca i

saveznika, postao sluga i prišipetlja, koja se raduje kad mu gospodari daju neku paru za praznike i gozbe“ (Đurić, 2011: 719). Demosten je tom prilikom oživio jednu staru Periklovu ideju – *panhelenstva* – odnosno ujedinjenja svih Helena koju su Atenjani sada s oduševljenjem primili. Uspio je, barem na kratko, vratiti nešto od sjaja stare demokratije i građane mobilizirati za odbranu od makedonske opasnosti. Ovaj uspjeh iznenadio je samog Filipa II koji je jednom rekao kako mu valja ratovati ne protiv Atene, već Demostena. Za Demostena Filip je oličenje tiranina: „ne postoji ništa čega bi se svi morali čuvati više nego li toga da jedan čovek postane moćniji nego ceo narod“ (...) „svaki monarh i tiranin jeste neprijatelj slobode i protivnik zakona“ (Demosten u Đurić, 2011: 735). Filip II je bio antipod, suprotnost svega onoga što je baštinila Atena. Na žalost, helenski savez predvođen Demostenom poražen je od makedonskog osvajača u bici kod Heroneje 338. godine u kojoj se Demosten borio među hoplitima. Makedonska pobjeda označila je i kraj atenske demokratije.



4. Antička demokratija i njeni kritičari

Najveći kritičar demokratije toga doba zasigurno je bio **Platon**. On djeluje za vrijeme njene posljednje faze, faze sunovrata, pa je zacijelo, pored klasnog i takav jedan kontekst raspada kojeg opisuje Đurić, značajno utjecao na Platonovu odbojnost prema demokratiji. Uostalom, ta demokratija u poodmakloj fazi već više nije podnosila pareziju, pa se, da tako kažemo, drznula na smrt osuditi Sokrata koji je upravo prakticirao pareziju u Foucaultovom smislu, kao 'hrabrosti govorenja istine'. Za Platona demokratija je bila takvo nakaradno uređenje u kojem „mase vladaju nad vlasnicima imovine silom ili uz pristanak“, nerijetko je nazivajući 'teatrokrijom' „poredeći skupštinu sa vrevom pozorišta insistirao je da je pretpostavka demokrata da su obični ljudi u stanju da o svemu raspravljaju prkoseći nepromjenljivim zakonima ... retoričkim zavođenjem nemoćnih“ (Keane, 2010: 60) neodrživa. U demokratiji, prema Platonu, „ ne može biti pravog liderstva jer vođe ovise o preferencijama naroda pa će, s tim u vezi, i djelovati kako bi održali svoju popularnost i poziciju“ (Held, 2003: 30). Nadalje, za Platona, posebno je pogubno što demokratija ne vrednuje niti prepoznaje znanje, vještinu, izvrsnost, mudrost, izjednačujući tako glas mudraca i glas budale. Doduše, to isto bismo mogli primijeniti i za tiraniju i oligarhiju u kojoj se mudri ljudi, kao i znalci i izvršnici ignoriraju i katkad odstranjuju. Demokratija je, uglavnom, podložna hirovima i 'niskim strastima svjetine', pa je za Platona jedini izlaz vlast vođena razumom i mudrošću u kojoj niske strasti i hirovi ne bi mogli doći uopće do izražaja. Platonovo polazište u određenju najboljeg uređenja polisa je suprotno onome koje je u temelju demokratije koje pita o pravičnom uređenju unutar kojega bi građanin mogao postići vlastito etičko samoispunjenje. Platon, kako piše Guthrie, smatra „da bismo odredili koji su to ispravni pravedni odnosi između ljudi koji žive u istoj

zajednici“ najprije „moramo odrediti šta znači pravičan čovjek“ (Guthrie, 2013: 102). Budući da u konstrukciji političke zajednice Platon polazi od definiranja 'čovjeka' utoliko će dosljednije biti da se država zamisli kao organizam koji se sastoji od niza svojih dijelova (pojedinih građana) koji, vršeći svoju funkciju za koju su stvoreni, doprinose funkcioniranju cjelokupnog organizma. Čovjek kao organizam može se podijeliti na tri osnovna dijela – umni, voljni i osjetilni dio, pa tako i njegov preslik u vidu države treba da se sastoji iz tri glavna dijela, staleža korespondirajući različitim dijelovima organizma. Tako će *osjetilnom* dijelu korespondirati djelatnički sloj koji skrbi o egzistencijalnim potrebama. *Voljnom* dijelu vojnički sloj koji skrbi o odbrani države, a *umnom* dijelu svakako treba da korespondira rukovodeći sloj države, onaj koji upravo slijede razum i mudrost, ukratko, filozofi-kraljevi.

Kao što, kada govorimo o čovjekovom organizmu, osjetilnim i voljnim dijelom treba da suvereno upravlja um, odnosno niži dijelovi postoje radi ispunjenja svrhe koju određuje viši dio, tako na državnom planu radništvo i vojnici treba da ispunjavaju ciljeve koje pred njih postavljaju filozofi kraljevi i tako ostvaruju svrhu zbog koje postoji država. Gotovo ništa takvo u povijesti realnost nije tako demantirala kao Platonovu državotvornu ideju. Platon predviđa znalce za vladare, mada ne postoji način da ovi uopće ikada mogu generirati političku moć, jer niti filozofima, niti vojnicima u Platonovoj državi nije dopušten privatni posjed. Zagovornici demokratije bili su daleko realističniji u nošenju s problemom političke moći, stalno iznova tragajući za mehanizmima i procedurama njezine disperzije i kroćenja, dok Platon očekuje da će moć naprosto ustuknuti pred snagom razuma. Vjerovatno za takvo ubjeđenje kriva je analogija s ljudskim organizmom. Tvrdeći da se čovjek sastoji iz tri dijela: „on ima *nous* (um): moć da misli; on može biti hrabar, osjetiti bijes zbog neke nepravde; *thymos* (volja, hrabrost); on ima prirodnu žudnju za materijalnim blagostanjem i fizičkim zadovoljstvima. U slučaju konflikta uma i žudnje, funkcija thymosa je da stane na stranu

razuma. Odlika zdrave duše je vladavina razuma“ (Guthrie, 2003: 105), pa je sljedstveno tome odlika 'zdrave', odnosno pravične države je pokoravanje nalogima uma i ako odluke razuma u djelo provodi voljni, vojno-policijski dio. To znači da pripadnike određenih slojeva čine ljudi u kojima dominira jedan od ta tri dijela, za što Platon vidi obrazovanje kao ono koje treba da potiče i oblikuje kod djece, što znači da prihvatamo visoki stupanj indoktrinacije. Na stranu što u tome naziremo društveni i politički inženjering koji se ispostavlja kao nasilje nad ljudskom društvenošću, današnja znanja iz psihologije gotovo da u cijelosti preokreću hijerarhiju 'dijelova' čovjeka jasno pridajući požudnom dijelu značajnu, ako ne i vodeću ulogu.

I za **Aristotela** (384-322) bi se teško moglo reći da je 'ljubitelj' demokratije. Ogdajan na makedonskom dvoru, potom živi svjedok raspada demokratskog etosa u Ateni, korupcije i demagogije koji su izjedali tkivo polisa, čak i potencijalna žrtva takve demokratije gdje je, kao nekoć Sokrat, bio optužen za 'bezbožnost' pa je morao bježati iz grada, Aristotel nikako nije mogao biti zagovornik takvog sistema vladavine. S pravom ćemo ga ubrojati u njene kritičare. Međutim, za razliku od svoga učitelja Platona, koji u razmatranje najboljeg državnog uređenja kreće od ideje državne zajednice, odakle će, po nalogu logosa projicirati idealnu organizaciju njenog unutarnjeg ustroja, Aristotel će krenuti iz suprotnog smjera – od 'stanja na terenu', od faktičke situacije, od onoga što zatičemo u postojećim polisima u kojima žive i djeluju stvarni ljudi. Za razliku, dakle, od Platona, Aristotel će „svoju teoriju države osnovati na najobimnijem objektivnom i sistematskom proučavanju datih državnih oblika“ (Đurić, 1970: vi). Upravo zahvaljujući tom 'empirijskom' komparativnom pristupu on će, opet za razliku od Platona, koji s otvorenim prijezirom odbacuje demokratiju kao vladavinu objesne rulje, nju itekako shvaćati 'ozbiljno', smiještajući je unutar svog koherentnog teorijskog nazora – koji je dominirao političkom filozofijom sve do 18. stoljeća – pretresajući njene slabosti

ali i načine njenog 'popravljanja'. Da bismo shvatili Aristotelovu kritiku demokratije, potrebno je, u kratkim crtama, izložiti temeljne principe njegove političke filozofije.

Vidjeli smo da Platon u razmatranju državnog uređenja pristupa preko ideje same političke zajednice, odnosno njegov polis biva „postavljen filozofskim logosom“ (Posavec, 1988: xiv) kojemu se mora podrediti svako političko djelovanje i organiziranje. Praksa u državi mora korespondirati ideji, pojmu, oblikovati se u skladu s nalogima logosa. Ako se taj nalog bezuvjetno slijedi onda se ideja 'naturalizira', postaje dio 'prirodnoga svijeta', kosmičke cjeline. Država postaje jedan funkcionalni organizam čiji različiti organi usklađeno djeluju. Postajući organizam država izlazi iz sfere političkog i dospijeva u sferu *prirodnog*, odnosno božanskog, pa time i 'ne-ljudskog'. Od Platona do današnjeg dana, političku imaginaciju različitih pokreta, političkih vođa i intelektualaca fascinirala je ovaj ideja države, kasnije i nacije kao jednog organizma, u sebi jedinstvenog i usklađenog, koja je dovela do uspostave različitih režima koji su se, odreda, ispostavljali kao duboko 'ne-ljudski' režimi. Aristotelov pristup je suprotan. On kreće od zatečene političke prakse i pretresa mogućnosti za uspostavu jedne smislene cjeline. Za razliku od Platona koji u *političkom* vidi propast, Aristotel političko afirmira. Uostalom on definira čovjeka kao 'zoon politikon', odnosno kao političko ili društveno biće koje je 'od svoje prirode' upućeno na druge ljude, na zajednicu. Samo unutar društvene zajednice individuum se može ostvariti kao potpuno ljudsko biće. Đurić zaključuje kako je unutar Aristotelovog sistema, „razvijanje cele i pune ljudske prirode, ispunjavanje moralnog zadatka i postizanje potpunog života i blaženstva moguće tek u zajednici (*koinonia*), kojoj je osnovni oblik porodica, a najpotpuniji država. Jer, 'čovjek je od prirode političko biće (*anthropos physei zoon politikon*)', to jest biće koje ono za što je određeno može vršiti samo u zajednici“ (Đurić, 1970: ix – Italik: A.M.)⁶. Budući da je čovjek suštinski političko biće, to jest biće koje svoje

⁶ Interesantno je da ovaj čuveni stav u prijevodu T. Akvinskog kaže sljedeće: „*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*“ – „čovjek je po prirodi politički, to jest socijalan“. Hannah Arendt objašnjava u produžetku: „Ovo nesvesno zamenjivanje 'politički' izrazom 'socijalan' otkriva više od bilo kakve razrađene teorije, do koje mere se izgubilo izvorno grčko razumevanje politike. (...) reč 'socijalno' rimskog porekla i što za nju u grčkom jeziku i grčkoj misli ne postoji ekvivalent“ (Arendt, 2016: 36-37).

samoostvarenje može postići jedino u zajednici, onda je bitno upućen na druge ljude, svoje sugrađane, na sferu međusobnog djelovanja, interakcija, odnosno na praksu ili onu djelotvornu a ne samo logičku, idejnu sferu. Ako je pak upućen na djelovanje, onda on su-djelujući s drugim ljudima, sugrađanima svoje političke zajednice može da prekine a i promijeni ustaljeni tok djelovanja, događanja – kao što je to u povoljnom trenutku učinio, na primjer, Solon. Njegove reforme predstavljale su *radikalni* rez i otklon od dotadašnjeg, utabanog načina političkog organiziranja. Reformator Solon je, ističe Posavec, „kudio građane da bi neki od njih voljeli da se stvari same od sebe zbivaju, a on je, nasuprot tome, tražio sudjelovanje svih građana u zbivanju cjeline. Upravo tim otkrićem umne mogućnosti i moći činjenja čovjeka nastaje političko. Ono znači prekid lanca nužnog događanja i ono je rezultat viješanja i odluke ljudi“ (Posavec, 1988: xiii). Namjesto da krene od 'ideje', Aristotel tako kreće od samog konkretnog vida realizacije 'političkog' i pretresa njegove mogućnosti za izgradnju društvene zajednice. Zbog toga nam je Aristotelova kritika demokratije u kontekstu njegove cjelokupne političke filozofije od posebnog značaja.

Budući da je čovjek od svoje prirode društveno, odnosno političko biće, zajednica, a ne kao u modernim političkim teorijama pojedinac, individuum, postaje temeljna ćelija polisa, političke zajednice. Osnovna forma zajedništva je porodica (*oikia*). Više porodica udružuju se u općinu (*kome*), da bi daljim udruživanjem nastala najviša forma ljudskog zajedništva – država (*polis*). Zašto je pak država najviša forma zajedništva za Aristotela? Zato što „ona smjera na realizaciju najvišeg sveobuhvatnog dobra, na ispunjenje ljudske biti“ (Posavec, 1988: xxii), zato, dakle, jer je njezina svrha ona najvišeg reda, nasuprot porodici i općini. Treba znati da je u Aristotelovoj filozofiji najviše dobro ono koje je samo sebi svrha pa kao takvo ne može biti sredstvo za ostvarenje nekog višeg cilja, dobra. Baš zato što je kao najviša ujedno i sveobuhvatna, dakle cjelina u kojoj se ostvaruje najviše dobro, država,

prema Aristotelu, mora biti *ispred* svojih dijelova, odnosno ispred i porodice i same jedinke. Samo unutar polisa i jedinke i porodice imaju svoj puni smisao i svrhu. Kako god na prvi pogled nam čudno zvučalo, možda čak i malo zastrašujuće, kada se kaže da je 'država ispred pojedinca', taj stav, slijedeći Aristotelovu misao nit, ima punog smisla, jer potvrđuje upravo njegovo razumijevanje čovjeka kao 'političke životinje' sa značenjem da čovjek svoje samoispunjenje, samoostvarenje može postići jedino u zajednici. Ili, Aristotelovim riječima, „ko ne može živeti u zajednici, ili je čak i ne treba, jer je sam sebi dovoljan, taj nije član države i prema tome je zver ili bog“. (Aristotel u Đurić, 1970: ix) Ova duboka isprepletenost, čak su-konstitutivnost čovjeka i njegovog polisa ostavit će dubokog traga na razumijevanje, odnosno političku filozofiju općenito i učenje o državi. Iz tog nesumnjivo proističe da ako je suština moralnog postojanja individuumu u 'djelovanju duše prema vrlini', kako Aristotel definira etiku, onda će svrha države biti da to djelovanje „omogući i unapređuje“, pa samim tim, „pojedinu imanentni etički cilj već pretpostavlja postojanje države. Cilj države je održavanje, obezbjeđivanje i unapređivanje ne samo fizičkog postojanja nego i moralnoga života njenih građana“ (Đurić, 1970: x). Pojedinaac i država su suštinski neodvojivi i u tom međusobnom, djelatnom odnosu i jedno i drugo postižu svoju svrhu, odnosno najviše dobro. Pojedinaac postiže *eudaimoniju* – ispunjen i ostvaren život, a država postiže svoju punu svrhu koju Aristotel definira kao „zajedništvo dobra življenja“ (Aristotel, 1280b).

Ovakva 'simbioza' nezamisliva je u modernoj misli o državi utemeljenoj na društvenom ugovoru po kojem je pojedinac biće koje prethodi društvu i zajednici. Kod Aristotela polis prethodi pojedinu, odnosno nemoguće je uopće biti pojedinac bez horizonta zajednice. Dolazak ljudskog bića na svijet istovremeno je dolazak u zajednicu. Zato u modernoj političkoj filozofiji, iz perspektive društvenog ugovora, država se uvijek javlja kao 'tijelo' odvojeno od građana, kao građaninu

otuđena sila, monstrum, *Levijatan*, spram njega je uspostavljena kao drugi subjekt, politički, pravni, svejedno. Za građanina stare Grčke polis je upravo ono što ta riječ znači – *građansko mnoštvo*, odnosno ništa izvan građana (*polites*) koji žive i djeluju u datom prostoru ne čini polis. Istovremeno to mnoštvo građana nije neki statični zbir jedinki već dinamično i djelatno udruženje, zajedništvo s ciljem ostvarenja najvišeg dobra, ili kako Aristotel kaže: „ljudi se nisu udružili samo poradi življenja, nego prije poradi dobra življenja“ (Aristotel u Posavec, 1988: xxii). Tom cilju, najvišem dobru, građani teže kroz oblikovanje i upravljanje životom polisa. Da bi bilo koja zajednica bila organizirana i uređena tako da ostvaruje svoju svrhu, Aristotel smatra da unutar nje mora funkcionirati dinamički princip 'vladanja' i 'pokoravanja'. Dakle, u mnoštvo, u zajednicu jedinki uvodi se 'red', 'poredak', zajednica se 'u-ređuje' principima vladanja i pokoravanja koji usmjeravaju djelovanja k najvišem dobru. Tako, na primjer, da bi, smatra Aristotel, porodična zajednica bila čvrsta, ispunjavala svoju svrhu, „potrebno je da jedno od njih upravlja i naređuje, i to ono koje se razumom može starati za porodicu, a drugo da sluša“ (Đurić, 1970: x). Znači, porodica bi onda bila *zajednica nejednakih*, jer je zajednica onog koji naređuje – domaćin, muž – i onih koji se pokoravaju – žena, djeca, robovi. Kakva je onda zajednica polis?

Aristotel odgovara direktno: „*He de polis koinonia tis esti ton homoion* (Polis je *zajednica jednakih*)“ (Aristotel u Posavec, 1988: xv – podvukao A.M.). Da li je na pomolu paradoks s obzirom da smo na primjeru porodice, kao zajednice nejednakih, vidjeli da je nužno da postoje oni koji naređuju i oni koji se pokoravaju? Kako sada oprečne sile vladanja i pokoravanja koje omogućuju jednu zajednicu primijeniti na zajednicu jednakih? Odakle proističe jednakost građana? Građanin je svaki onaj koji je istovremeno i domaćin, odnosno porodični vladar. Dok su u krugu svog domaćinstva naredbodavci, u polisu jedan drugome javljaju se kao jednaki, jer je svaki, ponaosob domaćin, pa Aristotel zaključuje

da zajednica može biti samo zajednica tako izjednačenih građana. Ali, ako su građani uistinu jednaki, ko onda treba da vlada, a ko da se pokorava s obzirom da Aristotel naučava kako „nijedna zajednica nije moguća, ako nije obilježena podjelom vladanja i pokoravanja“ (Posavec, 1988: xix)? Način na koji se uređuje princip vladanja i pokoravanja Aristotel naziva *ustavom* (*politeia*), a ustave međusobno razlikujemo, po dva principa. Prvi princip je, za Aristotela, *princip kvantiteta* i tiče se broja onih koji vladaju, a drugi je *princip kvaliteta* i tiče se svrhe koju taj polis ostvaruje. Ako, u kvalitativnom smislu, polis teži ostvarenju zajedničke svrhe, najvišeg dobra, onda se on može javiti u tri različita oblika: kao *monarhija* ili *kraljevstvo* (*basileia*) – vladavina jednog koji je u svemu najizvrsniji i koji se u svom vladanju oslanja samo na zakone; kao *aristokratija* (*aristokratia*) – vladavina nekolicine najizvrsnijih po svojim etičkim i dijanoetičkim (intelektualnim) kapacitetima; i kao *timokratija*⁷ ili jednostavno *republika*⁸ (*politia*). Republika je u najkraćem *vladavina jednakih građana* prema zakonima koje su sami u slobodnoj raspravi donijeli. Ako pak u upravljanju polisom prevladaju ne one opće ili zajedničke svrhe već one posebne, nastaje iskrivljenje i deformacija ova tri oblika pa time i loši oblici vladavine. S obzirom da polis, kako je već rečeno, nije nipošto nešto odvojeno od građana, od onoga što oni rade, kako djeluju u svojim svakodnevnim životima, da su polis oni sami, onda se možemo složiti s Aristotelom da se „s karakterom građanstva mijenja i karakter polisa“ (Posavec, 1988: xvii). Atenski polis kakvog zatiče Aristotel je kvaran i korumpiran, građani su zapustili svoje vrline, na što je upozoravao i Demosten. Oblici kvarnih ustava koje identificira Aristotel su *tiranija* (*tiranis*) – iskvarena kraljevska vladavina; *tiranin* ne slijedi zakon već svoju volju; *oligarhija* (*oligarhia*) – iskvarena aristokratska vladavina; vladavina najimućnijih; i *demokratija* (*demokratia*) – iskvarena republikanska vladavina; vladavina svjetine kojom upravljaju demagozi koji otimaju novac od imućnih građana pa

⁷ U *Grčko hrvatskom ili srpskom rječniku* (Zagreb: Školska knjiga, 1989) pod *timokratijom* se misli na "državni ustav kojemu je načelo čast ili imetak".

⁸ Miloš N. Đurić koristi termin 'republika' – latinski naziv koji se vremenom odomačio u prijevodu grčke riječi *politia*, zajednica kojom vlada zakon, nasuprot bezakonja demokratije.

se postepeno pretvaraju ili u oligarhe, ili će jedan od njih postati tiranin. U sva tri iskvarena oblika zatičemo vladavinu posebnih svrha političkih aktera koji su neizostavno vezani za *imetak* i nametanje svoje volje ostatku građanstva – bilo silom, bilo demagogijom. U sva tri iskvarena oblika vidno je narušena 'jednakost' (*isonomia*) koja je osnovni princip polisa. U mnoštvu ovih ustavnih oblika Aristotel će jasno prepoznati 'klasnu podijeljenost' koja potkopava jednakost s obzirom da su „jedni nužno imućni, drugi siromašni, treći opet srednji“ (Aristotel, 1289b), a trajati i biti stabilna može biti „samo ona država u kojoj vlada jednakost po zaslugi i svako dobija svoje“ (Aristotel, 1307).

Budući da je Aristotel 'realist', neko ko na osnovi uvida u stanje stvari jasno razaznaje granice mogućnosti ljudskog života u zajednici, on će kraljevstvo pa i aristokratiju smatrati uglavnom nedostižnim oblicima vladavine. Drugim riječima, pojmovno, idejno – u čemu naziremo ostatke platonizma – bilo bi najbolje da državom vlada *jedan najizvršniji* čime bi se polis približio načinu na koji bog upravlja svemirom, odnosno čime bi se polis – kako to Platon izvorno želi – naturalizirao, ali najizglednija, odnosno najsavršenija moguća opcija do koje ljudi mogu dospjeti, po Aristotelu je *republika*. Uostalom, u Ateni je postojala cijela tradicija politije od Solona koja se vremenom 'izvrgnula' u demokratiju. Da bi se postigla republika potreban je etički odgoj građanina, samousmjerenje prema vrlini koja se postiže principom 'umjerenosti'. Princip umjerenosti projiciran na polis glasi: „nijednom građaninu ne sme se dopuštati da svoju političku moć razvije *preko potrebne mere*, nego treba pokušavati da mu se radije dodeljuju mala i dugotrajna negoli velika i kratkotrajna počasna mesta, jer to kvari čovjeka i ne može svako da podnese sreću“ (Aristotel u Đurić, 1970: xxvi; podvukao A.M.). Polis u kome vlada princip umjerenosti, mjera, a kako to Aristotel vidi, upravo je vaspitanje građanina u tom duhu i zadatak polisa, je republika.

Kao neka sredina između oligarhije i demokratije, ona je otjelovljenje vladavine 'srednjeg sloja', vladavine ni najbogatijih, ni onih

najsiromašnijih, sloja koji bi zbog svoje veličine, a time i snage, uspio ublažiti klasne razlike. Kao vladavina 'srednjeg sloja' ona je za Aristotela „najstabiliniji oblik vladavine, jer je najpravednija i jer je srednji stalež dovoljno brojan i dovoljno imućan da državu zaštiti i od nasilja bogataša i od prevrtljivosti široke narodne mase“ (Aristotel u Đurić, 1970: xxx). Kroz ovu koncepciju Aristotel pokazuje naročiti senzibilitet prema 'stvarnoj jednakosti' za razliku od mnogih modernih poimanja koji se reduciraju na 'političku jednakost' koja tolerira i najveće klasne podjele. Za Aristotela, politička jednakost počiva ili identična je sa imovinskom jednakošću, ili preciznije umjerenošću imovinskih razlika. Da bi se došlo do tog umjerenog opsega razlika „Aristotel priznaje državi pravo da podnesenim zakonskim merama spreči suviše veliku i opasnu nejednakost u rasporedu dobara, jer prekomeran apetit za bogatstvom i teška sirotinja predstavljaju najveću opasnost ne samo za društveni mir nego i za telesno i moralno zdravlje građana“ (Đurić, 1970: xx). Da bi se postigla stvarna jednakost, ili umjerena, podnošljiva nejednakost, pored zakonskih mjera, Aristotel velika očekivanja i zadaću postavlja pred vaspitanje, odnosno, „racionalno vaspitanje svih građana ... za etičko-politička načela uzorne države. Vaspitanje građana predstavlja najkrupniji zadatak što ga država uopšte može da ima i najvažnije sredstvo za održanje celog državnog poretka“ (Đurić, 1970: xvii).

Političko djelovanje jednakih građana u pravcu najvišeg dobra preduslov je slobode građana. Sloboda (*eleutheria*) građana u republici tijesno je vezana s jednakošću⁹, a ne kao danas s 'pravom' – što je koncept koga stari Grci nisu poznavali i koji će se razviti tek s pojačanjem procesa individualizacije i kulminirati u Rimu. Slobodu građanina u republici jamči jednakost, a ne pravo, jer je „sloboda jednakih na djelu samo u njihovom stvarnom angažmanu“ (Posavec, 1988: xxiii). U 'iskvarenim' oblicima modernog i savremenog političkog zajedništva, kroz 'pravo' sloboda se odjeljuje od angažmana, djelovanja. Sloboda

⁹ S tim što je jednakost bila tijesno vezana za imetak jer, objašnjava Arendt, „biti slobodan značilo je ne biti izložen nužnosti života ili naredbi drugog, ali takođe i sam ne biti onaj ko naređuje. To je značilo niti vladati, niti biti onaj nad kim se vlada“ (Arendt, 2016: 48).

postaje neko odvojeno, apstraktno područje, pa je lako zamislivo otuđenje od djelatne slobode, pri čemu uvjerenje da je u biti slobodan, kojeg podržavaju savremeni demagozi i njihove ideološke konstrukcije, nipošto ne napušta građanina. Na temeljima međusobne prožetosti jednakosti i slobode u republici se oblikuju mehanizmi upravljanja s mjerom. Pa tako u takvom polisu, da bi se ispoštovala jednakost, „svi bi građani dolazili redom u svojim docnijim godinama na čelo države, jer bi svi bili sposobni i imali sasvim jednaka politička prava“ (Đurić, 1970: xxvii), odnosno, bilo bi „nužno da svi građani na smenu u jednakoj meri vladaju i da se pokoravaju“. (Aristotel u Đurić, 1970: xxviii) Na taj način Aristotel daje konačni odgovor na pitanje uklapanja principa vladanja i pokoravanja u zajednicu slobodnih i jednakih građana.

Ova Aristotelova ideja republike rezonirala je po svojim načelima s Rimskom republikom. Obje ideje, piše Held, „poticale su duboki osjećaj za javnu dužnost, tradiciju 'građanske vrline' ili odgovornosti prema 'republici'“ (Held, 2003: 34). Istina, Aristotelova i rimska koncepcija republike često je postajala upitna pred izazovima realnosti. Kako je rasla rimska država, sve manje je mogla biti republika, a sve je više postajala imperija, čime se, u osnovi ponavljao atenski obrazac. Kako je u svoje granice u svom naletu počela uključivati brojne druge narode, kako se protezala na do tada nezamislivim prostorima, utoliko je teže od tih raznolikosti bilo moguće oblikovati polis, neku smislenu cjelinu, a pogotovo je postalo nemoguće čuvati jednakost i slobodu građana. Bili su potrebni novi koncepti kojijima bi se ta stvarnost mogla smisljeno obuhvatiti i 'u-rediti'. U jednom takvom novonastalom stanju nastat će potreba za novom institucijom – *prava* – koje će biti dovoljno obuhvatno i apstraktno da može apsorbirati razlike ogromnog građanstva koje se više ne može jednostavno okupiti i gledati u oči u jednoj agori. Tako se politička zajednica postupno desupstancijalizira¹⁰, a sa procesima individuacije, potrage za unutrašnjom slobodom (*stoicizam*) na scenu

¹⁰ Supstancija (lat. *substantia*) odnosi se na trajni i nepromjenljivi temelj na kome počivaju stvari, recimo, u ovom slučaju, najveće dobro i svrha koja određuje život polisa, zbog koje polis uopće postoji.

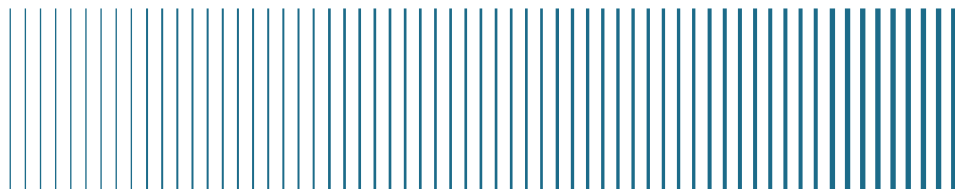
stupa oblik novog političkog subjektiviteta – individuum koji je nosilac sloboda i prava. Ta dramatična promjena u samom etosu političke zajednice otvoriće potrebe i prostore za nove institucionalne aranžmane i rješenja koja će ući u normativni okvir novog, modernog političkog i društvenog imaginarija čiji će institucionalni oblik postati *predstavnička demokratija*.

Stoicizam u političku misao uvodi koncept *prirodnog zakona* koji će se pokazati od presudnog značaja za pojavu koncepcije ljudskih prava i time oblikovanje modernog političkog imaginarija. Sa ovim stoičkim konceptom polis postaje 'univerzalan' nasuprot svom etnocentričkom izvoru. Ciceron (106-43 p.n.e) će izložiti koncepciju prirodnog zakona na sljedeći način:

Istinski zakon je pravi razlog u skladu s prirodom; on ima univerzalnu primjenu, nepromjenljiv je i trajan. Grijeh je pokušati promijeniti taj zakon. Mi se ne možemo osloboditi od obaveza prema njemu odlukama senata ili naroda. I ne postoje različiti zakoni, jedan za Rim, a drugi za Atenu, ili jedan zakon za danas, a neki drugi u budućnosti već jedan vječni i nepromjenljivi zakon koji će vrijediti za sve nacije i sva vremena sa samo jednim gospodarem i vladarom, to jest Bogom iznad svih nas, jer On je autor tog zakona, njegov proglasitelj i njegov izvršni sudac (Ciceron u Holton, 1987: 169).

Svako ljudsko biće, sa svoje strane, kao i samo 'prirodno' biće posjeduje racionalne sposobnosti i na taj način, u principu može razumjeti diktat 'prirodnog zakona', čime postaje su-udionikom u univerzalnom polisu, kosmopolisu. Međutim, Ciceron je svjestan da je takav, racionalno uređen polis sa građanima koji su vođeni razumom daleko od svog ostvarenja. U stvari, u realnosti dominiraju, primjećuje Ciceron, suprotne tendencije koje u krajnjem slabe republiku, tendencije okretanja leđa političkoj sferi i povlačenja iz političkog života. Stoici a osobito Epikurejci uče da se sloboda može postići samo na individualnom nivou i to upravo

povlačenjem iz političkih procesa. Ali ovo povlačenje, za Cicerona nije štetno samo za polis, nego i za sami moralni život individue, jer moralni život, život usavršavanja vrline moguće je samo u zajednici, a ne u nekom praznom prostoru. Još poraznije, to samoizuzimanje iz polisa je protuprirodno, jer zajednica je, a ne neka osama, za Cicerona, ono prirodno za čovjeka: „politička zajednica je prirodna ukoliko je suštinska za postizanje sretnog i života ispunjenog vrlinom. Čovjek nije 'usamljeno ili nesocijalno biće'. Bez nekog takvog uređenja 'ni domaćinstvo, ni grad, niti nacija, a ni cijela ljudska rasa, priroda ili univerzum ne može opstati'“ (Ciceron u Holton, 1987: 163). Budući da je stvarni polis u stalnom procjepu između zahtjeva širih slojeva za povećanjem slobode, s jedne, te zahtjeva imućnijih za očuvanjem dominantne pozicije Ciceron se zalaže za republiku s mješovitim režimom koji bi omogućio da „suci imaju dovoljno moći, savjeti eminentnih građana dovoljno utjecaja, a narod dovoljno slobode“ (Ciceron u Holton, 1987: 164). Državnička mudrost sastoji se u tome da se diktati prirodnog zakona uspješno prilagođavaju stvarnom stanju u polisu i postepeno stvaraju uslovi za razvoj vrline među građanima. Ciceron kaže: „Pošto, dakle, ne može biti sumnje da ljudi ljudima i najviše koriste i najviše štete, smatram da je glavni zadatak vrline da uskladi ljudske naravi i da ih navede da budu jedni drugima na usluzi“ (Ciceron, 1987: 175). Međutim, već nakon Ciceronove smrti 43. p.n.e nakon turbulencija koje su zahvatile Rimsku republiku na scenu će stupiti novi, imperijalni režim koji će donijeti drugačija institucionalna rješenja za organizaciju političkog života.



III.

U POTRAZI ZA NOVIM SUPSTANCIJALITETOM I ROĐENJE COMMONWEALTHA

III. U POTRAZI ZA NOVIM SUPSTANCIJALITETOM I ROĐENJE COMMONWEALTHA

1. Prema doktrini prirodnog zakona

Ključna karakteristika identiteta onoga što bismo mogli nazvati modernom političkom zajednicom, što se, kako primjećuje Hegel, na primjeru Rimskog carstva jasno vidi, je njena *besupstancijalnost* za razliku od *helenskog* političkog života. Besupstancijalnost podrazumijeva nepostojanje jedinstvene, odnosno monolitne jezgre iz koje se mogu crpiti jednoznačne identitetske naracije političke zajednice¹¹. Naravno, iako je helenski horizont razumijevanja izuzetno značajan za rimski, on je bio isuviše *etnički*. Kad govorimo o supstancijalističkom poretku govorimo o jednom normativnom poretku koji uređuje zajednicom dajući joj smisaoni okvir kroz propisane dužnosti i osnovne modele razumijevanja, temeljne interpretativne obrasce unutar kojih s jedne strane individue zrcale duh, a ovaj upojedinjujući egzistira. Supstancijalnost se javlja kao određujuća definirajući zajednicu kao takvu u opreci prema drugim zajednicama.

Kriza i propast atenske političke zajednice fragmentirala je supstancijalnost na međusobno nepomirljive ciljeve, pa se običajnosna supstancija nije više mogla realizirati u mnoštvu, kako kaže Hegel, opstojeće svijesti. Ona se *individualizirala* na način da je postala istinski drugo, izvanjsko subjektu, namećući se sada još samo u

¹¹ Martha Nussbaum piše o Ciceronovoj, rekli bismo, nevjerovatno 'suvremenoj' multidimenzionalnoj koncepciji identiteta, pa time i afilijacije pojedinca: „Ciceron u *De Officiis* tvrdi da se ne trebamo smatrati ispražnjenim od svojih lokalnih afilijacija već prije da smo okruženi nizom koncentričnih krugova. Prvi krug povlačimo oko sebe samih; sljedeći se odnosi na našu neposrednu obitelj; sljedeći ide oko šire obitelji; zatim oko susjeda i lokalne zajednice, zatim oko sugrađana i zemljaka. A oko svih tih krugova povlačimo onaj najobuhvatniji, onaj čovječanstva kao cjeline“ (Nussbaum, 2012: 31). Svi ovi krugovi presijecaju se u individuumu pa tako on postaje supstancijalni nositelj novog normativnog poretka.

formi *prava*. Prekid udobne predeterminiranosti društvenih uloga sada je individuuma doveo u nelagodu koja se može usporediti sa Hobbesovom koncepcijom prirodnog stanja unutar koje se pravo pojavljuje kao zahtjev subjekta za priznanjem. Pravo postaje oblik uzajamnog priznanja, ili kako to pojašnjava Hegel:

U državi čovjek je priznat i tretiran kao racionalno biće, kao slobodan, kao osoba; pojedinac sa svoje strane čini sebe dostojnim priznanja tako što prevazilazi prirodno stanje svoje samosvijesti i poštuje opštost, volju po sebi i za sebe, zakon; on se ponaša prema drugima na način koji je opštevažeci, priznajući ih – pošto želi da i drugi tako priznaju njega – kao slobodne, kao osobe (Hegel u Honneth, 2009: 147).

Raspršeni subjekti sada moraju sami „odrediti kako će živjeti i na taj način prevazići ograničenja svojih nezadovoljenih žudnji“ (Pippin, 1999: 151). Hegel naglašava da „samosvijest postiže svoje zadovoljenje samo u drugoj samosvijesti“ (Hegel u Pippin, 1999: 152). Tako je karakteristika rimskog života, nasuprot onom helenskom

priznanje individuuma samo u terminima pravno definiranog građanina i nikako drukčije. S obzirom da je biti građanin Rima bila u potpunosti izvanjska, pravna stvar, osnov ovih prava predstavljala je imovina pri čemu oni koji je nisu posjedovali nisu bili uistinu osobe uopće (Pinkard, 1996: 147).

Razbijena supstancijalnost ostavila je individue međusobno fragmentirane i tuđe pa se čini da još samo preostaje mogućnost stoičkog *povlačenja u sebe*. Međutim, za Hegela, ma kako nesretan bio ishod ovog desupstancijaliziranja, on je istovremeno stvorio mogućnost *pojave modernog subjektiviteta*, ali i modernog svijeta. *Inkluzivnost* Rima, sposobnost akomodiranja pluraliteta ukazuje nam na to da se moderna politička zajednica možda mora misliti bez svoga duhovnog 'sve-sabirajućeg' horizonta, temelja, bez svog 'najvišeg dobra' i krajnje

svrhe, kako bi to rekao Aristotel. Ali, Hegel upozorava da je „antički moral: čovjek mora da u materiji ostvari neki 'ideal' (dat, vječan) (...) lažan, jer čovjek nema vječnu, nepromjenljivu 'prirodu', koja je data jednom zauvijek“ (Kojeve, 1990: 65). Supstancijalistički temelj se, vidjeli smo, 'individualizira' i na krilima 'stoičke filozofije' seli u pojedinca, individuuma, koji svoje etičko samoostvarenje shvaća kao individualnu slobodu. Sa nestankom antičkog etičko-političkog diskursa otvorio se prostor za postepenu izgradnju novog, modernog koji će se uobličiti do vremena renesanse, s tim što će u različitim varijantama modernog razumijevanja antički etičko-politički obzori igrati važnu ulogu, osobito u razvoju 'republikanske doktrine' ili, bolje reći, republikanskog naročitog etosa ili ideala, koji se, kako primjećuje Podunavac, oblikuje oko dvije temeljne ose: „prva kaže da je osnovni ideal svake političke zajednice da promoviše opšte dobro; druga, da je temeljni uslov realizacije javnog dobra usidrenost individualnih akcija ljudi u njihovim javnim vrlinama“ (Podunavac, 2014: 7-8).

Ali, ispražnjenost od supstancijalnog sadržaja, naglašeno odsustvo temelja koje dolazi do izražaja fragmentacijom na individualnost, odsustvo najvećeg dobra i svrha koja određuje život polisa, zbog koje polis uopće postoji kao i prazna i kontingentna ljuštura prava otvorila je prostor za pojavu novog supstancijalističkog narativa koji će znatno uticati na pojavu modernog samorazumijevanja političkog subjektiviteta. Riječ je o kršćanskoj doktrini i filozofiji. Nastalo u situaciji desupstancijalizacije grčkog normativnog poretka, na tragu stoika, rano kršćanstvo insistira na tome da je sloboda stvar unutrašnjeg nastojanja individuuma, bez obzira na njegov društveni status – da li je on slobodan ili rob. Unutarnja egzistencija je ono što je jedino važno i izgubljeni supstancijalitet može se naći samo u unutrašnjosti. Ali za razliku od stoika koji je pokušavao „ostati indiferentan prema partikularnim stvarima i zauzeti stajalište racionalnog individuuma uopće“ (Pinkard, 1996: 66) kršćanin interpretira svoju slobodu kroz pokoravanje Božijoj volji i djelovanje u skladu s tim:

Ovdje pobožni čovjek ima neki *Selbstbewusstsein* (samosvijest), tj. on je svjestan sebe i svoje suprotstavljenosti svijetu; odvaja se od svijeta. Ovo osamljenje uzrokuje njegovu nesreću, a on pravi od ove nesreće sadržaj svoje pobožne svijesti. Ako se osamljuje, još je uvijek Rob što živi u jednom neprijateljskom svijetu (onom Gospodara), gdje nije priznat. Postaje, dakle, rob Božji. Sad je jednak Gospodaru (zemaljskom – A.M.) u tom smislu što su on i Gospodar podjednako Božji robovi. Ali još nije *stvarno slobodan*: jednakost u ropstvu, u obostranoj nepriznatosti (Kojeve, 1990: 66).

Premda su još uvijek u stanju međusobne nepriznatosti i zemaljski vladar i rob, ukoliko su pobožni, istovremeno su robovi 'gospodara Svijeta'. Ovaj kršćanski narativ, uostalom kao i slični narativi ostalih monoteističkih religija, u sebi sadrži jednu važnu formativnu ulogu u artikuliranju, a mjestimično (osobito kada je rano kršćanstvo u pitanju) i radikaliziranju emancipatorskog vokabulara, jer, u biti, kroz 'robovanje Bogu' potkopava se mogućnost opravdanja svake zemaljske vladavine i hegemonije, svaka epistemološka privilegija vladavine elite moćnika. Taj radikalizam poslije će artikulirati Augustin naučavajući kako Bog nije predvidio da čovjek gospodari nad čovjekom već nad nerazumnim stvorenjima. Time se potire antička ideja 'urođenog' vladanja, odnosno robovanja. Jedino legitimno robovanje nije onom vidljivom, već nevidljivom gospodaru. Ali, emancipatorski potencijal ovog preokreta vrlo brzo kopni s obzirom da zemaljski svijet, u očima pobožnog subjekta, postaje „bezvrijedan, ništavilo, u odnosu na transcendentno Biće, Boga“ (Kojeve, 1990: 67). Za odlučni iskorak u 'ovozemaljskoj' dimenziji, ovaj izvorni emancipatorski kršćanski uvid morat će biti spojen s Aristotelovim učenjem, a odbaciti *platonizam* koji čvrsto drži razmak i hijerarhiju dvaju svjetova. Posvećujući se isključivo božanskom svijetu koji je suprotstavljen ovom zemaljskom, pobožan subjekt, kako kaže Kojeve, „hoće da se transcendira, da transcendira Svijet (a da ga ne preobrazi djelom borbe i rada)“ (Kojeve, 1990: 67). Međutim, ostanimo sada, budući da je važno pogotovo za razvoj ideje ljudskih prava, pri

pozitivnom aspektu ovog pobožnog okreta jer, pored dualiteta svijeta, pobožni subjekt „otkriva dualitet čovjeka, ali, u izvjesnom smislu, i njegovo jedinstvo“ (Ibid., 67) propadljivog, zemaljskog 'ja' i onog besmrtnog 'ja' koji svoju slobodu nalazi u robovanju Bogu. Iz tog slijedi da će poprište za artikuliranje novog narativa supstancijaliteta biti individuum, njegova unutrašnjost, a ne beznačajna, prolazna zajednica. Međutim, šta se nalazi u toj unutrašnjosti čovjeka?

Iz perspektive kršćanske filozofije „vjera je ta stvar srca, ne tijela, nije izvan nas, nego je u našem najunutrašnjijem; nju ne vidi ni jedan čovjek u drugome, nego je svaki vidi u samome sebi“ (Habermas 2019, 826; Ockham 2012, 54). Sada „nastaje netransparentnost i nesigurnost između osoba, tj. spoznajna nesigurnost o licu sučelnika“ (Habermas 2019, 827; Ockham 2012, 54) nagovješćujući da je individuum postao poprištem slobode i jednakosti, odnosno da je, „zakon Evanđelja zakon slobode (*lex libertatis*)“ (Habermas, 2019: 842–843). A što se tiče jednakosti moglo bi se reći da, s obzirom, da „u stvarima vjere nitko nije siguran od zablude. Ockham se pita kome pripada posljednja odluka u stvarima vjere: papi, kardinalskom kolegiju, općem saboru, zajednici svih vjernika (*communitas fidelium*). Čini se da su njegove simpatije na strani zajednice svih vjernika i da je njegova intuicija da sveukupno mnoštvo vjernika ne može postati heretično“ (Ibid., 844–846). Ideja zajednice jednakih u slobodi pokazat će se presudnom za političko razumijevanje zajednice u nadolazećim stoljećima.

Legitimna vladavina može se uspostaviti samo nad jednakima i slobodnima, i to je revolucionarna misao. Na pitanje kome pripada posljednja odluka, caru ili narodu, Ockham odgovara da pripada narodu, jer car svoju kompetenciju dobiva od naroda. Nadležnost naroda koji svoje kompetencije mora prenijeti na papu ili cara Ockham utemeljuje funkcionalno. Normativni sadržaj zakona slobode jest, dakle, jednaka sloboda svih podanika, koja dolazi do izražaja kod utemeljenja stava da cjelina svih vjernika ili građana ne može ni papi ni caru prenijeti apsolutnu vlast (usp. *ibid.*, 846–851).

Kroz ovaj okret k individuumu postepeno se oblikovalo razumijevanje 'ljudske prirode' i uvjerenje da postoje neke fundamentalne karakteristike kao što su um i neotuđiva prava koja su utisnuta u sva ljudska bića. Budući da su dodijeljena Božijom milošću i voljom svakom ljudskom biću, ona su 'prirodna', sastavnim dijelom ljudske prirode, pa su kao takva, kao uostalom i zakoni fizike, nepromjenljiva. Zahvaljujući njihovoj spoznaji možemo sa sigurnošću predvidjeti pravilnost nekog slijeda događaja kako u prirodnom, tako i u društvenom, političkom svijetu kojeg nastanjuju ljudi. Sve što je u suprotnosti s njima je onda 'neprirodno', 'nenormalno', 'pogrešno'. Veliki aristotelovac srednjevijekovlja, Toma Akvinski, prihvatio je *teleološko* (grč. *telos* – svrha) razumijevanje stvarnosti ovog velikog grčkog filozofa, po kojem svaka stvar i svako biće ima vlastitu prirodu u kojoj su propisani kriteriji uzoritosti i svrhe te stvari ili toga bića. Otuda slijediti 'prirodni zakon' naprosto znači postizati te kriterije, usavršavati se, reazirati se u svojoj biti, i na taj način ispuniti svrhu zbog koje postojimo. Kada govorimo o ljudskim bićima, kriterij savršenstva i sama svrha ljudskog bića nalazi se u racionalnosti. Slijedenje racionalnosti je ispunjavanje vlastite, prirodne svrhe. Akvinski uči da je cjelokupni univerzum, priroda Božija tvorevina koja zrcali Njegove svrhe. Svrha predodređuje poziciju stvari i bića u poretku svijeta, pa tako niže prirodne vrste imaju svrhu da služe višim vrstama. Životinje služe, naprimjer ljudima za hranu, odjeću i ispomoć u radovima. Čemu pak služi ljudska vrsta? Kroz slijedenje svoje naročite prirode – *razuma* – ljudi se usavršavaju u vrlini i na taj način ispunjavaju svoju, od Boga propisanu svrhu. Izostanak slijedenja svoje svrhe onda predstavlja protuprirodno, naprosto pogrešno djelovanje. Imajući u vidu da svako ljudsko biće ima ljudsku prirodu čiji je temeljni element razum, onda je svako ljudsko biće, u principu, sposobno spoznati prirodne zakone.

U ovom slijedu razmišljanja Tome Akvinskog važno je da nam ne promakne sljedeće – on ne govori o kršćaninu, niti nekoj posebnoj grupi ljudi, nego o ljudskim bićima kao vrsti¹². To znači da je *doslovno*

¹² Kasnije, kod Nikole Kuzanskog, naprimjer, zaključivat će se na sljedeći način: „Svi dakle ljudi priznaju zajedno s vama da postoji jedna apsolutna mudrost koju pretpostavljaju; a ona je Bog. (...) Jedna je dakle religija i kult svih snažnih razumom, koja se pretpostavlja u svoj različitosti obreda“ (Kuzanski, 2005: 71).

svako ljudsko biće, bio on kršćanin ili ne, sposobno spoznati zakone prirode. Na ovaj način udareni su temelji *teorije prirodnog zakona* koja propisuje da moralni principi ne dolaze iz običaja i lokalne zajednice ili kulture, nego naprotiv, njih treba spoznati u univerzalnim zakonima ljudske prirode uz pomoć umske sposobnosti individuuma. To je moguće jedino stoga što postoji jedinstvena univerzalna ljudska priroda. Ovaj uvid nas je, u narednim stoljećima, direktno odveo najprije ka filozofskim raspravama o neotuđivim pravima čovjeka, a potom i samim revolucionarnim prevratima kojima je uspostavljen moderni politički poredak svijeta. Dakle, srednjem vijeku, što se tiče razvoja ideje ljudskih prava, dugujemo koncepciju 'prirodnih prava', odnosno 'prirodnog zakona' koje, zahvaljujući upravo svojoj prirodi, svako ljudsko biće može razumjeti i na taj način ispuniti svoju svrhu postojanja. Od početne jednakosti ljudi kroz robovanje Bogu, došlo se do jednakosti ljudi kroz participiranje u umnosti. Robovanje Bogu, kao slijeđenje svoje svrhe, pokazalo se kao, ustvari, slijeđenje razuma, pa je kao takvo robovanje svoju bit otkrilo kao *slobodu*. Još radikalnije, s obzirom da je slijeđenje razuma, u suštini, slijeđenje Boga, sve ono što se suprotstavlja razumu mora sobom biti nešto nesavršeno, neprirodno. Otuda će proizići uvid da je feudalni poredak, s obzirom da počiva na arbitrarnosti volje i hirovima moćnika, a ne na razumnim pretpostavkama, nešto neprirodno, nešto što treba biti odbačeno kao neprirodno. To će dati vjetra u leđima novom, modernom emancipatorskom mišljenju po kojem će izvor svakog političkog autoriteta na zemlji neizostavno morati biti u skladu sa prirodnim zakonom, razumom, a s obzirom da svako ljudsko biće ima sposobnost spoznaje, tim prije su ljudi vođeni razumom oni koji treba da daju legitimitet vladavini. Odupirati se tome znači odupirati se razumu, odnosno Bogu samom. Takav, u biti neprirodan poredak onda mora biti srušen.

Inicijalno kršćansko učenje o jednakosti i slobodi svih ljudi kroz njihovo robovanje Bogu, moglo bi se reći, u političko-filozofskom smislu, predstavljalo je svojevrsnu 'slijepu tačku' legitimacijskog narativa feudalnog režima. Njegov emancipatorski potencijal koji

se artikulirao u obliku 'prirodnog zakona', a potom 'prava čovjeka' moderni mislioci su pretočili u princip 'ljudskih prava', dakle u ono što predstavlja savremenu formu političkog života i temeljni princip savremenog političkog i društvenog imaginarija. S obzirom da je priroda i njeni zakoni spoznatljiva jedino pomoću razuma, a da je čovjek jedini obdaren razumskim sposobnostima jedino je onda on u stanju da te zakone spozna. Suštinska, prirodna karakteristika *svakog* ljudskog bića je razum zahvaljujući kojem ljudsko biće može spoznati ne samo zakone koji vladaju u univerzumu već i one na kojima treba da se temelji svaki društveni i politički život. Taj zakon, prirodni zakon, mora da prethodi svakom 'ljudskom' zakonu jer je utemeljen u samoj ljudskoj prirodi i podjednako važi za svako moguće ljudsko društvo i političku zajednicu. Svaki zakon koji donose ljudi mora biti u saglasnosti s njim. Ovu ideju posebno će kasnije razviti John Locke koji će smatrati da su prirodna prava usađena u svakom ljudskom biću samim tim što je rođeno kao ljudsko biće te da ona, a ne arbitrarna volja nekog monarha, predstavljaju krajnje granice djelovanja svake zemaljske vlasti. Također, veliki teolog Duns Škot piše da je „svaki politički poredak, svaki ljudski (čudoredni) poredak (zajednica) i svaki spasenjski poredak nemoguć bez slobode. Sloboda je pretpostavka politike i morala“ (Babić, 2019: xxii). Isto tako kako je, „Bog apsolutno slobodan i božija volja princip Božjega slobodnog djelovanja ... čovjekova volja je princip čovjekovog slobodnoga djelovanja. Bog je iz svoje slobode čovjeku darovao slobodu i čovjek svoju slobodu ostvaruje djelovanjem“ (Babić, 2019: xxiii). Ideja prirodnog zakona uspješno je poslužila za emancipatorsku svrhu odbrane pojedinca od svih formi izvanjskog nametanja i određenja. U 'novopronađenom' prirodnom zakonu prepoznata je nova vrsta *supstancijalnosti*, otvorila se perspektiva jednog novog trajnog i nepromjenljivog temelja na kome počivaju stvari, odnosno, najveće dobro i svrha koja određuje život polisa, zbog koje polis uopće postoji. Ovaj uvid će konstituirati 'esencijalističku koncepciju ljudskih prava' o kojoj će nešto kasnije biti riječi. Put do osveščivanja ove emancipatorske ideje bio je, pak, dugotrajan i težak.

2. Rođenje republike (Commonwealtha)

Od Aristotelovog vremena do danas razvile su se dvije temeljne koncepcije razumijevanja političke zajednice na osnovu razlika u koncepciji prirode društva, pa se, ma kako široka lepeza političko-filozofskih perspektiva danas bila, sve one u krajnjem mogu reducirati na ove dvije ideje od kojih jedna, kako smo vidjeli, kaže „da je čovjek od prirode društveno biće, a druga smatra da je društvo umjetno djelo“:

Prvu teoriju sistematski je izradio Aristotel... 'čovjek je od prirode društveno biće, a onaj tko zbog svoje prirode, a ne slučajno, stoji izvan društvene zajednice ili je rđav, ili je bolji od ljudi' (1253a). 'Tko ne može da živi u zajednici ili kome ništa nije poterebno jer je sam sebi dovoljan, nije dio države, te je zvijer ili bog' (1253a). Čovjek ne može u svojoj individualnoj autarhiji ispuniti svoju ljudskost. Ta recipročna potreba koju iskušavaju ljudi u odnosu jedni spram drugih je uvjet mogućnosti konstitucije političke zajednice. Druga teorija potječe od Hobbesa. On smatra da je društvo nastalo ugovorom među bićima koja su prije živjela u konfliktu. Ustanovljujući društvo kao umjetno biće, čovjek je stvorio čudovište, Leviathana... „jer vještačkim putem stvoren je onaj veliki Levijatan, nazvan zajednicom ili državom, latinski civitas, što nije ništa drugo do veštački čovek' (Hobbes) (Posavec, 1988: xxix).

Republikanizam je neka vrsta posrednika ili mosta između ove dvije velike teorije. On je s jedne strane 'moderan' jer polazi od 'moralnog prava na slobodu pojedinca', ali istovremeno i aristotelijanski ili ciceronski u smislu po kojem je individualno samoostvarenje ili sloboda tijesno povezana s ostvarenjem općeg dobra. Sloboda, kao vrhovni etički ideal modernog čovjeka, za republikanca je besmislena ako nije istovremeno i oruđe za ostvarenje prava, odnosno ako nije sredstvo za učesće u upravljanju zajednicom – drugim riječima, *sloboda*

je besmislena ako nije politička. Republikanski mislioci žele očuvati onu aristotelovsku povezanost građanina i polisa po kojoj dobrobit jednog znači istovremeno i dobrobit drugog, dakako u promijenjenim okolnostima individuacije građanina. Skinner ističe da „sloboda zajednice (komonvelta) i sloboda pojedinca ne mogu biti postignute u odvojenosti na način na koji pretpostavlja Hobbes i njegovi epigoni među savremenim teoretičarima negativne slobode“ (Skinner, 1995: 213). Ideja republike od Cicerona do Machiavellija počivat će na ovom, kako ga Skinner zove, klasičnom oksimoronu: da je „cijena koju moramo platiti za uživanje u bilo kojem stupnju lične slobode ... dobrovoljna javna služba“ (Skinner, 1995: 214). Ta republika klasične republikanske tradicije je

Država koja je slobodna, u kojoj nema gospodarenja i podaništva (podložništva) i koja je zajednički 'posed' svih građana, republici je strana ideja finalne (suverene) 'vrhovne moći' (majestas). Ona neguje ideju mešovite i uravnotežene vladavine u kojoj je dovoljno moći, dovoljno autoriteta i dovoljno slobode (Ciceron). Ona je istovremeno 'vladavina zakona, a ne ljudi' i to u dvostrukom značenju: svi oni koji drže vlast podvrgnuti su zakonima, i drugo, zakoni zajednice odnose se podjednako na sve. (...) *Optima republika* zasniva se na slobodi građana od vladarske samovolje i osobitoj odgovornosti za javnu stvar. Takvo stanje moguće je sačuvati samo osnonom na javne vrline, javni duh i posvećenost 'opštem dobru' (Podunavac, 2014: 16-17).

Jasna distinkcija spram Hobbesove, odnosno kontraktualističke tradicije je u tome da ova ne propisuje nikakav poseban cilj političke zajednice, a pogotovo joj ne stavlja u zadatak da promovira opće dobro. Kontraktualizam je nezainteresiran za građanske vrline, odnosno svaki pokušaj instaliranja vizije općeg dobra i poželjnih građanskih vrlina iz perspektive ove teorije smatra se za nametanje, odnosno 'pozitivnu slobodu' koja će nužno rezultirati redukcijom negativne, individualne slobode građanina. Namjesto koncepcije političkog moraliteta,

kontraktualizam političku zajednicu pokušava utemeljiti na 'ugovornom odnosu' i normativnom okviru, odnosno sloboda građanina ni na koji način nije uslovljena niti povezana s njegovim učešćem ili služenjem komonveltu.

Bilo kako bilo ovaj period buđenja republikanizma David Held će nazvati ponovnim rađanjem 'homo politicus-a'. Kao nekoć u Grčkoj, gdje se demokratija javlja kao strategija borbe protiv arbitrarnosti tiranije, u renesansnoj Europi nastaje nova politička filozofija – filozofija *liberalizma* – kao, najprije, intelektualna, a potom i revolucionarna strategija borbe protiv arbitrarnosti monarhije. U tom smislu, David Held sugerira da treba i shvaćati liberalizam, naime, „kao oznaku za nastojanje da se nasuprot tiraniji i apsolutističkom sistemu podrže vrijednosti slobode izbora, razuma i tolerancije. Oспорavajući moći 'despotskih monarhija' i njihovo pravo na vlast 'po milosti božijoj' liberalizam je želio ograničiti moć države i jedinstveno definirati privatnu sferu, nezavisnu od djelovanja države. U središtu tog projekta nalazio se cilj oslobađanja civilnog društva od političkog uplitanja uz istodobno ograničavanje vlasti države“ (Held, 1990: 53). Republika, komonvelt (*commonwealth*) je predstavljala model političkog organiziranja u skladu s vrijednostima liberalizma, a u sebi je replicirala izvornu podijeljenost između grčkog i rimskog razumijevanja svrhe polisa. Antički grčki uzor naglašava „intrinsicnu vrijednost političke participacije“ (Held: 1996, 45) u cilju općeg dobra, dobra zajednice. U političkoj teoriji ovaj pravac se zove *razvojni republikanizam*, a njegovi predstavnici su Marsilius Padovanski, potom Rousseau, pa onda i Marx i Engels. Iz te perspektive, „građanstvo je sredstvo za uključenje u zajednički projekt orjentiran prema realizaciji općeg dobra; politička participacija je nužni instrument za postizanje tog dobra“ (Held, 1996: 49). Druga struja je poznata pod imenom *protektivni republikanizam* i svoj izvor crpi u rimskom pristupu koji „naglasak stavlja na instrumentalnu vrijednost političke participacije s ciljem zaštite ciljeva i interesa individualnog građanina“ (Held,

1996: 45). Mislioci koji se obično vežu za ovaj pravac su Machiavelli, a potom i Montesquieu i Madison. Sam Held upozorava da ovu podjelu ne smijemo shvaćati u striktnom smislu. Nije iznenađenje nalaziti kombinaciju ova dva pristupa u tekstovima autora.

Svoju koncepciju republike sa središnjim pojmom slobode građanina (*libertas*) Machiavelli izlaže u svojoj knjizi *Discourses on Livy*. Jedina zajednica u kojoj građani mogu steći svoju slobodu je 'slobodna zajednica', slobodni grad, republika koji, kako kaže Machiavelli, „nije pod kontrolom bilo koga drugoga“, koji „upravlja sobom svojom vlastitom voljom“ (Machiavelli u Skinner, 1995: 207), odnosno „samoupravna zajednica u kojoj volja političkog tijela određuje pravce svog djelovanja, djelovanja zajednice kao cjeline“ (Skinner, 1995: 207). Iznutra republiku obično čine dvije međusobno suprotstavljene društvene grupacije:

Grandi (veliki, velikaši: A.M.)... bogati i moćni, plemstvo koji teže postići moć i slavu; koje krase *ambizione*, tendencija postizanja nadmoći na štetu svih drugih i *plebe* ili *popolo* (plebs, narod: A.M.) ... koji žele živjeti život u sigurnosti, 'bez neizvjesnosti oko slobodnog uživanja u vlastitoj imovini' ... oni imaju tendenciju da su ostrašćeni u svojim željama, na jedan neumjeren način. To je *licenza* ... 'pretjerana želja za slobodom', želja za izbjegavanjem bilo kakve intervencije u njihove poslove od strane legitimne vlasti (Skinner, 1995: 2015).

Ovdje vidimo prisutno moderno shvaćanje slobode kao *negativne slobode*, kao slobode od bilo kakve intervencije izvana, kao djelovanje prema vlastitoj volji i željama, prvenstveno (ali, kod Machiavellija ne i isključivo) vezano za materijalnu imovinu, posjed i poslovanje, na osnovu čega možemo 'iščitati' klasni karakter koncepcije slobode. S tim u vezi Podunavac će pozivajući se na Pococka navesti kako je „unutar aristotelovske tradicije 'svojina uvek moralni i politički fenomen“ (Podunavac, 2014: 30), a nipošto isključivo 'monetarni' fenomen. Ali ono, po čemu se republikanska koncepcija razlikuje od kontraktualističke, je

stav da lična sloboda može postojati samo ako je slobodna zajednica. Zajednica, odnosno njezina sloboda može biti ugrožena izvana i iznutra. Držanje zajednice slobodnom u oba slučaja podrazumijeva napor samih građana. U prvom slučaju, slučaju izvanjske prijetnje, Machiavelli smatra da je važno da građani republike budu istovremeno i branitelji njene slobode, pa zagovara 'građansku vojsku', vojsku naoružanih građana koji će biti spremni da po cijenu života brane svoju slobodu za razliku od plaćeničkih formacija. Što se tiče opasnosti iznutra, Machiavelli posebno pogubnom smatra osobinu *ambizione* bogatih i moćnih. Njihova grupiranja Machiavelli naziva *partigiani* (partijaštvo) koje će sijati razdor u zajednici i dovesti je do uništenja. Skinner piše da sloj moćnika može nastojati „na reizboru na javne funkcije na duge periode čime će postati izvorom pokroviteljstva i personalnih lojalnosti. Oni će svoje izuzetno bogatstvo iskoristiti da kupe podršku među narodom na štetu javnih interesa“ (Skinner, 1995: 208). Kako u tom slučaju odbraniti republiku? Jedno efikasno sredstvo na raspolaganju su *građanske vrline*, ili kako je to još Ciceron zvao *virtus generalis*, a to su za Machiavellija: *prudenza* (razboritost), *animo* (hrabrost), *ostinazione* (odlučnost), *temperantia* (trezvenost), *modestia* (skromnost), *moderatio* (umjerenost). Drugo sredstvo protiv unutrašnje opasnosti su *pravi zakoni i odluke*. Na taj način se ambicije moćnika mogu s uspjehom blokirati. Ni razvoja građanskih vrlina niti pravih zakona i odluka ne može biti bez aktivnog učešća svih građana u političkom životu republike. Još od Cicerona odzvanja stav *communi utilitati serviatur*, ili u širem smislu, da bi građanin bio slobodan on u isto vrijeme mora biti i *sluga* javnom interesu. Skinner zaključuje:

Lična sloboda zavisi, prema Machiavelliju, i od sprečavanja *grandi* da prisile *popolo* da služi njihovim ličnim interesima. Ali jedini način da se to spriječi je da se zajednica organizira na taj način da doslovno svaki građanin bude podjednako u mogućnosti da učestvuje u određivanju djelovanja političkog tijela kao cjeline, ... da se pokaže spremnost da se služi javnoj službi, da se vodi život u skladu s javnom službom, da se učestvuje u dobrovoljnim službama ... da se djeluje na dobrobit javnosti (Skinner, 1995: 213).

Na ovaj način po kome se svakom građaninu omogućuje da podjednako bude u mogućnosti da učestvuje u određivanju djelovanja političkog tijela kao cjeline demokratski princip se tijesno ugrađuje u republikanski model, na stranu što, uostalom kao i slučaju atenske demokratije, ostaje otvoreno za raspravu koji stanovnici polisa ili republike bivaju nagrađeni statusom građanina. David Held sumira protektivni republikanizam na sljedeći način:

Princip opravdanja: Politička participacija je esencijalni uslov lične slobode; ako građani ne vladaju sobom, njima će vladati drugi;

Ključne karakteristike: Balans moći između 'naroda', aristokratije i monarhije povezan je s miješanim ustavom ili miješanom vladom u kojoj sve vodeće političke snage mogu igrati aktivnu ulogu u javnom životu; Participacija građana postiže se preko različitih mogućih mehanizama uključujući izbore konzula ili predstavnika koji službuju u vladajućim tijelima; Kompetitivne društvene grupe promoviraju i brane svoje interese; Slobode govora, izražavanja i udruživanja; Vladavina prava.

Opći uslovi: Manji grad-država; Religijsko jedinstvo; Društvo ovisno o zanatstvu i trgovini; Isključenje žena, radnika i ostalih 'ovisnika' iz politike (povećanje mogućnosti za muške građane da participiraju u javnoj sferi); Intenzivni konflikti između suprotstavljenih političkih udruženja (Held, 1996: 55).

Nasuprot protektivnom, razvojni model naglašava „središnji značaj obaveza i družnosti spram javne sfere“ (Held, 1996: 56). Za Jean Jacques Rousseaua „politička zajednica je oruđe slobode“ (Đurić, 2010: 319).

Kao prosvjetitelj Rousseau objavljuje rat tradiciji, dogmama i autoritetima koji ne mogu izdržati test razuma, ali istovremeno i kao kritičar prosvjetiteljstva, Rousseau smatra da ono što se proizvelo u civilizaciji samo kvari čovjeka. Uostalom zato će nam i biti potrebna *revolucija*, kao mogućnost novog, čistog početka. Vladavina nerazumnih institucija i običaja izvor je svakavih izopačenja i nepravdi, a pogotovo

ljudskog ugnjetavanja. Sfera razumnosti kao vodilje i temelja za jedno bolje i pravednije društvo bila je ahistorična i 'prirodna' uostalom kao i sav govor o 'prirodnim' pravima čovjeka kojim se bespoštedno napadao 'neprirodni' feudalni poredak nasljeđenih privilegija i ugnjetavanja običnih, razumnih ljudi. U tom smislu 'govor o prirodnosti' (razum, ljudska prava i slobode) mogao bi se smatrati intelektualnom, narativnom strategijom kao oruđem za rekonstrukciju postojećeg stanja. Posljedica te rekonstrukcije svakako će biti revolucija koja se razumijevala kao 'povratak sebi', 'povratak prirodi', to jest ljudskoj prirodi koja se odvija u skladu sa zakonima razuma, prava i sloboda. Kakvo je, prema Rousseauu moderno društvo, društvo otuđeno od istinske ljudske prirode:

Po Rusoovom mišljenju, moderno društvo je iskvareno i izopačeno do krajnjih mogućih granica. U moralnom pogledu ono je na mnogo nižem stupnju nego ijedno društvo koje je do sad postojalo u historiji. Kao kakva mōra, to društvo guši i pritiska čovjeka, navodi ga da bude nešto drugo nego što bi mogao biti, prisiljava ga da bude zao, da bude mnogo gori nego što bi morao biti. Ono ne pomaže čoveku da postane čovek, da nađe sebe i razvije svoje prirodne sklonosti, već ga uvlači u mrežu društvenih ustanova, stvara oko njega čvrst obruč zavisnosti, stavlja ga u nejednak položaj prema drugim ljudima, obogaljuje i unakažava njegov lik, čini ga nesposobnim za pravi ljudski zadatak (Đurić, 2010: 323).

Znači moderno društvo i poredak koje ga oblikuje jesu protuprirodna stanja stvari koje treba korjenito izmijeniti. Jedno od najgorih obilježja modernog poretka jesu nejednakosti koje vladaju među ljudima i institucija privatne svojine koja te nejednakosti među ljudima jednog društva sankcionira. Nejednakost među ljudima nastala je tokom historije usljed „zloupotrebe prirodnih razlika. Dogodilo se da su intelektualno i fizički nadmoćniji pojedinci sebi prisvojili više materijalnih i drugih dobara nego što su drugi bili u stanju da učine“

(Đurić, 2010: 329). Čitavi državni aparati nastali su na ovoj neprirodnoj činjenici, jer po prirodi čovjekovoj, Rousseau podsjeća, „nema ničega što bi jednog čoveka stavljalo u odnos potčinjenosti prema nekom drugom čoveku, niti ima ma kakvih prirodnih zakona koji bi davali za pravo jednom čoveku da gospodari nad nekim drugim čovekom“ (Đurić, 2010: 330). Kao nekoć i Aristotel, Rousseau smatra da su velike imovinske nejednakosti opasnost za polis, opće dobro te kao takve trebaju biti zauzdane i ukinute. I drugi Aristotelov moment u Rousseauovoj misli je važan za njegovu cjelokupnu političku filozofiju. Poput Aristotela Rousseau će smatrati da je 'država iznad pojedinca', odnosno da je cjelina uvijek važnija i, kao takva, prethodi svojim dijelovima, za razliku od većine pobornika društvenog ugovora koji su pretpostavljali potpunu autarhiju, nezavisnost izoliranog pojedinca koji se interesno udružuje s drugima u formi društvenog ugovora. Polis je suštinska karakteristika čovjekove prirode jer samo unutar polisa čovjek može živjeti u skladu s njom, naime kao slobodan. Sloboda pojedinca počiva na njegovom pokoravanju zakonu koji je sam sebi, kao razumno biće propisao. Odnosno, sloboda ne postoji ako nije sloboda unutar političke zajednice, polisa. Izvan polisa ona je predaja požudi, trenutačnim hirovima volje, dakle ropstvo.

Znači pred čovjekom je zadatak da „nađe jedan oblik udruživanja koji bi branio i štitio svom zajedničkom snagom ličnost i dobra svakog člana društva, i kroz koji bi svako, udružen sa svima, ipak slušao samo sebe, i tako ostao isto toliko slobodan kao i pre. Takav je osnovni problem čije rešenje pruža društveni ugovor“ (Rousseau, 1993: 35). Kako pojedini element ima smisla samo kao dio cjeline, tako i volja pojedinca, građanina polisa, republike, može imati smisla samo ako je dio neke veće cjeline, neke opće volje koja je u temelju te zajednice. Na taj način dolazimo do situaciju da se „svako, dajući sebe svakom, ne daje nikom; a kako nema nekog člana društva nad kojim se ne stiče isto ono pravo koje mu se daje nad svojom sopstvenom osobom, to

se dobija prouvednost svega što se gubi, kao što se stiče i više snage da se sačuva ono što se ima" (Rousseau, 1993: 36). U toj cjelini sloboda pojedinca stječe svoj puni smisao. Ime te cjeline za Rousseaua je 'opća volja' (volonte generale) kao „opšta ličnost koja se stvara spajanjem svih pojedinačnih ličnosti, zvala se nekada grad, a sada se zove republika ili političko telo, koje njegovi članovi nazivaju državom, kad igra pasivnu ulogu, suverenom kad je aktivno, a silom kad ga upoređuju sa njemu sličnim. Što se tiče članova ovog tela, oni skupno dobijaju naziv naroda i zovu se pojedinačno građani, kao učesnici u suverenoj vlasti, a podanici, kao potčinjeni državnim zakonima" (Rousseau, 1993: 36-37). Opća volja je onda volja 'narodnog' ili 'političkog tijela' i kao 'opća' ona je „uvek usmerena javnoj korisnosti" (Rousseau, 1993: 45). Volja pojedinca kao dijela jedne cjeline, mora biti potčinjena općoj volji kao što je dio uvijek potčinjen cjelini pa će „društveni ugovor dati političkom telu neograničenu vlast nad svim njegovim članovima" (Rousseau, 1993: 47). Naravno, uvijek će postojati opasnost zloupotrebe, odnosno „da se jedna manjina nametne kao autoritativan tumač opšte volje, tako da se vladavine opšte volje lako može izvrnuti u diktaturu najgore vrste" (Đurić, 2010: 337). Zato je važno insistiranje na jednakosti između građana kako bi slobode i prava mogli da imaju nekog efekta. Politička jednakost mora korespondirati na razuman način – otuda veliki značaj koncepta vrlin – društvenim (ne)jednakostima. Pravo na imovinu mora biti razumno ograničeno i to u onoj mjeri „da korespondira s potrebom pojedinca za materijalnom sigurnošću i neovisnosti uma. Samo slobodni od ekonomske ovisnosti, građani se ne boje da iznesu svoje autonomno mišljenje. Rousseau stoga želi takvo stanje stvari u državi gdje 'nijedan građanin neće biti toliko bogat da kupi drugog, niti siromašan u tolikoj mjeri da bi se prodao'" (Held, 2003: 59). Held sumira model razvojnog republikanizma na sljedeći način:

Princip opravdanja: Građani moraju uživati političku i ekonomsku jednakost kako nijedan ne bi mogao gospodariti nad drugim i da svaki uživa jednaku slobodu i razvoj u procesu samoodređenja općeg dobra.

Ključne karakteristike: Podjela na zakonodavne i izvršne funkcije

Direktna participacija građana na javnim skupovima kako bi se konstituirala zakonodavna vlast

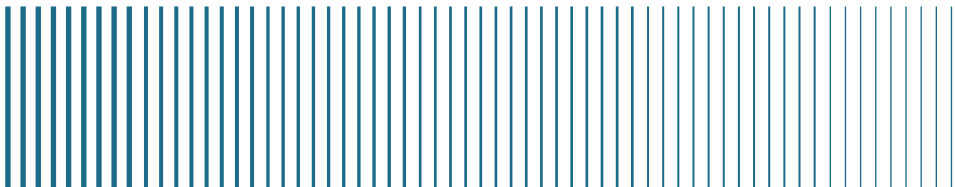
Jednoglasnost o javnim pitanjima je poželjna, ali u slučaju neslaganja glasa se i odlučuje većinskim brojem glasova

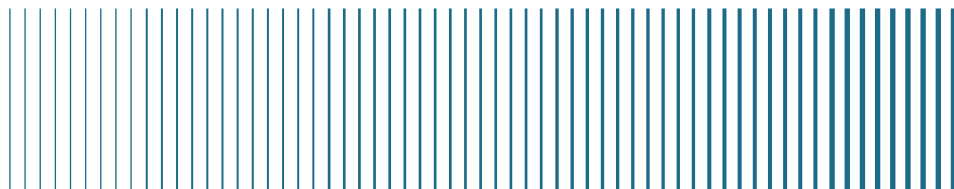
Izvršne pozicije su u rukama 'magistratora' ili 'administratora'

Na izvršne pozicije postavlja se ili direktnim izborima ili lutrijom

Opći uslovi: Male, neindustrijalizirane zajednice

Difuzija vlasništva što je moguće šira; kvalifikacija za status građanina je imovinski status, tj. društvo neovisnih proizvođača (Held, 1990: 89).





IV.

**REVOLUCIONARNO ROĐENJE LJUDSKIH
PRAVA - Esencijalistička koncepcija**

IV. REVOLUCIONARNO ROĐENJE LJUDSKIH PRAVA - Esencijalistička koncepcija

Esecijalistička koncepcija ljudskih prava oslanja se na koncepciju ljudske prirode razumijevajući ljudska prava kao što su to, naprimjer očevi-utemeljivači Američke republike, zamišljali, naime kao 'neotuđive' karakteristike, ili sastojci, ili pak 'svojina' naše ljudske prirode koje je u nas 'upisao' sam Stvoritelj. Ta prava dostupna su nam preko razuma koji je sam neka vrsta 'Božanske iskre' u nama, pa je slijeđenje naloga razuma istovremeno i slijeđenje naloga Stvoritelja i, kako smo vidjeli, samorealizacija, ostvarenje svoje svrhe. Parekh kaže kako je

osnovna ideja iza ljudskih prava, kako su ona obično shvaćena, da postoje neovisno o bilo kojem zakonu ili djelatnosti države i da ih ljudska bića posjeduju samim time što su ljudska bića. Ova ideja ljudskih prava razvila se iz koncepcije prirodnih prava koja zauzvrat dolaze iz tradicije prirodnog zakona. Prirodni zakon se može razumjeti kao nešto suprotstavljeno pozitivnom zakonu, zakonu kojega su stvorili ljudi (Parekh, 2008: 122).

Ova zasebna, neovisna prava obično se zovu prirodnim pravima, „božanskog porijekla i nepromjenljiva u poređenju sa sekundarnim ili preskriptivnim pravima, koja su ukorijenjena historijski i koja su sama promjenljiva“ (Claeys, 1989: 10). Kao nešto što je izvan historijski i društveno uslovljenih prilika ova prava „strukturiraju kosmos i Bogom su data. Kršeći prirodni zakon mi kršimo harmoniju kosmosa ili Božanskog poretka“ (Parekh, 2008: 122).

Gledano sada iz društveno-historijske, konkretne političke perspektive unutar koje ova koncepcija ljudskih prava izranja, suočena s čistom arbitrarnošću apsolutičke feudalne, odnosno monarhijske moći, prosvjećeni intelektualci niže, buržujске klase, sve češće svoje uvide

i zahtjeve legitimiraju u razumskim moćima, s obzirom da je Božanska sfera kojom se tokom Srednjeg vijeka legitimirala kraljevska moć i općenito feudalni poredak, već bila 'zauzeta'. Polako je otpočela borba za legitimaciju novog poretka koji je postupno izranjao s ekonomskom moći nove buržajske klase koja u ljudskim pravima i slobodama prepoznaje snažan emancipatorski potencijal. Od prvog pominjanja ljudskih prava, odnosno izričito 'prava čovjeka' ulaze u etičko-politički diskurs s turbulentnim prevratima, građanskim revolucijama u Americi i Francuskoj, potreba za jednom takvom legitimacijskom referencom novog političkog režima može se interpretirati u terminima *političkog pragmatizma*, a ne nekog teološkog ili metafizičkog uvida u prirodu čovjeka. Naime, ono što se tvrdi da je otkriveno – neotuđiva prava čovjeka kojim ga je obdario sami Bog – moglo bi se interpretirati kao pragmatična politička, odnosno emancipatorska konstrukcija putem koje bi se legitimiralo rušenje 'drevnog poretka'. Parekh piše kako „prirodna prava impliciraju da subjekt ima određena prava prema svojoj prirodi koja jednostavno ne smiju biti kršena, odnosno koja moraju biti zaštićena. Ljudska prava, prava koja imaju sva ljudska bića, utemeljena u ljudskoj prirodi imaju svoju korijen u ovoj ideji“ (Parekh, 2008: 123).

Nova društvena snaga, buržajska klasa na svom putu do osvajanja političke moći „bila je uhvaćena u kompleksnu borbu koja je za cilj imala održanje svoje pozicije u društveno-kulturno-ekonomskoj hijerarhiji kroz medijaciju s apsolutizmom“ (Tascano, Mandarini u Negri, 2007: 8). S obzirom da su kraljevi monopolizirali svoj politički legitimitet u obliku 'Božije garancije' njihovog povlaštenog položaja, novi, buržajski vokabular i termini političke legitimacije koji su osporavali dominaciju feudalnih gospodara morao je da bude podjednako jak i ubjedljiv kao i vokabular feudalne hegemonije. Uz pomoć nove koncepcije *prava čovjeka*

čovječanstvo se sad razumijevalo u pripadanju jednoj univerzalnoj bratskoj zajednici u kojoj su svi posjedovali jednaka prava i družnosti koje su čuvale fundamentalno dostojanstvo svakog

ponaosob. Fraza 'prava čovjeka' bila je i ranije korištena. Ali tek s Thomasom Paineom, ona biva naglašena, odnosno 'puni univerzalni karakter' prava biva otkriven. Paine slijedi većinu pisaca prirodnog zakona u uvjerenju da se prava izvode iz Stvaranja i naglasak kasnijih pisaca prirodnih prava, da su ona inherentna svakoj osobi poput prisholoških osobina (Claeys, 1989: 91).

Pomenuti Thomas Paine, pisac *Prava čovjeka* (1791), svoju je koncepciju razviju na uvidima Grotiusa, Cumberlanda, Pufendorfa, Wolffa, Vattela i drugih koji su „podrazumijevali da postoji moralni zakon koji prethodi i koji je nadređen zakonima koje donose konkretne vlasti, koji je kao takav upisan u božanski poredak i koji se može spoznati pomoću razuma“ (Claeys, 1989: 93). Imajući u vidu ovu nepromjenljivu metafizičku pozadinu, konfrontirajući prirodni zakon s ograničenim pozitivnim zakonom, u perspektivi prosvjetiteljskih intelektualaca, „vlasti treba da se mogu uspostavljati jednostavno kako se, isto tako jednostavno mogu rasformirati. Prema Lockeovoj teoriji, s obzirom da narod svojom voljom formira vlast, njezina moć derivira se iz naroda. Kada vlast prestane štiti narod ili zloupotrijebi svoju moć, Locke je mišljenja da narod ima apsolutnu moć da izmijeni ili raspusti takvu vlast i uspostavi novu. Vlast naroda iz naroda, prema Paineu 'naše je prirodno pravo'“ (Vickers, 2006: 30). Paine na taj način sintetizira cjelokupni revolucionarni diskurs prava koji se već razvijao u spisima Locke, Spinoze i mnogih drugih filozofa tog doba s ciljem zadavanja konačnog udarca legitimacijskoj naraciji drevnog režima. Za njega

prava su 'trajne stvari', dar od Boga, a ne nešto što kraljevi ili gospodari mogu davati ili uskraćivati. Paine povezuje ova prava sa svim ljudima nacije kao cjeline smatrajući da oni posjeduju svoja prava jednostavno zato što su ljudi. Kada je Bog stvarao univerzum, stvorio je prava i udahnuo ih simultano u Svoja ljudska stvorenja. Paineova logika govorila mu je da nijedan čovjek stoga ne može posjedovati više autoriteta ili više moći od bilo kojeg drugog čovjeka. Kako je pisao Locke, ljudi su prirodno

u 'stanju savršene slobode koja upravlja njihovim djelovanjima' a istovremeno i u 'stanju jednakosti u kojem je sva moć i ovlasti recipročne, bez mogućnosti da ih neko ima više od drugih. Nejednakost je vještačka, uvezana je u društvo zahvaljujući čistoj sili mišića, političkoj ili vojnoj moći (Fruchtman, 2009: 87-89).

U suštini, Thomas Paine je postavio glavne obrise onoga što će Charles Taylor poslije nazvati 'modernim društvenim imaginarijem', to jest, 'moralnim poretom' savremenog, buržuskog društva. Riječ je o konceptualnom okviru koji „omogućava, daje smisla, društvenim djelovanjima“ (Taylor, 2004: 2). U srcu tog okvira nalaze se prava čovjeka, ili ljudska prava. U svojoj knjizi *The Political Philosophy of Thomas Paine*, Jack Fruchtman Jr. sumira Paineov utemeljiteljski projekt nove političke zajednice utemeljene na filozofiji Lockeja, kao i drugih liberalnih filozofa:

Prirodna prava su ona koja ljudska bića posjeduju jednostavno time što su ljudska, dok su građanska prava ona ograničenija jer rezultiraju iz odluke da se stupi u građanskog društvo iz prirodnog stanja života. Jednom kada se nađu u građanskom poretku, ljudi prepuštaju neka od svojih prirodnih prava u zamjenu za veću sigurnost. Ova transformacija od prirodnog k građanskom postaje osnov za izvor društvenog ugovora kojega je Paine promišljao 1788. kada je pisao Thomasu Jeffersonu. Rekao mu je tada da u prirodnom stanju, volja čovjeka predstavlja njegov zakon, ali njegova moć, u mnogim slučajevima, pokazat će se neadekvatnom da svoja prava osigura. Prirodni zakon zahtijeva da čovjek u svoje ruke uzme pravo, čak dužnost da kazni prekršitelje zakona, čime tjera svakog čovjeka da istovremeno bude i policajac i tužitelj, i sudac i porotnik, pa i izvršitelj naloga tog zakona. S obzirom da je to predstavljalo veliku prepreku životu u prirodnom stanju, s obzirom da su se neki ljudi odlučivali na to da ne poštuju prirodni zakon, da dominiraju nad drugim ljudima zahvaljujući svojoj većoj moći, ljudi su spoznali prednosti života u jednom građanskom društvu. Odlučujući se za takav poredak, morali su zauzvrat odustati od nekih svojih prirodnih prava,

osobito prava da presuđuju onima koji krše prirodne zakone u zamjenu za kolektivnu sigurnost. Jednom kada su izabrali svoje vladare, nastavili su s posjedom određenih prava personalne kompetencije, koje je Paine nazvao 'intelektualnim pravima'. Ta prava podrazumijevaju ona prava koja su 1791. uvrštena u Prvi amandman američkog ustava (Fruchtman, 2009: 90-91).

Ovdje vidimo da premda su neotuđiva, prava čovjeka nisu apsolutna u svojoj pojedinačnosti (nekim se, naprimjer, možemo odreći u ime sigurnosti, pa opet, ako zatreba na njih pozvati, a neka ostaju kao 'intelektualna'). Ona se moraju razumijevati u odnosu prema drugim pravima čovjeka, a taj odnos ili 'mjeru' prisustva jednih odsustva drugih, intenziteta, određuje razum. Ljudska prava moraju se međusobno uklapati, ne smiju protivriječiti jedno drugom, da bi imala smisla, da bi bila racionalna, a ovo uklapanje postiže se u okvirima zajednice kroz njihovo ograničavanje. Riječ je o posebnom oblikovanju koje Locke opisuje kao 'prešutni sporazum' (*tacit compact*), što predstavlja neku vrstu razumnog pristanka kroz kojeg ih individualni posjednik prava transformira u građanska prava i institucije (recimo sudstva u Paineovom slučaju). „Pravo je“, kako naglašava Claeys, „moralni zahtjev koji povlači obavezu, restrikcija prirodne slobode koju proizvodi razum, da bi istovremeno ograničio prava drugih i pomogao im u uživanju u svojim pravima. Ovaj naglasak na razumu od centralnog je značaja za Paineovu definiciju prava. Ako razum ne upravlja ljudskim djelovanjem, sva prava koja garantira čovjeku postaju beskorisna“ (Claeys, 1989: 13).

U stvari, Paine ističe izuzetno važnu stvar u vezi s ljudskim pravima. Ona nam dolaze samo uz posredovanje politike, odnosno, ona su besmislena ako istovremeno nisu i politička. Usmjereni su na polis, na zajednicu. Premda su 'individualna svojina' kako to prosvjetiteljski intelektualci zamišljaju, ona jedinu svrhu stječu u onom prostoru 'između' građana polisa na koji ukazuje Hannah Arendt tvrdeći da je 'polis' *to između* građana, a nipošto ovaj ili onaj građanin pojedinačno.

Prava čovjeka zamišljena su kao temelji za novu formu političkog režima u kojem nema mjesta za monarha s božanskim garancijama. Ova fundamentalna jednakost – individue se jedna drugoj javljaju kao nositelji neotuđivih prava i sloboda - učvršćena samoograničenjem kojeg diktira razum, priziva *demokratski* politički poredak. Pozivanje na razum i *jednakost ljudskih bića u razumu* porodilo je novi diskurs, odnosno novi 'zdravi razum' (kako je uostalom i naslovljen Paineov pamflet iz 1776. koji je direktno pozvao američke koloniste na rušenje britanskog kolonijalnog režima). Sada se odjednom, u svjetlu tog novog zdravog razuma, drevni feudalni režim javlja kao nešto 'neprirodno', kao nešto suprotstavljeno prirodnom zakonu koga je propisao sami Bog. Feudalni vladar postaje oličenje samog zla, postaje omraženi tiranin i brutalni uzurpator vlasti čije svrgavanje zapovijeda sami prirodni zakon. Paineov pamflet *Common sense* ('Zdravi razum'), „riječima Winthropa Jordana, postao je političkom pričešću. Paine je predložio neku vrstu zajednice (ili pomirenja) s Bogom kroz političko djelovanje na svrgavanju monarhije“ (Vickers, 2006: 36).

Ovom upotrebom razuma kao božijeg dara čovječanstvu Paine i buržujski mislioci u stvari, 'kidnapirali' su Boga koga je prethodno feudalna klasa koristila za legitimaciju svoje dominacije. U tim okolnostima prava čovjeka ili ljudska prava postala su vitalni dio utemeljujuće naracije novog režima zajedno s razumom i Svemogućim Bogom, svi zajedno čineći neku vrstu novog 'Trojstva' buržujskog političkog evanđelja. S obzirom da je Biblija u tom periodu bila jedina naširoko čitana knjiga u tom dijelu svijeta, buržujski emancipatorski diskurs bio je razvijan u ovom specifičnom 'biblijskom' tonu s ciljem mobilizacije širih narodnih masa za smjenu režima. To je već postala tradicija naprednih intelektualaca. Tako nekih stotinjak godina prije Painea, Milton piše „o monarhiji kao zloj, bogohulnoj instituciji“ (Vickers, 2006: 38). Paine piše, u tom tonu, „kako je jedini način da se izbjegne Božiji gnijev formirati vlast prema Božijim zakonima“ (Vickers, 2006: 38).

Veza zagovornika novog poretka i religijskih, osobito kršćanskih izvora nije imala samo pragmatičko, već i, kako smo vidjeli u prethodnom predavanju, filozofsko opravdanje. Vidjeli smo da je preduslov slobode pojedinca njegov ili njezin status 'roba Božijeg'. Postajući 'rob Božiji' čovjek koji je potlačen u stvarnom političkom životu „sada je jednak Gospodaru u tom smislu što su on i gospodar podjednako Božiji robovi. Ali još nije stvarno slobodan: jednakost u ropstvu, u obostranoj nepriznatosti“ (Kojeve, 1990: 73). Premda čovjek i dalje ostaje rob, u religijskom razumijevanju ostaje 'emancipatorska' klica na temelju koje svaka buduća ideološka ili politička naracija o legitimitetu 'zemaljske' vladavine moćne elite može biti dovedena u pitanje, u krajnjem *osporena*, kao što se i dešavalo u slijedu građanskih revolucija. Zajednica vjernika nije mogla biti „istinsko društvo. Zašto? Zato što je 'svako za sebe, a Bog za sve'. Ali, korak je važan“ (Kojeve, 1990: 79). Potrebno je bilo obećanje 'slobode čovjeka u onostranosti' transformirati u obećanje slobode za ovostranost.

Time je, može se reći, utrt put za zamišljanje modernog političkog i društvenog poretka koji bi se „temeljio na principu slobode kao samoodređenja“ (Pinkard, 1996: 150). Za razliku od prethodnih formi političkog i društvenog života gdje se „subjekt uglavnom zaticao u svijetu koji mu je već bio 'dat' i gdje je neposredno bio 'kod kuće'... neutemeljenost ranog modernog svijeta otuđilo je te subjekte od njihovog svijeta“ (Pinkard, 1996: 188). Misliocima ranog moderniteta je izgledalo da uređenje svog društvenog i političkog života ovisi u potpunosti od individua, njihovih privatnih ciljeva i interesa. Na ovaj način stvarani su elementi za zamišljanje 'predugovornog' stanja, stanja u kojem pojedinci prethode svakom društvu i zajednici. „Moderni subjekt sebe razumije kao određujući za svoju vlastitu hijerarhiju ciljeva namjesto razumijevanja po kojem takvu hijerarhiju određuje za njega sama priroda. Da bi ovaj preokret bio moguć, subjekt prethodno mora biti oslobođen svakog izvanjskog određenja koje on sam za sebe

ne prihvaća kao njegovo vlastito“ (Pinkard, 1996: 191). Prema svojim prirodnim pravima ovi novi građani imaju pravo da zauzmu svoj društveni i politički prostor i da se uključe „u njegova djelovanja na takav način koji će ih izmiriti sa društvenim životom oko njih jer će se s njim moći identificirati“ (Pinkard, 1996: 332), s obzirom da su učestvovali u njegovom određenju.

Na ovaj način dobili smo *moderni politički narod* osnovan na prethodnom međusobnom priznanju, svakog ponaosob, kao nositelja neotuđivih 'prava čovjeka'. Naravno, ovo međusobno priznanje građana nove zajednice – *republike* - kao proizvod samoodređenja temeljilo se na 'negaciji', odnosno u duhu Spinozinog stava po kojemu je 'određenje istovremeno negacija', identitet nove političke zajednice počivao je, uostalom kao i svaki identitet, na diferencijaciji, odnosno isključenju. Suprotno Paineovim očekivanjima, žene, domorodački narodi, pripadnici drugih rasa, siromašni bijeli muškarci bili su isključeni iz republike upravo na temelju 'prava čovjeka'. Ova 'slijepa tačka' republike – navodno umanjene racionalne sposobnosti žena, siromašnih muškaraca, pripadnika drugih rasa po sebi su ih isključivale iz zajednice ravnopravnih razumnih bića - istovremeno je bila i njezin konstitutivni moment čije posljedice, osobito kada govorimo o ljudskim pravima, osjećamo do današnjeg dana. Ova kratka povijest ljudskih prava od začeca republike do danas pokazala se istovremeno kao povijest društvenih borbi isključenih i pokušaj davanja odgovora na pitanje zašto neki ljudi, iako rođeni kao ljudska bića, bivaju isključeni. Na to pitanje esencijalistička koncepcija ljudskih prava ne može dati pouzdanog odgovora. Početna emancipatorska sinteza između Boga, razuma i prava čovjeka kojom se srušio feudalni poredak u republici, odmah na samom početku, okoštala je u ideološki obrazac koji je poslužio kao legitimacijski osnov za novi režim uključenosti i isključenosti, hegemonije. Ustanovljenje nove, buržajske republike, je pokazalo, u stvari, kako piše Pinkard, „da je neposredni institucionalni način na koji

se građani mogu prihvatiti kao nositelji prava njihov položaj vlasnika imovine. Kroz stjecanje konkretne imovine i prometovanje istom subjekt prepoznaje sebe kao samostalnog aktera tog svog djelovanja ... koje postaje potvrda njegove neovisnosti (Pinkard, 1996: 278). Dakle, u konkretnim imovinskim transakcijama građanin prepoznaje sebe, postaje svjestan svoje samoodređujuće moći da raspolaže s onim što je njegovo, prema tome, *slobodan* je. U mreži ovakvih imovinskih transakcija posjednici se prepoznaju i međusobno priznaju u istovjetnom statusu kao posjednika slobodnih za transakcije, odnosno posjednika prava i sloboda da tako postupaju. Njima treba državni, politički okvir koji će ta prava i slobode garantirati, štiti i osiguravati. Ovo, manje-više, *merkantilno* razumijevanje modernog građanina republike odzvanja i u današnjem neoliberalnom shvaćanju koje se temelji

na ubjeđenju da tržište oslobađa individuuma od štetnih upliva vlasti. Tržišno orjentirane reforme treba da proizvedu veću efikasnost jer će osloboditi moći inicijative kod ljudi. Tržišta koštaju manje, a proizvode bolje društvene učinke. To je stoga jer su ona bolji odgovori na stvarne ljudske motive – samointeres i individualnu potragu za srećom. Sindikalno udruživanje samo može štetiti društvu, jer prema neoliberalnom shvaćanju, 'kvari' tržište rada. Građanin je u stvari konzumer čije se potrebe i želje – uključujući tu i fundamentalne ljudske potrebe za smještajem, zdravstvenom skrbi, obrazovanjem i penzijom – daleko bolje mogu zadovoljiti puštanjem tržišnih sila da slobodno djeluju (Jones, 2012: 330-331).

Emancipatorska sinteza *Bog-razum-prava čovjeka* u najnovijoj neoliberalnoj formi transformirala se u sintezu *deregulacija-privatizacija-rezanje javnih troškova*. Kako to primjećuje Douzinas, „američka pobjeda nad komunističkim neprijateljem pretvorila je ljudska prava u zapadnjačku ideologiju, kredo novog svjetskog poretka. Ona više nisu kritička oruđa u globalnom konfliktu, ili u lokalnim sporovima između

satelitskih država, već glavni načini poslovanja i stjecanja prijatelja na globaliziranom tržištu“ (Douzinas, 2012: 32). Da li se može zaključiti da je moderni društveni imaginarij utemeljen na koncepciji ljudskih prava postao *ideološki imaginarij*? Charles Taylor definira društveni imaginarij kao „načine na koje ljudi zamišljaju svoju društvenu egzistenciju, kako se uklapaju s drugim ljudima, kako se stvari odvijaju između njih i drugih ljudi, kakva su im uobičajena očekivanja i dublji normativni pojmovi i predstave koje su u temeljima ovih očekivanja“ (Taylor, 2004: 23). U Paineovo doba ljudska prava su se zamišljala kao temelji za svaki takav osjećaj zajedničkog pripadanja i djelovanja. Prava čovjeka bila su formulom za jednakost ljudi. Kako je bilo moguće da se ljudska prava od jednog emancipatorskog pretvore u konzervativni projekt? Da li Adam Przeworski ima pravo kad zaključuje da su od svojih prvih dana republike, ovim novim demokratskim „predstavničkim institucijama zamijenile aristokratiju oligarhijom“ (Przeworski, 2010: 85), odnosno instituciju aristokratskog „rođenja zamijenile bogatstvom, aristokratiju oligarhijom“ (Przeworski, 2010: 74)?

Kako izgleda, glavna preokupacija 'očeva utemeljivača' republike osnovane na neotuđivim pravima, bila je kako da spriječe mogućnost da šire društvene mase utječu na procese upravljanja republikom. Cijeli sistem političkog predstavljanja pažljivo je osmišljen kako bi omogućio, ne vladavinu većine, već bogate *manjine*. Ovom *klasnom* interpretacijom ljudskih prava nadošlo se, daljim razvojem republike, na formu demokratije kao vladavine utjecajne manjine, koja je bila ujedno 'sav narod' pozvan da samostalno odlučuje o svojoj sudbini. Ljudska prava su se tako našla u rascjepu između dvije sfere: jedne ideološke, one koja se koristi kao instrument dominacije i druge radikalne, odnosno marginalizirane koja se sastoji od ljudi koji su efektivno ogoljeni od svakog političkog prava, koji su u stanju, kako to opisuje Hannah Arendt, 'ogoljenog ljudskog bića' reduciranog na uslove potpune obespravljenosti. Ono što iskače u prvi plan od osnivanja

republike je „dualizam između univerzalističkih pravila i nejednakih resursa“ (Przeworski, 2010: 92). Taj dualizam detektira još Karl Marx u svojoj kritici 'buržuskih prava':

Granica političke emancipacije pojavljuje se odmah u tome, što se država može osloboditi od jedne ograničenosti, a da čovjek ne bude od nje stvarno slobodan, što država može biti slobodna država, a da čovjek ne bude slobodan čovjek ... S političkim uništenjem privatnog vlasništva (npr. opće pravo glasa – A.M.), privatno vlasništvo ne samo da nije ukinuto, nego se, štoviše pretpostavlja. Država ukida na svoj način razliku po rođenju, staležu, obrazovanju, zanimanju, kad rođenje, stalež, obrazovanje, zanimanje proglašuje nepolitičkim razlikama, kad bez obzira na te razlike svakog člana naroda proglašava ravnopravnim učesnikom narodnog suvereniteta, kad sve elemente stvarnog narodnog života razmatra sa stajališta države. Stoga država dopušta privatnom vlasništvu, obrazovanju, zanimanju da djeluju na svoj način, tj. kao privatno vlasništvo, kao obrazovanje, kao zanimanje i da ističu svoju posebnu suštinu. Daleko od toga da ukida ove stvarne razlike, ona, naprotiv egzistira samo pod njihovom pretpostavkom, osjeća se kao politička država i ističe svoju općenitost samo u suprotnosti prema ovim svojim elementima (Marx, 1961: 55, 56).

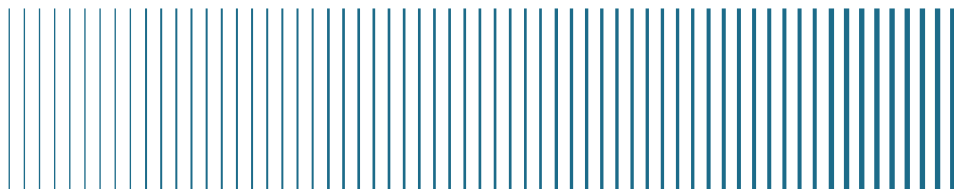
Na djelu je čudna *dijalektika* unutar same republike. Ona istovremeno, kako navodi Marx, proglašava na temelju perspektive ljudskih prava i sloboda, razlike između svojih građana *nepolitičkim*, smatra sve građane *jednakim* učesnicima u suverenitetu nacije, istovremeno dopuštajući 'društveni život' *razlika* kao neotuđivih karakteristika individuumu koje će povratno ispoljiti svoj utjecaj na političku sferu. Riječ je o specifičnom paradoksu vezanom za ljudska prava: ljudska prava i slobode temelj su za *apstraktnu* (legalnu, ustavnu) *političku jednakost* koja sa svoje strane ne proizvodi i društveno-ekonomsku jednakost, dok društveno-ekonomska nejednakost nedvosmisleno proizvodi *konkretnu političku nejednakost* koja sa svoje strane obesmišljava ta ista ljudska prava i

slobode. Historija republike od kraja 18. stoljeća do danas zapravo je historija procesa putem koga se „*društveno-ekonomska nejednakost transformira u političku nejednakost*“ (Przeworski, 2010: 93; Italik - A.M.). Istovremeno, to je historija procesa *depolitiziranja* ljudskih prava koji, kako nam historijski razvoj događaja zorno pokazuje, otpočinje onog trenutka kada su se ljudska prava 'ozakonila', našla u preambulama i najvišim zakonima republike. Ovu redukciju prava na imovinu, još prije Marxa, detektirao je sam Paine. On je osjećao da, kako to Douzinas sugerira, „političku revoluciju koju simboliziraju prava čovjeka mora naslijediti jedna društvena revolucija koja će voditi k emancipaciji čovječanstva“ (Douzinas, 2010: 85). U suprotnom, ljudska prava ostat će samo „moćnim oružjem u rukama moćne nekolicine“ (Douzinas, 2010: 83), hegemonijske klase na štetu njihove univerzalističke dimenzije.

U njegovom eseju *Agrarian Justice* koga piše 1797., dakle, deset godina nakon ustanovljenja republike, Paine naglašava kako je „dužnost vlasti da skrbi o svojim manje uspješnim građanima“, ali ne na način milostinje; „to nije stvar milosti ili usluge, već je to pravo“ (Fruchtman, 2009: 123). U tom svjetlu, „Paine preporučuje da vlast ukine oporezivanje siromašnih povećavajući namete bogatim“ (Fruchtman, 2009: 123). Nije onda čudno što je Paine umro zaboravljen i u bijedi, potpuno ignoriran u narednih 200 godina od strane dominantne libertarijanske naracije republike. Vrlo slično Rousseauu, Paine piše kako „civilizacija djeluje na dva načina: ona jedan dio društva čini bogatijim, a drugi siromašnijim“ (Paine, 2009: 299), da „zemljišni monopol dovodi do najvećeg zla. Oduzeo je većini stanovnika svake zemlje njihovo prirodno nasljedstvo“ (Paine, 2009: 302). Kako ispraviti ova zla? Paine sugerira sljedeće konkretne mjere: „Ustanoviti nacionalni fond iz kojega svakoj osobi s napunjene 21 godinu isplatiti sumu od 15 funti sterlinga u svrhu kompenzacije za gubitak svog prirodnog nasljedstva usljed uvođenja sistema zemljovlasništva, te također sumu od 10 funti godišnje, tokom života, svakoj živoj osobi preko 50 godina“ (Paine, 2009: 302). Očito, s

obzirom da je bogatstvo moglo biti akumulirano samo na osnovu toga što je prethodno postojalo ono *zajedničko* kao što su prirodni resursi, republika je, razmišlja Paine, dužna da kompenzira one koji su u tom procesu ostali bez vlasništva nad njima. U suprotnom, tvrdi on, vlast postaje saučesnikom u zločinu „slamanja duha naroda siromaštvom“ (Paine, 2009: 311).

Naredno, 19. stoljeće, kao stoljeće velike ekspanzije *laissez-faire kapitalizma*, bilo je istovremeno i stoljeće velikih i ogorčenih borbi za uključenje sve većeg broja ljudi u političku zajednicu gdje ljudska prava jedino imaju smisla i iskazuju se u obliku, koji Arendt opisuje kao 'pravo na relevantno javno pojavljivanje'. Neke od tih borbi odnose se na pokrete za ženska prava, radnička prava, abolicionisti i borci protiv rasizma i segregacije. Iako su te borbe davale skromnije rezultate one su se neumorno nastavljale tokom cijelog 20. stoljeća. U svima njima suprotstavljala su se ideološka tumačenja ljudskih prava i sloboda s emancipatorskim kritičkim tumačenjima potlačenih i obespravljenih grupa. Emancipatorske borbe vraćale su život ljudskim pravima i slobodama.



V.

DEMOKRATIJA, LJUDSKA PRAVA I REVOLUCIJA.

Revolucionarni temelji moderne političke zajednice
i oblikovanje sistema predstavničke demokratije;
Holandska, Engleska Američka i Francuska revolucija

V. DEMOKRATIJA, LJUDSKA PRAVA I REVOLUCIJA.

Revolucionarni temelji moderne političke zajednice i oblikovanje sistema predstavničke demokratije; Holandska, Engleska Američka i Francuska revolucija

1. Širenje političkog predstavništva i uvod u revoluciju

U spon različitih tijela političkog predstavništva, osim u već pomenutim slučajevima sjevernoitalijanskih republika, bilježi se također i širom Europe tokom kasnog feudalizma. John Keane navodi da se prvi parlament javio u 12 stoljeću u sjevernoj Španiji. Naime, Alfonso, kastilijanski kralj dospio je pod nezavidan vojni pritisak“, pa je pozvao lokalne uglednike – *cives* ili *boni homes* - na solidarnost i jedinstvo pred vojnom opasnošću. Uglednici su bili „izabrani predstavnici u gradskim vijećima – *fueros* – odnosno pripadnici uglednijih porodica i nižeg plemstva“ (Keane, 2010: 170, 172). Suočen s vojnom prijetnjom Kordovskog kalifata, Kralj Alfonso IX sazvao je veliki sabor predstavnika da rasprave i postignu dogovor o organizaciji i upravljanju državom. Ovo predstavničko tijelo donijelo je 15 odluka koje se mogu smatrati svojevrsnom ustavnom poveljom Kastilijanskog kraljevstva. Zanimljivo je da je prije nego je sabor počeo s radom, kako piše Keane, kralj obećao da će od sada biti otvoren za prijedloge i savjete. Ovaj važan primjer samoograničenja kraljevske vlasti, istina pod prijetnjom strane invazije, ne samo da je znak slabljenja kraljevske vlasti, već će se njome otvara prostor za političku imaginaciju predstavništva. Za budućnost predstavničke demokratije posebno je važno bilo i samoograničenje političkih predstavnika koji su se složili

da će „imovina, sigurnost prebivališta biti nepovredivi. Prihvatili su da će sudske presude i zakoni koje budu donosili biti poštovani“ (Keane, 2010: 175). Odluke donešene na ovoj skupštini nazvane su *San Isidoro Konvencijom* iz 1188. godine. Potpuno netipično za svoje vrijeme koje karakterizira arbitrana volja feudalaca i feudalnog kralja zagarantirana 'milošću Božijom', u Kastilji, možda iz prijeke nužde i očaja, otkriva se princip postupnog usaglašavanja političke volje *odozdo*, odnosno, kako piše Keane, otkriva se jedan „originalan princip da se ono šta ko treba da dobije, kada i kako, najbolje može odlučiti uz pomoć razgovora, lukavim manevrima, miroljubivim prijetnjama i vještim kompromisima – dakle, uz pomoć politike“ (Keane, 2010: 176). S Božije volje, *odozgo*, za koju je opunomoćen Njegov vladar na zemlji, kralj, otpočinje polagana transformacija na 'političku volju' *odozdo*. To su bili prvi nagovještaji promjene 'lanca političkog legitimiteta' *odozgo* k onom *odozdo*. Keane napominje da se ideja 'predstavništva' paralelno razvijala i s druge strane vatrene linije – u muslimanskom kalifatu. Tamo se posebno odomaćila praksa pravnog predstavnika (*wakil*). Taj predstavnik bio je „obično vjerski uglednik, osoba koju izabiru trgovci da ih zastupa, kako pred sudom tako i u nadzoru skladišta i prodaje“ (Keane, 2010: 177). Općenito, važan je taj transfer, odnosno ideja predstavništva koja se ticala „prakse opunomoćenja nekoga da djeluje u ime drugog, da definiše i štiti njegov interes“ (Keane, 2010: 177). To je praksa koja podsjeća na funkciju *procurator*-a u Rimu. Uostalom i predstavnici kastiljanskih gradova u prvom parlamentu zvali su se *procuradores*. Ali, dalji razvoj predstavništva, koji u Kastilji nije stekao svoju političku samosvijest, ali koji će u stopu ići s obesmišljanjem kraljevske vlasti, otvoriće prostor za zamišljanje drugačijih poredaka kako samosvijest, potaknuta porastom ekonomske moći nove društvene klase bude rasla.

2. Holandska revolucija 1581.

Nekoliko stoljeća poslije, isto tako, moglo bi se reći iz nužde, nastat će, najprije neformalno *mreža predstavničkih organa* – isprva također bez posebne političke samosvijesti – u 'Niskim zemljama', današnjoj Holandiji:

lzloženi redovnim poplavama, seljani su se pokušali organizirati i zaštititi pa su zajednički gradili brane i kopali odvodne kanale. (...) Njihovo okupljanje na jednakim osnovama porodilo je organizacijske forme najprije kao samoupravnih udruženja (vjеровatno muških glava domaćinstava) koja su birala svoje 'odbore za vodu'. Svaki vlasnik zemlje imao je jedan glas. Povjerenici koje su seljani izabrali bili su zaduženi za čuvanje i upravljanje branama pod rukovodstvom također izabranog 'vojvode od brana' – što je pozicija koja i dan danas postoji u Holandiji. Odbori za vodu imali su značajna ovlaštenja, recimo da ubiru porez, da upravljaju sudovima i provode zakone" (Keane, 2010: 193).

Naravno, cijeli ovaj proces samokonstituiranja i uspješnog djelovanja novih predstavničkih organa promakao je 'ispod radara' španskim kraljevskim vlastima čiji je Holandija bila posjed, koje su uglavnom bile nezainteresirane za egzistencijalnu muku običnog naroda. Tako je postepeno rastao jaz između kraljevih podanika koji su se 'uvježbavali' u samoorganizaciji i samostalnom djelovanju unutar novih institucija i procedura, s jedne strane, i kraljevske vlasti, s druge strane. Kako to obično i biva, djelovanje unutar naročitog institucionalnog aranžmana ima tendenciju da proizvede sasvim nove društvene odnose, koji vremenom dovedu do rađanja sasvim naročitog identiteta koji će biti u opreci s vladajućim očekivanjima i okvirima. Taj jaz će se vremenom artikulirati, kroz javni angažman slobodnih intelektualaca, u novu-staru republikansku ideju koja će se zasnivati na „odbijanju starog uvjerenja

da je monarhija najbolji oblik vladavine“ (Gelderen, Skinner, 2002: 1). U slučaju Holandije monarhija je zakazala u svakom pogledu. Sazrijevala je postepeno spoznaja, na tragu autora ranog republikanizma, da se „suština statusa *civis*-a ili građanina sastoji u posjedu svoje slobode, nasuprot statusu roba“ (Gelderen, Skinner, 2002: 2). U jednom sasvim novom političkom vokabularu razvijanom pod uticajem republikanskih ideja, posebno značenje dobila je riječ 'građanin', nasuprot do tada uobičajenom terminu 'podanik krune'. Građanstvo koje je dolazilo do svijesti o sebi, podrazumijevalo je aktivno uključanje u oblikovanje svoje političke zajednice, nasuprot podaništvu koje, kako sama riječ kaže, podrazumijeva 'slijedenje', pokornost nečem, građanima izvanjskom. Kroz rasprave i pamfletske spise polako je kategorija građanina ušla u javni opticaj. U svjetlu tog novog vokabulara biti građanin značilo je u prvom redu biti slobodan, uzeti stvari u svoje ruke, odbaciti podređeni, podanički položaj, zaštititi se od arbitrarne volje monarha koji iz svog hira može odluzeti svu imovinu koju je građanin svojim trudom stekao, na kraju i sam njegov život. Narasla svijest o *građanskom subjektivitetu* kraljevog podanika nagonila ih je na zaključak da je takvo stanje u monarhijskoj državi neprihvatljivo, nedostojno slobodnog čovjeka, čovjeka koji, kako naučavaju intelektualci tog vremena, po svojoj prirodi posjeduje slobode i prava koje mu ne može oduzeti čak niti sami kralj. Zajednicom takvih slobodnih građana može se upravljati samo zakonima koje *propisuje razum*, nipošto zakoni arbitrarne volje jednog čovjeka. Zajednica uređena na takvim zakonima je komonvelt ili republika.

Holandžani su bili prvi koji su, da tako kažemo, prešli s riječi na djelo. Tako je, piše Keane, 26.7.1581. sazvana

Predstavnička skupština općih staleža Ujedinjenih provincija u Hagu. Predstavnici su izglasali deklaraciju u kojoj se kaže da „ljude Bog nije stvorio za dobrobit vladara, da bi mu se pokoravali, bili oni pobožni ili ne, te da mu služe kao roblje“. Zato se u zaključku kaže da ove provincije sebe moraju proglasiti republikom slobodnom od španskog kralja. Naglašeno je i to da je ova

deklaracija nezavisnosti donesena „u saglasnosti sa zakonom prirode i u cilju zaštite naših i prava naših zemljaka“ (Keane, 2010: 243).

Ova revolucionarna deklaracija dovodi do holandskog raskidanja svih državnih i podaničkih veza s Filipom II, kraljem Španije. Taj radikalni politički potez doslovno će preporoditi Holandiju. Ona će se vrlo brzo, na krilima buržuskog uspona, nametnuti kao vodeća trgovačka sila u Europi, a potom čak i kao kolonijalna sila u svijetu. Interno, ona je preuređena kao parlamentarna monarhija, sa svojim monarhom koji ima 'opću saglasnost' – ne podanika, već građana, ali u kojoj glavnu riječ ima urbana buržoazija preko parlamenta, odnosno skupštine općih staleža, koja je počivala na „slobodi da razmatra pitanja i dobrobit naših zajedničkih zemalja, da nameće porez i kao da odlučuje o pitanjima rata“ (Keane, 2010: 249). Svoj komonvelt Holanđani toga doba razumijevali su republikanski, kao *borgerlijke regeringhe* – vladavinu građana.

Jedan od vodećih mislilaca u Holandiji nakon Revolucije bio je De la Court koji je – za razliku od Machiavellija i ranih republikanaca - republikansku državnu formu legitimirao na idejama iz Hobbesove filozofije, odnosno na teoriji društvenog ugovora i naročitoj teoriji ljudske prirode. Kako piše Velema,

za De la Courta, čovjek je bio ranjivo, potrebno i slabašno stvorenje nad kojim vladaju jake strasti i mračni prirodni nagoni, među kojima su samozaljubljenost i želja za promocijom vlastitih interesa – definiranih kao beskonačna akumulacija imovine, počasti i moći bez obzira prema drugim ljudima. Stoga je bilo nerealno očekivati da se čak i najciviliziranija i najrazumnija osoba može izdići iznad svojih sebičnih strasti, ukoliko na to bukvalno nije prisiljena (Velema, 2002: 14).

Ili, kako sam De la Court kaže: „Nužda i strah su oni koji obuzdaju čovjeka daleko jače nego razum i vrlina, jer razum i vrlina mogu tek savjet dati, dok je nužda ta koja prisiljava“ (De la Court u Velema, 2002: 14). I De la Court polazi od nesnošljivosti prirodnog stanja u kojem stari republikanski ideal vrline nema šta da traži, jer podrazumijeva ostvarenje

općeg dobra na jedan nepristrasan način. Izvorno, prirodno stanje čovjeka, naprotiv, sazdano je od strasti. U stvari, kao i kod Hobbesa, borba za opće dobro bit će moguća samo ako se čovjek natjera da shvati da je opće dobro neizbježno najsebičniji interes za svakog pojedinca. Iz najsebičnijih razloga čovjek treba da se prihvati izgradnje komonvelta. Međutim, baš zato – i tu se ovaj autor razlikuje od Hobbesa – što su ljudi 'po prirodi bića vođena strastima i sebičnim interesom, monarh, kao ljudsko biće, i sam je takav, u kranjem nepodesan da svoje porive ostavi po strani kada upravlja državom. Tako, prema De la Courtu, mora otpasti staro uvjerenje da se neki ljudi *po prirodi* rađaju kao vladari. Teret vladavine mora pasti na širu grupu ljudi, na zajednicu ljudi sa svim svojim ograničenostima. Zapravo za De la Courta, „*demokratija, ili narodna vlast je najstariji i najlegitimniji oblik vlasti*. Sasvim je prihvatljivo da onda narodna skupština ovlasti izvjestan broj izabраниh i sposobnih ljudi da obnašaju moć“ (Velema, 2002: 15; Italik - A.M.). Naravno, nipošto ne smijemo zamišljati da je holandski komonvelt bio demokratski u nekom današnjem smislu. Proces emancipacije tek je bio počeo i on je otpočeo, kao i svuda drugdje, od onih najutjecajnijih i najbogatijih, od krupne buržoazije. Holandsku demokratiju iz tog vremena najbolje je opisati kao *oligarhijsku* po naravi.

Skoro stotinu godina kasnije, u drugoj polovini 17. stoljeća, drugi holandski mislilac, De Beaufort, će pokušati dati jedan novi poticaj republikanskom uređenju u pravcu šire emancipacije. Po njemu, „sloboda se sastoji iz dva elementa. Prvo, ona znači vladavinu prava i zaštitu života, slobode i imovine svakog pojedinca jedne zemlje. Drugo, još važnije, sloboda znači pravo učestvovanja u vlasti“ (Velema, 2002: 20-21). Nasuprot oligarhijskim pretenzijama usljed kojih individualne strasti i interesi mogu ugroziti tu republikansku slobodu, De Beaufort rehabilitira značaj vrline i zaključuje da „opstanak cijenjene holandske slobode ... u potpunosti ovisi o spremnosti i građana i vladara da žrtvuju svoje vlastite interese i da se u potpunosti posvete općem dobru“ (Velema, 2002: 21). Rješenje za poticaj i kultiviranje te političke vrline De Beaufort vidi u Aristotelovoj ideji česte smjenjivosti onih koji vladaju i onih nad kojima se vlada.

3. Engleska revolucija 1642-1688

Na drugoj obali Sjevernog mora, u Engleskoj, 1642., skoro stotinu godina nakon holandskog prevrata, usljed dugotrajnih trzavica između Engleskog kralja i Parlamenta, otpočinje surovi građanski rat. Kraljevoj vojsci suprotstavlja se vojska Parlamenta koju vodi lord Oliver Cromwell koja će pod njegovim rukovođenjem izvojevati konačnu pobjedu u bici kod Nasebyja. Došavši u posjed kraljevske arhive, parlamentarci su – poput današnjeg Wikileaks – objavili sadržaje njegove korespondencije. Ta pisma su dodatno podigla temperaturu i antirojalistički sentiment kod masa, jer su, kako piše Keane, „otkrila kraljeve i kraljičine namjere da u Englesku dovedu 'vojsku strane sile da bi se uz njenu pomoć zbacio zakon ove zemlje'“ (Keane, 2010: 264). Pošto se više nije mogao vratiti u svoj dvor u Londonu kralj Karlo I (Charles I) izbjegao je u obližnji Oxford odakle se ubrzo predao

u ruke škotske vojske, koja će ga po povoljnoj cijeni isporučiti Parlamentu u Westminsteru. Nakon što su mu parlamentarci predvođeni Cromwellom predočili uslove za povratak na prijestolje, kralj je to odbio i pobjegao na otok Wight. Tamošnji guverner ga je stavio u kućni pritvor iz kojega je kralj sa škotskim rojalistima pokušao sklopiti sporazum. Škoti su ga obećali podržati ako će po povratku na prijestol podržati da se prezbiterijanizam smatra službenom religijom u obje kraljevine. Nakon toga uslijedio je novi krug borbi između Nove armije pod komandom Cromwella protiv kraljevske vojske i njihovih škotskih saveznika. Njihova invazija na Englesku bila je uspješno zaustavljena 1648. godine (Keane, 2010: 265-66).

Nakon što je uhapšen poslije vojnog poraza kralj Karlo I bio je optužen za izdaju. Optužnica je bila republikanski intonirana i počinjala s 'u ime naroda Engleske'. Tužitelj ispred parlamenta John Cook čitajući optužbu

naveo je i sljedeće, naime, da je kralj „tiranin, izdajica i ubica, neumoljivi neprijatelj Engleskog komonvelta. Cook je zahtijevao da kralj odgovori na optužbe 'u ime naroda koji te je izabrao za kralja'. Tada je optuženi bijesno odgovorio (i bio potpuno u pravu) kako 'Engleska nikada nije bila izborna kraljevina, već nasljedna, barem posljednjih hiljadu godina'“ (Keane, 2010: 266-67). Nakon egzekucije kralja, 1649. pa sve do 1660. Engleska je organizirana kao komonvelt, republika, na čelu s doživotno izabranim *lordom-zaštitnikom* Oliverom Cromwellom. Republikanski duh proširio se Engleskom. Javna sfera se značajno otvorila i pluralizirala. Komonvelt je, piše Keane, dozvolio da se po prvi put u javnosti čuje „glas sitnih prodavača, pekara, apotekara, poljoprivrednika, slugu, naglašavajući činjenicu da je bauk političke jednakosti – bauk demokratije – stalno bio za petama predstavničke vlasti“ (Keane, 2010: 271). Moramo znati da se Cromwell svim svojim bićem usredotočio na gušenje 'levelera', radikalno demokratskog, slobodarskog pokreta koji je zahtijevao opće pravo glasa pa se njegov period vladanja često naziva i diktaturom. Unatoč toj okrutnosti, pa i naknadnom toku događaja koji je ugušio komonvelt, u Engleskoj je bespovratno rođen 'građanin'. Ta se kategorija kroz dalju historiju samo dalje širila, obuhvaćajući svaki put sve više ljudi.

Na intelektualnoj sceni Englesku obuzima progresivni politički radikalizam. Komonvelt je otvorio prostor za političko subjektiviranje „novog trgovačkog srednjeg staleža kivnog na ekonomsku dominaciju aristokratije i anglikanski vjerski monopol“ (Claeys, 1989: 6). To doba prevrata i društvenih lomova upravo je doba u kojem djeluje Thomas Hobbes koji u duhu revolucionarnih zbivanja „u svom *Levijatanu* proglašava da kraljevima ne treba Božiji blagoslov već blagoslov njegovih građana, te umjesto postizanja vlastite slave monarh mora upravljati vladom s ciljem stvaranja sreće za što je moguće veći broj svojih građana“ (Nelson, 2006: 68-69). Mnogi autori će se složiti da je 'pozadinski motiv' njegovog *Levijatana*, njegovi opisi 'prirodnog stanja',

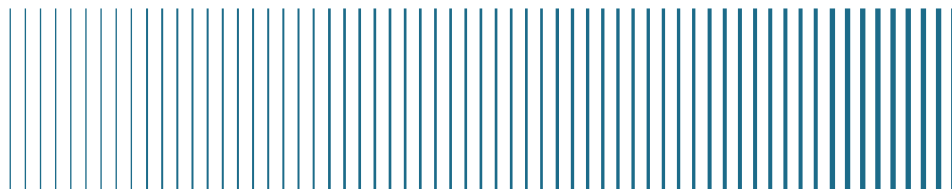
rata svih protiv svakoga, okruženje destruktivnog građanskog rata u Engleskoj. Iako je bio učitelj princu, budućem kralju Karlu II, pisao je tekstove u kojima je obesmišljavao 'božanski autoritet' suverena, već je razvijao koncepciju suverena po slici Cromwella. Hobbes, istina, preferira 'čvrstu ruku', neku vrstu monarhijskog suverena, ali u njegovom tekstu jasno se razaznaje da je izvorna ili prva forma svake ustanovljene vlasti demokratija. S obzirom da su, prema njegovoj koncepciji društvenog ugovora, svi ljudi u prirodnom stanju jednaki u svojim prirodnim pravima i da je svaka legitimna obaveza ništa drugo do obaveza prema sebi, da bi društveni ugovor bio obavezujući morao bi biti *sporazum svih ljudi sa svakim drugim čovjekom* oko prihvaćanja za suverena one osobe ili osoba koje određuje većina (jednakih). Prvi sporazum svakog čovjeka sa svakim drugim konstituira mnoštvo kao *demokratski narod*; čin imenovanja suverena, u svjetlu činjenice da svaki čovjek ima jednak glas, jeste izvorni demokratski akt. Može se reći da je jedino demokratska procedura kozinstentna s jednakošću ljudi u prirodnom stanju. Onda narod kao demokratski narod predstavlja krajnjeg suverena svake ustanovljene političke zajednice. To je shvatio John Locke koji će biti još radikalniji u svojim zaključcima kao što je ovaj iz njegovog teksta *Dvije rasprave*: „Kada vladar prestane da se skrbi za dobrobit svojih podanika, kada upotrijebi moće vlade protiv naroda, kada dopusti da mu parlament i ministri postanu korumpirani i neprijatelji ljudske slobode, onda on više nije ništa drugo do tiranin i narod onda ima puno pravo da ga ukloni“ (Locke u Nelson, 2006: 69).

Monarhija se u Engleskoj restaurira 1660. godine nakon iscrpljujućih ratova komonvelta sa Škotskom, Nizozemskom, ali i Cromwellovog pohoda na Irsku. Karlo II dospio je na prijestol, ali parlament ne samo da uspijeva zadržati nego i širi svoj utjecaj, doduše, ovaj put podijeljen na dvije partije – *liberalno-vigovsku*, s jedne i *konzervativno-torijevsku*, s druge strane. Ovdje nalazimo na prapočetke savremenog političkog spektra između lijevog i desnog krila, bloka. Kako bi povratio izgubljenu

kraljevsku moć i utjecaj, a poučen iskustvima apsolutističke vladavine francuskog kralja gdje je kao princ boravio u izgnanstvu, Karlo II je pokušao Englesku načiniti apsolutističkom monarhijom i u dodatku rehabilitirati katolicizam. To je isprovociralo parlament da 1688. godine jednoglasno zbaci kralja s prijestolja i da na njegovo mjesto pozove „nizozemskog namjesnika Vilima Oranskog ... koji je Deklaracijom o pravima potvrdio prava parlamenta, a Aktom o toleranciji praktično dopustio slobodu vjeroispovijedanja“ (EJLZ-2, 1967: 277). Ovim aktima, možemo reći, okončana je revolucija u Engleskoj koja se u literaturi naziva *Slavnom revolucijom* (Glorious Revolution). Na krilima ovih postignuća vigovski liberalni intelektualci svojim tekstovima i raspravama nastavili su radikalizirati politiku u Engleskoj. Pored prirodnih prava koja su se smatrala božanskim, intelektualci toga doba – u borbi za proširenje biračkog prava – razvijaju svojevrсни mit o 'drevnim anglo-saksonskim zakonima', po kojima su se skupštine s univerzalnim glasačkim pravom (odnosi se na sve muškarce) bile držane jednom godišnje. Moramo znati da je revolucija u tom razdoblju shvaćana u skladu s doslovnim značenjem te riječi, naime kao 'rotacija' nebeskog tijela oko svoje ose, staze svoje orbite, a ne rađanje nekog radikalno novog poretka, što je, uglavnom, današnji smisao tog pojma. U tom smislu revolucija je, kao kružno kretanje, podrazumijevala ne iskorak naprijed već unazad, k 'pravim korijenima', temeljima, izvorima, od kojih je za Engleze svakako bio ovaj anglosaksonski mit o drevnim, pravičnim zakonima i 'urođenoj' demokratičnosti predaka. Jedan od najistaknutijih intelektualaca i političkih filozofa poslije Lockea, tokom prve polovine 18. stoljeća bio je Richard Price. On je dosta pisao o revoluciji smatrajući da je njen „ključni problem osigurati jednako učešće svih u zakonodavstvu, te da je jedina legitimna vlast ona koja počiva na jednakim zakonima koji su doneseni zajedničkim pristankom svih“ (Claeys, 1989: 16). Osim toga dao je i vrlo precizan popis osnovnih prava koja su, po njegovom mišljenju proistekla iz Revolucije 1688., a to su „pravo da biramo svoje vladare, pravo da im naplatimo prekršaje i

pravo da oblikujemo svoju vlast“ (Hitchens, 2006: 74). James Harrington napada nasljednu monarhiju, a Joseph Priestley izlaže svoje radikalne ideje o evoluciji predstavničke demokratije. U svojoj knjizi *An Essay on the First Principles of Government* on kaže sljedeće:

U najvećim državama, ako zloupotrebe vlasti s vremenom postanu velike i očite; ako sluge naroda zaborave ko su im gospodari i koji su interesi tih gospodara te se okrenu ostvarenju samo svojih ličnih; ako namjesto spoznaje da oni postoje tu radi naroda počnu smatrati da je narod tu radi njih; ako ugnjetavanja i kršenja prava postanu velika, flagrantna, a prava univerzalno odbačena; ako tiranski vlastodršci ostanu bez prijatelja još okruženi nekolicinom ulizica koji već predugo zlostavljaju svoje sugrađane, a spremni su da vlast napuste onog trena kada u njoj ne prepoznaju vlastitog interesa; ako, kao posljedica ovih okolnosti postane očito da je rizik revolucije neznatan i da bi zlo koje bi iz nje proisteklo bilo daleko manje od ovoga koje donosi današnju patnju i stalno se uvećava; onda, u Božije ime, pitam koji su to principi koji bi trebali obuzdati povrijeđeni i uvrijeđeni narod da ne posegne za odbranom svojih prirodnih prava i za promjenom, pa i kaznom svojih vlastodržaca, to jest sluga svojih koji su njihovo povjerenje zlopotrijebili; ili za promjenom cijele forme vladavine ako se ova pokazuje strukturom koja je podložna zloupotrebi (Priestley u Nelson, 2006: 84)?



4. Sjedinjene Američke Države 1776-1787

Radikalizam vigovskih liberala Engleske je u drugoj polovini 18. stoljeća naišao na pogodno tle u američkim kolonijama. Prvi kolonisti su bili žrtve vjerskog progona u Engleskoj, ali i žrtve prvobitne akumulacije kapitala koja je u domovini proizvela masu 'suvišnih ljudi', nakon nasilnih aroprijacija zajedničke zemlje. Na novom kontinentu ovi su nevoljnici vidjeli priliku za slobodan i čovjeka dostojan život. Nelson tu čudnu mješavinu ljudi opisuje na sljedeći način:

Naseljenici Ujedinjenih kolonija bili su jedna šarolika grupa ... jedna bijesna heterogena mješavina klasa, vjera, tradicija, kuhinja i uvjerenja, kvekera, anglikanaca, baptista, kongregacionalista, prezbiterijanaca, jevreja, katolika, luterana, menonita, moravaca, kalvinista među Šveđanima, Nijemcima, Holanđanima, Francuzima, Škotima, Ircima, Velšanima, Afrikancima i američkim Indijancima koja... na samoj ivici civiliziranog svijeta ... nije djelovala obećavajuće po pitanju nacionalnog jedinstva (Nelson, 2006: 54-56).

Poslije iscrpljujućeg britansko-francuskog rata koji se vodio i na sjevernoameričkom kontinentu¹³ uz direktno učešće tzv. *kolonijalnih milicija* kao podanika krune. Nakon rata, 1763. godine otpočinje faza 'discipliniranja kolonija' od strane krune, odnosno bolje reći iznude i nameta kako bi se ispražnjene kase u Londonu napunile svježim novcem. Britanska vlast smatrala je, kako piše Parks, „da kolonije postoje prvenstveno za dobro domovine, te se zato moraju držati u potčinjenom položaju“ (Parks, 1985: 118). Od 1763. pa do izbijanja revolucije 1776. godine London sukcesivno uvodi sve represivnije

¹³ Parks piše kako su se Britanija i Francuska nadmetale „ne samo oko preuzimanja trgovine krznom u Sjevernoj Americi već i oko plantaža šećera na Karibima i bogatih i raznovrsnih tržišta Indije. U periodu između 1689. i 1763. godine ovo dinastičko i merkantilističko suparništvo dovelo je do četiri evropska rata, od kojih je svaki vođen delimično u Evropi, a delimično na morima i u kolonijama“ (Parks, 1985: 94).

mjere prema kolonijama koje su na kraju poprimile oblike izivljavanja i ponižavanja kolonista. Nezadovoljstvo je, može se reći, nezaustavljivo raslo i dovelo do sporadičnih konflikata između naroda i kolonijalnih vlasti od kojih je najžešći izbio u Bostonu 1773. godine, koji se u historiji pominje kao 'Bostonska čajanka'. Britanske vlasti su pokušale nametnuti monopol na prodaju čaja u korist londonske Istočnoindijske kompanije. Taj potez je zgrozio američke trgovce. U sprezi s već organiziranim ilegalnim patriotskim grupama trgovci organiziraju niz subverzivnih akcija s ciljem da spriječe iskrcavanje čaja u američke luke. O tom sukobu Parks piše:

Prva pošiljka čaja stigla je u jesen /1773. – A.M./, a narodne organizacije su svugde onemogućavale plaćanje carine. U nekim lukama su kapetani brodova pristajali da se vrate u Englesku sa tovarom sa kojim su i došli, ali u drugim je bilo i nasilja. U Bostonu je guverner Hačinson zahtevao da se čaj iskrca; na što se jedna grupa ljudi prurušena u Indijance ... popela na brodove i ceo tovar čaja bacila u more. (...) Kralj i lord North /premijer – A.M./ su smatrali da se na ovaj izazov njihovim odlukama mora odgovoriti politikom čvrste ruke (Parks, 1985: 124).

Reakcija Parlamenta i kralja Engleske bila je surova. Donešen je Represivni zakon (*Coercive Act*) 1774. godine po kojem su prekršitelji zakona u kolonijama mogli biti suđeni u Engleskoj, „britanskoj vojsci omogućeno je da izuzima slobodne zgrade za smještaj svojih trupa, kolonijalne porote stavljene su pod kontrolu službenika krune, zabranjeni su svi sastanci gradskih skupština, izabrane skupštine zamijenene su upravnim tijelima odobrenim od strane krune. U grad od 7000 stanovnika /Boston – A.M./ bilo je stacionirano 4000 britanskih vojnika“ (Nelson, 2006: 75). Sjevernoameričke kolonije doslovno su se našle pod okupacijom. U takvim okolnostima izabrani predstavnici kolonija sastat će se u Philadelphiji 1774. na *Prvom kontinentalnom kongresu* da rasprave o daljim koracima koje narod kolonija i njihovi

predstavnicima mogu poduzeti u novonastalim teškim i represivnim okolnostima. Kongres usvaja tekst zahtjeva koji se upućuje britanskom Parlamentu u kojem se traži da se kolonistima „vrate sva prava Engleza (na izborne skupštine i porote), da samo kolonisti mogu sebe oporezivati, te da se povuče sva stajaća vojska iz kolonija. Britanskoj vladi daje se rok od godinu dana da postupe prema tom zahtjevu ili će, u protivnom, biti suočeni s kontinentalnim bojkotima“ (Nelson, 2006: 75). London je, naravno, s prijezirom i podsmjehom odbacio ove zahtjeve, pa se spirala sukoba neumitno nastavljala odvijati. U tako napetoj situaciji neizbježno je moralo doći do prvog oružanog konflikta. Britanska okupaciona vojska u koloniji Massachusetts 18.4.1775. dobila je zadatak da izvrši neka hapšenja i razoruža lokalnu kolonijalnu miliciju, pa se uputila prema skladištu baruta u mjestu Concord, blizu Bostona. Na putu prema Concordeu, u mjestu Lexington, Britance je sačekala lokalna milicija i nakon otvaranja vatre prisilila ih na povlačenje. Ovaj oružani sukob i prijetnja dalje eskalacije natjerala je delegate kongresa da što prije sazovu *Drugi Kontinentalni kongres* u maju 1775. godine na kojem je ugledni advokat iz Bostona John Adams predložio da „svaka kolonija pristupi osnivanju svoje vlasti i insistirao da se ozbiljno uzme u razmatranje mogućnost proglašenja neovisnosti od Britanije. Kongres je za predsjednika izabrao John Hancocka, a George Washingtona za komandanta Kontinentalne armije“ (Nelson, 2006: 76). Više se nije moglo nazad.

Međutim, postavlja se pitanje zašto se odmah nije krenulo s proglašenjem nezavisnosti i oslobodilačkim ratom. Još nije postojala neka opća spremnost za takav potez. Činjenica je da je među stanovništvom kolonija vladala velika podijeljenost oko ideje nezavisnosti od Engleske. Jasno je da su, kao i u Holandiji i Engleskoj, revolucionarne krugove sačinjavali uglavnom pripadnici buržujskog sloja koji je u revolucionarnom prevratu vidio svoj partikularni interes. Howard Zinn piše kako su do 1776. „neki važni ljudi u engleskim

kolonijama došli do otkrića ... da bi s pomoću stvaranja nacije, simbola, pravnog jedinstva zvanoga Sjedinjene Američke Države, od Britanskog imperija mogli preoteti zemlju, profite i političku vlast“ (Zinn, 2012: 80). Razine patriotske grupe činili su poduzetnici i intelektualci, pa se već za vrijeme Bostonske čajanke moglo razaznati da pitanje profita i ekonomske kontrole igra veliku ulogu u otporu kruni. Osim toga, „Kontinentalnim kongresom ... dominirali su bogati ljudi povezani međusobno u frakcije i saveze poslovnim i obiteljskim vezama“ (Zinn, 2012: 102). Tako se na Drugom Kontinentalnom kongresu uvidjelo da ugledne vođe iz kolonija nemaju bezrezervnu podršku nižih slojeva stanovništva, bez čije podrške, osobito u vidu vojnog angažmana, neće biti moguće istjerati britansku kolonijalnu vlast. Stoga, bilo je potrebno izvršiti sve pripreme, propagandno djelovati kako bi se sentiment većinske populacije nekako usmjerio protiv kolonijalne vlasti. Najpogodniji način da se to postigne, slijedom iskustava revolucija u Holandiji i Engleskoj, išao je preko 'medija', odnosno tada preko tada posebno aktuelnog načina medijskog općenja – *pamfleta*.

Važno obilježje duha vremena u kom se pripremao teren za revolucije na Zapadu bilo je otkriće štampanih medija. Od 17. stoljeća izdaju se časopisi, magazini i pamfleti koji tretiraju važna društvena i politička pitanja. Ti mediji otvaraju prostore slobode, koji su postali odjednom pristupačni svakome onome ko je znao čitati i tako udaraju temelje, kako će to Jurgen Habermas opisati, *javnog mnijenja*, odnosno 'političke javnosti' koji će biti „izraz onih uslova komunikacije pod kojima može da nastane diskurzivno oblikovanje mnjenja i volje publike građana države“ (Habermas, 2012: 41). Iz uskog kruga učenih ljudi, važne ideje kao što su one prirodnog prava, problematiziranja monarhijske vladavine, društvenog ugovora, počinju cirkulirati širom društva. Ono što je u osudnim trenucima prije revolucije američkim građanskim pravicima bilo potrebno je jedan mobilizacijski tekst koji bi na jednostavan način 'otvorio oči' najširoj publici i pridobio je za svoj revolucionarni

čin. Budući da republikanski poredak počiva na principu saglasnosti, a ne sile, postavilo se pitanje kako proizvesti tu saglasnost. Izbor je pao na mladog Thomasa Painea koji je već stekao reputaciju radikalnog pisca koji je posjedovao neobičan talent da „objasni patricijske ideje u esejima na način da ih je svaki plebejac mogao čitati i razumjeti“ (Nelson, 2006: 81). I zaista, u januaru 1776., Thomas Paine objavljuje svoj kratki pamflet - *Zdravi razum (Common Sense)* - koji će se pokazati presudnim u mobilizaciji najširih narodnih masa za ciljeve revolucije. Poslije ovog pamfleta stanje u kolonijama je bilo na pragu ključanja. *Zdravi razum* se završava stavom da je došlo vrijeme za razdruživanje od Britanije i preporukom koja kaže: „Neka se održi kontinentalna konferencija, osigura sloboda i imovina svih ljudi i ponad svega sloboda vjerosipovijedanja prema razlozima savjesti i nek se obznani da je u Americi kralj zakon“ (Paine u Nelson, 2006: 88). Upravo se to i desilo. Predstavnik iz Virginije Henry Lee zatražio je sazivanje Kongresa u skladu sa zaključcima pamfleta na kojem treba da se „ponudi nacrt ustava nove nacije, zakoni kojima bi se zaobišla Britanija i promovirala trgovina s ostatkom Europe i najvažnije da se“, kako je pamflet najavio, „donese jedan manifest koji će proglasiti da 'Ujedinjene kolonije trebaju biti neovisne države, da time budu razriješene svake vezanosti za Britansku krunu i da sve političke veze između njih i države Velike Britanije trebaju biti potpuno prekinute“ (Nelson, Lee u Nelson, 2006: 97).

Mladom Thomasu Jeffersonu iz Virginije povjereno je da uradi nacrt *Deklaracije nezavisnosti* koje je usvojena na Kontinentalnom kongresu 4.7.1776. godine. Kolonije su ovim činom stupile u rat za nezavisnost koji će trajati sve do 1783. godine. Nastao je antologijski tekst koji se s pravom smatra rodnim listom modernih liberalno-demokratskih republika. Ovdje se moraju izdvojiti sljedeći paragrafi:

Kada u toku istorijskih događaja postane nužno za jedan narod da raskine političke veze koje su ga spajale s drugim, i da među silama ovog sveta zauzme posebno i ravnopravno mesto koje mu daju zakoni prirode i boga te prirode, dužno poštovanje mišljenja čovečanstva zahteva od njega da objavi razloge koji su ga naveli na to odvajanje.

Mi smatramo očiglednim istinama da su svi ljudi stvoreni jednaki; da ih je njihov Tvorac obdario netuđivim pravima; da među ova spadaju život, sloboda i traženje sreće. Da bi osigurali ta prava, ljudi ustanovljuju među sobom države koje svoju pravednu vlast crpu iz saglasnosti onih kojima se vlada; kada neka forma vladavine postane štetna po te ciljeve, pravo je naroda da je izmeni ili ukine i ustanovi novu državu, osnivajući je na takvim principima i organizujući njenu vlast u takvom obliku koji će mu najverovatnije osigurati bezbednost i sreću. Razboritost će mu, doduše, nalagati da davno ustanovljene oblike upravljanja ne treba menjati zbog beznačajnog i prolaznog uzroka; i, shodno tome, sva su iskustva pokazala da je čovečanstvo više sklono da zla podnosi dok su ona podnošljiva, nego da sebi pribavlja pravo, ukidajući forme na koje je naviklo. Ali kada dugi niz zloupotreba i nasilja, koja idu uvek za istim ciljem otkrije plan koji namerava da ljude podvrgne potpunom despotizmu, njihovo je pravo, njihova je dužnost da zbace takvu vladavinu i da stvore nove čuvare svoje buduće bezbednosti. Upravo tako je bilo mukotrпно trpljenje ovih kolonija i takva je sada nužnost koja ih prisiljava da menjaju svoj prvobitni sistem vladavine. Istorija sadašnjeg kralja Velike Britanije jeste istorija neprestanih uvreda i nasilja, koje su sve imale, kao neposredan cilj, ustanovljavanje apsolutne tiranije nad ovim državama.

Opominjali smo ih s vremena na vreme da njihovo zakonodavstvo pokušava da nas podvrgne nepodnošljivoj vlasti. Podsećali smo ih na okolnost našeg iseljavanja i naseljavanja ovde. Pozivali smo se na njihovo osećanje pravde i velikodušnost, i zaklinjali smo ih

vezama našeg srodstva da osude ta nasilja koja će ih nezbežno dovesti do prekida naših veza i naših dobrih odnosa. Oni su takođe postali gluvi na glas pravde i srodstva. Mi se, prema tome, moramo povinovati nužnosti koja kao neminovno objavljuje naše odvajanje i smatrati ih, kao što smatramo ostalo čovečanstvo, neprijateljima u ratu, a prijateljima u miru.

Prema tome, mi, predstavnici Sjedinjenih Država, okupljeni na opštem Kongresu, pozivajuće se na Vrhovnog sudiju sveta da bude svedok pravednosti naših namera, a u ime i po ovlašćenju dobrih naroda ovih kolonija, svečano objavljujemo i izjavljujemo da ove ujedinjene kolonije jesu, što po pravu i treba da budu, slobodne i nezavisne države; da su razrešene svake pokornosti britanskoj kruni, i da sve političke veze između njih i države Velike Britanije jesu i treba da budu potpuno prekinute; i da kao slobodne i nezavisne države one imaju punu vlast da vode rat, zaključuju mir, sklapaju saveze, uređuju trgovinu, i vrše sve ostale delatnosti i stvari koje nezavisna država ima pravo da vrši. I sa čvrstim uverenjem u zaštitu božanskog providenja, mi se zavetujemo svojim životima, svojom srećom i svojom svetom čašću da ćemo podržavati ovu deklaraciju (Dekl. Nezav. u Parks, 1985: 765, 767).

Naravno, ne treba zaboraviti, kako to piše Zinn, da kao i u prethodnim građanskim revolucijama, Američkom revolucijom od početka pa do kraja upravljaju „pripadnici kolonijalne vladajuće klase“ (Zinn, 2012: 106). S feudalne klase pojam političkog naroda ili političkog subjekta proširio se i na pripadnike građanske, buržujске klase, vodeći se univerzalnim, općim principima ljudskih prava i sloboda. Povlašćena klasa je za vrijeme revolucije jednim okom pratila rat protiv kolonijalnog okupatora, ali drugim okom svakako je pratila široke narodne mase koji su u borbu ušli poneseni Paineovim radikalno-demokratskim stavovima po kojima je „što veći broj muškaraca trebalo da dobije pravo glasa; da će se izbori održavati svake godine kako bi se onemogućila korupcija; da će moć biti reducirana za nosioce /izvršnih – A.M./ funkcija a ojačana za

Kongres koji treba da se proširi“ (Nelson, 2006: 94). U stvari, vođama revolucije u Holandiji, Engleskoj i na kraju u samoj Americi, pomisao na demokratiju bila je odbojna, pa i zastrašujuća. O učešću naroda u predstavničkom demokratskom političkom procesu, nakon revolucije u čuvenim raspravama o ustavu republike sabranim u *Federalist Papers* James Madison će reći kako je „svojina uvijek u opasnosti kada narod ima riječ u vlasti“ (Madison u Przeworski, 2010: 8). U stvari, ono što se u praksi dešavalo u građanskim republikama je obrnuto: jednakost je dospjela u opasnosti kada su ljudi od imovine, ili jednostavno kazano, politička oligarhija, zauzeli vlast. U suštini, sve naknadne predstavničke demokratske vlasti bezmalo su bile vlasti 'republike svojine'. U stvari, cijeli izum Republike sabirao se, s jedne strane, oko izumijevanja perfidnih mehanizama predstavništva s jasno omeđenim prostorom rezerviranim za narod koji bi periodično birao vlast, da bi ga ista ova spriječila da smisleno učestvuje u vlasti. Ljudi su tu da biraju, a ne da vladaju niti da učestvuju u vlasti. To će, naravno, skončati, do kraja 20. i početka 21. stoljeća u općoj krizi legitimiteta predstavničke demokratije praćenju produbljenim osjećajem beskorisnosti izbora, rapidnom smanjenju učešća na izborima. Često cinične, a kako drukčije, političke oligarhije optuživale su svoje građane zbog nezainteresiranosti za 'učešće' u političkim procesima. Neučešće na izborima ne znači nužno da su građani lijeni, nezainteresirani. Neučešće na izborima je samo odraz *suštinskog neučešća* običnog građanina u procesima političkog odlučivanja. Suštinska ne-participacija najvažnija je karakteristika predstavničke demokratije.

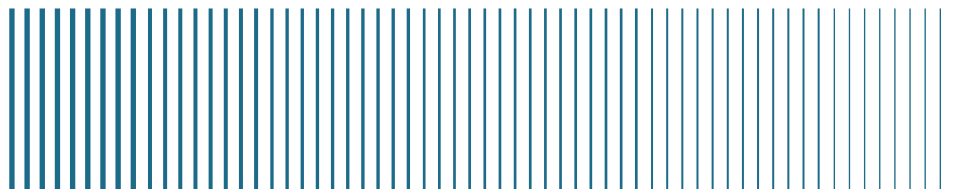
Przeworski ispravno primjećuje da predstavnički demokratski aranžmani nisu stvoreni da bi izašli u susret ne većini društva i njegovoj suverenoj volji, već suprotno tome, da zaštite *manjinu*, to jest onu manjinu koja je jedina u svemu tome važna – manjinu vlasnika imovine. Tako je predstavnička demokratija u suštini manjinski politički, 'demokratski' aranžman. Pri tome 'manjinski' diskurs i zahtjevi koji u

svome mnoštvu zapljuskuju predstavničke institucije u nacionalnim državama izgleda da prikrivaju jedinu važnu društvenu manjinu – bogate. Oni su ti koji imaju cijeli politički sistem koji radi za njih, u njihovom interesu kroz koji reafirmiraju njihovu hegemonijsku poziciju u jednoj demokratskoj političkoj zajednici. Manjinski diskursi se danas fokusiraju na kulturne, rodne, seksualne, rasno-etničke, vjerske – itd – manjine, skrivajući iza tog rašomona često suprotstavljenih zahtjeva, jedinu značajnu i k tome još vladajuću manjinu – *buržoaziju* koja sebe krije iza univerzalističkog humanističkog diskursa, iza Čovjeka i njegovih prava i sloboda. Savremena liberalno-demokratska predstavnička demokratija u suštini je podvrgnuta redefniranju koje kaže da je ona suštinski jedan imaginativan politički aranžman manjinske vladavine. James Madison s pravom ukazuje i u ovim važnim raspravama, primjećuje neke ključne elemente republike. On će hrabro, nasuprot republikanskih klasika koji zamišljaju jedinstvo u vrlini i uniformnosti, reći kako je „sloboda frakcionaštvu ono što je zrak vatri, sredstvo za život bez kojeg ona odmah iščezava. Pa ipak, velika glupost bila bi ukinuti slobodu, koja je suštinska za politički život, jer pogoduje frakcijama, ravna onoj gluposti kao kad bismo htjeli ukinuti zrak, koji je suštinski za animalni život jer daje vatri njezinu destruktivnu moć“ (Madison, 1979: 671). Madison zaključuje, kada je u pitanju sloboda, naime da „sve dok je ljudski razum pogrešiv i sve dok čovjek može da ga slobodno koristi, formiraće se različita mišljenja“ (Madison, 1979: 671). Pluralizam perspektiva, mišljenja i uvjerenja, a ne uniformnost, temeljna je činjenica nove, liberalno-demokratske republike. Republika, proističe iz Madisonovog stava, je dužna stvoriti uslove za 'slobodnu upotrebu razuma', osobito u pitanjima o krajnjem smislu čovjekovog postojanja – filozofske i religijske doktrine. Uostalom, prije Madisonovog stava Thomas Jefferson, u odbranu slobodnog korištenja razuma, pisao je protiv 'religioznog ropstva', odnosno pretenzija na monopol religijskih doktrina i formulirao važan princip sekularizma republike koji Richard Rorty zove 'džefersonskim kompromisom'. On kaže:

Naši vladari mogu imati ovlasti samo nad onim prirodnim pravima koja smo im dozvolili. Pravo na savjest im nismo dali, niti bismo to mogli. Za njih odgovaramo svom Bogu samom. Legitimne moći vlasti na njih se mogu protegnuti samo ako predstavljaju prijetnju drugim. Ali mene ne vrijeđa ako moj susjed kaže da postoji dvadeset bogova ili pak da nijedan ne postoji. To meni niti ide u džep niti iz džepa. (...) Da li je uopće, postavljam pitanje, uniformnost mišljenja nešto poželjno? /Naprotiv.../ Razlika u mišljenju prednost je za religiju. (...) Da li je uniformnost uopće moguća? Milioni nedužnih muškaraca, žena i djece, od početaka kršćanstva, bili su spaljeni, mučeni, kažnjavani i zatočeni; pa ipak se niti za milimetar nismo približili uniformnosti. Šta je uopće bio rezultat prisile? To da je pola svijeta luda, a druga polovina licemjeri. (...) Naše sestrinske države Pennsylvania i New York ... nadošle su do sretnog otkrića, naime, da je najbolji način da se umire religijske prepirke je da se na njih uopće ne obaziremo (Jefferson, 1979: 652, 653).

Međutim, kako iz ovih početnih pretpostavki slobode doći do efikasnog mehanizma državne organizacije jednog ogromnog teritorija kakav je bio onaj američki, koji je prevazilazio dimenzije svake dotadašnje republike? Madison uvodi distinkciju između 'čiste demokratije' i 'republike'. Demokratija je moguća na malom prostoru gdje je lako formirati zajednički interes ili prizvati osjećanje zajedničke pripadnosti. Veći prostor i više ljudi, uz prethodno priznate slobode i prava nužno će dovoditi do frakcionaštva pa čak i do konflikta. To je bio i jedan od argumenata grupe *antifederalističkih* intelektualaca koji su strahovali od velike države, jer bi centralizacija vlasti malom broju pojedinaca olakšala uvođenje tiranije koja bi povratno, nasiljem, ugušila slobode i prava. Madison smatra da ideja republike, odnosno, „vlasti koja počiva na šemi predstavnništva“ (Madison, 1979: 673) otvara 'razne perspektive'. Republiku Madison razlikuje od 'demokratije' u dva vida:

Prva razlika je da je u republici vlast delegirana manjem broju građana koje su ostali izabrali, a druga je u broju stanovništva i većem teritoriju koji se može dalje širiti /pod republikom/. Posljedica prve razlike je, s jedne strane, rafiniranje i uvećanje javnih perspektiva putem njihovog prolaska kroz medij izabranog tijela građana čija mudrost na najbolji način može razlučiti pravi interes zemlje i čiji patriotizam i ljubav prema pravdi imaju najmanje šanse da budu žrtvovani u ime privremenih ili parcijalnih interesa. (...) Pod takvim pravilima, može biti slučaj da će glas javnosti kojeg iskazuju predstavnici naroda biti više u skladu s općim dobrom nego da ga iskazuje sami narod okupljen na mjestu za takvu svrhu. Ali, s druge strane, posljedica se može i izvitoperiti. Ljudi svađalačke naravi, puni predrasuda, zlokobne konstitucije bi mogli uz pomoć intrige, korupcije ili na neki drugi način, najprije steći glasove, a potom izdati interese naroda. / ali ipak/ koliko god da je republika mala, predstavnika mora biti dovoljno toliko da bi bili u stanju da se odupru zavjerama nekolicine; i koliko god da je velika, broj predstavnika mora biti dovoljno mali kako bi bio u stanju da se odupre konfuziji mnoštva. /Zatim,/ kako će svaki predstavnici biti biran od strane većeg broja građana u većoj republici bit će teško za bezvrijedne kandidate da istraju u svojim opačinama jer će izbori češće biti provođeni. / Što se tiče druge razlike/ većeg broja građana i teritorije republike (...) Što veći prostor, veća razlika interesa i grupa, pa time i manja vjerovatnoća da neka većina može steći zajednički motiv da uskrati prava drugim građanima (Madison, 1979: 674-675).



5. Francuska 1789-1795

Francuska monarhija je, iz političkih razloga – dugotrajno rivalstvo dvije svjetske velesile - materijalno podržavala američke pobunjenike. Godine, pa i decenije ratovanja protiv Engleske iscrpile su ovu državu u svakom pogledu. Nasupila je kriza koja je pogodovala antirojalističkom sentimentu, radikalizaciji republikanski orjentiranih filozofa (*Philosophes republicain*). U stvari,

Ideološki obračun buržoazije s ancien regime-om pripremao se pola stoljeća. U racionalističko-prosvjetiteljskoj filozofiji, u spisima Montesquieua, Voltairea, Rousseaua i enciklopedista postavljeni su, već decenijama prije revolucije, principi nove konstitucionalne države, u kojoj 'božanska prava kralja' treba da ustupe mjesto 'prirodnim pravima čovjeka'. Prosvjetiteljske ideje prihvatio je i dio plemstva (Lafayette, Mirabeau, Condorcet i dr.), dok je niže svećenstvo uoči revolucije u većini na strani trećeg staleža (EJLZ-2, 1967: 434).

Kralj i vladajuće klase (prva dva staleža: velikaši i svećenstvo), koje pružaju nesebičnu podršku režimu, postali su u svijesti šireg građanstva nepotrebnim teretom, remetilačkim faktorom u životu nacije. Tako Abbe Sieyes u svom provokativnom tekstu „Šta je treći stalež?“ zaključuje da je taj stalež, u stvari, *narod Francuske* koji nije predstavljen u skladu sa svojom stvarnom veličinom. Minimum pravičnosti zahtijevao bi da on broji političkih predstavnika barem koliko prvi i drugi stalež zajedno. Ovaj predstavnički nesrazmjer, jednostavno prikazan u Sieyesovom tekstu, dodatno je razjario osiromašeni narod. Strahujući od produbljanja narodnog gnijeva kralj, Louis XVI, odlučio je da prihvati Sieyesov prijedlog i izrazio namjeru da reformira sistem predstavništva. Ali, već je bilo kasno: „predstavnici Trećeg staleža su 10.6.1789. godine

pozvali predstavnike druga dva staleža da im se pridruže u formiranju novog zakonodavnog organa, *Nacionalne skupštine*, te se za devet dana, 80 velikaša i većina klasa složilo da se ide dalje s dramatično povećanom predstavničkom kvotom za Treći stalež i smanjenjem feudalnog ogranka vlasti“ (Nelson, 2006: 188; Italik-A.M.). Smirivanju ovako uzavrele situacije krajem juna 1789. godine nipošto nisu pogodovala neke kraljeve odluke kao što je bila ona o smjeni popularnog generalnog direktora, odnosno ministra financija Neckera koji se suprotstavljao velikaškom monopolu nad cijenama brašna i hljeba. Udar na živežne namirnice bila je kap koja je prelila punu čašu narodnog gnijeva: „Na kraju, 48.000 Parižana okupilo se 14.7.1789. godine s 28.000 pušaka i deset topova ... na maršu prema zloglasnom zatvoru Bastilja“ (Nelson, 2006: 188) koji je simbolizirao svu nepravdu starog režima (*ancien regime*). Svega nekoliko dana prije ovog događaja koji je označio početak Francuske revolucije, markiz de Lafayette, progresivni plemić, dobrovoljac u američkom ratu za nezavisnost, pred Nacionalnom skupštinom prezentirao je nacrt *Deklaracije o pravima čovjeka i građanina* koju je napisao s Thomasom Jeffersonom, koji je u to vrijeme službovao u Parizu kao ambasador SAD. Novoformirana Nacionalna skupština i Deklaracija jasno su naznačile republikanski karakter revolucionarnih gibanja.

Nakon pada Bastilje pobunjenici formiraju jedinice *Nacionalne garde* i počinju preuzimati upravne zgrade po gradovima Francuske. Otvoreni konflikti širom zemlje vrše dodatni pritisak na novu skupštinu koja brzo donosi nekoliko ključnih zakona: 4.8. ukidaju se, uz novčanu naknadu, sva feudalna prava, 11.8. ukida se feudalni sistem u cjelini, 26.8. usvaja se Deklaracija o pravima čovjeka i građanina. Sve ove zakone i odluke, pod pritiskom, Kralj Louis XVI odobrava početkom oktobra 1789. Da bi se pokrio dug, Skupština donosi i dekret o oduzimanju i nacionalizaciji crkvenih posjeda, a nakon što pobunjeni Parižani, nezadovoljni, između ostalog, predviđenom kompenzacijom za feudalce, zauzimaju kraljev dvorac u Versaillesu. On će sa svojom porodicom biti premješten u Pariz.

Za svega nekoliko mjeseci francuska država se korjenito promijenila. „Kralj više ne može donositi nikakvu odluku bez suglasnosti ministara koji su za svoj rad odgovorni Skupštini. Pravo glasa dobijaju građani koji plaćaju određeni godišnji porez (4 od ukupno 26 miliona stanovnika). Za poslaničke kandidate određen je visok porezni cenzus koji je uvjet ispunjavalo samo 43.000 osoba“ (EJLZ-2, 1967: 435). Pa ipak, i pored ovih promjena situacija se u Francuskoj nije smirivala. Nezadovoljstvo seljaka zbog kompenzacije za vlastelinska imanja je raslo kao i nezadovoljstvo od porasta cijena. U gradovima dolazi do buna i štrajkova. Nove vlasti su bile previše slabe, neorganizirane i dezorjentirane da bi zemlju mogle držati pod kontrolom. Ovaj sveopći metež i raspad pokušao je iskoristiti Louis XVI. On tajno napušta Pariz kako bi stupio u kontakt sa stranim feudalnim silama koje bi, eventualno, intervenirale i pomogle mu da se restaurira stari poredak. Međutim, kralj biva uhapšen i stavljen pod nadzor. Nezadovoljstvo naroda 'kraljevom izdajom' je buknuo. Skupštinari koriste ovo nezadovoljstvo naroda i prisiljavaju kralja da odobri prvi ustav 14.9.1791. godine. U međuvremenu, obespravljani, ignorirani i značajno osiromašeni narodni slojevi sve glasnije ističu zahtjev za republikom, dok se istovremeno razvlašteni slojevi organiziraju u kontrarevolucionarne snage. Na političkom planu dešava se, u okviru Trećeg staleža raskol. Sitna buržoazija i narodne mase insistiraju na nastavku revolucije dok se krupna buržoazija tome protivi. Niži slojevi bezuslovno zahtijevaju republiku, dok krupna buržoazija insistira na ustavnoj monarhiji. Kako bi se skrenula pažnja masa s podjela i gorućih problema države, Skupština objavljuje rat Austriji 1792. godine. Naravno, uslijedili su vojni neuspjesi Francuske, rasulo u vojsci koje je odgovaralo rasulu u cijelom društvu. Sve veća sumnja u kraljeve namjere ali i u Skupštinu koja nije ispunila svoja obećanja stvarali su postepeno uslove za novi revolucionarni udar. Hannah Arendt piše:

Revolucionarni vlastodršci su ... bili nalik svojim prethodnicima: oni nisu bili ni dio naroda ni od naroda izabrani, oni su u najboljem slučaju bili 'za narod', a u najgorem slučaju uzurpatori koji su djelovali potpuno nezavisno od nacije. (...) Tu je očevidno postalo jasno da oslobođenje od političkog podjarmljivanja ponovo donosi slobodu samo manjini, dok ovaj preokret jedva da je imao u vidu većinu, jer se teret njene bijede nije smanjio. (...) Oni su uvažili pravo naroda da bude protiv tiranije i potčinjavanja, ali ne protiv eksploatacije i siromaštva, naroda iz čije saglasnosti je izvedena sva snaga njihovog legitimiteta (Arendt, 1991: 62; Italik - A.M.).

S Francuskom revolucijom pred revolucionare i progresivne mislioce postaviti će se problem koji nije dolazio do izražaja u prethodnim revolucionarnim obratima – problem društvene pravde. Postajalo je sve više očevidno da izvojevana politička sloboda koja je u deklaracijama i ustavima kao svoj princip istakla političku jednakost – jednakost svih pred zakonom – ne znači istovremeno i zbiljsku društvenu jednakost. Štaviše, politička jednakost može da tolerira frapantne društvene nejednakosti. Problem teške sirotinje i bijede nije se toliko mogao osjetiti za vrijeme revolucije u Americi, vjerovatno zbog višeg stupnja blagostanja i šire dostupnosti resursa (otuđenih, između ostalog, silom od domorodačkog stanovništva), pa je sirotinja mogla biti, kako piše John Adams, 'nevidljiva'. Međutim, to nije bio slučaj u Parizu i Francuskoj. Hannah Arendt dalje o tome kaže:

Amerika se nije nalazila pod prokletstvom siromaštva. Zasnivanje slobode moglo je uspjeti samo zato što 'očevima-osnivačima' nije na putu stajalo politički nerješivo socijalno pitanje; međutim, ovo zasnivanje nije moglo biti opštevažće za stvar slobode, jer je u čitavom preostalom svijetu vladala i ostala da vlada bijeda masa (Arendt, 1991: 57).

Delikatni balans između 'slobode' i 'jednakosti' kao političke konstelacije te između 'slobode' i 'jednakosti' kao društvene konstelacije,

načini na koje treba da se 'uklapaju' u jednu cjelinu, a koji na bitan način određuju princip 'pravičnosti' neke političke zajednice, morali su biti uključeni u promišljanja i rješenja koja je zahtijevao francuski revolucionarni moment. Na žalost, vremena za razmišljanje, silinom dnevnih događaja, nije moglo biti. Tih burnih godina naprosto se moralo djelovati. Neposredan povod za novi razvoj revolucionarnih događaja bio je ponovni pokušaj bijega Louisa XVI. Parižani se ponovo dižu na noge, hapse kralja i njegovu porodicu, osnivaju revolucionarnu armiju koja uspijeva da spriječi prodor nagomilanih stranih intervencionističkih vojski – Pruske i Austrije – u septembru 1792. godine. Nakon što su izdejsvovali suspenziju kralja, Skupština je bila prisiljena sazvati *Konvent* sa zadatkom donošenja novog ustava.

Ovaj put biran od širih narodnih slojeva – premda je imovinski cenzus zadržan – Konvent je najprije izglasao – vrlo tijesno – smrtnu kaznu za kralja koji će biti pogubljen u januaru 1793. godine. Tokom glasanja u prvi plan dospio je i jedan sasvim drugačiji odnos snaga u parlamentu. S jedne strane (desne) našli su se *žirondinci*, koji su bili protiv smrtne presude, a s druge (lijeve), našli su se *montanjari-jakobinci* koji su bili za. Jakobinska većina izglasala je formiranje Komiteta javnog spasa i Komiteta javnog nadzora s ciljem zaštite tekovina Revolucije pa i njezinog nastavka u daljoj borbi protiv rojalističke reakcije i ratnog profiterstva. Formiran je i Revolucionarni sud. Stavovi Žirondinaca u vezi s presudom kralju izazvali su gnijev Parižana. Stupili su u otvorenu pobunu protiv ove političke grupacije koja je dovela do opsade parlamenta. Konvent u opsadnom stanju donosi odluku o hapšenju žirondinaca. Vlast u potpunosti preuzimaju jakobinci koji će 24.6.1793. godine donijeti novi, radikalni ustav u kojem se proglašava „princip narodnog suvereniteta, općeg prava glasa, jednakost građana, prava na rad i obrazovanje, slobode štampe i nepovredivosti privatnog vlasništva; izvršna vlast je podređena skupštini“ (EJLZ-2, 1967: 435). Na žalost, ustav nije stupio na snagu zbog građanskog rata koji je uvelike

bjesnio širom Francuske. Republika je ovim stekla novi krug neprijatelja – pobunili su se žirondinci. Sve to dodatno je radikaliziralo jakobince. Na čelo Komiteta javnog spasa dolazi Maximillian Robespierre koji u cilju zaštite Revolucije od kontrarevolucionarnih pobuna i nasilja pribjegava nasilnim mjerama. Period Robespierreove vladavine u historiji će ostati upamćeno pod pojmom 'jakobinskog terora'. Mjere koje Komitet na čelu s Robespierreom preuzima su sljedeće: „Osnovana su specijalna tijela za rekviziciju živežnih namirnica,... sumnjiva lica se hapse i izvode pred Revolucionarni sud; imovina neprijatelja Republike se konfiscira i dijeli sankilotima“ (EJLZ-2, 1967: 435). Robespierre je, navodi Arendt, smatrao da „sve što je neophodno za održanje života mora biti zajedničko dobro, a da se samo izobilje smije priznati kao privatno vlasništvo“ (Robespierre u Arendt, 1991: 50). Vrlo brzo, konsolidirana jakobinska vlast uspijeva odbiti strane intervencionističke trupe i ugušiti jednu za drugom pobunu unutrašnjih neprijatelja Revolucije. Međutim, ove vanredne okolnosti i stalne opasnosti rađale su sumnju, 'teorije zavjera' i širile opće nepovjerenje. Egzekucije giljotinom prijeko osuđenih 'neprijatelja' Republike su vrtoglavo rasle. Strah se uvukao u građane.

Kada se Robespierre ustremio na čišćenje frakcija unutar samog jakobinskog pokreta uslijedila je reakcija koja je dovela do njegovog hapšenja pa i egzekucije 27.7.1794. godine. Uslijedio je takozvani *termidorski prevrat* kojim je okončana jakobinska diktatura, ali moglo bi se reći i revolucija. Ovaj prevrat izveli su Robespierreovi protivnici uz podršku desnice, žirondinaca i krupne buržoazije. Istog dana sazvan je novi Konvent. Nova skupština zabranila je djelovanje jakobinaca, ponovo je otvorila crkve, a narodni ustanci nezadovoljnih građana i sirotinje guše se u krvi. Novim ustavom od 22.8.1795. godine osigurana je vladavina krupnih trgovaca i industrijalaca, najbogatijeg sloja francuske buržoazije. „Sa podjelom vlasti na Zakonodavnu i Izvršnu (direktorij) Konvent je predao vlast Zakonodavnoj skupštini. Započeo je režim Direktorija“ (EJLZ-2, 1967: 436). Revolucionarni naboj ugnjetenih i

siromašnih masa, vrlo brzo će biti, već po dolasku generala Napoleona Bonaparte, transferiran u 'nacionalni nabo' i 'patriotizam' koji će Francusku republiku, odnosno 'imperiju' odvesti u novi krug stradanja po cijeloj Europi i Rusiji, sve do konačnog vojnog poraza 1815. godine kada se restaurira monarhija u Francuskoj na čelu s mlađim bratom pogubljenog kralja, Louisom XVIII. Na političkoj sceni se pojavila nova snaga – *nacionalizam* – koji će, namjesto stvarnog suočavanja sa siromaštvom i bijedom najširih narodnih slojeva, kvalitetnog rješavanja pitanja iz domene društvene pravde, vladajućim oligarhijama uvijek nepogrešivo služiti kao instrument mobilizacije, kontrole i discipliniranja stanovništva i efikasno sredstvo za podređivanje najširih masa svojim partikularnim ciljevima. Tako je do današnjeg dana.

Može se reći da holandska, engleska, američka i francuska revolucija za ishod, pored rušenja feudalnog poretka, imaju jedan sasvim novi vid političke subjektivacije: suveren postaje 'narod', ali u početnoj fazi novog poretka politički narod čine samo oni najbogatiji i najutjecajniji građani, buržoazija, dok će najšire narodne mase još dugo prebivati izvan političkog subjektiviteta, bez građanskog statusa u republikanskom smislu, naime, kao aktivnih sudionika u političkim procesima i oblikovanju svoje političke zajednice. U tom smislu revolucija će biti nastavljena u Europi i šire, nastavit će se borbe za slobodu, odnosno, punopravno uključenje najširih narodnih masa i različitih grupa u 'politički narod' tokom cijelog 19. i 20. stoljeća. Ali će biti nastavljene i borbe za jednakost, za rješavanje problema siromaštva i bijede. Ponovna 'eksplozivna' kombinacija zahtjeva za više sloboda i više jednakosti sklopit će se u Revoluciji iz 1848. godine koja je iz temelja promijenila Europu i konačno raščistila sa 'starim poretkom'. Jakobinski radikalni egalitaristički nerv koji počiva na uvidu da politička sloboda koja dopušta društvene nejednakosti postaje novi oblik nepravde nakon 1848. godine ponovo će izroniti u Oktobarskoj revoluciji 1917. godine.

VI.

**DEVETNAESTO STOLJEĆE – Odjeci Revolucije i
konsolidacija predstavničke demokratije**

VI. DEVETNAESTO STOLJEĆE – Odjeci Revolucije i konsolidacija predstavničke demokratije

1. Uvod

Nakon Restauracije 1815. godine slobodarski duh Francuske revolucije nipošto se ne smiruje. Progressivne snage tokom cijelog 19. stoljeća pokušavaju revolucionarne ideale ozbiljiti bilo putem političkih ili parlamentarnih, bilo putem oružanih borbi, protesta i nereda. Te borbe poprimaju vremenom dvojaku formu – kao borba za *liberalnu demokratiju*, ili kao borba za *nacionalno oslobođenje* (koja nužno ne mora sadržavati elemente liberalizma, kao npr. Grčka), pa se postepeno artikuliraju u političkoj svijesti Europljana dvije moćne slobodarske ideologije – *liberalizam* i *nacionalizam*. Njima će se u drugoj polovini tog stoljeća pridružiti, i to iz radikalne liberalno-demokratske frakcije, isto tako moćna ideologija *socijalizma*. Ovom ideološkom pregledu treba dodati i jedan evolucijski tip liberalno-demokratske borbe kakav se tokom stoljeća razvijao u Engleskoj. U svakom slučaju, i liberalizam i nacionalizam „odražavali su težnju građanstva na usponu da, u skladu sa svojim idealima, preobrazi unutrašnji i vanjski državni poredak“ (Boing, 1977: 556). Kako to razumijevaju liberali, nova, pravna država treba biti utemeljena na

racionalnim principima ... o čijem uređenju odlučuju slobodni građani. Od države se tražilo da osigura slobodu, pravnu zaštitu pred državnom samovoljom i takav politički poredak koji će svakom građaninu omogućiti da razvija svoje sposobnosti, da slobodno raspoláže svojim intelektualnim snagama i da se neometano bavi privrednom djelatnošću. S tom liberalnom težnjom bila je povezana i nova ideja o nacionalnoj državi. Sustav evropskih država trebalo je da realno odražava sliku narodâ tog dijela svijeta, koji se međusobno razlikuju po jeziku, kulturi,

povijesti i političkoj svijesti. Građanska sloboda i nacionalno jedinstvo ili autonomija – to je bio program što su ga, s različitim uspjehom, evolucijski ili revolucionarnim putem, pokušavali ostvariti politički aktivni dijelovi građanstva, ustajući protiv stare države i vladavina koje su, s nacionalnog stajališta, bile tuđinske (Böing, 1977: 556).

I u devetnaestom stoljeću, nakon Restauracije, možemo reći da se nastavlja emancipatorski denaturalizirajući narativ po kojem monarhijska vlast ostaje nešto 'neprirodno' kao i za američke i francuske revolucionare. Bilo je neophodno da se uspostavi 'prirodan' poredak vladavine naroda koji je jedinstven po svojoj kulturi, jeziku, povijesti, političkoj svijesti itd. Osjećaj 'neprirodnosti' monarhijskog režima pogotovo kao vladavine 'tuđe' dinastije za narode italijanskih i austrijskih zemalja, u Belgiji i Poljskoj prerastao je utoliko više u nacionalizam ako narod nije imao ili je 'izgubio' svoju državu, ako se našao u neopravdanom inferiornom položaju podređen uistinu 'tuđem' monarhu koji je govorio tuđim jezikom, i dolazio iz naroda koji je imao drugačiju, tuđu kulturu, povijest itd. Liberalni elementi emancipatorskog projekta se značajno umanjuju s nedostatkom građanskog i buržujskog sloja. Naime, u razvijenijim državama, odnosno onima koje su već izvršile svoje revolucije u kojima je buržoazija, barem ona krupna, izašla kao pobjednik (Francuska, Britanija) ali i one u kojima je buržoaski sloj uistinu predstavljao značajnu ekonomsku i političku snagu (Belgija), u emancipatorskim borbama prevladavali su liberalno-demokratski ciljevi individualne slobode, zaštite od arbitrarne samovolje monarha, slobodno raspolaganje individuuma svojim potencijalima i slobodno poduzetništvo. Može se reći da se nacionalistički narativ u njima koristio samo u svrhu mobilizacije širih, siromašnih masa za postizanje svojih klasnih ciljeva. Egalitaristički cilj koji su zdušno podržavale šire mase, nakon diskreditacije radikalnog jakobinstva, *prekodiran* je ideološki u egalitarizam pripadanja naciji, nacionalnog jedinstva. Stoga se, prema dominaciji buržujskog sloja, može reći da je, općenito, Zapadna Europa u svojim emancipatorskim borbama bila obilježena borbom za liberalno-demokratske vrijednosti i ciljeve.

Kako idemo prema europskom Istoku, slabi utjecaj buržoazije, ona je tek na svojim počecima. Tamo će emancipatorske borbe predvoditi uglavnom intelektualci (najčešće obrazovani na Zapadu), oficiri, činovnici, trgovci, a ponegdje i kler. Između se nalaze 'njemačke zemlje' gdje se miješaju liberalni i nacionalistički elementi, kao uostalom i u 'italijanskim zemljama'. Liberalni emancipatorski pokret će se, osobito nakon Francuske julske revolucije 1830. godine, dalje pocijepati na „*krupnoburžoasko-konstitucionalno krilo* i u *demokratsko-revolucionarno krilo*“ (Böing, 1977: 556). Iz demokratsko-revolucionarnog krila, nakon revolucionarnog potresa 1848. godine, pojavit će se socijalistički, odnosno komunistički pokret.

U rovitoj Francuskoj, koja je od 1815. godine ustavna monarhija s izraženijim ovlastima kralja, u julu 1830. godine, nakon prijetnji da će pojačati monarhijske ovlasti, oba doma Skupštine prisiljavaju Charlesa X da abdicira u korist rođaka Louisa-Phillipea, 'građanina-kralja'. Ovlasti kralja se drastično smanjuju, svode na funkciju predstavljanja, dok stvarnu vlast preuzima krupna buržoazija. Ova rekonstrukcija ustavne monarhije u korist parlamenta, brzo se proširila Europom (Belgija, južne njemačke države) i unijela dodatni nemir među čuvarima starog poretka, Restauracije, na čelu s austrijskim diplomatom, grofom Klemensom von Metternichom (1777-1859). Austrija koja je bila najmoćnija europska država nije krila svoju ambiciju da se „obnovi stanje stvari kakvo je bilo prije 1789. godine, viziju koju simbolizira oživiljenje predrevolucionarnog aristokratskog društvenog života“ (Evans, 2016: 21). Metternichovi strahovi bili su realni, s obzirom da je nova francuska ustavna monarhija u narednih 17 godina svog postojanja bila izvor stalnih konflikata između krupne buržoazije i ogorčene opozicije koju su činili razni pokreti kao što su liberalni-demokratski republikanci, socijalisti, bonapartisti. Julska revolucija ponudila je novi, 'opasan' model ustavne monarhije sa dominantnom pozicijom parlamenta ohrabrujući druge emancipatorske pokrete da snage Restauracije koju čine Austrija, Prusija, Britanija i Rusija više nisu toliko moćne. Za razliku od ovih previranja na kontinentu koja će neumoljivo voditi prema revolucionarnom stanju 1848. godine, „u Engleskoj se građanska modernizacija države odvija evolucijskim putem“ (Böing, 1977: 560).

2. Engleski liberalizam

Uprkos neispunjenom obećanju kada je u pitanju politička jednakost, tokom 19. stoljeća postupno se konsolidira liberalna demokratija i njeni institucionalni aranžmani kao što je predstavnička demokratija. Liberalni intelektualci i političke vođe bore se i postepeno uspijevaju proširiti krug 'političkog tijela', građanstva - od aristokrata i krupne buržoazije, do najšireg kruga ljudi, svih punoljetnih muškaraca, da bi se za stotinjak godina, građanstvo proširilo i na žene. Tako cijelo 19. stoljeće obilježava *stalna politička borba za proširenje baze političke slobode i jednakosti*, naravno ne i socijalne jednakosti. Političko bojno polje je s narativa o prirodnim ili pravima čovjeka, pa čak i s narativa o društvenom ugovoru koji je fascinirao radikalne liberalne tokom 18. stoljeća, polako prešlo u borbu za institucionalne aranžmane, pragmatična, reformistička rješenja za politički aparat koji bi što vjernije i uspješnije izrazio volju političkog tijela koje je raslo. To je iziskivalo i sve veću odgovornost izabраниh političkih predstavnika, ali i preciznija razgraničenja između zakonodavne, izvršne i sudske vlasti u državi novog tipa koja se doslovno tek oblikovala. Korijeni ovog liberalizma nalaze se, s jedne strane u *političko-ekonomskoj teoriji minimalne države* Adama Smitha, a s druge strane, u genuinoj etičkoj perspektivi – *utilitarizmu* – koju razvijaju Jeremy Bentham i James Mill. To je jedna potentna smjesa kojoj je, s jedne strane, u fokusu pojedinac i njegovo samoodređenje, a s druge strane, zajednica sa svojim dobrima, kao što je obrazovanje koje treba biti omogućeno građanima, plaćeno bolovanje i utvrđeni minimalni dohodak.

Adam Smith (1723-1790) uči da slijedeći svoje individualne ciljeve i interese ljudi nisu svjesni da istovremeno proizvode nepredvidljive pogodnosti i koristi ne samo za sebe nego i za druge, odnosno da svojim radom koji slijedi vlastite interese istovremeno doprinose – svojim možda najsebičnijim motivima – općem blagostanju cijele zajednice. Drugim riječima, ako poštuju tuđi život i imovinu, ako poštuju

zakone i ugovore koji reguliraju međusobnu razmjenu dobara, stiču se uslovi za jedan obuhvatni mehanizam dobrovoljnog harmoniziranja ovih različitih individualnih interesa – *tržište*. Ono „nevidljivom rukom“ sebične motive pojedinaca pretvara u općekorisne rezultate, pa ima moralnu vrijednost. Država se, sa svoje strane, ne smije miješati u prirodu (moralnu i ekonomsku) čovjeka – govoriti mu u šta da vjeruje, šta da misli, s kim da se druži i trguje. Država je nužno *minimalistička*. To znači da ona mora da osigura poštovanje ugovorenog i zakona te ekonomskih sloboda, odnosno da tržište nesmetano funkcioniра svojim zakonitostima tako što čovjek slobodno prometuje svojom „najsvetijom svojinom“ – plodovima svog rada. U *Bogatstvu naroda* Smith zaključuje:

Trgovina i manufakture rijetko kada mogu dugo cvjetati u državi u kojoj ne postoji redovno dijeljenje pravde, u kojoj se narod ne osjeća sigurnim u posjedovanju svoje imovine, u kojoj povjerenje u ugovore nije podržano zakonom i u kojoj se ne pretpostavlja da će se državna vlast po pravilu koristiti da se na plaćanje dugova prisile svi oni koji ih mogu platiti. Ukratko, trgovina i manufakture mogu rijetko kada cvjetati u bilo kojoj državi gdje ne postoji izvjesna mjera povjerenja u pravednost vlade (vidi u Vujačić, 2008).

Tako je utemeljena slika 'minimalističke' liberalne države, države kao 'psa čuvara slobode', koja do današnjeg dana zaokuplja imaginaciju liberala sklonim 'laissez-faire' ili *neoliberalnoj* ekonomiji danas: „Predstavnički sistem, zajedno sa slobodama govora, štampe i okupljanja ima svoje naročite prednosti: on osigurava mehanizam u kojem centralna politička moć može biti nadzirana i kontrolirana; on ustanovljava forum (parlament) koji ima ulogu psa čuvara slobode i predstavlja centar razumne rasprave“ (Mill u Held, 2003: 108). Međutim, za utilitariste to je bio samo jedan dio liberalne priče.

Jeremy Bentham (1748-1832) kao utemeljivač utilitarizma „smatra da je potrebno da stvari procjenjujemo jednostavno na osnovu njihove korisnosti za poboljšanje života... Za Benthama ono što ljudski život čini sretnim je zadovoljstvo. Što se utilitarizma tiče, neka radnja je

moralno dobra ukoliko proizvodi više zadovoljstva na uštrb boli *za što je moguće više ljudi* i ukoliko je dobro za što je moguće veći broj ljudi“ (White, 1988: 42-3; Italik - A.M.). *Dobrobit svakog pojedinca podjednako je važna*. Stoga, „ispravni postupci su oni koji proizvode najveći mogući balans sreće nad nesrećom, pri čemu se sreća svakog pojedinca uzima za podjednako važnu“ (Rachels, 1999: 107-8). U vrijeme kada je nastao, utilitarizam je predstavljao 'revolucionarnu ideju' upravo zbog ovog razumijevanja jednake vrijednosti svakog pojedinca. Utilitarizam je najzaslužniji za ideju *nepristrasnosti* – „ideju da su život svake osobe i interesi svakog podjednako važni“ (Rachels, 1999: 115). Ova suprotstavljenost između smitovskog libertarizma i utilitarističkog egalitarizma u samim moralnim temeljima liberalne demokratije često će, kao paradoks izranjati na površinu i biti predmet rasprava. David Held piše:

Liberalna ideja političke jednakosti kao nužnog uslova slobode – formalna jednaka sposobnost građana da zaštite svoje vlastite interese – sadrži jedan implicitno egalitarni ideal s uznemirujućim posljedicama za liberalni poredak – zar onda ne trebaju interesi svih zrelih pojedinaca (neovisno od spola, boje, vjere i bogatstva) biti uzeti podjednako u razmatranje (Held, 2003: 99)?

Iako se dosljedno zalaže za opće pravo glasa John Stewart Mill, utilitarist druge generacije i sin Jamesa Milla, upozorava na opasnost 'tiranije većine'. Svaka ovlast države izvan funkcije 'psa čuvara slobode' mora biti precizno izvagana jer bi njeno 'širenje' dovodilo do povećanja broja ljudi „koji moraju biti imenovani i plaćeni od vlade kao i do povećanja centralne kontrole funkcija i osoblja što sa svoje strane može predstavljati veću prijetnju slobodi... što je administrativna mašinerija efikasnija i naučnija, utoliko je veća prijetnja slobodi“ (Mill u Held, 2003: 105). Tiraniju nad pojedincem ne provodi samo država. Društvena tiranija provodi se nad pojedincem i manjinama uz pomoć vaninstitucionalnih sredstava kao što su tradicija, običaji, javno mnijenje, vladajući moral. Mill opaža stalno prisutnu tendenciju države, s jedne i društva općenito, s druge strane, da se prekorači granica koja

razdvaja oblast legitimnog uplitanja drugih u život pojedinca od oblasti u kojoj je pojedinac jedini nadležan da odlučuje. Gdje je ta granica i kako je tačno odrediti? Mill će formulirati, u vezi s tim, *fundamentalno načelo liberalizma* koje glasi:

Jedini cilj radi koga čovječanstvo, bilo pojedinačno ili kao cjelina, ima pravo da se miješa u slobodu djelovanja bilo kog svog člana je samoodbrana i jedina svrha radi koje vlast može s pravom da se koristi protiv volje bilo koga člana jedne civilizirane zajednice, jeste da spriječi povrede drugih. Vlastito dobro člana društva, bilo fizičko ili moralno, nije dovoljno opravdanje. Jedino ponašanje pojedinca zbog koga je on odgovoran društvu jeste ono koje se tiče drugih. U ponašanju koje se tiče samo njega samog, njegova nezavisnost je, naravno, apsolutna. Nad samim sobom, nad svojim tijelom i duhom, pojedinac je suveren (Mill u Babić-Mujkić, 2019:).

Mill nastavlja:

Oko svakog ljudskog bića postoji krug, čije prekoračenje se ne smije dopustiti nijednoj vladi, bila to vladavina jednoga, nekolicine ili mnogih. Postoji, naime, dio života svake osobe koja je dospjela u zrele godine, unutar kojeg mora vladati individualnost te osobe, i to bez kontrole bilo kojeg pojedinca ili javnosti kolektivno. Ono što treba odrediti jeste gdje treba postaviti granicu, koliko je širok opseg ljudskog života koji ovo rezervirano područje treba da zauzima. Držim da ono mora da obuhvata cijeli onaj dio koji se tiče unutarnjeg ili spoljnjeg života pojedinca i koji ne pogađa interese drugih ili ih pogađa samo moralnim utjecajem primjera (Mill u Babić-Mujkić, 2019:).

Ovaj Millov diktum treba shvatiti iz perspektive utilitarizma. Naime, iako na prvi pogled Millovo načelo izgleda na tragu „negativne slobode“ (sloboda od prinude, ograničenja, miješanja, nametanja) kakvo razvijaju klasični liberali kao što je Smith, ono ustvari poziva na omogućavanje *svakom* pojedincu slobode vlastitog samoodređenja i autonomije koja zahtijeva ne samo ekonomsku slobodu djelovanja

na tržištu nego i političku slobodu. Društvo mora ostaviti, uči Mill, dovoljno prostora za autonomiju, samoodređenje pojedinca koje ga čini naročitim, izvornim, neponovljivim bićem. Individualnost je za Milla jedan od osnovnih karakteristika ljudske sreće te je time i glavni sastojak društvenog napretka. Putem afirmacije onog što je intelekt i naročiti karakter individue, pojedinac može razvijati svoje sposobnosti i svoj život činiti raznovrsnim i punim, ali i indirektno, živote ostalih ljudi u nekom društvu. Individualnost stoga ima i društvenu vrijednost – ona je neophodan uslov društvenog napretka. Nosioци napretka uvijek su bili i jedino mogu biti slobodni, samosvojni, originalni pojedinci i liberalizam mora biti takav politički okvir koji će omogućiti takav razvoj. Dakle, uprkos uobičajenim interpretacijama, John Gray će ponuditi takvu reinterpretaciju Millovog liberalizma po kojem je u njegovom središtu, ne negativna, već ustvari pozitivna koncepcija slobode, odnosno *koncepcija ljudske prirode i samorazvoja*. Mill upozorava da se sloboda pojedinca u modernom društvu najčešće krši kada pojedinac uživa neke tradicionalne slobode pa djelovanje u skladu s njim biva štetno po druge ljude. Zato bismo, na tragu Graya mogli zaključiti da je osnovna preokupacija političke doktrine J.S. Milla očuvanje i promoviranje diverziteta i varijeteta u svim sferama života, ali na način koji bi se mogao opisati kao „antikolektivistički radikalizam“, što danas nalazimo jedino ili među konzervativnim desničarima (nenacionalistička, nerasistička, nepopulistička desnica) ili radikalnim ljevičarima (anarholiberali). Gray primjećuje da je relevancija njegovog antikolektivističkog pristupa tokom 20. stoljeća pojačana osobito nakon redistribucijskih dohodovnih mjera države u prilog bogatih, a na štetu siromašnih. Uistinu, oni koji gube najviše slobode su siromašni koji dobijaju najmanje zauzvrat. Zato je važna njegova političko-ekonomska doktrina koja se često zanemaruje u veličanju njegovog liberalizma.

Ipak, Millovi strahovi vezani za 'tiraniju većine' smještaju Milla u izvorni liberalistički diskurs kakav je razvijan u *Federalističkim spisima*, odnosno strahovanjima 'očeva osnivača' republike od toga da ljudi bez imovine, sirotinja, može doći u priliku da donosi odluke koje će

se ticati i onih s imovinom, pa i moguće odluke vezane za tu imovinu, čime bi sloboda bila ugrožena. Da bi pomirio ove aspekte sa svojim utilitarističkim učenjem Mill kritizira industrijsko društvo u usponu čija je glavna karakteristika neadekvatna distribucija svojine i ugnjetavački sistem industrijske organizacije. Jedan od vodećih uzroka nepravične distribucije, prema Millu, je u koncentraciji bogatstva koja se desila tokom neprekinute akumulacije kroz generacije (nasljedni kapital – na koga se danas posebno obrušava Thomas Piketty). Lijek za to vidi u nametanju poreza na nasljedstvo koji treba da promovira difuziju bogatstva. Drugi lijek je zagarantirani godišnji dohodak, ili socijalna dividenda za sve. Nepravična distribucija imovine tijesno je povezana s oblikom kapitalističke industrijske organizacije u kojoj su poduzeća u posjedu vlasnika kapitala koji se nalaze u autoritarnom odnosu naspram nadničara. Mill se protivi tom sistemu jer, kao prvo, on institucionalizira permanentni konflikt interesa između vlasnika kapitala i nadničara, a nijedan sistem proizvodnog udruživanja koji počiva na tako kontradiktornim osnovama ne može biti stabilan niti učinkovit. Na drugom mjestu, podvojenost nadničara i vlasnika i menadžera radnicima oduzima bilo kakvu stvarnu mogućnost lične inicijative. On se zalaže za sistem nerevolucionarnog, kompetitivnog sindikalizma:

Oblik asocijacije za koji se, ako se čovječanstvo nastavi razvijati, mora očekivati da postane dominantnim, nije onaj koji egzistira između kapitaliste kao šefa i radnika koji nemaju svoj glas u upravi, već je to asocijacija samih radnika po principu jednakosti, kolektivnog vlasništva nad kapitalom s kojim operiraju radeći pod upravom koju su sami izabrali i koju mogu uvijek sami smijeniti (Mill u Gray, 2016:).

Dakle, prema Millu, kapitalistički oblik proizvodnih odnosa na duže staze je neodrživ, niti se može opravdati s pozicije slobode. U tom smislu on razvija viziju postkapitalističkog društva. Millova vizija razlikuje se od ortodoksne socijalističke vizije jer ne podrazumijeva ukidanje kompeticije, neke vrste tržišne ekonomije. Mill je ubijeđen da nikakve promjene postojećeg sistema industrijske organizacije

koje bi isključivale kompetitivnost između poduzeća i pojedinaca ne bi proizvele tolerantnije društvo. Ako bismo u bilo kojem smislu mogli Milla smatrati socijalistom – piše Gray – onda bi on bio neki „tržišni socijalist“. U skladu s tim, Mill zagovara jednu vrstu 'statične' ekonomije – ne ekspanzionističke, kakvu zagovara laissez-faire liberalizam i neoliberalizam – i u njoj vidi mogućnost za opsežnu transformaciju društvenih vrijednosti. Mirna tranzicija k nerazvojnoj ekonomiji ima izvor u njegovoj neomaltuzijanskoj poziciji koja uči o ograničenosti svjetskih resursa i konstantnoj opasnosti populacijske prekobrojnosti. On upozorava na katastrofalne posljedice po ljudski karakter te neutješne pomame za posjedom i destruktivnih posljedica po našu prirodnu okolinu koje bi imao neki beskonačni ljudski razvoj. Mill kaže kako je samo u nazadnim zemljama svijeta važno povećanje proizvodnje. Ključni problem za najrazvijenije zemlje treba biti bolja distribucija.

Međutim, Mill je i pragmatičan autor, on zna da se za takav svijet treba pripremati, odnosno u međuvremenu stvarati takve privremene aranžmane koji će razvoj društva usmjeravati u tom pravcu. Jedna od tih privremenih mjera jeste, baš na tragu očeva osnivača republike, izvjestan restriktivni režim prava glasa. Da bi pomirio svoju utilitarističku ideju o podjednakoj važnosti svakog pojedinca, odnosno svoju egalitarističku ideju o općem pravu glasa s realnom opasnošću 'tiranije većine', Mill predlaže pluralni sistem glasanja – slično elektorskom glasanju u SAD, po kojem će opće glasačko pravo uživati svi punoljetni građani, ali će oni mudriji, talentiraniji, obrazovaniji (ne nužno i bogatiji) imati više glasova od ostalih. Dakle, Millova politička sloboda podrazumijeva opće pravo glasa, ali svaki glas neće biti jednak. Za Milla koji je svjestan da je neznanje i intelektualna zaostalost proizvod sistema koga treba mijenjati utilitarističkim reformama u pravcu postizanja 'sreće najvećeg broja', takva mjera će biti privremena dok reforme ne poluče rezultate i glasačka baza se izjednači u obrazovnom i kulturnom smislu. Jačina individualnog glasa, u međuvremenu, prema Millu, određivat će se prema profesiji građanina.

Kada su u pitanju ženski sugrađani, Mill je tu bio beskompromisan i jedan je od prvih filozofa i autora koji se zalagao za punu ravnopravnost između muškaraca i žena. Šta više, za Milla, „samo puna jednakost između muškaraca i žena u svim pravnim, političkim i društvenim aranžmanima može stvoriti prave uslove za ljudsku slobodu i demokratski način života. Mill je tvrdio da je *emancipacija čovječanstva nezamisliva bez emancipacije žena*“ (Held, 2003: 113-14; Italik – A.M.). U zaključku, Milla možemo opisati kao decentralista i anti-državnog radikala koji zagovara političku devoluciju i difuziju moći i inicijative unutar etabliranih institucija našeg društva. Dok poziva na masovnu redistribuciju imovine i dohotka istovremeno razvija i alternativnu koncepciju društvene pravde u vidu ujednačujućeg egalitarizma i na taj način nastoji modificirati institucije i politiku liberalnih društava, a da je istovremeno odan centralnim idejama libealne tradicije. Kada je u pitanju 'evolutivni liberalni model' mogli bismo s Heldom zaključiti da je tek s

aktuelnim ostvarenjem građanstva za sve odrasle muškarce i žene liberalna demokratija poprimila svoj finalni oblik: skup pravila i institucija koje dopuštaju najširu participaciju većine građana u izboru predstavnika koji će donositi političke odluke (to jest, odluke koje će se ticati cijele zajednice) ... Tek krajem 20. stoljeća liberalna predstavnička demokratija osigurala je svoje postojanje na Zapadu stičući najširu prihvatljivost u principu kao adekvatan model vladavine koji prevazilazi granice Zapada (Held, 2003: 119-120).

Na žalost – Held ovo piše 2003. godine – nakon velike ekonomske krize 2008. godine, terorističkih prijetnji, a potom i migracijske krize 2015. godine - čini se da liberalno demokratski okvir doživljava svoju dubinsku demontažu pa čak i odbacivanje.

3. Nacionalizam

U nedostatku jakog poduzetničkog sloja, revolucionarne promjene u nekim dijelovima Europe, na krilima ideala Francuske revolucije, pokušavaju inicirati intelektualni slojevi. Jedan od prvaka nacionalnog pristupa bio je i Johann Gottfried Herder (1744-1803) koji razvija učenje o originalnom stvaralačkom geniju naroda kroz njegovu naročitu kulturu i jezik. On smatra da je čovječanstvo kao cjelina povezano idejom *humaniteta*, ali konkretne manifestacije tog humaniteta su *pojedini narodi* – svaki narod, bez izuzetka, na partikularan, prepoznatljiv i stvaralački način odražava taj opći humanitet. Razumijevanje naroda kao kulturnih autonomnih, stvaralačkih subjekata usljed nepovoljnih političkih okolnosti nametnutih restauracijom starog režima doveli su do političkog čitanja Herdera, pa i političkih programa nacionalnog ujedinjenja. 'Led' probijaju Grci koji 1822. godine kreću u borbu za nezavisnost od Otomanske imperije kao, kako se isticalo, drevni narod, utemeljitelj moderne civilizacije, sa superiornom kulturom koji ne zaslužuje trenutni inferiorni položaj. Grčko pitanje je postalo prvo ozbiljno iskušenje poretku koji je 1815. godine ustanovila *Sveta alijansa*. Dok se Metternich zalagao za status quo i konzervativno razumijevanje legitimiteta, dotle njegov saveznik, ruski car Aleksandar I iz razloga državnih interesa Carstva kojima odgovara dalje slabljenje Turske, podržava grčki nacionalni oslobodilački pokret kojeg predvodi kler i intelektualni krugovi. Široko oduševljenje, osobito u intelektualnim krugovima Europe izvršilo je na kraju pritisak da se prizna mlada Grčka država 1830. godine, ali, naravno, kao monarhija, čije mjesto je zauzeo bavarski princ Oton. Važno je primijetiti da u Grčkoj „nacionalna ideja nije bila vezana uz liberalno građanstvo, koje praktički u Grčkoj tada još nije postojalo,

nego se mogla udružiti sa snagama različitog političko-društvenog porijekla i duhovno-ideološke usmjerenosti“ (Böing, 1977: 561), kao što je kler i inteligencija. Vjerovatno je nedostatak građanstva i liberalnog elementa grčkoj revoluciji dao oblik etničkog konflikta i čišćenja. Ovdje se mora primijetiti sljedeće:

Dok su zapadnoevropske države našle još prije revolucije put do nacionalnog jedinstva, a poslije 1789. politička i društvena integracija zapadnoevropskih naroda dovela je do stvaranja nacija nosilaca državnosti, dotle državne sustave Srednje i Istočne Evrope karakterizira raskorak između strukture vlasti i nacionalnog sastava stanovništva. Što se više budila politička svijest narodâ, bilo u borbi protiv napoleonske tuđinske vladavine, bilo u suprotstavljanju starijim oblicima vladavine, to je više nacionalni pokret djelovao kao snaga koja je ugrožavala poredak restauriran 1815. godine (Böing, 1977: 561).

Duhovno-kulturni supstancijalizam bio je pokretač i njemačkih nacionalističkih previranja. Njemački intelektualac i filozof Wilhelm von Humboldt (1767-1835), utemeljitelj Univerziteta u Berlinu, smatrao je da postojeća, labava Njemačka konfederacija „može poslužiti kao osnov za izgradnju jačih nacionalnih institucija, ali drugi, osobito studenti koja su se okupljali oko društva Burschenschaft u Jeni od 1815., smatrali su da samo kada se individualne, uglavnom autoritarne države članice pometu i zamjene jedinstvenim nacionalnim ustavom, može doći do stvarnog nacionalnog jedinstva“ (Evans, 2016: 33). Nacionalistički pokreti bili su uspješno suzbijeni represivnim metodima i progonima iza kojih je stajao Metternich.

I italijanske zemlje zahvatio je pobunjenički žar. Iako je i ovdje bio „relativno tanak sloj građanstva“ (Böing, 1977: 563) nacionalistički pokret bio je osnažen jasnim ciljem borbe – protiv tuđinske vlasti, koju je na sjeveru činila dinastija Habsburg, a na jugu dinastija Bourbon. Subverzivno djeluje radikalno demokratska grupa 'karbonara', a jedna

„radikalno usmjerena grupa, pod vodstvom Guiseppesa Mazzinija, beskompromisno i bez obzira na političke i društvene realitete, teži za ostvarenjem jedinstvene republike, koja se imala s ostalim evropskim nacijama udružiti u savez naroda“ (Böing, 1977: 563). Bila je to, širom Europe, generacija „obrazovanih elita i mlađi ešaloni klase vojnih oficira, inspirirana idealima slobode i nacionalnog suvereniteta koja je predvodila pokrete nacionalnog oslobođenja i liberalnih reformi, odbijajući da prihvati konzervativne i restauratorske aspekte dogovora iz 1815.“ (Evans, 2016: 63). Revolucionarni duh proširio se i na Poljsku, Mađarsku, a javio se i kod južnoslavenskih naroda. Uz već autonomnu Srbiju, u Hrvatskoj se javlja Ilirski preporod čiji su nositelji bili mlađa trgovačka buržoazija i inteligencija, a koja se zalaže za ideju južnoslavenskog jedinstva. A nakon što, po nagovoru srpskog kneza Obrenovića, sultan Mahmud II prepušta šest prekodrinskih bosanskih općina Srpskoj kneževini, 1831. bosansko-muslimanska elita saziva sabor i proglašava autonomiju u okviru Otomanskog carstva. Ova pobuna ugušena je naredne 1832. godine (vidi: Evans, 2016).

Nacionalizacija političkog tako bi se mogla okarakterizirati kao društveno-historijski uslovljena *partikularizacija univerzalističkih revolucionarnih ciljeva* Francuske revolucije. Taj proces, može se reći, nastavlja se na opsežnije procese „strukturne preobrazbe k nacionaliziranju političkih zajednica“ (Malešević, 2017: 57) uglavnom carstava, koji je otpočeo u 18. stoljeću. Taj ishod je, kako to vidi Siniša Malešević, „bio rezultat različitih povijesnih i organizacijskih okolnosti: uz ostalo, porasta populacije, ograničenja poljoprivredne proizvodnje te sve intenzivnijih sukoba oko oskudne obradive zemlje“ (Malešević, 2017: 57). U organizacijskom smislu, prethodna iskustva s apsolutizmom u kojem se suveren javlja kao otjelovljenje države, postepeno se u političko razumijevanje uvodi princip 'jednog', na vrhu piramide, postaje privlačna ideja centra, odakle se uz pomoć razvijene administrativne infrastrukture organizira svakodnevni društveni život. Takva

infrastruktura zatečena je nakon revolucija, samo je rekonstruirana u skladu s prosvjetiteljskim načelima slobode i prava, pa je nužno ostala 'nacionalna' – uostalom govorimo o 'francuskoj', 'američkoj', 'holandskoj', 'poljskoj' revoluciji.

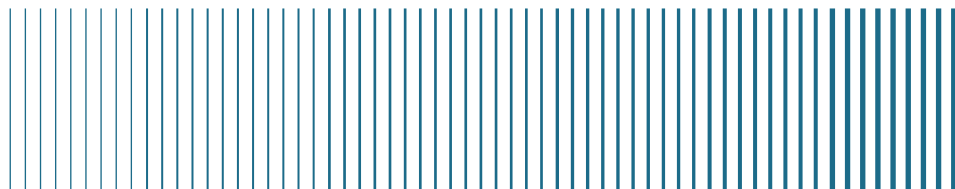
Malešević zaključuje kako se 'država-nacija' može definirati kao

Sekularizirana društvena organizacija s utvrđenim i stabilnim teritorijem te središnjom političkom vlasti koja se temelji na intenzivnom ideološkom partikularizmu i promicanju moralnog egalitarizma, društvene solidarnosti i kulturne homogenosti svoje populacije. Konkretnije, država-nacija počiva na načelu, koje svoj korijen ima u vjerovanjima njezina stanovništva i priznanju drugih država-nacija, da ona ima legitimno pravo monopolizirati upotrebu nasilja, oporezivanje, obrazovanje i zakonodavstvo na svom teritoriju (Malešević, 2017: 81).

Iz takvog zadatog političkog okvira, centraliziranog institucionalnog okvira koji omogućava discipliniranje, kontroliranje, nadzor pa i oblikovanje narodnog tijela proistekla je posebna politička naracija – *ideologija nacionalizma* koja, kako kaže Malešević, „počiva na percepcijama koje su u narodu prihvaćene te na odgovarajućim praksama koje postuliraju naciju kao primarnu jedinicu ljudske solidarnosti i političke legitimnosti“ (Malešević, 2017: 89). Prednost ovog ideološkog nazora je u njegovoj 'neposrednosti', 'očitosti', 'afektivnosti' naspram 'kompliciranijih' ideoloških postulata – slobodnog tržišta (liberalizam) ili klasne solidarnosti (socijalizam). Tako je, „budući da je univerzalističkim i veoma apstraktnim porukama Razuma, Slobode i Jednakosti manjkalo primamljivosti u narodu, nove su društvene organizacije morale prihvatiti idiom nacionalnog partikularizma: sad su eto bili važni narod Francuske i narod Amerike, a ne više *citoyens du monde* i *land of the free*“ (Malešević, 2017: 94). Element jednakosti iz obećanja revolucije koji je izostajao u uspostavljenim režimima krupne buržoazije za koje su individualne slobode koje država treba

da štiti značile u prvom redu slobodu neograničenog profitiranja i raspolaganja svojom imovinom, sada se – zahvaljujući povećanju pismenosti, obrazovanosti i razvoja medija – vratio u vidu 'jednakosti u pripadanju' nacionalnom kolektivu i ponosu koji iz toga proističe. Drugim riječima, „tek kad je velik broj osoba počeo vjerovati u moralnu jednakost svih pripadnika svoje političke zajednice, i postupati u skladu s tim uvjerenjem, nacionalizam je mogao uhvatiti korijena i postupno postati dominantna ideološka pripovijest. Bio je to složen i povijesno nesudbinski proces a inicirali su ga revolucionarni prevrati i dubinski gubitak legitimacije *ancien regimea*“ (Malešević, 2017: 91 – bold: A.M.). Ali to je proces, koji je kao proces nacionaliziranja dugo trajao, jer inicijalno, stanovnici država nisu imali nikakvu predstavu o tome šta znači njihova pripadnost ovom a ne onom narodu, odnosno državi. To je postignuto s razvojem državne birokratije i nametanja standarda i procedura, nasilnim nametanjem 'patriotskih rituala', zatim ratovima za koje je trebalo mobilizirati šire narodne mase, što su vladajuće liberalne elite činile uz pomoć vokabulara o nacionalnoj ugroženosti i potrebi za jedinstvom. Naravno, nacionalizirajućim procesima pogodovao je i razvoj kapitalizma koji je diktirao procese industrijalizacije za tržišnu bitku koja se vodila već na globalnom nivou dovodeći do imperijalizma. Tako Malešević zaključuje:

Od Weberovih ranih istraživanja postalo je jasno da rođenje države-nacije mnogo duguje pojavi autonomnih trgovačkih gradova predmoderne Europe i da je njihova pojava povezana s formiranjem i ekspanzijom kapitalizma. No, kapitalizam nije erodirao moć države nego je promicao instrumentalnu racionalnost, djelotvornost, predvidljivost, transparentne hijerarhije i formalizirane ugovorne sporazume – a sve to čini i jezgru izgradnje država-nacija. Drugim riječima, širenje kapitalizma i ekonomska liberalizacije idu pod ruku s razvojem birokratskog i ideološkog aparata država-nacija. Upravo su udružene snage međunarodne trgovine i vojnog nadmetanja i dale poticaj razvoju država-nacija i nacionalizama (Malešević, 2017: 201).



VII.

DIREKTNA DEMOKRATIJA

VII. DIREKTNA DEMOKRATIJA

1. Formalna vs. suštinska jednakost

Liberalističke slobode su proisticale iz teorije društvenog ugovora po kojoj slobodan pojedinac prethodi bilo kakvoj društvenoj zajednici u koju stupa vođen svojim interesima i umnim razlozima. Karl Marx primjećuje kako je nositelj liberalnih sloboda i prava u stvari nepostojeći 'čovjek uopće', apstraktni pojedinac odsječen od bilo kakvog socijalnog konteksta. Liberalna država zasnovana na apstraktnom pojedincu kao nositelju prava i sloboda u praksi može da znači samo to da su te slobode i prava samo apstrakcije, bez ikakvog stvarnog efekta po živote stvarnih pojedinaca. Politička jednakost po osnovu prava i sloboda za svakog građanina, vidjeli smo, mogla je tolerirati ogromne razlike u bogatstvu, pa time i u društvenim preduslovima da bi prava i slobode uopće mogli imati nekog smisla za čovjeka. Kakvog smisla prava i slobode čovjeka mogu imati ljudima iz opisa Britanije 1840-tih, revolucionarke Flore Tristan:

Od kada poznajem engleski proletarijat, ne mislim da je ropstvo najveća nesreća čovječanstva: robu je cjeloživotno osiguran hljeb, pa i skrb kada se razboli; dok takva veza između radnika i engleskog gospodara ne postoji. Ako gospodar ne može da mu da posla, radnik umire od gladi; ako je bolestan on će umrijeti. Kada ostari ili ako postane invalid kao rezultat nesreće, on će biti otpušten i postati prosjak u stalnom strahu od hapšenja“ (Tristan u Evans, 2016: 169).

S nastupajućim kapitalističkim odnosima na historijsku pozornicu dospjela je cijela jedna nova klasa ljudi – *proletarijat*, masa na rubu

siromaštva koja je prisiljena da živi od prodaje svog rada. Ta prodaja rada, na prvi pogled, odvija se u skladu s ugovornom doktrinom. Poduzetnik se okreće tržištu rada i sklapa ugovor o radu s najboljim ponuđačem. Riječ je o ugovornom odnosu između dva slobodna čovjeka o razmjeni usluga. Ali taj 'slobodni ugovor' već se odvija unutar sasvim određenih ekonomskih i političkih odnosa – odnosa prinude koja radnika, već prethodno determiniranog društvenim odnosima kao pripadnika siromašne klase, egzistencijalno prisiljava da ulazi u takve odnose ugovorne razmjene. Apstraktnost slobode u ovom odnosu dolazi do izražaja. Vlasnik tekstilnog pogona Voortman iz Belgije pobunjenim radnicima je 1832. godine poručio: „Idite i jedite svoju slobodu ako ste gladni!“ (Evans, 2016: 137) što najbolje svjedoči o efektivnosti sloboda i prava pojedinca u realnom društvenom okruženju tog doba. Opisujući uobičajene uslove rada u fabrikama tokom osobito prve polovine XIX stoljeća Evans piše:

Kao institucija fabrika uvodi surovu disciplinu za svoje uposlenike. Tkači moraju za svojim strojem sjediti po 14 sati. Morali su doći prije zvona koje oglašava početak radnog dana. Po ulasku u fabriku vrata se zaključavaju, osim za vrijeme polusatne pauze za čaj. Radnicima za vrijeme rada nije dozvoljena konzumacija vode – kazna predviđena za to iznosila je jedan šiling. Ista kazna predviđena je ako radnik zakasni do pet minuta na posao, ako otvori prozor za vrijeme rada, ako se zatekne da se umiva ili osvježava, ili ako tokom rada zviždi. Ako se tkalački radnik razboli a ne uspije sebi naći zamjenu za taj dan kažnjava se sa šest šilinga. ... Smatralo se da se radnici bave svojim zanimanjem kao rezultat njihovog slobodnog izbora i na svoj vlastiti rizik“ (Evans, 2016: 137-138).

Slobodnomisleći intelektualci tog doba pitali su kako je moguće da država u čijem su temelju individualne slobode i prava tolerira ovakve ropske uslove rada. To je stoga jer je pojedinac koji je u temelju njezinih ustavnih određenja, kako misli Marx, apstrakcija i filozofska

fantazija. Prava i slobode ne odnose se na konkretnog radnika koji je kako piše Marx „postao roba i to najbjednija roba ... bijeda radnika stoji u obrnutom razmjeru prema moći i veličini njegove proizvodnje ... nužni rezultat konkurencije je akumulacija kapitala u malo ruku. Čitavo društvo mora se raspasti u dvije klase: klasu vlasnika i klasu siromašnih radnika“ (Marx, 1961: 209). Marx otkriva čudnu zakonitost moderne građanske države: „*Formalno tretirajući svakoga na isti način, prema principima koji štite slobodu individua i brane njihovo pravo na imovinu, država generira posljedice koje su parcijalne, naime, na taj način ona će neizbježno održati privilegije onih koji su s imovinom. Štiteći privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju, država je već zauzela stranu*“ (Held, 2003: 130; Italik - A.M.). Isključenjem ekonomske sfere iz političkih odnosa, radnici koji su u nepovoljnom položaju dovode se u još teži položaj izloženi hirovima, pritiscima i ucjenama poduzetnika jer njihov međusobni odnos je interpretiran kao stvar slobodnih privatnih ugovora. Po tome nova država oblikovana je prema interesima i liku buržoazije i kapitala a ne svih svojih građana. Nova država je vladavina kapitala, roba, stvari, a ne ljudi, pa prava demokratija u takvom okruženju nipošto nije moguća. *Smisao demokratije*, za Marxa je suprotan:

ako su oni /radnici, siromašni, oni koji žive od svog rada – A.M./ dio države, onda je već, kao što se samo po sebi razumije, njihovo socijalno *opstojanje njihovo zbiljsko učešće u državi*. Ne samo što su oni udio države već je i država njihov udio. Biti svjesni udio nečega znači svjesno smatrati sebe njegovim dijelom, znači svjesno učestvovati u njemu. Bez ove svijesti član države bio bi životinja. (...) to da svi pojedinačno hoće da učestvuju u zakonodavnoj vlasti jeste samo volja svih da budu zbiljski (aktivni) *članovi države* ili da sebe postave kao *političko opstojanje*, odnosno da pokažu i da učine djelatnim svoje opstojanje kao *političko opstojanje* (Marx, 1960: 156-157).

Revolucija, zaključuje to Marx, sredinom 19. stoljeća je neuspjela, jer poredak slobode koji je uspostavila počiva na ogromnim

nejednakostima, pa je za većinu građana ta sloboda samo prazan pojam. Odnosno

Revolucija je promašena samo za onu masu koja u *političkoj* 'ideji' nije imala ideju svog stvarnog '*interesa*', čiji se istinski životni princip, dakle, nije poklapao sa životnim principom revolucije, čiji stvarni uslovi emancipacije jesu bitno različiti od uslova u granicama kojih je buržoazija mogla emancipirati sebe i društvo. Ako je, dakle revolucija promašena, to je zato što najmnogobrojniji, od buržoazije različiti dio mase, nije imao *svoj svojstveni* revolucionarni princip, već je imao samo jednu 'ideju', dakle samo predmet trenutnog *entuzijazma* i samo prividnog *uzdizanja* (Marx, 1964: 96-97).

Država u kojima su plodovi rada otuđeni od onih koji ih proizvode radnicima se može javiti samo kao otuđena sila, sila u rukama drugih koji njima upravljaju vođeni interesima svoje klase, što znači da država stvorena građanskom revolucijom, može biti samo država građana shvaćenih kao buržuja – posjednika imovine, što znači da ona nije u suštinskom smislu država najšireg mnoštva, onih, kako to Marx voli reći, devet desetina kojima je privatna svojina ukinuta i skoncentrirana u rukama jedne desetine. Sloboda, sa svoje strane, „podrazumijeva kompletnu demokratizaciju društva kao i države; a to se može postići samo uništenjem društvenih klasa i ukidanjem klasne moći u svim njezinim oblicima“ (Held, 2003: 138). Da li je moguće da se ovih devet desetina – proletarijat – organizira i preuzme organizaciju svog društvenog i političkog života u svoje ruke, odnosno da mnoštvo, proletarijat postane vladajuća klasa? Marx smatra da je to moguće na način da proletarijat preuzme – svi punoljetni građani koji nemaju u vlasništvu sredstva za proizvodnju - punu demokratsku kontrolu nad državom (*socijalistička država*) s ciljem uspostave novih ekonomskih i političkih odnosa, koji će, sa svoje strane, omogućiti obećanje dato u građanskim revolucijama – puni svestrani razvitak, samoodređenje svakog pojedinca, njegovo ili njeno slobodno oblikovanje vlastitog života. Socijalistička ili radnička država razlikuje se od građanske, prema Vladimiru Iljiču Lenjinu po tome što

Nasuprot građanskom parlamentarizmu, gdje je narod od vremena do vremena davao svojim glasanjem pravo pojedinim frakcijama građanske klase da njime upravljaju, perpetuirajući na taj način, uza svu demokratsku slobodu glasanja i izbora, političku alijenaciju – nova je radnička država, prema Lenjinu, trebalo da bude neposredan izraz radničkih i narodnih htijenja, društveni organizam baziran na delegatskom a ne na formalno-parlamentarnom sistemu (Vranicki, 1982: xx).

Aranžman koji treba to omogućiti Marx naziva 'diktaturom proletarijata' koji je razvio na iskustvima *Pariške komune* 1871, a ima oblik *direktne – delegatske – demokratije*:

Komuna se formira od općinskih vjećnika izabranih na općim izborima uz opće pravo glasa u različitim dijelovima grada na kraći mandatni period uz mogućnost brzog opoziva i pojačanu odgovornost prema biračima. Komuna je radno, ne parlamentarno tijelo, izvršno i zakonodavno u isto vrijeme. Njena policija direktno je njoj odgovorna i otvorena smjeni. Isto je i sa službenicima svih ogranaka administracije. Plaće javnih službenika odgovaraju radničkoj nadnici.

Sve obrazovne institucije otvorene su za narod i istovremeno oslobođene svakog upliva crkve ili države. Kao i drugi javni službenici tužitelji i suci podliježu izboru, mjerama odgovornosti i smjenjivosti.

U ruralnim područjima stajaća vojska se zamjenjuje nacionalnom milicijom s kratkim periodom službe. Ruralne komune svakog distrikta same upravljaju svojim zajedničkim poslovima uz pomoć skupštine delegata koja zasijeda u centru distrikta. Ove skupštine distrikta dalje šalju svoje izaslanike u Nacionalnu delegaciju u Parizu. Svaki delegat je u svako vrijeme opoziv i obavezan imperativnim mandatom od strane svojih birača (Marx u Held, 2003: 194-195).

Nasuprot direktno-demokratskom principu, princip parlamentarne demokratije ostavlja sudsku i izvršnu vlast izvan direktne kontrole izbornog tijela time potvrđujući Madisonov uvid iz *Federalističkih spisa* (broj 63) po kojem je „ono po čemu se razlikuje američka od antičkih republika 'potpuno isključenje naroda u svom kolektivnom kapacitetu iz bilo kakvog upliva u vlast'... 'Ljudi treba da vladanje ostave svojim predstavnicima'“ (Madison u Przeworski, 2010: 24). Sama ideja predstavničke demokratije, bez obzira na socijalističku kritiku, je *elitistička*. Przeworski podsjeća:

Razlika između predstavnika i predstavljenih inherentna je predstavničkom sistemu: u parlamentima sjede predstavnici, ne narod. Sam metod izbora predstavnika pomoću izbora a ne žrijebom temelji se na uvjerenju da nisu svi ljudi jednako kvalificirani da vladaju. Izbori, Manin tvrdi, se temelje na pretpostavci da nužne osobine vladanja nisu univerzalne i da ljudi generalno žele da njima upravljaju oni bolji među njima. Izbori se tako razumijevaju kao način priznavanja jedne prirodne aristokratije talenta, umnosti ili čega god bi birači smatrali pokazateljem sposobnosti za vladanje (Przeworski, 2010: 73).

U tom pogledu *ideja predstavničke demokratije je demokratski upitna jer počiva na temeljnoj sumnji u sposobnosti običnih ljudi da uspješno vladaju nad sobom pa otvara zgodan prostor za različite vidove paternalizma koji 'bolje od samih glasača' zna šta je njihov pravi interes, pa time i manipulaciju*. Općeniti trend liberalnih država, modernih republika tokom cijelog 19. stoljeća bila je prosta zamjena bivše aristokratije novom političkom i ekonomskom oligarhijom i taj raskorak spram emancipatorskog projekta koje su otvorile građanske revolucije opazio je Karl Marx. Politička revolucija bez istovremene socijalne revolucije nije ništa do obične prevare – ili, kako će to biti sročeno na kongresu *Prve internacionale*, 1864: „organizacija proletarijata u političku stranku nužna je da bi se osigurala pobjeda socijalne revolucije i njezin krajnji cilj – ukidanje klasa“ (Przeworski, 2010: 83). Sa socijalističkom

internacionalom i organiziranim radničkim pokretom veliki broj 'isključenih' građana dobija emancipatorski vokabular utemeljen na koncepciji društvene jednakosti.

Zašto je jednakost tako važna? Za Sydneya Hooka ona je ništa drugo – uostalom kao i za drevne Atenjane i njihov pojam *isonomie* - do *etički princip demokratije* same koji se izgubio u liberalnoj državi. Jednakost se po Hooku ne odnosi na status ili porijeklo već na

Mogućnosti, relevantne pozicije i društvenu participaciju. To je politika jednakog interesa ili podjednagog uzimanja u obzir ljudi čije različite potrebe zahtijevaju različiti tretman. To je jednakost mogućnosti za sve individue da razviju svoje lične i društveno poželjne talente koje posjeduju da bi dali svoj jedinstveni doprinos kako im njihove mogućnosti dopuštaju. To je politika ohrabrivanja slobode da se bude različit koja ograničava samo takvu upotrebu slobode koja talente ili posjed pretvara u mnopol koji onemogućuje pojavu drugih slobodnih ličnosti. Ona zahtijeva da rukovođenje kao svaka druga karijera, bude otvoreno svima čiji ih prirodni talenti ili oni stečeni kvalificiraju za tu funkciju; da svi imaju svoju riječ u procesu izbora vođa; da se djelovanje vođa vodi unutar okvira zakona; da ovi zakoni zauzvrat počivaju na slobodnom pristanku ljudi koji čine tu zajednicu. Ona počiva na pretpostavci da ljudi, ako se tretiraju kao jednaki, mogu postati boljim. Naglasak na poštovanju ličnosti svih pojedinaca, pristup koji tretira ličnost ne kao nešto fiksno, već kao nešto što raste, što se razvija – jedinstven je za filozofiju demokratije (Hook, 1972: 367-368).

Prva revolucija – nakon kratkog trajanja *Pariške komune* – koja je pokušala biti socijalna revolucija i na taj način dovršenje niza emancipatorskih revolucija iz prethodnih stoljeća bila je *Oktobarska revolucija*.

2. Oktobarska revolucija (1917-1922)

Nakon prvobitnog patriotskog zanosa s kojim je carska Rusija ušla u Prvi svjetski rat u augustu 1914. godine nastupio je period razočarenja. Masovni gubici u ljudstvu, gubitak teritorija, korumpirana vlast, nestašice, siromaštvo i beznađe doveli su do općeg nezadovoljstva naroda u cijeloj Rusiji, osobito u Petrogradu. Tokom 1915. i 1916. godine nezadovoljstvo je polako prerastalo u gnijev koji je masovno iskazivan na građanskim demonstracijama i radničkim štrajkovima. Otpor carskom ratnom avanturizmu kulminirao je u februaru 1917. godine kada su građanske i radničke inicijative odlučile stvari preuzeti u svoje ruke. U Petrogradu se formiraju prvi 'sovjeti radničkih i vojničkih deputata'¹⁴ koji će u saradnji s buržujsko-građanskim snagama zbaciti Carsku vladu, a već u martu 1917. natjerati Cara Nikolu II da abdicira. Rusija je tako dobila buržoasku, građansku vladu predvođenu premijerom Aleksandrom Kerenskim.

Nova vlada, sa svoje strane, nije pokazala spremnost da Rusiju izvuče iz rata, što je bio jedan od osnovnih zahtjeva pobunjenika. Nije pokazala volju da u procese političkog odlučivanja uključi tada već vrlo dobro organizirani radnički pokret, odnosno brojne sovjete radničkih i vojničkih predstavnika koji su zbog toga nastavili sa svojim političkim i aktivističkim djelovanjem, pa se ovaj period u ruskoj historiji naziva 'dovlašćem'. Namjesto partnera, u ruskom radničkom pokretu, nova vlada je sve više vidjela protivnika i prema njemu počela poduzimati represivne mjere koje su podsjećale na one carističke. Politička situacija u Rusiji se vidno počela pogoršavati nakon što se u aprilu 1917. godine iz progonstva vratio Vladimir Iljič Lenjin (1870-1924), vođa *Ruske socijal-*

¹⁴ Riječ 'sovjet' znači 'savjet', 'vijeće', 'odbor'. Radnici i vojnici su se počeli organizirati u svojim radnim, odnosno vojnim jedinicama i neposredno birati svoje predstavnike koji će ih zastupati u višim tijelima, sovjetima. Može se primijetiti da je ovaj model organizacije dorađena verzija direktne-zastupničke demokratije kakva je začeta za vrijeme Pariške komune (1871).

demokratske radničke partije koja je bila vodeća organizaciona snaga opozicionog, radničkog bloka. Smatrajući stanje dvovlašća neodrživim Lenjin piše „Aprilske teze“ u kojima ističe potrebu da se radnici, što je moguće prije, organiziraju i u potpunosti preuzmu vlast, odnosno da sva vlast pređe u ruke sovjeta. U situaciji prijetnje radnici odgovaraju „stvaranjem svojih borbenih organizacija 'tvorničko-zavodskih komiteta'“ (Vranicki, 1982: XI) i istupaju sa zahtjevima preuzimanja proizvodnih pogona i radničke kontrole proizvodnje.

Tokom ljeta 1917. vlada Kerenskog pojačava represiju s namjerom da ugasi sve vidove radničkog i vojničkog organiziranja. Nakon hapšenja Lenjina, snage otpora se prebacuju na rad u ilegalnim uslovima. Represivne mjere su dovele do brojnih rasprava među prvacima radničkog otpora o tome kako nastaviti borbu. Radikalno-demokratska struja partije predvođena Lenjinom donijela je odluku da se pređe na oružani ustanak protiv režima. Ova grupacija predstavljala je većinu – 'boljše' (rus.) – po čemu su kasnije dobili ime 'boljševici', dok su njoj suprotstavljenu manjinu činili 'menjševici' – 'menjševiki' (rus.), što znači manjina. Tako će se 6.11.1917. naoružani radnici, revolucionarni vojnici i mornari – 'Crvena garda' – dignuti na opći ustanak u Petrogradu. U ranim jutarnjim satima 7.11. zauzet će sve ključne objekte u gradu uključujući poštu, željezničku stanicu, električnu centralu, državnu banku i brojne vladine institucije. Tog istog dana, revolucionarni prevrat je kulminirao u 'jurišu na Zimski dvorac' gdje je bila smještena vlada Aleksandra Kerenskog. Isto večer zasjeda Drugi sveruski kongres sovjeta radničkih i vojničkih deputata koji donosi tri dekreta: o miru, o zemlji i o obrazovanju sovjetske vlasti. U ranim jutarnjim satima 8.11. zauzet je Dvorac, a svi članovi Vlade izuzev Kerenskog su uhapšeni. Odmah je sastavljena nova, sovjetska vlada: *Sovjet narodnih komesara* (SOVNARKOM) kojom predsjedava Lenjin. Jedan od prvih dokumenata koje donosi nova vlast je *Deklaracija prava radnog i eksploatiranog naroda* kojom se proglašava ukidanje eksploatorskih

odnosa među ljudima, dok se *Deklaracijom o pravima narodâ Rusije* otvoreno proklamira ukidanje nacionalnog ugnjetavanja i pravo naroda na samoopredjeljenje, uključujući i otcjepljenje, a udaraju temelji federalnog uređenja sovjetske države. Prva deklaracija je tako nagovijestila mjere *nadzora nad kapitalizmom*, dok je druga nagovijestila korake k obuzdavanju velikoruskog nacionalizma i hegemonije u novoj federalnoj državi. Niz naroda, odnosno zemalja koje su se nalazile pod vijekovnom ruskom dominacijom vrlo brzo će iskoristiti ovo pravo na samoopredjeljenje do otcjepljenja i proglasiti vlastitu nezavisnost: Poljska, Finska, Litvanija, Estonija, Latvija, Ukrajina. Nova boljševička vlast odmah je stupila u pregovore s Njemačkom da bi 3.3.1918. sklopila mir u Brest-Litovsku, nakon čega je okončan rat u tom dijelu Europe. Međutim, to nije značio kraj rata za sovjetsku republiku. Snage svrgnute vlade (Bjelogardejci) uz pomoć vojske sila Antante kojima nije odgovaralo rusko povlačenje iz Prvog svjetskog rata, odmah nakon potpisivanja Mira u Brest-Litovsku otpočeli su građanski rat protiv boljševičkih snaga (Crvenoarmejski) koji je trajao do 1922. godine i završio pobjedom Sovjetske republike. Oktobarska revolucija je inspirirala niz sličnih revolucija – u Njemačkoj 1918. i u Mađarskoj 1919. – ali su one ugušene.

Sovjetska republika je zamišljena kao 'diktatura proletarijata', odnosno kao prijelazno razdoblje tokom kojega treba nizom političkih odluka i institucionalnih rješenja ostvariti „oslobođenje radničke klase, uspostaviti nove društvene odnose – ekonomske odnose, nove odnose među ljudima uopće, u kojima će se postepeno realizirati samoodređenje čovjeka, njegovo slobodno oblikovanje i usmjeravanje vlastitog života na svim područjima čovjekove djelatnosti“ (Vranicki, 1982: xvii). Drugim riječima, u temelju sovjetske ideje nalaze se davno proklamirani prosvjetiteljski, liberalni revolucionarni ideji jednakosti i slobode, ali razumljeni iz potisnute, egalitarističke, perspektive 'radikalnih demokrata' s početka 19. vijeka koja se kroz niz otpora i intelektualnih rasprava, preko Marxovog i Engelsovog učenja razvila u

socijalističku doktrinu po kojoj politički subjektivitet treba da pripada najširem građanstvu, odnosno da državnim aparatom upravlja društvo u što je moguće većoj mjeri preko svojih, neposredno biranih predstavnika. Ti organi društvene uprave u Rusiji su se zvali 'sovjeti' koji su bili sastavljeni „neposrednim izborom najboljih i najpovjerljivijih predstavnika narodnih masa na samom radnom mjestu“ (Vranicki, 1982: xx). Članovi sovjeta su mogli biti opozvani bilo kada, a, kako je to zamišljeno još za vrijeme Pariške komune, njihova plaća nije mogla biti veća od radničke nadnice. Preko ove mreže sovjeta trebala je biti omogućena dvosmjerna veza između njih i najširih masa, stalna interakcija u vidu neposredne, direktne demokratije. Upravo ta prohodnost između sovjeta i naroda, te neposrednosti, prestala je potreba za formiranje klasičnih političkih partija kao partikularnih interesnih grupa. Dakle, riječ je o mnogo široj demokratiji od one uobičajene, građanske predstavničke demokratije, u kojoj „ljudi neposredno uzimaju u svoje ruke upravljanje društvom i tako ga postepeno pretvaraju u asocijaciju slobodnih proizvođača“ (Vranicki, 1982: xxxi). Budući da govorimo o prijelaznoj fazi razvoja ka društvu kao asocijaciji slobodnih proizvođača, odnosno ka komunizmu u kome treba prestati svaki oblik države, Lenjinu se postavilo pitanje kakva je uloga države i njenih institucija u tom prijelaznom periodu. Za njega, dosljedno njegovom marksističkom stavu, naime da

ako je država proizvod nepomirljivosti klasnih suprotnosti, ako je ona snaga koja stoji *nad* društvom i '*sve više i više se otuđuje od društva*', onda je jasno da je oslobođenje ugnjetene klase nemoguće ne samo bez nasilne revolucije *nego i bez uništenja* onog aparata državne vlasti koji je stvorila vladajuća klasa i u kome je to 'otuđivanje' otjelovljeno (Lenjin, 1977: 11).

S obzirom da dotadašnja iskustva predstavničkih demokratskih režima, kako smo vidjeli, ukazuju na konstantnost 'vladavine moćne

manjine' koja upravlja društvom, a da slobode i prava svih, odnosno politička jednakost ne podrazumijeva i minimum društvene jednakosti, sovjetski eksperiment polazi od obrnutih pretpostavki – da društvo, putem mehanizma direktne demokratije upravlja državom. U tom ključu, država je neophodna, u prijelaznoj fazi, upravo zbog onoga što je ona po svojoj suštini – a to je da je „država mašina za održavanje gospodstva jedne klase nad drugom“ (Lenjin, 1977: 123), s tom razlikom da ona nakon što se pomoću revolucionarnog prevrata preuzme, treba da služi za održavanje gospodstva, ovaj put, ugnjetenih, proletera nad buržujskom, manjinskom klasom. I to je bit diktature proletarijata. Država je sada mehanizam i institucionalni okvir instrument u rukama radničke klase koja uređuje društvu prema svom, većinskom interesu. U većinskom interesu ne može biti, prema Lenjinu, buržoaska demokratska republika, ma kako slobodna ona bila, jer i ona najslobodnija počiva na eksploataciji i ugnjetavanju većine: „vi nazivate svoju državu slobodnom, a u stvari, dok postoji privatna svojina, vaša država, makar ona bila i demokratska republika, nije ništa drugo do mašina u rukama kapitalista za ugušivanje radnika, i ukoliko je država slobodnija, utoliko se to jasnije ispoljava“ (Lenjin, 1977: 131). Odbacujući buržujске slobode (i ljudska prava) kao laži kojima se maskira stvarni odnos ugnjetavanja, objašnjavajući prirodu 'diktature proletarijata' Lenjin kaže:

Mi ćemo odbaciti sve stare predrasude o tome da država predstavlja opštu jednakost – to je obmana: dok postoji eksploatacija, ne može biti jednakosti. Veleposjednik ne može biti jednak s radnikom, gladan – sa sitim. Tu mašinu koja se zvala država, pred kojom ljudi zastaju sa sujevjernim poštovanjem i vjeruju starim bajkama da je ona opštenarodna vlast – tu mašinu proletarijat odbacuje i kaže: to je buržoaska laž. Mi smo tu mašinu oduzeli kapitalistima, uzeli smo je za sebe. Tom mašinom ili toljagom mi ćemo uništiti svaku eksploataciju, i kad na svijetu ne ostane mogućnosti eksploatacije, ne ostane vlasnika zemlje, vlasnika fabrika, ne bude tako da se jedni prejedaju, a drugi

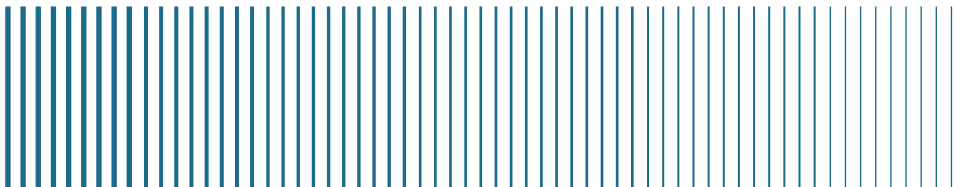
gladuju – tek onda kad ne ostane mogućnosti za sve to, mi ćemo tu mašinu baciti u staro gvožđe. Tada neće biti države, neće biti eksploatacije. To je gledište naše komunističke partije (Lenjin, 1977: 132).

Revolucionarni žar i radikalizam nisu bili dovoljni za artikuliranje jasne ideje kako dalje u izgradnji proleterske države. Od samog početka na partijskim forumima i kongresima jasno su se mogla čuti suprotstavljena mišljenja i vizije daljeg razvoja i načina istinskog podružljavanja vlasti u jednoj socijalističkoj državi. Jedan od najjačih opozicionih pokreta unutar revolucionarnih snaga bila je 'radnička opozicija' koju su predvodili Aleksandar Šljapnikov i Aleksandra Kollontai. Radnička opozicija kritizirala je sve jaču birokratizaciju Komunističke partije i jačanje, a ne u skladu s marksističkom doktrinom, slabljenje državnog aparata. Paralelno s jačanjem birokratskih struktura u mladoj Sovjetskoj republici, upozoravaju Šljapnikov i Kollontai, slabi i marginalizira se uloga radništva. Oni predlažu da se limitira uloga partije, a da se preduzeća i pogoni ujedine po proizvodnom principu i da njihovi, neposredno izabrani predstavnici čine Sveruski kongres proizvođača koji treba da preuzme vlast u upravljanju cjelokupnom privredom. I sam Lenjin je govorio da „tek kad sovjeti postanu jedini državni aparat, bit će moguće ostvariti istinsko učešće u upravljanju cijele mase eksploatiranih“ (Lenjin u Vranicki, 1982: xli). Aleksandra Kollontai, na samom početku novog poretka detektira otuđenje nove vlasti od svoje baze:

Sindikati su opustjeli. A samo oni radnici koji su najjače prožeti proleterskim klasnim duhom, pravi cvijet revolucionarne klase, koji nije mogla korumpirati 'moć', površno samoljublje, lov na 'sovjetsku karijeru' ili sovjetski birokratizam, ostao je u svojoj unutrašnjosti povezan s masama, radnicima, upravo s onim 'donjim slojevima' iz kojih je sam proistekao i čiju organsku povezanost s njima nisu razorili nikakvi 'visoki' sovjetski položaji. (...) nešto nije u redu (...) da sama radnička klasa (...) ima u sovjetskoj Republici sve neznatniju ulogu, da ona sve manje daje

vlastito obilježje mjerama vlastite vlade, da u sve neznatnijoj mjeri određuje politiku i ima sve manje utjecaja na rad i način mišljenja centralnih organa vlasti (...) stvara se jedan tipično novi 'društveni sloj' sovjetskih i partijskih vrhova (Kollontai u Vranicki, 1982: 88).

Lenjin je odbio inicijative za slabljenje uloge partije i države jer je još uvijek bjesnio građanski rat, a i plašio se da bi uključivanje najširih slojeva u upravljanje, dakle i onih koji ne pripadaju partiji razvodnilo pa možda i ugrozilo ciljeve borbe. Bilo je to razdoblje takozvanog 'ratnog komunizma' – razdoblje žestokog građanskog rata koji je pored gladi, neimaštine, racionaliziranja potrošnje zahtijevao jaču centralizaciju političkog odlučivanja, što je sa svoje strane pogodovalo jačanju birokratizma i isključivanju širokih slojeva iz upravljanja. Godine ratnog komunizma, Lenjinova skora smrt i dolazak autokratskog političara Josifa Visarionoviča Staljina na vlast, a onda i godine izolacionizma Sovjetskog saveza postepeno su dovele do toga da se „revolucionarna vlast izvrigne i degenerira u vlast nad radničkom klasom i narodom, da postane despotska i reakcionarna“ (Vranicki, 1982: I).



3. Jugoslavensko iskustvo socijalističke samoupravljačke demokratije 1950-1990

Nakon pet godina izgradnje socijalističke države pod rukovodstvom Komunističke partije Jugoslavije koja je striktno slijedila autoritarni sovjetski 'put u komunizam', osobito nakon sukoba sa Staljinom 1948. godine kada je Jugoslavija odbila da se potčini sovjetskom rukovodstvu koje je predvodilo blok socijalističkih zemalja u blokovskoj konfrontaciji sa Zapadom, pristupilo se konstrukciji 'vlastitog puta u socijalizam'. Edvard Kardelj, član najužeg rukovodstva KPJ, kritizirajući autoritarne tendencije sovjetskog socijalizma, istako je sljedeće:

Savez komunista neće biti vodeća partija ako bi se na vlasti održavao nasiljem, to jest ako ne bi bio sposoban da pridobije demokratsku podršku najširih radnih masa za neposredne i dugoročne ciljeve svoje politike. Vodeća uloga Saveza komunista u svom pravom obliku, po mome mišljenju, u stvari, može doći do izražaja samo ukoliko je tako reći *organski sastavni deo svakodnevnih i dugoročnih interesa, kao i neposredne vladavine radničke klase i svih radnih ljudi u društvu, to jest ako je njena unutrašnja pokretačka snaga* (Kardelj u Pašić, 1981: 66).

Ideja socijalističkog samoupravljanja koja se počela razvijati 1950. godine predstavljala je svojevrzni povratak ili rehabilitaciju izvornih revolucionarnih ideja Pariške komune i Oktobarske revolucije, osobito u insistiranju na organskoj povezanosti i učešću najširih masa u procesima političkog upravljanja u državi jasno ukazujući na zastranjenja sovjetskog birokratskog i autoritarnog modela. Koje su to teorijske osnove socijalističkog samoupravljanja, kao vida participatorne, direktne demokratije kao institucionalnog dizajna koji je oblikovao BiH kroz četiri desetljeća u opreci prema ne samo modelu reprezentativne demokratije već i ideologije nacionalne države koja je u većoj ili manjoj

mjeri implicirala i u samom socijalizmu, 'vlasnički odnos' dominantne etnije prema svojoj socijalističkoj republici, u krajnjem, prema svojoj nacionalnoj državi? Izvorno, kapitalistička nacionalna država cjelokupni društveni pluralitet nastoji reducirati oko fundamentalnog pitanja, odnosno njezinog razloga postojanja – pitanja *vlasništva*. Hardt i Negri nas podsjećaju: „Republikanska forma vladavine koja se historijski pojavila kao dominantna sa središnjim ciljem da zaštiti i služi imovini, dugo je funkcionirala kao adekvatna podrška kapitalu potičući njegov razvoj, regulirajući njegove ekscese i garantirajući njegove interese“ (Hardt, Negri, 2011: 311). Pitanje vlasništva, čini se, nalazi se i u središtvu samoupravljačke državne zajednice. Teoretičari samoupravljanja s pravom detektiraju paralelizam vlasništva i političke moći u kapitalističkoj državi i zagovaraju koncept podruštvljenja moći, ili rječnikom Hardta i Negrija, 'commoninga' (pozajedničenja) moći, posvemašnje njezine pluralizacije i što je moguće većeg spuštanja k horizontalnoj, a što manje vertikalnoj dimenziji.

Dakle, namjesto da vlasništvo ostane u posjedu uske društvene klase (samim time i institucije zaštite vlasništva, u prvom redu svoja 'nacionalna' država) – buržoazija – ono se kapilizira, disperzira, radikalno pluralizira na što je moguće veći broj građana koji se međusobno, u javnoj sferi, udružuju prema osobnim interesima. Politički sistem socijalističkog samoupravljanja se onda direktno odnosi na načine institucionalizacije ovako shvaćenih vlasničkih prava. Zainteresirani građani za određeni vid društvenih poslova postaju sami, današnjim rječnikom kazano, 'stake-holderi', sudionici u vlasništvu u smislu upravljanja i ostvarivanja dobiti nad određenim sredstvima za proizvodnju koja su u trajnom vlasništvu šire zajednice. U najširem smislu, samoupravljanje bi se moglo definirati kao „sistem obavljanja društvenih (zajedničkih – A.M.) poslova u kojem se organizacije koje te poslove obavljaju nalaze pod nadzorom neposredno zainteresiranih građana“ (EJLZ-5, 1969: 597). Današnjim

rječnikom kazano, neposredni interes građana koji je danas legitimna osnova za npr. građanske udruge i slične asocijacije, postavlja se kao legitimni osnov za ekonomsko, kulturno i političko poduzetništvo s ciljem njegovog zadovoljenja, očuvanja i daljeg razvoja. Državna zajednica se postupno transformira u kompleksnu asocijaciju udruga ili 'samoupravnih interesnih zajednica' koja je otvorena za najširi mogući pluralitet. Iz perspektive političke teorije aproprijacija onog zajedničkog (common) od strane kapitalističkog 'partikularnog' rezultira u partikularnoj političkoj organizaciji (nacionalnoj, buržujskoj državnoj zajednici) naročite institucionalizacije – uspostavlja se hijerarhijska struktura moći koja redovito reducira široki interesni pluralitet zajednice, mnoštvo, projicirajući svoju, partikularnu ideološku sliku općenacionalnog jedinstva i njoj prikladnu strukturu na to mnoštvo i dalje ga institucionalno proizvodeći prema svome liku. Tu posebno značajnu ulogu preoblikovanja i projiciranja društva prema svom liku vrši dominantna ideologija koja je obično 'ideologija nacionalne države'.

'Povijesna' zadaća ideologije je da dominantni hijerarhijski poredak naturalizira i to, prema Althusseru, u tolikoj mjeri da ga njezini podanici počnu doživljavati kao prirodnu nužnost. Prirodna nužnost kaže: nešto je tako i ne može biti drugačije. Kapitalistička nacionalna država reducira društveni pluralitet tako što ga atomizira, individualizira, stvarajući privid slobode, potičući slobodno raspolaganje i bjesomučno prometovanje vlastitom imovinom i robama. Bit kapitalističke individuacije sastoji se u redukciji slobode građanina na konzumersko prometovanje koje nije samo slobodno raspolaganje i prometovanje robama, stvarima i uslugama nego građanina čini dalje ovisnim o republici svojine. Samoupravljanje se ne zadovoljava 'glodanjem koske' privatnog konzumerstva već upravo pojam vlasništva 'misli ozbiljno'. Ono bi se moglo shvatiti kao izraz, kako to Hardt i Negri kažu, 'demokratske kontrasile' koju sačinjava kompleksni pluralizam građanskih interesa koji polažu jednako pravo na ono zajedničko, *common*, bez pretenzija

da ga apropriraju kao povlašćena grupa i da od tog čina aproprijacije naprave apstraktnu odstupnicu na kojoj će počivati neka nova partikularna ideologija i hijerarhijska vladavina. Ovakvo građansko interesno uvezivanje i su-udioništvo u vlasništvu, odnosno u samoj moći koje se kapilarno disperzira do najsitnijih pora društva najbliža je zamisliva pozicija 'društvenom ugovoru'. Ujedno, to je i najsmisleniji način za izgradnju demokratske političke zajednice 'odozdo'. Strane potpisnice tog društvenog ugovora, kao stvarni su-udionici u vlasništvu i moći javljaju se kao istinski jednake – nasuprot apstraktnih jedinki klasičnog društvenog ugovora - i iz tih pozicija oblikuju zajednicu demokratskim institucijama odlučivanja. Lockeov 'prešutni ugovor' sa samoupravljanjem ima šansu da postane eksplicitno sročeni ugovor – 'samoupravni sporazum'. Hardt i Negri u svojoj knjizi *Assembly* (2017) ovu tendenciju društva k samoupravi nazivaju 'demokratskim poduzetništvom mnoštva' koje se odnosi na „organizaciju novih društvenih kombinacija, invenciju novih oblika društvene saradnje, generiranje demokratskih mehanizam za naš pristup, upotrebu i učešću u procesima odlučivanja o onom zajedničkom“ (Hardt, Negri, 2017: xix).

Samoupravne interesne zajednice su u tim institucijama 'predstavljene' – to je element reprezentativne demokratije – ali, još je Lenjin insistirao na dosljednom poštovanju 'principa izbornosti i smjenjivosti' predstavnika. U tom svjetlu, treba nastojati da se na predstavničkoj funkciji samoupravne interesne zajednice smijene po mogućnosti svi njezini članovi. Još se Thomas Paine, jedan od najznačajnijih teoretičara Američke revolucije zalagao za male, jednogodišnje lokalne skupštine, kroz koje bi prošlo svo stanovništvo, da svi budu jedno vrijeme 'birokrati'. Samoupravljanje na ovaj način pokušava rehabilitirati prvobitne, dakako participatorne impulse demokratije koja se suštinski ticala svakodnevnog životnog upravljanja polisom, a ne tek rituala glasanja i izbora. Samoupravno interesno udruženi građani kroz demokratsku raspravu proizvode i oblikuju više oblike samoupravne

integracije. „Cilj samoupravnog socijalizma je dokinuti monopol države (republike vlasništva i svojine jedne klase i njezine političke oligarhije – A.M.) u upravljanju i zamijeniti ga pluralitetom nositelja društvenog kretanja ... na temelju podruštvljenja proizvodnih sredstava“ (EJLZ-5, 1969: 597).

Društveni karakter proizvodnje je za teoretičare samoupravljačkog socijalizma neizbježan, jer svaka djelatnost u društvu predstavlja manje ili veće čvorište kooperativnosti u kojemu se presijecaju silnice najrazličitijih interesa. „Interesenti su oni za koje se vrši dotična djelatnost, oni koji je vrše, oni čiji su interesi time tangirani. Svaka koalicija povezuje heterogene interese kojima je zajedničko uvjerenje interesenata da će svoje interese ostvariti lakše u zajednici nego svaki za sebe“ (EJLZ-5, 1969: 597). Priznajući pluralitet i heterogenost interesa, samoupravljanje priznaje društveni konflikt u srcu društvenog gibanja – bez koncepcija beskonfliktne, harmonične zajednice koja se proizvodi ideološkim mehanizmima kapitalističke nacionalne države. Heterogenost i drugačijost je polazna osnova samoupravnog demokratskog procesa odlučivanja. Heterogenost samoupravnih interesa može biti objedinjena u velike koalicije: obrazovanje, kultura, industrijska proizvodnja, zdravstvo, komunalne usluge, itd. Ove su čvorišta ponajvećeg presijecanja interesa koji polažu pravo na njihovo oblikovanje i djelovanje.

Osnovno pitanje socijalističkog samoupravljanja – ispit na kome je jugoslavenski samoupravni socijalizam pao – glasi: kako izgraditi više oblike samoupravne integracije koji će vršiti ulogu održavanja cjeline sistema koju u klasnim sistemima „igra institucija vlasti, političke i ekonomske“ (EJLZ-5, 1969: 597), bez uspostavljanja hijerarhije, bez povlašćivanja jednog nasuprot interesima ostalih koalicija, koji bi reconstituirao piramidu moći? Eksperiment s monopartijskim sistemom kakav je proveden u BiH i SFRJ rezultirao je neuspjehom jer je *Savez*

komunista Jugoslavije (SKJ), u prvom redu bio i ostao 'partija'¹⁵. On je nastavio generirati političku moć obesmišljavajući polako svaki drugi oblik interesnog koaliranja. Štaviše, SKJ je sama instalirala svoje podobne ljude u rukovodnim tijelima samoupravnih interesnih zajednica i tako iznova, nasuprot Lenjinovoj inicijalnoj preporuci o prohodnosti vladajućih i onih nad kojima se vlada, formirala političko-birokratski sloj koji se nametnuo kao svojevrsna vladajuća klasa, a budući da je, osim u slučaju BiH, djelovao u socijalističkim republikama koje su suštinski bile nacionalne države, mehanizam političke moći vrlo brzo je – uslijed geopolitičkih promjena 1989. – posegnuo za klasičnim mehanizmima etnokulturne nacionalizacije.

Da li je onda izlaz bio u, kako su neki kritičari samoupravljanja zagovarali, uvođenju višepartijskog sistema unutar samoupravne društvene zajednice, odnosno neka vrsta predstavničke demokratije, koja bi se mogla nakalemiti na participatorsku demokratsku bazu? Odgovor nije lako dati u ovom kratkom osvrtu. Međutim, jasno je da partijski politički život priličan predstavničkoj demokratiji djeluje po 'gvozdenom zakonu oligarhije' i on po sebi reinstituiru hijerarhiziranu moć, bez obzira da li je riječ o jedno ili višepartijskom sistemu. Politički predstavnici uvijek će predstavljati interes svoje elite. Osim toga, kada u razmatranje ovog problema uključimo i savremeni kontekst, današnje predstavničke demokratije nacionalnih država već odavno su u krizi: politička moć zasigurno napušta partikularne nacionalne države. Danas, kad govorimo o moći u globalnim razmjerama, „ne dominira jedna, dvije ili više država, već desetine aktera koji imaju i provode različite vrste moći. To je mreža moći koja podrazumijeva saradnju dominantnih

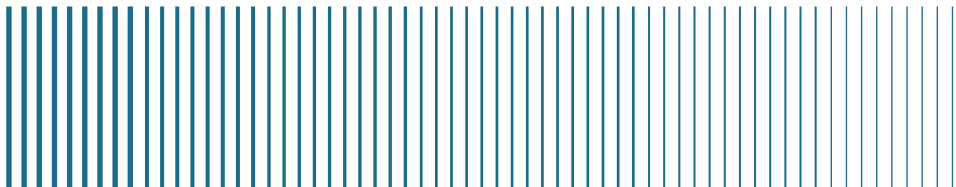
¹⁵ Tokom trajanja samoupravljačkog sistema SKJ je sve više postajao i ponašao se kao uobičajena partija; prestao je biti proleTERSka partija, a postajao nalik „partiji u uobičajenom građanskom političkom smislu riječi, jer njeno pozivanje na interese proletarijata ima u ovom slučaju isto takvo značenje kao i pozivanje građanskih partija na interese naroda. Povijest proleTERSkog pokreta rječitro pokazuje da se svjesna revolucionarna uloga proletarijata ne može supstituirati djelovanjem političke partije, jer u tom slučaju partija, ma kakva bila njezina socijalna struktura i kvalitet ljudi koji je sačinjavaju, nužno pada na buržoaske pozicije i birokratizira se“ (Ravlić u Pašić, 1981: 67). Otuda je, na samom kraju samoupravnog socijalizma, krajem 1980-tih, postalo isuviše lako za partijske strukture jugoslavenskih republika da s interesa radničke klase pređu na interese etničkog naroda i krenu u 'državotvorne' nacionalističke projekte koji su rezultirali s preko sto hiljada mrtvih sugrađana.

nacionalnih država, glavnih korporacija, nadnacionalnih ekonomskih i političkih institucija, različitih NVO, medijskih konglomerata i niza drugih moći“ (Hardt, Negri, 2011: 205). Ovu razgranatu pluralnu mrežu moći koja oblikuje svijet današnjice prateći tokove kapitala, ne smijemo pak, upozoravaju Hardt i Negri, „miješati s demokratijom. Njezin multiplicitet ograničen je na privilegiranu skupinu, oligarhiju moći koje su u međusobnom hijerarhijskom odnosu i koje su otvorene samo u ograničenom smislu moći i imovine“ (Hardt, Negri, 2011: 230). Drugo pitanje na koje jugoslavensko samoupravljanje nije dalo plauzibilan odgovor, a koje glasi: „kako osigurati dinamičku ravnotežu i ravnopravnost interesa u mnogobrojnim interesnim koalicijama, ravnotežu koja se stalno narušava kroz monopolni položaj jedne grupe“ (EJLZ-5, 1969: 598), na čudan način – umjesto da nakon Baršunaste revolucije bude pometeno s povijesne scene s ostalim pitanjima poraženog socijalizma i komunizma – iskrsava danas svojom aktualnošću od Seattlea, Zucotti i Gezi parka, preko španskih indignadosa, do grčke Syrize i dalje kada je u pitanju organiziranje otpora. Kroz sve otvorenije pobune pluralitet mnoštva iskazuje potrebu za novim 'ustavnim konfiguracijama' i oblicima solidarnosti.

Bilo kako bilo i unatoč propasti 'socijalističkog eksperimenta' ostat će, osobito u sučeljenju s krizom kapitalističkih proizvodnih odnosa, trajni socijalistički izazov tragati za jednim „decentraliziranim participatornim planskim modelom“ (Albert, Hahnel, 1978: 10) društvene organizacije koja će se temeljiti na stvarnoj jednakosti, na osnovu koje će slobode i ljudska prava imati punog smisla. U najkraćem mogle bi se pogreške socijalističkog eksperimenta sažeti na sljedeći način:

nedovoljno priznanje multipliciteta grupa i pitanja koja su od središnjeg značaja za društvene promjene. Ekonomski aspekti uvijek su isključivali interese više socijalne i kulturne prirode; vlasnički odnosi isključivali su kompleksne spolne, rasne i odnose autoriteta. Ukratko, ortodokсни marksizam se pokazao vulgarnim. Držao se takozvanih fundamentalnih problema i tako postupajući izgubio je širu sliku (Albert, Hahnel, 1978: 6).

Greška svih socijalističkih eksperimenata svodila se, kako naglašavaju Albert i Hahnel, na redukciju autonomnosti unutar kolektiviteta. Kao što je socijalna jednakost bila slijepa tačka liberalne, predstavničke demokratije, vrijeme je pokazalo da odsustvo priznanja autonomije, individualnih sloboda i prava pojedinca, predstavlja slijepu tačku socijalističke direktne demokratije. Novije kritike ukazuju da je direktnu demokratiju u socijalističkim okvirima potrebno vratiti njenom izvoru – vijećima (odborima, savjetima) – putem kojih bi se ljudi najprije neposredno mogli izraziti, artikulirati svoj autonomni interes, a potom i participirati u procesima političkog odlučivanja. Dakle, upravo na tragu uvida 'radničke opozicije' i izvornih postavki jugoslavenskog socijalističkog samoupravljanja, neka nova socijalistička paradigma direktne demokratije počivala bi na uvidu da su „vijeća institucije revolucionarne kontra-hegemonije. Ona su instrumenti pomoću kojih treba da administriramo naše živote i prevazilazimo prepreke kroz takvu vrstu samoupravljanja. Ona su instrument pomoću kojih širimo naše razumijevanje svijeta protiv sada dominantnih buržujskih, rasističkih, seksističkih, autoritarnih razumijevanja“ (Albert, Hahnel, 1978: 329). Međutim, i u 'buržujskom' svijetu postoji, rekli bismo, pozitivno iskustvo direktne demokratije koje, kao važan dodatak predstavničkom demokratskom modelu, uspješno funkcionira omogućavajući participaciju najšireg građanstva u procese političkog odlučivanja. To je švicarski model.



4. Direktna demokratija u Švicarskoj i drugdje danas

Za razliku od socijalističkog eksperimenta u kojem je indirektna demokratija, određeni oblik predstavništva, obično u vidu imperativnog mandata, ili 'delegatskog sistema' u bivšoj Jugoslaviji, služio kao dodatak vladajućem modelu direktne demokratije, u nekim naprednim buržujskim demokratijama – Švicarska i dijelovi SAD – direktna demokratija razvila se kao kvalitetni dodatak vladajućem modelu indirektna demokratije. Otkuda uopće potreba za ovim 'demokratskim suviškom', dodatkom u vidu direktne demokratije u buržujskoj demokratskoj republici? Vidjeli smo da su kompleksni procesi društvenih previranja u Europi nakon građanskih revolucija, osobito nakon Napoleonovog poraza, rezultirali su svojevrsnim raskolom progresivnih snaga na 'buržajske liberale', s jedne strane i 'radikalne demokrate' s druge strane. Buržujski, ili umjereni liberali su se postepeno etablirali u hegemonijsku snagu u državama Zapadne Europe. Svoju vlast temeljili su na restrikciji prava glasa na posjedničku klasu, a u vremenima iskušenja, tokom 1830-tih i 1840-tih, pod prijetnjom revolucionarnog prevrata, redovno su se svrstavali uz konzervativne snage i vojsku nasuprot egalitarističkih zahtjeva pobunjenih masa. Richard Evans piše kako je glavni motiv za ovakvo pregrupiranje političkih snaga u novonastajućim državama Europe bio, kratko kazano, 'balk 1789.', strah od masovnog gnijeva obespravljenog naroda, strah od 'redistribucije' kapitala, od oduzimanja imovine, o kojem čitamo u Madisonovim esejima. Nasuprot umjerenih liberala, artikulirajući gnijev obespravljenih masa, razvijala se radikalno-demokratska ili demokratsko-republikanska struja za koju je postalo neprihvatljivo da su nositelji suvereniteta moćni i krupni posjednici, već da tu ulogu mora neizostavno imati, na tragu Rousseauvog učenja, *narod* u cjelini¹⁶.

¹⁶ Rousseau piše: „Naći jedan oblik udruživanja koji bi branio i štatio svom zajedničkom snagom ličnost i dobra svakog člana društva, i kroz koji bi svako, udružen sa svima, ipak slušao samo sebe, i tako ostao isto toliko slobodan kao i pre. Takav je osnovni problem čije rešenje pruža društveni ugovor“ (Rousseau, 1993: 35).

Richard Evans o ovom formativnom razdoblju europskog političkog moderniteta kaže:

Gotovo svuda su, buržuski liberali koji su izveli revoluciju, za svoju inspiraciju uzimali britanski parlamentarizam koji je podupirao britansku svjetsku hegemoniju i industrijski razvoj, dok su radikali i demokrate bili inspirirani idealima Francuske revolucije od 1789. do 1793. Umjereni liberali nastojali su uništiti nasljedne autoritarne strukture i okončati tradicionalne, legalno sankcionirane društvene hijerarhije, dok su radikalni duhovi htjeli demokratsku republiku (Evans, 2017: 219).

U simbiozi s konzervativnim i vojnim društvenim slojevima, a potom i krupnim kapitalom, buržuski liberali su uspjeli tokom 19. stoljeća nametnuti svoju hegemoniju. Posao nametanja je uvelike bio olakšan i dolaskom nacionalizma u relevantni javni diskurs kojim se legitimirao postojeći režim buržuskih liberala. Osobito u drugoj polovini tog stoljeća „porastao je broj obrazovanih liberala koji su se našli u idejama umjerenog konstitucionalizma i nacionalnog samoodređenja“ (Evans, 2017: 69). Nove političke vođe sve više su uviđali da

očuvanje poretka i stabilnosti zahtjeva radikalne mjere kooptiranja masa za podršku državnom aparatu. Shvatili su da nacionalizam postaje sve jača i istinski nezaustavljiva sila pa su na različite načine djelovali u pravcu eksploatiranja te sile za svoje vlastite svrhe. Svi oni su bili više nego voljni da spoljnopoličke teme iskoriste za postizanje tih ciljeva. To je, sa svoje strane, uvelo moćni novi element nestabilnosti u europsku politiku (Evans, 2017: 229-230).

Dio radikalno-demokratske strukture oformljen na „jakobinskim taktikama skupština na otvorenom, demonstracija i sukoba, sa novim iskustvima na barikadama protiv snaga reda“ (Evans, 2017: 82) je nakon *Revolucije 1848.* svoju borbu za društvenu pravdu i davanje glasa obespravljenim masama, kako smo vidjeli, našao u formi komunističkog,

socijalističkog ili anarhističkog pokreta. Međutim, drugi dio se, iznenađujuće uspješno, uspio nametnuti buržujско-liberalnoj republici:

Ciriški radikal Johann Jakob Treichler je 1851. godine u svojim novinama objavio tekst kritike 'predstavničke demokratije' i u svom programu od 19 tačaka zahtijevao je tranziciju zemlje k 'čistoј demokratiji', tj. nadogradnju postojeće predstavničke direktnom demokratijom. 'Ono što *Voksblatt* (Treichlerove novine) želi', piše on, 'je najveća moguća sreća naroda uz pomoć samog naroda, potpunu vladavinu naroda čiji prvi princip mora da glasi: Sve za, sve uz pomoć naroda' (Kaufmann, 2004: 66).

Do tada Švicarska nalikuje drugim zapadnoeuropskim etabliranim buržujским demokratijama stvorenim nakon 1848. godine, kojom vlada posjednička klasa. Švicarsku, istina, nije mimoišao revolucionarni val iz Francuske. Nakon kratkotrajne *Republike Helvecije* tokom koje su, po modelu Francuske, liberali pokušali ustanoviti centraliziranu republiku, pod uticajem *Restauracije*, ponovo se vratio stari poredak Švicarske kao saveza konzervativnih država. Revolucionarna gibanja u Europi 1830-tih zahvatila su i Švicarsku, odnosno većinu njenih kantona u kojima su, jedan za drugim uvedene nove demokratske institucije sve do 1848. kada se, nakon revolucionarnih previranja, ustanovljuje švicarska federalna država koja se sastoji od kantona kojima vladaju buržujски liberali. Međutim, jaz između liberalnih i radikalnih demokrata sve se teže mogao premostiti. Vladajući *buržujски liberali* pravdali su svoj parcijalni povlaštenj, dominantni položaj navodnom nekompetentnošću i političkoј nezrelosti ogromne većine prostih, običnih ljudi – što je do današnjeg dana jedan od vodećih prigovora direktnoj demokratiji. Oni smatraju da „ljudi bez imovine i obrazovanja nisu sposobni donositi političke odluke utemeljene na zdravom razumu i razumijevanju općeg dobra“ (Kaufmann, 2005: 36). *Radikalni demokrati* su odbacivali ovu argumentaciju, odnosno smatrali su je za masku ispod koje se kriju namjere političke elite da uzurpira ne samo vlast nego sve poluge moći

u zemlji, da stvori sistem za privilegirane i obrazovane na štetu ogromne većine. Oni smatraju da je narod kao cjelina taj koji treba da ima 'zadnju riječ' u političkom životu demokratske republike. Florian Gengel, urednik novina 'Der Bund' iz Berna 1862. piše: „Narod više ne prihvaća da se njime upravlja odozgo; on traži svoj udio u donošenju zakona i provođenju moći (...) on zahtjeva da samouprava konačno počne da znači ono što i kaže“ (Gengel u Kaufmann, 2005: 34).

Do 1860. godine *Demokratski pokret* je postao respektabilna politička snaga u zemlji. Njegovi prvaci sve češće ističu zahtjev za uvođenjem direktne demokratije kao „sredstva ne samo za veću kontrolu nad vlastima, nego i sredstva za stvaranje *veće društvene i ekonomske jednakosti*“ (Kaufmann, 2005: 37; Italik-A.M.). Radikalni demokrati smatraju da će uvođenje direktne demokratije i njene ekspanzije, u konačnici, kompenzirati društvene nejednakosti, bez potrebe za nekom otvorenom, nasilnom konfrontacijom koju klasni rat sobom može nositi. Karl Burkli, radikalni demokrat i sindikalni vođa piše 1869. godine da se

Predstavnička tijela u većini sastoje od kapitalista i njihovih slugu koji su netrpeljivi prema društvenom progresu. Kako su robovlasnici nesposobni da donesu zakone u interesu robova, tako su kapitalistički predstavnici nesposobni donijeti zakone u interesu radnika. Predstavnička demokratija nije takav oblik vladavine koji je u stanju poboljšati uslove života radničke klase i riješiti društvene probleme (Burkli u Linder, 2010: 36).

Za radikalne demokrate je posebno licemjerno što liberali dolaze na vlast zahvaljujući glasovima naroda, ali ne žele vladati *kroz* taj isti narod, nego samo *nad* njim. Zahtjevi i borbe su konačno urodile plodom 1869. kada kanton Ciriš donosi novi ustav koji predviđa niz participatornih prava kao i institucionalizaciju direktne demokratije (na žalost, tada samo muškaraca). Nakon što su slične odredbe usvojili i drugi kantoni došla je na red i sama Federacija: „Historija uvođenja direktne demokratije u Švicarskoj okončana je s uvođenjem opcionalnog

referenduma (1874) i narodne inicijative (1891) na federalnom nivou“ (Kaufmann, 2005: 35). Naravno, postoji i niz historijskih pretpostavki za ovakav ishod demokratskog razvoja u Švicarskoj. Švicarski kantoni imaju dugu tradiciju republikanizma, nasuprot monarhizmu svojih susjeda, pa su ideje 'narodnog suvereniteta', koje su izvorno francuske, ali nikada nisu tamo uzele većeg maha, lakše nalazile svoje sljedbenike među Švicarcima. Također, još od Srednjeg vijeka u nekim dijelovima Švicarske drže se narodne skupštine (Landsgemeindedemokratie) i neki vidovi referendumskih aktivnosti. Uvođenje direktne demokratije kao dodatka predstavničkoj počiva na temeljnom republikanskom uvjerenju da „sloboda građanina zavisi od njegove sposobnosti i želje da učestvuje u političkom odlučivanju“ (Kaufmann, 2005: 39) koje se izgubilo u buržujkim predstavničkim demokratijama. Direktna demokratija se tako pokazala kao moćan instrument u rukama naroda kao cjeline kao brana od uzurpacije vlasti od strane privilegirane elite. Danas postoje tri glavne procedure direktne demokratije u Švicarskoj:

Prva je obavezni referendum: ako parlament želi dodati nešto u ustavu, (...) amandmani moraju biti odobreni ili odbačeni na nacionalnom referendumu. Druga je opcionalni ili fakultativni referendum koji se odnosi na nove zakone ili promjene u postojećim zakonima koje donosi parlament, što znači da oni također treba da budu odobreni ili odbijeni na referendumu ukoliko 50.000 glasača podnese zahtjev za referendum. Treća je građanska inicijativa: građani imaju pravo da sami predlažu zakone o kojima će se odlučiti na referendumu ukoliko taj prijedlog svojim potpisom odobri 100.000 glasača (Kaufmann, 2005: 10).

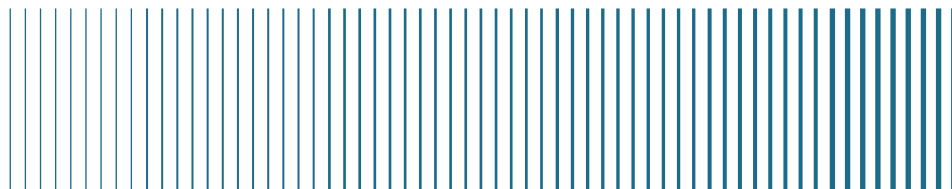
Protivljenje direktnoj demokratiji počiva, moglo bi se reći, na temeljnom konzervativnom uvjerenju da narod kao takav nije u stanju sobom vladati. To je čuveni argument 'nekompetentnosti' koji je do današnjeg dana sveprisutan. Taj konzervativni refleks zaslužan je za diskreditaciju demokratije uopće svuda u svijetu. Najčešće iza

njega stoji želja privilegiranih da se zadrži *status quo*, da se nastave uobičajeni odnosi profitiranja moćnika zahvaljujući svojoj superiornoj poziciji. Međutim, Kaufmann se referira na istraživanja koja pokazuju da „ne postoji racionalni osnov za zaključak da je jedna kategorija ljudi (političari ili politička elita) bolje osposobljena za donošenje odluka u javnim poslovima od neke druge grupe (takozvanih 'običnih građana')“ (Kaufmann, 2005: 68). Kaufmann navodi istraživanja Matthiasa Benza i Aloisa Stutzera, politologa s Univerziteta u Cirihi, koja su pokazala kako su građani koji imaju prava na učešće u političkom životu po pravilu politički informiraniji, imaju predstavu o općem dobru. Direktna demokratija podrazumijeva niz koordiniranih djelovanja i vidova saradnje različitih ljudi čime se, da se poslužimo republikanskim rječnikom, usavršavaju u građanskoj vrlini:

Sasvim je izvjesno da se građani moraju organizirati i raditi zajedno ako žele postići nešto. Oni mogu, naprimjer, pokrenuti neku inicijativu. Ali radeći na tome oni također razvijaju svoje vještine samoorganiziranja i uče kako da vode referendumске kampanje, sa svim onim što one podrazumijevaju: osiguranje resursa (financijskih, ljudskih i fizičkih), informacija, publiciteta, javnih debata, neslaganja, stvaranja saveza, postizanja kompromisa, kolektivnog učenja, suočavanja s političkom moći, pobjeđivanja ali i gubljenja i još mnogo toga. Direktna demokratija podrazumijeva teški politički rad (Kaufmann, 2005: 71).

Direktna demokratija kao nadogradnja postojećoj predstavničkoj pokazala se u Švicarskoj uspješnim eksperimentom koji je, za razliku od mnogih drugih režima, na izazove demokratije odgovarao ne s redukcijom demokratije, već obrnuto, s još više demokratije. Pa ipak, premda narod u onim supstancijalnim momentima za ustavni poredak zahvaljujući direktnoj demokratiji uistinu ima 'posljednju riječ', mora se primijetiti da demokratizacija nije napustila političku sferu i preselila se, kao što je to predviđao i zagovarao John Dewey, na društvo.

Opća privrženost mehanizmima direktne demokratije i participaciji društvenom životu. Wolf Linder konstatira da se neki „nepriistrasni promatrač može začuditi što vrijednosti direktne demokratije nisu imale više utjecaja na švicarsko društvo izvan politike. (...) radnici i zaposlenici u Švicarskoj čak imaju manje formalnih prava u procesima odlučivanja na radnom mjestu nego njihove kolege u Njemačkoj ili Švedskoj, bez obzira na činjenicu da su švicarski poslodavci i sindikati u društvenom partnerstvu preko 70 godina“ (Linder, 2010: 127). Stoga bismo mogli zaključiti da na švicarskom primjeru da je kao korektiv postojećem režimu direktna demokratija pokazala svoju plauzibilnost, ali istovremeno legitimirala novu vrstu status quo-a koji društvene nejednakosti ostavlja uglavnom netaknutim.



VIII.

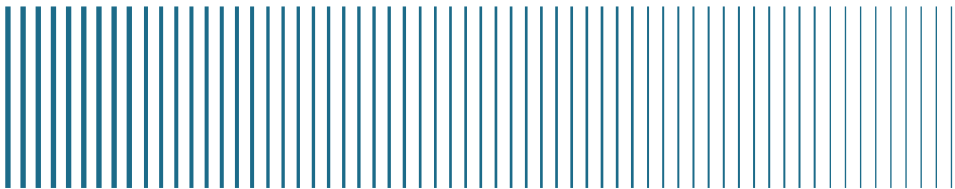
NEKI PRAVCI DEMOKRATSKOG RAZVOJA U 20. STOLJEĆU

VIII. NEKI PRAVCI DEMOKRATSKOG RAZVOJA U 20. STOLJEĆU

Nacionalističko i imperijalističko kidnapiranje demokratije koje je rezultiralo neviđenim žrtvama i razaranja cijelih društava tokom Prvog svjetskog rata (a vrlo brzo će dovesti i do Drugog svjetskog rata) u kombinaciji sa strahom od širenja socijalističkih revolucija dovelo je i do vala razočarenja u parlamentarnu demokratiju. Paradoksalno, sa porastom broja demokratskih režima i njihovim etabliranjem u godinama poslije rata raste i kritika i to ne samo iz uobičajenih uporišta kao što su ljevičarski i marksistički pokreti. Tako će se Walter Lippmann (1889-1974) u svojoj čuvenoj knjizi *The Phantom Public* (1925) obrušiti na takozvani „mit o 'suverenom i svemoćnom građaninu'. Većina građana vrlo malo će posvetiti svog vremena javnim pitanjima. Njihov interes za 'činjenice je tek polovičan', a 'afinitet prema teoriji više nego oskudan'. Građani djeluju na temelju pojednostavljenih slika u njihovim glavama. Narodno neznanje je opasno. Američka politika mora se naučiti da živi bez fikcije o informiranom 'narodu'" (Lippmann u Keane, 2010: 357). Nekoliko godina kasnije, stručnjak za odnose s javnošću, inače rođak Sigmunda Freuda, Edward Louis Bernays (1891-1995) ponudit će zanimljivu analizu o životu običnih ljudi u demokratskom društvu: „Svjesna i inteligentna manipulacija organiziranih običaja i mišljenja masa važan je element demokratskog društva. Oni koji manipuliraju ovim neviđenim mehanizmom društva konstituiraju jednu nevidljivu vlast koja je ona istinska vladajuća moć u našoj zemlji. Nama upravljaju, naše umove oblikuju, naše ukuse formiraju, naše ideje sugeriraju uglavnom ljudi za koje nikada nismo čuli. Oni su ti koji vuku konce koji kontroliraju javni um“ (Bernays u Keane, 2010: 358).

To je bio period velike nestabilnosti, osobito u Europi. Keane piše da nakon 1918. godine, „jedva da je postojala ijedna europska država

koja bi bila blagoslovljena vladom koja je mogla potrajati duže od 12 mjeseci. Sa slabim civilnim društvima iznutra podijeljenim etničkim i nacionalističkim podjelama, rezultirajuće društvene tenzije i politički konflikti počeli su uzimati svoj danak. Desila se implozija parlamentarne demokratije iz čega su sve češće proisticali zahtjevi za čvrstom rukom. Na sve strane pljuštali su ukazi o vanrednom stanju. Vrijeme vojnih sudova je moglo da nastupi“ (Keane, 2010: 574). Demokratija je pokleknula pred totalitarističkom opasnošću koja je preuzimala cijele države – u Italiji, Njemačkoj, Španiji, Portugalu, Sovjetskom savezu, kao i općim valom autoritarizma i diktatura: Jugoslavija, Mađarska, Poljska, Bugarska i tako dalje. Ti retrogradni, antidemokratski procesi dodatno su bili ojačani velikom ekonomskom krizom 1929., sve većim jazom u bogatstvu. U 'demokratskom taboru' sve oštrije kritike parlamentarne demokratije rezultirale su oblikovanjem jednog novog teorijskog modela demokratije koji karakterizira prvu polovinu 20. stoljeća: *kompetitivno-elitistički model*.



1. Kompetitivno-elitistički model demokratije: Demokratija kao 'vladavina političara'

Autori kao što su Max Weber i Joseph Schumpeter izražavaju sumnju u mogućnost šire građanske participacije u političkom životu zemlje. Andrew Arato navodi kako je za ove kritičare „motorna snaga jednog političkog sistema moć, kao što je motorna snaga privrede profit. Borba za sticanje i upotrebu moći je u srcu političkog. Ono što razlikuje jedno demokratsko od nedemokratskog društva je način sticanja moći i način na koji se donose odluke“ (Arato, 1997: 4). U sferi svakodnevnog života, građani ne pokazuju neku posebnu želju niti interes da se angažiraju ili iniciraju ili da daju neki doprinos u oblikovanju svoje političke zajednice. Tako da nakon što izaberu svog političkog predstavnika, svoju političku stranku uglavnom u njoj vide one ljude koji su zaduženi za takvu vrstu posla. Demokratska participacija ogromne većine građana uglavnom je svedena na „metod za odabir političkih vođa i organiziranje vlasti“ (Arato, 1997: 4). To je neka vrsta restriktivnog, reduktivnog modela demokratske vladavine, uz eventualne, povremene napore građana, bilo kroz proteste bilo kroz javno mnijenje, da naraslu samovolju izabranih profesionalaca političkog zanata obuzdaju i vrate u neke zadane okvire.

Za Webera demokratija je nešto poput *tržišta*. Dakle, ona se može shvaćati kao „jedan institucionalni mehanizam koji odstranjuje one najslabije i ustoličuje one najkompetentnije u utakmici za glasove i moć. U svjetlu postojećih okolnosti, pred nama je samo izbor između, kako on piše, 'demokratije rukovodstava partijskih mašinerija i demokratije bez rukovodstva, naime, kao vladavine profesionalnih političara“ (Held, 2003: 172). U jednom savremenom, masovnom društvu koga karakterizira prisustvo brojnih suprotstavljenih i kompetitivnih vrijednosti i svjetonazora koji se ne mogu bez većeg nasilja etablirati

kao dominantne vrijednosti tog društva, politički život ne smije biti vođen takvim sveobavezujućim, sveobuhvatnim vrijednosnim okvirima, već mora biti ustanovljen, utemeljen u nekoj neutralnoj proceduri i institucionalnom mehanizmu koji će osiguravati fer utrku između tih različitih koncepcija. Taj opći trend gubitka pouzdanog oslonca u jedinstvenom vrijednosnom sistemu Weber karakterizira kao 'rašćaravanje'. Jedino u šta se možemo još pouzdati, jedina objektivna činjenica na koju se možemo pozvati jesu individualni slobodni izbori. U dodatku, savremena državna organizacija vremenom je izrodila i još jednu instancu autoriteta – svoj birokratski aparat - što dodatno otežava demokratsko upravljanje i zdravi politički život jedne države. Dakle, radi se o čitavom jednom, neizabranom, sloju autoriteta i moći umetnutom u državnu strukturu koji djeluje neovisno od volje građanstva. važan dio političkog djelovanja tako sve više postaje njegovo obuzdavanje, premda isuviše često, prema Weberu, političari dospijevaju u odnos ovisnosti prema birokratskom aparatu. Held piše kako je za Webera „centralno pitanje postalo kako se birokratska moć može kontrolirati i u tu svrhu zalagao se za jače ovlasti parlamenta“ (Held, 2003: 167).

Demokratski izbor između onoga što serviraju rukovodstva partijskih organizacija, odnosno, određeni krugovi političkih djelatnika, karakteristika je ovog elitističkog modela demokratije. *Elitistička demokratija* počiva na onom što Weber naziva 'suštinskom pasivnošću masa', s jedne i hiperbirokratiziranim državnim aparatom, s druge strane. To je kontekst unutar kojega „vođe političkih partija odabiru pitanju i strukturiraju javno mnijenje, a glasači se pojavljuju kao konzumeri. Stranke su kao neka poduzeća, one kreiraju zahtjeve, klanjajući se suverenitetu svojih konzumenata samo kada je u pitanju njihova odluka između da i ne“ (Arato, 5). Same partije, djelujući u takvom sistemu vremenom postaju mašinerije „za borbu i dobijanje izbora“ (Held, 2003: 170) koje bi, ako bi u osudnom izboru između svojih principa i vrijednosti za koje se zalažu i strategije za dobijanje narednih izbora, izabrale principe i vrijednosti, vrlo brzo

same sebe osudile na nestanak. Uspostavljeni sistem ojačan državnom birokratijom i nezainteresiranošću građanstva tako na presudan način oblikuje i same subjekte političke utakmice koje svoje energije ulažu u dovitljivije strategije za dobijanje narednih izbora koje sve više nalikuju marketinškim strategijama, kako piše Arato, kao i u discipliniranje svog članstva, odnosno izabраниh predstavnika u tijelima vlasti za koje lojalnost sve više mora ići u pravcu užeg partijskog rukovodstva, a ne principa i vrijednosti. Robert Michels je to nazvao 'gvozdanim zakonom oligarhije' koji nepogrešivo djeluje svaki put kada se ustanovi neka organizacija.

Joseph Schumpeter će u skladu s ovim određenjima razvijati svoj 'realistički' ili možda preciznije 'minimalistički' model demokratije. U duhu Weberove misli, on će demokratski način vladanja svesti na 'metod' i proceduru. Pod demokratijom, kako piše Held, Schumpeter podrazumijeva „politički metod, odnosno institucionalni aranžman putem koga se dostiže do političkih – zakonodavnih i izvršnih – odluka od strane pojedinaca kojima je povjerena moć da donose odluke o svim pitanjima na temelju njihovih uspješnih rezultata u prikupljanju glasova naroda“ (Held, 2003: 179). Dakle, demokratija se razumijeva kao metod, procedura i tehnika legitimne političke vladavine čiji nositelji bivaju povremeno izloženi legitimacijskoj provjeri putem izbora. Demokratija je i dalje neka vrsta 'vladavine naroda', ali ne na neki eksplicitan, i još manje ne na neki direktan način, već, kako to Schumpeter pojašnjava, u smislu da „narod ima mogućnost da prihvati ili da odbije ljude koji će nad njim vladati, pa je stoga, demokratija u suštini *vladavina političara*“ (Schumpeter u Held, 2003: 180; Italik- A.M.). Suprotno nekoj demokratskoj tradiciji, povijesnoj demokratskoj misli po kojoj je vjera u demokratski način vladavine počivala na vjeri u mogućnost i sposobnost ljudi da sami nad sobom vladaju, da sami sobom upravljaju, s elitističkom koncepcijom demokratije instituiramo sumnju u to fundamentalno demokratsko uvjerenje. Na ovaj način uspostavljena je jedna cijela intelektualna vertikala konzervativističke misli koja svoj

izvor ima u kontrarevolucionarnom mišljenju de Maistrea i Edmunda Burkea. Iz ove perspektive 'narod' se ponovo shvaća na tragu Platonovih protudemokratskih promišljanja, dakle, kao jedna bezoblična masa, rulja, svjetina, odnosno nezainteresirana gomila koju vode emotivni impulsi a nipošto racionalni razlozi, bez neke stvarne, koherentne unutrašnje snage da postane politički subjekt i uzme stvari u svoje ruke. Maksimalno emancipatorsko postignuće, naravno iznuđeno revolucijom, je pravo da 'slobodno' bira svoju političku elitu, i to samo uz pomoć te elite u projiciranju pitanja i interesa od političkog značaja.

Za razliku od Webera, birokratiju Schumpeter ne smatra posebnom opasnošću, već prije nužnošću koja prati razvoj modernih društava u njihovoj sve većoj kompleksnosti. Za njega ona ostaje „osnovom za moderni menadžment i demokratsku vlast, bez obzira da li govorimo o kapitalističkoj ili socijalističkoj ekonomiji“ (Held, 2003: 183). Na ovaj način Schumpeter opisuje osnovne karakteristike moderne demokratije, koja se za razliku od one koju on zove 'klasičnom', ne centrira oko pojma 'općeg dobra'. Takva vrsta dobra u situaciji fragmentiranih vrijednosti i svjetonazora koje slijede individue teško da može dovesti do nekog općedruštvenog konsenzusa. Instaliranje neke ideje općeg dobra kojemu bi neka politička zajednica trebala da teži završila bi u nametanju i represiji. S obzirom da je opće dobro racionalni cilj i svrha političke zajednice, onda bi njegove interpretacije koje su drugačije od vladajuće, mogle lako biti proglašene za 'iracionalne' i na taj način postati efikasnim sredstvom isključivanja što je protivno demokratskom uređenju. To znači da su iz perspektive ovog modela demokratije republikanske vrijednosti suprotstavljene onim demokratskim. Zato je, predlaže Schumpeter, najbolje ostati pri određenju demokratije kao „političke metode putem koje ljudi putem periodičnih izbora odlučuju između suparničkih timova vođa. Kompetitivni elitizam je, stoga, najprikladniji, najfunkcionalniji i najpodesniji model demokratije“ (Held, 2003: 88).

Više je nego evidentno da je paradigma ovog demokratskog modela posuđena iz sfere ekonomije. I Jurgen Habermas ove teorije, ne bez razloga, naziva ekonomskim. Tako se građanin kao konzumer obraća za zadovoljenje jednog tipa usluge – političkog predstavljanja i upravljanja državom – političaru kao poduzetniku koji se bavi tom vrstom djelatnosti. Isto onako kako poduzetnik u ekonomskoj sferi uz pomoć marketinške strategije kod svojih potencijalnih kupaca stvara određene potrebe koje samo njegov proizvod ili usluga mogu zadovoljiti na kvalitetan način, tako i političar-poduzetnik kod svojih konzumera-glasača otvaranjem određenih pitanja stvara određene potrebe kod građana koje samo on, odnosno njegova stranka, mogu kvalitetno riješiti. Izbori nalikuju tako 'tenderu' na kojem se građaninu nude razni izvođači radova, od kojih on treba da izabere onog 'najpovoljnijeg'. Ono pak što je u temelju ovog pristupa je taj konzervativistički stav nepovjerenja prema masama i potrebi za nekom 'nevidljivom rukom' tržišta roba i usluga u slučaju ekonomije, odnosno 'tržišta političkih elita' u slučaju politike, da kontrolira, uvodi reda, disciplinira kompleksno društvo. U oba slučaja pak govorimo o strategijama manipuliranja i usmjeravanja potreba, projiciranja i proizvodnje interesa prilikom individualnih izbora pojedinaca. Naravno, ovoj perspektivi može se, što Held i čini, prigovoriti da u stvari samo generalizira neko trenutno, historijsko stanje, naturalizira ga i izvodi zaključke o 'prirodnim predispozicijama masa', 'pravoj prirodi čovjeka' na temelju čega se odbacuju republikanski i općenito klasično-demokratski ideali i principi, sami etički temelji demokratije, a u prvi plan ističu proceduralni temelji. Budući da su etički temelji demokratije 'nemogućí', pa i 'neprirodni', za Helda su, u krajnjoj analizi, stajališta kompetitivno-elitističkog modela „i antiliberalna i nedemokratska, te da imaju vrlo malo poštovanja prema kapacitetima naroda. Uostalom, ako je glasačko tijelo nesposobno da formira razumne sudove o vodećim političkim pitanjima, zašto se onda smatra da je to isto tijelo odjednom sposobno razlikovati između alternativnih grupa vođa“ (Held, 2003: 193), odnosno, ne bi li i izbori takvog suludog, iracionalnog, emotivno-vođenog političkog tijela bili nelegitimni?

2. Pluralistička teorija demokratije

Ove teorije karakteristične su za drugu polovinu 20. stoljeća. Pluralisti na čelu s Robertom Dahlom slažu se da je demokratija jednim svojim dijelom i procedura i metod za izbor legitimne političke vladavine. Jurgen Habermas pluralističke teorije razumijeva kao one obrasce koji „upotrebljavaju instrumentalističko razumijevanje politike – prema kojem političku i administrativnu moć predstavljaju samo različite manifestacije /jedinice, subjekti organiziranog interesa: A.M./ društvene moći“ koja se, prema ovom autoru, „mjeri prema sposobnosti organiziranih interesa da se realiziraju. Krećući se od stranačke utrke, preko općih izbora, društvena moć se prevodi u političku moć koja se distribuira između vlade koja je dobila mandat i opozicije“ (Habermas, 1996: 330-331). Dahl se oslanja na uvid Jamesa Madisona o neminovnosti političkog frakcionaštva, ali ne smatra da treba po svaku cijenu pokušati uspostaviti neku harmoniju vrijednosti čime se slaže s elitističkim demokratama. Naprotiv, postojanje frakcija ukazuje na dobro zdravlje demokratije. To onda znači da u demokratiji ne postoji jedinstveni centar odakle bi se odašiljala moć i držala dato društvo na okupu. Moć je, pokazali su to Weber i Schumpeter osvrćući se na problem birokratije, disperzirana po cijelom društvu. Cijelo društvo čini neku vrstu 'strujnog kola' po kojem moć cirkulira i održava na snazi naročiti režim, balans moći. Različiti i kompetitivni interesi se ukrštaju, sudaraju tvoreći 'čvorišta medijacije' kao trenutne rezultate političkog djelovanja. Ovu pluralizaciju interesnih subjekata koja čini kompleksni reljef svake političke zajednice Habermas komparira s klasičnim liberalizmom, s tim što pluralistička teorija demokratije zamjenjuje standardnog subjekta liberalizma – pojedinca kao nositelja individualnih interesa – „većom organizacijom i organiziranim interesima. Ona pretpostavlja da svi relevantni kolektivni akteri uživaju

uglavnom podjednake mogućnosti da utječu na procese donošenja odluka koje ih se tiču" (Habermas, 1996: 331). Takav društveni pluralizam kojeg čine različite aktivne organizirane grupe vođene organiziranim interesima od suštinskog je značaja za demokratiju samu.

Stanje društvenog i kompetitivnog pluraliteta Dahl naziva *poliarhijom*. Poliarhija predstavlja „situaciju otvorenog takmičenja za izbornu podršku ... osigurava kompeticiju između grupnih interesa te je kao takva pas čuvar demokratije" (Held, 2003: 206). Njezina nepreglednost i razuđenost javljaju se kao 'prirodni' osigurači protiv monopola jedne vrste organiziranog interesa. Naravno, u jednoj takvoj situaciji kompeticija različitih grupstava, i tu Dahl daje za pravo Schumpeteru, ne možemo očekivati neki konsenzus oko ključnih vrijednosti, pa je stoga uputno držati se demokratske procedure, odnosno 'demokratske metode' koja poput nekog čvrstog kostura na okupu može držati različita tkiva jednog organizma. Međutim, teorija pluralizma počiva na pretpostavci podjednake mogućnosti subjekata organiziranih interesa, centara društvene moći da postanu i politička moć, odnosno da mogu utjecati na procese političkog odlučivanja, pa i sami donositi odluke. Dahl je svjestan početne nejednakosti i smatra da „najbitniji izazov slobodi dolazi od nejednakosti, odnosno 'od slobode da se ekonomski resursi akumuliraju neograničeno'" (Dahl u Held, 2003: 214). Nejednakost tako ponovo izranja na površinu i postavlja se kao problem moderne liberalne demokratije, jer ima tendenciju da obesmisli i potkopa režim političke slobode. Ili, kako to Dahl kaže:

Stvaranje velikih razlika između građana u bogatstvu, prihodima, statusu, vještinama, informacijama, kontroli nad informacijama i propagandom, u pristupu političkim vođama i, uobičajeno, u očekivanim životnim šansama ne samo zrelih osoba već i nerođenih, novorođenih i djece ... generira značajne nejednakosti među građanima u njihovim mogućnostima i kapacitetima za participaciju kao politički jednakih u upravljanju državom (Dahl u Held, 2003: 214).

Dahl naglašava da je demokratija neodvojiva od društveno-ekonomskog sistema koji u dominirajućoj konstelaciji takvozanog 'korporativističkog kapitalizma' ima tendenciju da uvijek privilegira interese ekonomski moćnije klase. Zbog toga, taj odnos će se odražavati i na društveni pluralizam, s obzirom na činjenicu postojanja već privilegiranih pozicija s kojih se može utjecati na političke procese i odluke kao i deprivilegiranih pozicija čiji glas se neće čuti u javnoj sferi, niti će moći ostvarivati svoj utjecaj. To je nagnalo pluraliste na čelu s Dahlom da transformiraju svoju teorijsku perspektivu u neopluralističku teoriju demokratije, po kojoj niti su interesne grupe jednake, niti je država neka neutralna konstrukcija ili arbitar među tim različitim interesima (vidi Held, 2003). Ovu prožetost države s interesima kapitala opisuje i Claus Offe kao državni kapitalizam i kaže:

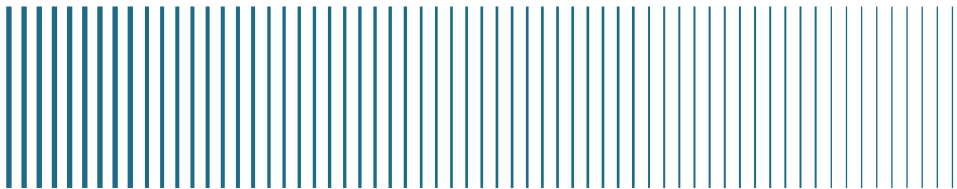
Prvo, kapital u privatnom vlasništvu temelj je ekonomskog poduzetništva; ali ekonomski posjed ne dovodi direktno do političke moći; Drugo, kapital generiran kroz privatnu akumulaciju predstavlja materijalnu osnovu od koje ovisi financiranje države; Treće, država ovisi od izvora prihoda koje ona ne organizira sama. Stoga, država ima 'opći' interes da podržava proces akumulacije kapitala; Četvrto, u liberalno-demokratskim državama, politička moć mora se steći uz pomoć masovne izborne podrške. Ovaj politički sistem pomaže da se zamaskira činjenica da se državni prihodi izvlače iz privatno akumuliranog bogatstva na kojem država, iznad svega počiva. To je jedna strukturno kontradiktorna pozicija: s jedne strane, država mora prihvatiti proces akumulacije i privatne aroprijacije resursa; s druge strane, ona mora očuvati vjeru u sebe kao nepristrasnog arbitra klasnih interesa, i na taj način legitimirati svoju moć (Offe u Held, 2003: 222-223).

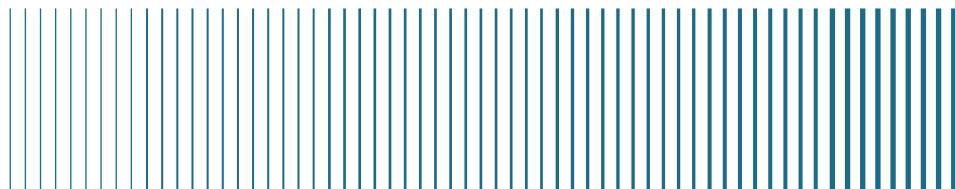
Ta vjera u državu kao nepristrasnog arbitra klasnih interesa bila je podržana naročitim ekonomsko-političkim režimom proisteklim iz Drugog svjetskog rata koga nazivamo Bretton Woods sporazumom i inkorporiranjem izvjesnih socijalističkih, odnosno socijal-demokratskih

elemenata u identitet i strukturu liberalno-demokratskih demokratija koji se zovu skupnim imenom 'država blagostanja'. Taj nivo socijalne pravde i određenog ekonomskog blagostanja dugo je služio kao generator legitimacije liberalno-demokratske države. Osvrćući se na ovaj relativno kratki period moderne povijesti koji je budio društvenu nadu u mogućnost pravednijeg poretka Axel Honneth opisuje kao „snažno uvjerenje da se sa uspostavljanjem države blagostanja, davanjem prava glasa ženama, davanjem jednakih prava američkim crncima i davanjem slobode seksualnim manjinama dogodilo nešto moralno ispravno i to nam danas uljeva povjerenje da se ovi procesi moraju nastaviti“ (Honneth, 2019: 175). Na žalost, to uvjerenje snažno je uzdrmano u godinama nakon velike ekonomske krize iz 2008. godine tokom kojih se razvio jedan kontra-narativ koji osporava ovu društvenu nadu. Prema tom narativu, država blagostanja je neodrživa i preskupa, a s njom kako se čini, kako godine prolaze, i cjelokupni liberalno-demokratski skup vrijednosti. Ženska prava su – preko figure majke i 'temelja obiteljskog života', osporavanjem prava na pobačaj – u defanzivi, reduciraju se, a crnci i Drugi, općenito, prema ovom kontra-narativu, 'ionako imaju previše prava'.

Bilo kako bilo, Offe zaključuje kako je izvan svake sumnje, država subjekt kapitalističke reprodukcije. Ali, kako je već rečeno, potkraj 20. i početkom 21. stoljeća, kapital je sve manje 'državni'; s ubrzavanjem globalizacijskih procesa on sve više napušta udobnu sigurnost države dok državne političke elite ostaju u stanju privrženosti kapitalističkoj reprodukciji. Izlaskom kapitala sve je manje sredstava za financiranje države pa je država bezrezervno spremna prihvaćati sve radikalne zahtjeve kapitala za deregulacijom, štednjom, pa čak i za povremenim financijskim injekcijama putem kojih država preostalim državnim novcima, novcima poreskih obveznika, omogućuje preživljavanje banaka i korporacija koje su njihovi menadžerski slojevi svojim financijskim spekulacijama doveli na rub propasti. Država, a s njom

i režim predstavničke demokratije u promijenjenim okolnostima globalizacije kapitala tako krajem 20. i početkom 21. stoljeća zapada u legitimacijsku krizu. To je sa svoje strane otvorilo prostor za pojavu desničarskog populizma, kombinacije nacionalizma i rasizma, jer je država, slijedeći imperativ kapitala za restrikcijom državnim ingerencija, sve manje u stanju da se nosi s dimenzijama društvene krize. Rezultat tog procesa je „kontinuirana erozija kapaciteta postojećeg poretka za autoreprodukciju kao i mogućnosti progresivne pojave alternativnih institucija kao npr. državnih organizacija koje bi neke industrijske pogone stavile pod javnu kontrolu“ (Held, 2003: 247). Tako da polako dolazimo u situaciju da današnja država više nije, ili je sve manje u mogućnosti da premošćuje Offeovu 'kontradiktornu poziciju'. Nastavljajući da prihvaća procese akumulacije i privatne apropijacije resursa koji dovode do neslućenih nejednakosti ona će doći do trenutka kada više neće moći očuvati vjeru u sebe kao nepristrasnog arbitra klasnih interesa, i na taj način legitimirati svoju moć, odnosno, kako to Piketty sugerira, da je danas „nejednakost dosegla tako goleme razmjere da se ona sve teže može pravdati općim interesom“ (Piketty, 2020: 51).





IX.

ANTIESENCIJALISTIČKA KONCEPCIJA I NOVIJI PRISTUPI LJUDSKIM PRAVIMA

IX. ANTIESENCIJALISTIČKA KONCEPCIJA I NOVIJI PRISTUPI LJUDSKIM PRAVIMA

1. Michael Ignatieff i mukotrpan proces univerzalizacije ljudskih prava 'odozdo'

Intencija antiesencijalista kao što su Michael Ignatieff, Richard Rorty, Margaret MacDonald, John Rawls i drugi je „utemeljiti ljudska prava na nečemu drugom nego što je to pretpostavka o jedinstvenoj ljudskoj prirodi ili realnosti moralnog življenja“. Ovi teoretičari zovu se antiesencijalistima jer „ne iznose tvrdnje o esenciji (suštini) ljudskog bića kako bi poduprli svoje argumente“ (Parekh, 135). Michael Ignatieff sugerira da su „ljudska prava 'politička' u smislu da su nužna za presuđivanje, premda ne nužno i razrješenja konflikata, te da su utemeljena u ljudskoj povijesti a ne u prirodi, čovjekovom dostojanstvu ili u sferi morala“ (Parekh, 135). Ignatieff smatra da se:

naše verovanje da širenje ljudskih prava predstavlja moralni napredak, temelji na pragmatičnim i istorijskim razlozima. Iz istorijskog iskustva znamo (vidjeti sugestije o Paineu i 'strateškom esencijalizmu' – A.M.) da, kada ljudska bića imaju odbranjiva prava – kada je delatna sposobnosti njih kao pojedinaca zaštićena i uvećana – postoji manja mogućnost da oni budu izloženi zlopotrebi ili ugnjetavanju. Na ovome temeljimo naše mišljenje da se širenje instrumenata ljudskih prava može smatrati napretkom, čak i ukoliko postoji nepremostiv jaz između instrumenata ljudskih prava i stvarne prakse država koje imaju obavezu da ih poštuju (Ignatieff, 2006: 32).

Dakle, ljudska prava su 'politički instrumenti' ili ponekad i 'oružja' koja, u radikalnim okolnostima potlačeni, deprivilegirani mogu upotrijebiti

za ciljeve svog oslobođenja¹⁷, dok u uobičajenim okolnostima mogu biti konceptualni okviri, tačke saglasnosti koje bi mogle pomoći da sukobljene strane razriješe nesporazume. On eksplicitno tvrdi da „ne postoji ničeg svetog u vezi sa ljudskim pravima niti u njima ima bilo čega što bi svima ulijevalo poštovanje. Jedino što se o njima može reći je da smo ih historije naučili da su ona nužna za sprečavanje nasilja“ (Parekh, 135).

Savremena real-politička situacija nesumnjivo govori u prilog poželjnosti da se takav jedan instrumentarij zaštite ljudskih prava širi. Slijedeći ovo 'političko' razumijevanje ljudskih prava niz autora (Jack Donnelly, ali i Hannah Arendt, Sheila Benhabib itd.) će se baviti ovim konfliktom između pretpostavljene dimenzije univerzalnosti ljudskih prava, s jedne, i efektivnom garancijom u okvirima nacionalnih država, s druge strane. Kako je moguće da ljudsko biće koje samim tim što je ljudsko biće, što je dio čovječanstva uopće, ima niz neotuđivih ljudskih prava, ali da ih može smisljeno koristiti jedino u okvirima nacionalne države, to jest ako je istovremeno i državljanin. Pa čak, što brojni primjeri diskriminacije i otvorenog ugnjetavanja pokazuju širom svijeta, za mnoge ljude i cijele grupe ljudi ljudska prava ostaju nedostižna i u okvirima samih nacionalnih država i unatoč priznatom državljanjskom statusu. U savremenoj političkoj praksi, osobito tokom 20. stoljeća univerzalna ljudska prava ostaju isključivo stvar unutrašnje politike suverenih država. Unutar 'vestfalske' doktrine, princip 'nemiješanja' u unutrašnje stvari dodatno je potkopavao svaki trag univerzalnosti. Dugo i predugo, kršenje ljudskih prava i sloboda u jednoj suverenoj državi moglo je da izazove samo 'zabrinutost' javnosti i političkog rukovodstva druge države. Međutim, slijedeći Ignatieffa, odnosno njegovu ideju o postepenom, na trenutke mukotrpnom i protivrječnom univerzaliziranju ljudskih prava, gdje se širenje instrumenata ljudskih prava uistinu može smatrati napretkom.

¹⁷ Nešto dalje Ignatieff kaže kako su zemlje potpisnice Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima (1948) uglavnom smatrale da će ovaj dokument "ostati teško ostvarljiv skup klišeja koji se pre krše, nego što se primenjuju. Ipak, onog momenta kad je poprimio oblik međunarodnih normi, jezik ljudskih prava je rasplamsao kako revolucije u kolnijama, tako i revolucije građanskih prava na domaćem tlu" (Ignatieff, 2006: 33).

Jedna od prvih 'univerzaliziranih' ljudskopravaških perspektiva koje su prerasle u međunarodnu obavezu i time donekle 'nagrizle' nedodirljivi suverenitet država je zaključak *Bečkog kongresa* iz 1815 po kojem su se države učesnice obavezale da ukinu trgovinu robljem. Ropstvo će, na temelju toga, biti zabranjeno sporazumom iz 1890, ali će na snagu stupiti tek 1926. godine. Također, u ove primjere 'prahistorije' međunarodnog kodificiranja onoga što pripada domeni ljudskih prava, može se ubrojati i *Haška konvencija* iz 1907. koja propisuje šta jedna suverena država može uraditi državljaninu strane države na svojoj teritoriji, ali se ni na koji način ne propisuje kako jedna suverena država treba tretirati vlastite državljane. U skladu s principom 'nemiješanja' države su mogle, bez ikakve odgovornosti, provoditi najgora kršenja ljudskih prava svojih građana, osobito nad svojim 'građanima drugog reda' ako je riječ o stanovnicima kolonija. Historijska prekretnica principa nemiješanja desila se s dolaskom nacista na vlast u Njemačkoj kada su cijeli dijelovi domaćeg stanovništva (Jevreji, Romi, komunisti, homoseksualci, njemački državljani s raznim mentalnim i fizičkim preprekama u razvoju itd.) postali izloženi doslovno fizičkom uništenju. Nakon iskustva holokausta više se nije moglo ostati po strani kada su u pitanju programi masovnog istrebljenja sugrađana. S tim u vezi, ojačana ishodom Nirnberških procesa tokom 1945 i 1946, Generalna skupština UN donosi 9.12.1948. godine *Konvenciju o prevenciji i kažnjavanju zločina genocida*, a samo dan nakon toga, 10.12.1948. i *Univerzalnu deklaraciju ljudskih prava*. Može se reći da su od 1948. godine, barem na deklarativnom nivou, ljudska prava i njihovo kršenje postala globalnim problemom, nečim što se tiče svih nas kao čovječanstva. Naravno, put od deklaracije do pouzdanih mehanizama zaštite je dug, čak možemo reći da on traje do današnjeg dana. Moramo znati da se *Deklaracija* donosi u ozračju *Hladnog rata* koji će značajno otežavati njeno provođenje. Tako Jack Donnelly piše:

Kasnih 1950-tih će se formirati Komisija za ljudska prava, ali pod kontrolom Zapada, koja će naširoko raspravljati o slobodi informacija (pravo koje su Sovjeti sistematski kršili), a istovremeno ignorirati ne samo ekonomska i socijalna prava već i druga civilna i politička prava. Isto tako, Sovjeti će pokušavati pažnju preusmjeriti na rasnu diskriminaciju i nezaposlenost koja se dešavala na kapitalističkom Zapadu. Premda su i jedna i druga strana ukazivale na stvarna kršenja prava, optužbe za kršenja ljudskih prava uglavnom nisu bile mnogo više od taktičkih manevara u okvirima jedne šire političke i ideološke borbe. Vanjske politike i jedne i druge supersile redovno su i flagrantno kršile ljudska prava (Donnelly, 2007: 6).

Dakle, vidimo da od samih početaka 'internacionalizacije' ili pokušaja internacionalne operacionalizacije ljudskih prava i sloboda, njih prati kob *ideologizacije*, odnosno ideološko prekodiranje, pa se nerijetko i danas može čuti optužba kako su ljudska prava samo ideološka pozadina raznih imperijalističkih pohoda Zapada. Uprkos svim tim skretanjima, tokom hladnoratovskog perioda načinjeni su i mnogi pozitivni iskoraci k daljoj institucionalizaciji ljudskih prava i sloboda. Posebno je značajan decembar 1966. godine kada Generalna skupština usvaja dvije međunarodne konvencije o ljudskim pravima – *Međunarodnu konvenciju o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima* i *Međunarodnu konvenciju o civilnim i političkim pravima*, pa ove dvije konvencije u paketu s *Deklaracijom čine Međunarodnu povelju ljudskih prava*. Naravno, kao i svaka konvencija, ona je podložna volji pojedinih država da je slijede ili da je ignoriraju, bez ikakvih međunarodnih mehanizama koji bi vršili monitoring nad njihovim provođenjem do 1976., od kada *Komitet za ljudska prava* (HRC) dobija mandat za monitoring provođenja Međunarodne konvencije za civilna i politička prava. Kako se Hladni rat bližio kraju otvarao se prostor za kvalitetnu raspravu o stanju ljudskih prava i sloboda na svijetu, postepeno se podizao prag senzibiliteta spram diskriminatornih praksi koje do tada

nisu privlačile pažnju, pa se tokom 1980-tih u institucionalnom smislu UN naoružao s novim konvencijama i tijelima kao što su: *Konvencija o eliminaciji diskriminacije žena* (1979), *Konvencija protiv mučenja i drugih okrutnih, nehumanih ili ponižavajućih postupaka ili kažnjavanja* (1984); *Deklaracija o pravu na razvoj* (1986); *Konvencija o pravima djeteta* (1989). Skoro deset godina od formiranja Komiteta za ljudska prava koji je nadzirao provođenje Međunarodne konvencije za civilna i politička prava, formira se, 1985. i *Komitet za ekonomska, socijalna i kulturna prava*. Porelelo s popuštanjem hladnoratovske stege, brojne zemlje i nadnacionalni entiteti (recimo EU) sve više uvrštavaju u svoje vanjske politike aspekte ljudskih prava. Na žalost, tek će novi krug ratnih zločina i to masovnih zločina protiv svojih sugrađana nagnati međunarodnu zajednicu prevođenu UN-om da razvije nove mehanizme zaštite.

Masovna ubijanja ljudi na osnovi njihove rase, religije, etniciteta, kulture s ciljem njihovog eliminiranja kao grupe – kakva se s početka devedesetih dešavaju na području bivše Jugoslavije, a posebno u BiH, a zatim i u Ruandi – iznova rehabilitiraju Konvenciju o genocidu te pred međunarodnu zajednicu postavljaju hitan zahtjev za reakcijom. Tako se 1993. godine baš pod pritiskom situacije u BiH formira institucija *Visokog komesara za ljudska prava*, da bi se sljedeće godine, 1994., prvi put nakon Nirberškog suda, formirali *međunarodni tribunal za ratne zločine za bivšu Jugoslaviju i Ruandu*. Zahvaljujući djelovanju ovih tribunala 2002. godine formiran je *Međunarodni sud za ratne zločine*. Pored ovih institucija, situacija na području bivše Jugoslavije i Ruande diktirala je i uvođenje nove vrste multilateralnih mirovnih operacija kao direktnog mehanizma spoljnje intervencije međunarodne zajednice na područje neke suverene države na temelju kršenja ljudskih prava, a u svrhu čuvanja mira. Premda je intervencija za očuvanje mira bilo i ranije, i tokom Hladnog rata, do 1990-tih nijedna se nije pozivala niti je imala u okvirima svog mandata zaštitu ljudskih prava. Na žalost, u desetljećima nakon 1990-tih, osobito nakon početka 'rata protiv terorizma', opet

se otpočinje s ideologizacijom ljudskih prava i mirotvornih misija na međunarodnom planu, pa se često njima legitimiraju unilateralne vojne intervencije, dok se na unutrašnjem planu teroristička opasnost počesto koristi za redukciju ljudskih prava i sloboda građana.

Upravo na primjeru ove kratke historije internacionalizacije i institucionalizacije ljudskih prava kao prvenstveno politike vidimo kako je riječ o jednom mukotrpnom procesu koji podrazumijeva postepene, male, pa i – posebno kada su u pitanju žrtve zločina – zakašnjele korake. Ovi iskoraci su plod dugotrajnih usaglašavanja. To je stoga, kako piše Ignatieff, što

Univerzalni režim zaštite ljudskih prava mora da bude saglasan s moralnim pluralizmom. To znači da bi trebalo da postoji mogućnost da se režimi ljudskih prava održavaju u mnoštvu civilizacija, kultura i religija koje se međusobno ne slažu u pogledu toga šta bi trebalo da predstavlja dobar ljudski život. (...) Univerzalne privrženosti, koje ljudska prava podrazumevaju, mogu biti saglasne sa mnoštvom različitih načina života samo ako je ta univerzalnost samosvesno minimalistička (Ignatieff, 2006: 67).

Stoga, namjesto da raspravljamo o ljudskoj prirodi čiji bi sastavni dio trebalo da budu ljudska prava i slobode, umjesto da se sukobljavamo oko interpretacija zašto posjedujemo i koja su to ljudska prava koja imamo, Ignatieff predlaže, da razvijemo platformu podrške ljudskim pravima na temelju onoga „što ta prava zaista čine za ljudska bića“ (Ignatieff, 2006: 66). Ili, da obrnemo, postavimo pitanje da li bi nam bolje bilo da ih nemamo? Ako ljudska prava prestanemo smatrati za nekim dubinskim, prirodnim, metafizičkim svojinama pojedinaca, već skupom mehanizama i oruđa koja ugnjeteni imaju protiv ugnjetavanja – kako unutar jedne zemlje tako i šire, oruđa koja zlostavljani mogu još upotrijebiti protiv zlostavljanja pa čak i istrebljenja, onda će ona – upravo u rukama žrtve, a ne silnika - steći svoj pravi smisao. Ignatieff kaže da „zastupnici ljudskih prava moraju da budu naklonjeni žrtvi,

a test legitimnosti – a stoga i univerzalnosti – jeste ono što se može nazvati saglasnošću žrtve“ (Ignatieff, 2006: 67). U tom smislu, ne treba izbjegavati čak ni to da, budući da su oruđa u rukama žrtve, ljudska prava budu od nje ideološki kodificirana, pa postanu oruđa emancipacije. Naime, iz perspektive emancipacije, ideološka pozadina ljudskih prava može biti samo to da su ona bitna jer, kako piše Ignatieff, „ona pomažu ljudima da sami sebi pomogunu. Njima se štiti njihova delatna sposobnost. Pod delatnom sposobnošću podrazumevam, manje ili više, ono što je Isaija Berlin nazvao 'negativnom slobodom', sposobnost svakog pojedinca da ostvari racionalne namere bez ikakvih prepreka“ (Ignatieff, 2006: 67).

S Ignatieffim jasno su polarizirane dvije koncepcije ljudskih prava. Jedna antiesencijalistička po kojoj su „prava univerzalna zato što definišu univerzalne interese onih koji nemaju moć, naime, da će vlast nad njima biti sprovedena na način kojim se poštuje autonomija njih kao delatnika“ (Ignatieff, 2006: 75) i druga, esencijalistička koja govori o svetosti ljudskog bića, njegove čovječnosti čime zapadamo, prema mišljenju Ignatieffa u 'idolopoklonstvo' koje se sastoji iz „uzdizanja bilo kog čisto ljudskog principa na nivo nesporno apsolutnog“ (Ignatieff, 2006: 86). Uostalom brojni su primjeri iz povijesti čovječanstva koji upravo na temelju koncepcije svetosti i ciljeva koji iz nje proizlaze opravdavaju najgroznije postupke prema drugim ljudskim bićima koji se u tu koncepciju ne uklapaju. Drugim riječima, „humanizam koji obožava ljudsko, koji se ponosi pripadnošću ljudskom rodu, svakako je pogrešan koliko i ona religiozna verovanja koja plediraju da znaju šta Bog smera s ljudima. Humanizam koji nije idolopoklonički jeste humanizam koji odbija da iznosi metafizičke tvrdnje koje nije u stanju da opravda“ (Ignatieff, 2006: 89).

2. Richard Rorty i sentimentalno obrazovanje

Jedan od najznačajnijih predstavnika antiesencijalističkog pravca u filozofiji općenito je Richard Rorty (1930-2007). Rijetko kada se dogodi da se cjelokupno mišljenje nekog filozofa, pogotovo ako je ono problemski raznorodno i kontekstualno razučeno (od jezičko-analitičke problematike do socijalno-filozofskih refleksija o predstojećoj klasnoj borbi) može obuhvatiti jednom rečenicom, ili još preciznije, autor kaže 'sloganom' kao što je to ova Rortyjeva rečenica koja kaže: „Pobrinimo se za slobodu i istina će se pobrinuti za samu sebe“. Ovu rečenicu izrekao je u intervjuu koji je dao Zbigniewu Stanczyku 1997. naslovljenom, danas zasigurno možemo reći proročki, kao „There is a Crisis Coming: A Conversation With Richard Rorty („Dolazi kriza: Razgovor s Richardom Rortyjem“). Ova rečenica sabira u sebe ono što je najvažnije i za problematiku ljudskih prava i demokratiju u savremenom svijetu. U produžetku Rorty zaključuje: „Istinit stav je samo onaj oko čije istinitosti se može složiti jedna *slobodna* zajednica“ (podvukao A.M.). Samo ako su ljudi dovoljno slobodni da otvoreno raspravljaju u stvarima koje dubinski zasijecaju njihove zajedničke interese možemo očekivati da ćemo doći do istine. Ili, kako sam Rorty nešto kasnije (2001 godine), u jednom drugom intervjuu pojašnjava:

Moja ideja je bila da ako se možemo pobrinuti za slobodu stvaranjem slobodne štampe, slobodnog sudstva, slobodnih univerziteta i tako dalje, onda će oni koji su ugroženi ili koji su na neki drugi način svjesni posljedica seksizma, rasizma i bijede moći s tim posljedicama upoznati veći broj ljudi. Ovaj sam uvid pokušao pojačati uz pomoć tvrdnje da je 'istina' ime za ono što je najizglednije da bude prihvaćeno kao takvo u svjetlu Habermasovih idealnih uslova komunikacije, onih uslova koje promovira slobodna štampa, slobodno sudstvo i slobodni univerziteti (Rorty, 2006: 112).

Iz toga onda proizlazi da je borba za istinu ustvari borba za političke uslove pod kojima se može javiti slobodna rasprava slobodnih ljudi. Naravno, Richard Rorty je, prije svega, bio najpoznatiji nastavljaj pragmatizma, genuinog američkog filozofskog pravca, ali je također poznat kao vrhunski intelektualac duboko privržen širenju emancipatorske imaginacije i jačanju naročite, socijalno-osjetljive liberalno-demokratske naracije kojom je uporno razobličavao neokonzervativne tendencije u SAD kao i autoritarne prakse ponižavanja ljudi širom svijeta. Kao zagovornik antiesencijalističkog mišljenja u filozofiji kao kritici kulture Rorty za sebe tvrdi da nastavlja razvijati emancipatorske metafore prosvjetiteljstva u njegovoj zadaći dalje demokratizacije i temeljitije sekularizacije kulture, neumorno učeći da nema te izvan-ljudske snage koja može legitimno stati na put sreći pojedinca bilo da je riječ o božanstvima, apstraktnim kategorijama nacije, etničke grupe ili bilo kakve druge forme kolektiviteta. U političkom smislu nepopravljivi bio je liberalni socijaldemokrat ili socijaldemokratski liberal. Samo sa sjetom zaključuje da savremeni „socijalizam znači još samo 'pripitomljeni kapitalizam'“, a da „u nedostatku globalnog autoriteta koji bi globalni kapitalizam mogao staviti u službu demokratije, danas samo najgore karakteristike kapitalizma isplivavaju na površinu“. Politika George Busha (Rorty je umro 2007) za njega je bila izdaja slobodarskog obećanja, one bolje Amerike kakvu su oblikovali Jefferson, Madison, Emerson, Dewey i američka ljevica. Zajedno s Derridom i Habermasom polagao je nadu u snagu Europe da stane na svoje noge, odupre se američkoj dominaciji i još jednom obogati taj sveopći dijaloški žamor čovječanstva idejama i metaforama koje će od ovog svijeta načiniti pristojnije i smislenije mjesto za život.

Posljednjih godina svog života, zajedno sa talijanskim filozofom Giannijem Vattimom promišljao je problem religije i mogućnost njezine rekontekstualizacije s ispraznog i moću obuzetog klerikalizma natrag k stvarnoj relevanciji u slobodnom samotkanju smislenog života

individuuma. Put prema tome, svakako je na tragu prosvjetiteljskih ideja, ističe Rorty u zajedničkoj knjizi s Vattimom „Budućnost religije“. Rorty ističe svoj antiklerikalni stav objašnjavajući da su „eklezijastičke institucije, uprkos svem dobru koje čine – usprkos svoj utjehi koju nude onima kojima je to potrebno – opasne za zdravlje demokratskih društava“. U tom kontekstu Rorty vidi i takozvanu rehabilitaciju religije u današnjem svijetu nakon „11. septembra“. Ono što se rehabilitira, za ovog autora, nije religija već razne forme klerikalizma i ideologije koje u sprezi s političkim moćnicima preuzimaju svu relevantnu dominaciju u kulturi čovječanstva. Autor je izričit da se „religiji ne treba prigovarati sve dok je privatizirana“, drugim riječima dok uistinu za život pojedinca ima veliki značaj u njegovoj tvorbi smisla, „sve dok eklezijastičke institucije ne pokušavaju homogenizirati vjernike oko političkih ideja, i sve dok se i vjernici i oni koji to nisu slažu da slijede politiku 'živi i pusti živjeti'“. Rorty, pomalo rezignirano završava svoj tekst riječima:

Moj osjećaj za sveto, ukoliko ga uopće imam, tijesno je vezan s nadom, da će jednog dana, za milenij ili dva, moji daleki potomci nastanjivati jednu globalnu civilizaciju u kojoj je ljubav uglavnom jedini zakon. U takvom društvu komunikacija bi bila slobodna od svake dominacije, klase ili kaste bile bi nepoznate, a hijerarhija stvar privremene pragmatične potrebe, dok bi moć bila u potpunosti na raspolaganju slobodnom dogovoru pismene i izobrazovane izborne baze (Rorty, 2005: 40).

Ono što je u kontekstu demokratije i ljudskih prava posebno važno jesu njegove ideje za stvaranje uslova za proizvodnju globalne društvene pravde. Budući da kritizira univerzalističke pretenzije koje su u temelju raznoraznih eshatoloških koncepcija i vizija 'oslobođenja' on etičke pretpostavke slobode (svrstavajući se tako u tradiciju Humea i škotskih moralista) traži u sentimentu i imaginaciji. On razvija naročiti sentiment i imaginaciju koje obuhvaća imenom „društvene nade“ čiji je razvoj povjeren u zadaći kritičkih intelektualaca da stalno

i iznova nadolaze s, kako Rorty kaže, „alternativnim scenarijima koji će kulminirati u besklasnom i egalitarnom društvu“. Jedan od posebnih načina upotrebe sentimenta i imaginacije svakako je njegova svojevrsna *dekonstrukcija ljudskih prava*. Namjesto da pita šta jesu ljudska prava, prikladno svom pragmatističkom pristupu, Rorty postavlja presudno pitanje za današnju 'kulturu ljudskih prava', a ono jednostavno glasi: 'Koga uopće ubrajamo u ljudska bića'? Nije posebna tajna da je današnja hegemonija liberalne demokratije, dobrim dijelom narušena izbjegavanjem eksplicitnog odgovora na ovo pitanje. Otac liberalizma John Locke, kako piše Nancy Isenberg u svojoj odličnoj studiji *White Trash; The 400-Year Untold History of Class in America*, autor je sramnog ustava za kolonije u Karolinama u kojem se nalazi rečenica koja kaže kako će „svaki slobodni stanovnik Karoline imati apsolutnu moć i autoritet nad svojim crnim robovima“. Isto tako, slobodoumni Locke predviđa, između klase slobodnih i klase robova, postojanje zasebne klase sluga (Leet-men) čija će pozicija zauvijek ostati nasljedna, dakle bez ikakve mogućnosti socijalne mobilnosti. U svom tekstu „Human Rights, Rationality, and Sentimentality“ (1998) Rorty opaža: „Osnivač mog univerziteta“, riječ je o Univerzitetu Virginia, Charlottesville i njegovom osnivaču Thomasu Jeffersonu, „mogao je istovremeno držati robove i misliti kako je očigledno da je sve ljude njihov stvoritelj obdario određenim neotuđivim pravima. To je bilo tako jer je Jefferson bio ubijeđen da svijest u crnaca, poput one u životinja, ima više elemenata osjetilnosti nego refleksije“ (Rorty, 1998: 176). Sve će nam biti jasno ako ovaj Jeffersonov stav o inferiornosti crnaca uporedimo s našim, bosanskohercegovačkim, svakodnevnim etnonacionalističkim diskursom koji počiva upravo na ovakvim 'stupnjevanjima ljudskosti' koji utemeljuju diskriminatorne mehanizme uključivanja i isključivanja. Ono što se praksi dešava upravo je isključivanje onih 'ne-baš-u-potpunosti-ljudi' na temelju njihove rasne, religijske, seksualne, rodne 'inferiornosti', a da, baš kao nekoć jedan od prvaka liberalizma, Jefferson, 'mirne savjesti' govorimo o neotuđivim pravima i slobodama ljudi. To je jedan

razloga zašto u imigrantima oko nas teško prepoznamo ljude. Izvor tog paradoksa po Rortyju, je naše izvorno prosvjetiteljsko pitanje: 'šta je ljudska priroda?' U našim pokušajima da ponudimo puni opis toga što uistinu konstituira pravu ljudsku prirodu iz koje onda treba da izvučemo 'neotuđiva' ljudska prava i slobode dešava se svojevrsna purifikacija čovječanstva, nastaju kategorije ljudi i podljudi (Untermenschen). Posebno su, primjera radi, u invenciji podljudi bili prilježni španjolski kolonisti u Americi prema čijim dokumentima paralelno s bijelim ljudima, zemlju nastanjuje još – vjerovali ili ne - 16 podljudskih vrsta – evo samo nekih od njih: *mestizo, castizo, mulatto, morisco, albino, torna atras, lobo, zambiago, cambujo, albrizado, barcino* i tako dalje (vidi: Ward Churchill, *A Little Matter of Genocide*).

Ako pitanje 'šta je naša priroda?' zamijenimo, kako predlaže Rorty pitanjem 'šta možemo od sebe učiniti?' napustit ćemo teren jalovog i žalosno ekskluzivističkog 'upravljanja pojmovima' i dospjeti do inkluzivističkog 'upravljanja sentimentima' u okviru onog što on naziva 'sentimentalnim obrazovanjem'. To je, pojašnjava Rorty, „obrazovanje koje ljude iz različitih miljea u dovoljnoj mjeri međusobno upoznaje da bi, nakon toga, oni postali manje skloni da one koji su od njih različiti smatraju podljudima. Cilj ove vrste upravljanja sentimentima je proširiti referentni okvir termina 'naša vrsta ljudi' i 'ljudi kao mi'“ (Rorty, 1998: 176). U ovom procesu širenja solidarnosti, odnosno kruga ljudi s kojim se možemo poistovijetiti kad kažemo 'mi' (američki filozof Wilfrid Sellars je ovaj postupak nazvao 'širenjem mi-intencija') filozofija se javlja samo posrednik u razgovoru i kritičkoj raspravi, a ključnu ulogu igraju pjesnici, pisci, redatelji, novinari istraživači, socijalno-svjesni pjevači i glumci, naučnici koji u svom radu otkrivaju svagda nove prakse ponižavanja, marginaliziranja i isključivanja nekih ljudi i grupa. Samo takvi pojedinci u uzletu svoje emancipatorske imaginacije mogu ubjedljivo ispričati priču onoga drugog, 'dati njemu ili njoj glasa', ispričati priču onoga ugnjetenog, potlačenog, onoga junaka filma ili romana s kojim ćemo se poistovjetiti i sagledati stvari iz njegovog ili njenog ugla. Na taj način

sentimenti, kako kaže etičarka Annette Baier, progresiraju, šire se mreže solidarnosti i povjerenja i u tom pravcu, ubijeđen je Rorty, daleko više će nam pomoći dobra novinarska priča ili roman nego neki filozofski traktat. Rorty je brutalno iskren o načinima borbe za inkluziju. U pomenutom tekstu kaže:

ako poput mnogih od nas, učite učenike koji su odrasli u sjenci holokausta, odgojeni da su predrasude prema rasnim ili religijskim grupama loša stvar, ne bi trebalo biti teško ubijediti ih u ispravnost standardnih liberalnih stajališta o abortusu, gay – pravima i sličnim. Ono što je potrebno uraditi je ubijediti ih da su argumenti na koje se poziva druga strana 'moralno irelevantni'. To se postiže upravljanjem sentimentima na takav način da budu u stanju zamisliti sebe u poziciji prezrenog ili potlačenog (Rorty, 1998: 179).

Taj *progres sentimentata* shvaća se kao „pojačana sposobnost da uočene sličnosti između nas i ljudi koji se razlikuju od nas pretežu razlike. Moramo prevazići naše uobičajeno shvaćanje po kojem je sentiment odviše slab, te da nam je za ove svrhe potrebno nešto jače“ (Rorty, 1998: 181). Uostalom, u snagu sentimenta za potrebe svoga upravljanja, niti najmanje ne sumnja populistička desnica koja je, na žalost, u uzletu u protekla dva desetljeća, dok, simptomatično, nedostatak sentimenta i uzaludna potraga za nekim 'jačim temeljem' krase zbunjenu ljevicu, što je konstatirao i Rorty u svojoj knjizi, koja je svojsna historija američke ljevice, naslovljenoj kao *Achieving our Country* (1999). Da bi nam bilo jasnije na šta tačno misli Rorty kad govori o upravljanju sentimentima, suočimo se jednim zdravorazumskim pitanjem koje glasi: 'zašto bi me bilo briga za stranca ili osobu čije navike smatram čudnim?' Tradicionalno, ljudsko-pravaški, upozorava Rorty odgovaralo se otprilike ovako: „zato što su srodstvo i običajnost moralno irelevantni, irelevantni spram dužnosti koju nam nalaže priznanje pripadanju istoj vrsti“ (Rorty, 1998: 185). Iskustvo nam govori da ovaj univerzalistički pristup na kraju ne obavezuje na djelovanje, pa ostajemo nijemi i okrećemo glavu

od najgorih formi diskriminacije, zločina, ponižavanja i isključenja. Ovaj formalističko-pravaški pristup nerijetko rezultira u ignoranciji i licemjerju. Rorty stoga predlaže, po njegovom mišljenju bolji odgovor po kojemu trebam brinuti za strankinju ili stranca ili ljude s navikama koje smatram neobičnim, čudnim, pa i odvratnim, „jer se mogu postaviti u njenu situaciju – kad si daleko od doma, među strancima, ili zato što mi sutra može postati snaha, ili zato što će za njom žaliti njezina obitelj“ (Rorty, 1998: 185). Tako se širi 'moralna zajednica' ljudi s kojima se možemo poistovijetiti kada kažemo 'mi'. U suprotnom, ako ostanemo samo na ljudsko-pravaškom formalnom imperativu, dobar dio ljudi, osobito u nesretnijim dijelovima svijeta, (premda taj nesretni dio svijeta se opasno približava s rastućim jazom u bogatstvu, svijetu sjeverno-atlantskih demokratija) naprosto, smatra Rorty, neće biti u mogućnosti „da shvati zašto bi pripadnost biološkoj vrsti bila dovoljna za članstvo u moralnoj zajednici. To nije stoga jer su ti ljudi nedovoljno racionalni. Uglavnom, to je stoga jer žive u svijetu u kojem bi bilo odveć rizično ... dopustiti da se osjećaj pripadnosti moralnoj zajednici proširi izvan (Rorty, 1998: 178)“ nekog neposrednog kruga identifikacije – obitelj, klan, etnonacija i slično. Time smo načeli drugi front borbe, koji Rorty nije preciznije razradio, premda se nazire u njegovim tekstovima i intervjuima. Naime, borba za progresiju sentimenata moguća je samo ako je ona istovremeno i borba za regresiju jaza u bogatstvu, klasnog jaza. Klasni jaz, još nam je od Marxa jasno onečovječuje, isključuje, reducira ljusko biće u njegovoj ili njenoj ljudskosti. Zaoštrenje klasnog jaza proizvodi 'suvišne ljude', animalizira ih u njihovoj grozničavoj potrazi za sredstvima za preživljavanje i međusobnoj borbi oko slabo plaćenog radnog mjesta. Takvim ljudima, kaže Rorty, „ne nedostaje znanja već sigurnosti i simpatije“ (Rorty u Parekh, 139). Svedeni na animalnu formu preživljavanja takvi ljudi se ne nalaze „u situaciji oslobođenoj od rizika koja bi im omogućila da razlike spram drugih ljudi mogu smatrati nebitnim za samopoštovanje i osjećaj vlastite vrijednosti. Takve uslove danas uživaju samo ljudi na Zapadu“ (Parekh, 2008: 139).

3. Hannah Arendt o pravu da se imaju prava

Značajan preokret u razumijevanju ideje ljudskih prava, ali i demokratije, predstavlja vezivanje individualnih ljudskih prava ne za individuuma i njegovu prirodu, već za zajednicu čiji je individuum sastavni dio, odnosno ljudska prava imaju smisla ne ako su svojina individualnog nositelja već ako se konstituiraju u onome 'između' individua, upravo tamo gdje počiva polis prema mišljenju Hannah Arendt¹⁸. Za nju „pripadanje zajednici predstavlja preduslov za ljudska prava. Pravo na pripadanje političkoj zajednici je primarno iz dva razloga. Prvo, ono znači da ljudska prava pojedinca mogu biti zaštićena od strane vlasti. Čak i ako mogu postojati u teoriji i bez vladine zaštite, Arendtino osobno iskustvo kao osobe koja je ostala bez državljanstva naučilo ju je da je njihova zaštita važan dio značenja ljudskih prava. Drugo, pripadanje političkoj zajednici znači da pojedinac ima svoje mjesto u svijetu gdje može govoriti i djelovati na smislen način“ (Parekh, 2008: 148). Dakle, striktno govoreći, individuum mora biti državljanin da bi uopće imao prava. To pokazuje svakodnevna praksa i to je važan prostor kritike onih koji smatraju kako je imati prava i slobode nešto urođeno, neotuđivo. Uvijek je tu bila neka zajednica koja je ta prava i slobode omogućavala, podržavala odnosno gušila i reducirala. Arendt tako primjećuje da su se „prava čovjeka, navodno neotuđiva, pokazala neprovodiva, čak i u zemljama čiji su se ustavi na njima zasnivali, kada god su se pojavili ljudi koji nisu državljanini bilo koje suverene države“ (OT, 293). Ljudska bića upravo postaju individuama i konkretnim

¹⁸ **Hannah Arendt (1906-1975)** „njem. Filozof, politolog i književni kritičar. Po dolasku Hitlera morala emigrirati. Jedno vrijeme u Parizu, kasnije dugogodišnji prof. političke filozofije na raznim sveučilištima u SAD. Po H.A., politika je područje slobode u kojem je sloboda živa realnost, a ne pojam. Stoga čovjek može realizirati svoju slobodu samo u javnom životu, odnosno u politici. No istovremeno su politička pitanja za nju preozbiljna da bi mogla biti ostavljena političarima i znanstvenicima. . ona se obara i na tradicionalnu podređenost djelatnog života (vita activa) kontemplativnom životu (vita contemplativa). To su dijametralno suprotni načini ljudske opstojnosti, no život koji odabire filozof nije nadmoćan (ni podređen ni nadređen) životu političkog djelatnika, kako se to zahtijeva od samih početaka metafizičke tradicije. Glav. Djela: The Origins of Totalitarianism (1951); On Revolution (1963); The Human Condition (1973); Men in Dark Times (1973); The Life of the Mind (1978)“ (Grlić, 1983: 17-18).

pojedincima prakticanjem ljudskih prava tijesno povezanih s državnim suverenitetom, dok bez njega „oni postaju ljudska bića bez portfelja, 'ljudska bića uopće'“ (Birmingham, 2007: 44). Šta znači biti tek 'ljudsko biće uopće', 'općenito ljudsko biće'? Zar sama činjenica da je neko ljudsko biće – bez obzira da li je on ili ona državljanin/ka ili je obezdržavljen/a - sobom ne povlači određene obaveze uređenih političkih zajednica i njihovih institucija?

Zbog toga, Arendt smatra da individualna ljudska prava i slobode moraju počivati na nekom fundamentalnijem pravu, pravu koje proističe iz činjenice same ljudskosti, nekog ljudskog dostojanstva koje je nevezano za *administrativno odobreno pripadanje*. Ona će u svojoj knjizi *O totalitarizmu* istaći radikalni zahtjev da „ljudsko dostojanstvo treba novu garanciju koja se može naći samo u novom političkom principu, u novom zakonu na zemlji, čija validnost ovoga puta mora obuhvatiti cjelokupno čovječanstvo“ (Arendt u Birmingham, 2007: 763). Ta garancija – naravno, države i ostale teritorijalne jedinice ostaju u obavezi protekcije ljudskih prava i sloboda – počiva na jedinstvenom *pravu da se imaju prava*, to jest, „pravo svakog individuuma da pripada čovječanstvu treba da bude garantirano od samog čovječanstva“ (Birmingham, 2007: 764). Na čemu Arendt zasniva to pravo? Izravno kazano: na činu rođenja! Dakle, pravo da se imaju prava počiva na dvije dimenzije: onoj *političkoj*, u smislu po kojem individuum „bezuslovno ima pravo da pripada političkom prostoru“ (Birmingham, 2007: 768) gdje god da se nalazi, i onoj *ontološkoj*, po kojoj individuum ima pravo na prava samom činjenicom svoje datosti nakon čina rođenja. Ontološka dimenzija je *univerzalna* – koja samim činom rođenja individuuma uvrštava kao nositelja prava i sloboda, omogućava mu da se može pojaviti bilo gdje a politička dimenzija – način ostvarenja tih prava i sloboda – je *historijska*. Savremena 'primjena' ljudskih prava i sloboda nastoji ignorirati ontološku dimenziju pa time i obaveze koje iz nje proizlaze i reducirati ih isključivo na političku, odnosno historijsku dimenziju i ljudska prava

i slobode prepustiti arbitrarnosti i kontingenciji partikularnih državnih uređenja. Peg Birmingham opisuje ovu dvostrukost:

Premda ogoljen od države i doma, subjekt ne smije biti ogoljen od ovog fundamentalnog prava da bude u mogućnosti da se pojavi. Biti rođen znači pojaviti se na planeti. Događaj rođenja sobom nosi princip javnosti i kada se artikulira u zakon čovječanstva (shvaćen kao pojava subjekta u pluralitetu subjekata u javnom prostoru slobode) on zahtjeva da subjekt ima pravo na pojavljivanje, ili kako to Arendt kaže, pravo da se imaju prava (Birmingham, 2006: 57).

Dakle, namjesto da pitamo o ljudskoj prirodi, o racionalnim kapacitetima individua, o 'duhu' ili o 'suštinama' o čemu pita esencijalistički pokušaj utemeljenja ljudskih prava Hannah Arendt 'utemeljuje' ljudska prava u rođenju, pojavi, konkretnoj materijalnoj egzistenciji ljudskog bića, njegovoj ili njenoj 'datosti' i činjenici pluraliteta koju svako novorođenče zatiče svojim rođenjem na svijetu. Zašto bi nas pak činjenica da se rađamo i da smo 'dati' u svijetu kvalificirala u smislu da već imamo pravo da imamo prava? Arendt objašnjava da „ljudi imaju pravo na pojavljivanje samom činjenicom njihovog zajedničkog posjedovanja Zemlje dok se na planeti ne mogu beskonačno širiti i stoga moraju na kraju tolerirati svoje međusobno prisustvo. Zajedničko pravo na Zemlju pripada ljudima“ (Arendt u Birmingham, 2006: 58). . Hannah Arendt svojom tvrdnjom, naprosto ubitačnim sloganom «the right to have rights» (pravo da se imaju prava) želi reći da bi individuum imao prava on već mora biti član političke zajednice, dakle, barem državljanin neke države, bez čega je naprosto biološko biće – ili prevedeno na diskurs savremene desnice – opasni i suvišni šljam. Međutim, Arendt kaže i sljedeće: čovjek, pojedinac, svojim rođenjem već jeste član političke zajednice, jer čovjek bivstvuje politički, on je već unaprijed *zoon politikon* – politička životinja - i samim tim već ima pravo da ima prava. Ono što je na djelu, jeste svojevrsna *nacionalizacija ljudskih prava*, nacionalna apropijacija ljudskih prava

unutar čijeg jezika koji odražava hegemonijske odnose u datoj državi, ljudska prava postaju, kako je to još Marx definirao, 'privilegij', odnosno postaju sastavnim dijelom vokabulara koji opravdava i održava sasvim naročitu konstelaciju hegemonije. *Princip nacionaliteta je istisnuo princip nataliteta*. Paradoks ljudskih prava mogao bi se sažeti na sljedeći način: premda se čovjek već rađa kao političko biće, već kao član političke zajednice, s pravom da ima prava, on ili ona može iz te zajednice biti izgnana, odstranjena – a Aristotel je jasan: izvan polisa čovjek može biti ili Bog ili zvijer. Nacionalizacija ljudskih prava tako se pokazuje kao bestijalizacija, biologizacija ljudi, depolitizacija, naspram polisa koji je jedina univerzalna činjenica koja se može ustvrditi o čovjeku, jer naime bivstvuje politički. Upravo zato, prema Judith Butler,

Pravo da se imaju prava ne treba svoj legitimitet ni od jedne postojeće partikularne političke organizacije. Poput prostora pojavljivanja pravo da se imaju prava prethodi i nadređeno je svakoj političkoj instituciji koja kodificira ili nastoji garantirati to pravo; istovremeno, ono se ne izvodi ni iz kakvog prirodnog skupa zakona. To pravo egzistira onda kada se prakticira, a prakticiraju ga oni koji djeluju u zajednici, u savezu. Oni koji su isključeni iz postojećih državnih zajednica, koji ne pripadaju nijednoj nacionalnoj državi ili nekoj savremenoj državnoj formaciji, smatrani su za 'nepostojeće' samo od strane onih koji teže da monopoliziraju uslove stvarnosti (Butler, 2018: 80-81).

Zato je od izuzetnog značaja razbiti dominaciju individualističkog razumijevanja ljudskih prava. Kada mislimo o ljudskim pravima, ono 'ljudsko' ljudskih prava ne počiva u nekom izoliranom pojedincu već u onom 'između' pojedinaca, to jest, ljudska prava nisu svojina, karakteristika izoliranog individuuma već su odnos između individua. Ovaj međudnos je u stvari nešto što prethodi bilo kakvom 'ugovoru', nešto što ga tek omogućuje. Iz ugla Hannah Arendt mi kao pojedinci bivamo 'izbačeni-u-svijet', odnosno u njegove kompleksne mreže odnosa, mi ne ulazimo u njega – kako nas klasična teorija društvenog

ugovora i liberalizma uči – racionalno i informirano kao već kompletni nositelji neotuđivih prava i sloboda da bismo formirali neku zajednicu. Arendtini uvidi temeljno propituju ovu već konvencionalnu mudrost moderne političke filozofije. Ona naglašava da je „život drugoga, život koji nije naš vlastiti, također i naš život, s obzirom na to da ono 'naš' život svoje značenje crpi upravo iz ove činjenice društvenosti, odnosno našeg međuodnosa, iz činjenice da smo od samog početka ovisni o svijetu drugih, da smo konstituirani samim društvenim svijetom“ (Butler, 2018: 108). Namjesto nekog pred-ugovornog samodovoljnog, u sebi zaokruženog, zgotovljenog nositelja sloboda i prava, ljudsko biće se upravo individualizira kroz mreže odnosa u zajednici u koju je izbačeno činom svog rođenja. „Ovaj odnos prethodi svakoj individuaciji“ (Butler, 2018: 110). U suprotnom, kada bi individuum uistinu prethodio društvu, on bi kao već zgotovljen imao prerogativ da bira s kim će kohabitirati na Zemlji, odnosno s kim će ući u 'društveni ugovor'. U tom slučaju govorimo o temeljnim predispozicijama za neke katastrofalne ideologije koje razaraju društvenost. Takav prethodeći individualizam, u stvari, predstavlja ne samo neki etički poraz u vidu egoističkog trijumfa, već prema Arendt, služi za opravdanje genocidnog djelovanja. Arendt je, međutim, eksplicitna: „*Niko nema prerogativ da bira s kim će kohabitirati na Zemlji*“ (Arendt u Butler, 2018: 111; Italik - A.M.).

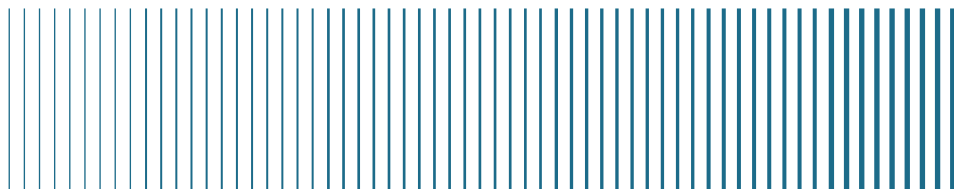
Prema Hannah Arendt, nacistički zlikovac Eichmann je „mislio da može birati koji dio stanovništva može živjeti a koji treba da umre“ (Arendt u Butler, 2018: 111). Zaista, zaključuje autorica, „ako bismo mogli odlučivati s kim da kohabitiramo na Zemlji, onda bi bili u prilici da odlučujemo koji dio čovječanstva može živjeti a koji mora nestati“ (Arendt u Butler, 2018: 111). Upravo je, kako ona vidi, suprotno: „Mi smo obavezni živjeti s onim ljudima koji već postoje“ (Arendt u Butler, 2018: 111) na Zemlji. Odnosno, naša zemaljska kohabitacija je na fundamentalan način *neizabrana* i kao takva, za Arendt, predstavlja „sami uslov naše egzistencije kao etičkih i političkih bića“ (Arendt u Butler, 2018: 111). Zapravo, negiranje neizabranosti egzistencije omogućuje 'prerogativ genocida'.

Produbljujući ovu perspektivu možemo dalje tvrditi kako „individualni život nema smisla niti realnosti, izvan društvenog i političkog okvira unutar kojega svi ljudski životi jednako vrijede“ (Butler, 2018: 112). Ovaj društveni i politički, neizabrani kontekst u koji bivam bačeni rođenjem, neizbježno je heterogen i pluralan. U njenoj knjizi *Eichmann in Jerusalem* (1962) Hannah Arendt „smatra da ni Eichmann ni njegove starješine ne razumiju da je heterogenost zemaljske populacije ireverzibilni uslov društvenog i političkog života samog“ (Butler, 2018: 112). Suprotno Eichmannu, ali i svakom drugom ideološkom nacionalističkom i rasističkom purizmu, Arendt razvija argumentaciju u prilog tvrdnji da su nam „oni s kojima kohabitiramo na Zemlji dati prije svakog izbora pa time i prije svakog društvenog ili političkog ugovora kojem možemo pristupiti“, pa je stoga, „kohabitacija preduslov svakog političkog života“ (Butler, 2018: 112). Tek na takvim temeljima, Judith Butler nastavlja na tragu Arendt, „moramo izgraditi institucije i politike koje na jedan aktivan način čuvaju i učvršćuju neizabrani karakter pluralne kohabitacije otvorenog kraja“ (Butler, 2018: 112-13). Na ovaj način otvara se cijelo jedno polje mogućnosti za političko gdje ljudska prava, ali i demokratija mogu iznova steći svoj emancipacijski karakter kroz proizvodnju stalno novih, slobodnijih formi otvorene društvenosti i zajedništva.

Mogli bismo zaključiti da su ljudska prava besmislena ako nisu istovremeno i politička. Ona su zamišljena kao okviri ili oruđa koja imamo na raspolaganju kada iz sasvim određene socijalne i političke pozicije otpočinjemo s proizvodnjom života. Njihova ideja je da su nam polazne socijalne pozicije što ravnopravnije, premda ostaje Marxov uvid iz *Judenfrage* da ostale predispozicije s kojima ulazimo u socijalno-politički prostor ostaju nedirnutе: klasa, obrazovanje, porijeklo, itd. Ustvari, jedino što se ovim eliminira iz 'početne pozicije' je aristokratsko nasljedno pravo, feudalni privilegij, povlaštenost koja iz toga proističe. I ujedno, tu se stalo, emancipatorska lavina je zaustavljena. Zato i

govorimo o potrebi za novim 'generacijama ljudskih prava'. Bilo kako bilo, ljudska prava su zamišljena da budu naš 'pasoš' za polis, za političku zajednicu koja, u svojoj redukcionističkoj formi i sama proizvodi i potvrđuje novi status povlaštenosti – potlačenosti, ali u svojoj emancipatorskoj formi proizvodi uslove za promjenu tog stanja. Kao što je vrlina imala presudnu ulogu u određivanju pripadnosti antičkom polisima ili ranoj kapitalističkoj republici, tu ulogu danas preuzimaju ljudska prava.

Svaka nova generacija ljudskih prava počiva na ozbiljnom shvaćanju univerzalne dimenzije ljudskosti, čovječnosti. Dakle, ostajemo u okvirima paradigme ljudskih prava ali se stalno iznova vraćamo, propitujući njene same korijene kako bismo artikulirali nove horizonte smisla za nove sfere proizvodnje života, odnosno njene aktere kojima je neophodna vlastita artikulacija, osmipljavanje vlastite društvene pozicije, odnosno vlastita politička subjektivacija. Ljudska prava su isto tako i političko oruđe za 'širenje političkog', a ponekad postaju i političkim oružjem.



X.

**DEMOKRATIJA I LJUDSKA PRAVA ZA 21. STOLJEĆE:
ETIČKO-POLITIČKI DISKURS GLOBALNE PRAVDE**

X. DEMOKRATIJA I LJUDSKA PRAVA ZA 21. STOLJEĆE: ETIČKO-POLITIČKI DISKURS GLOBALNE PRAVDE

1. Ideja društvene (ne)pravde

Etičko-politička dimenzija problematike globalne pravde sastoji se od kritičkih razmatranja filozofskih, pravnih, političkih posljedica specifičnog načina globalnog življenja kojega karakterizira porast svijesti o 'neizabranom' karakteru zemaljske kohabitacije u kojem, kako ističe H. Arendt *niko nema prerogative da izabire s kime će nastanjivati zemlju*. Ta kohabitacija koju karakterizira stalno smanjivanje udaljenosti, različitosti, međusobno višedimenzionalno preklapanje pluralnog mnoštva, društvenih oblika života, proizvodi sasvim novu globalnu stvarnost što sa svoje strane dovodi do *krize legitimiteta* (Habermas) ustaljenih normativnih, filozofskih, ekonomskih i institucionalnih okvira kojima se 'uredovao' zajednički život do sada, u epohi '*kraja historije*' (Fukuyama), koja se danas pokazuje tek kao historija kraja jedne epohe. Nacionalne države i njihove granice više odavno nisu u stanju ograničiti mreže društvene kooperacije, proizvodnje sasvim novih tipova društvenosti, pa samim time ni principi pravde ne mogu više biti zadržani unutar granica individualnih država nacija.

Postavljamo danas više nego ikada prije pitanje principâ na kojima bi trebao počivati pravni, politički, kulturni, ali i ekonomski okvir za jedno, kako Habermas kaže, *pluralističko svjetsko društvo*¹⁹. U tom smislu posebno je važno detektirati procese transformacije suvereniteta. Suverenitet je još uvijek hegemonijski način supstancijalnog bivanja političkog subjekta, njegova 'utemeljenost' u onostrano (u 'ideju') nasuprot 'desupstancijaliziranom' bivanju političke zajednice,

¹⁹ Habermas kaže da nam je danas, sve više, „neophodna proširena legitimacijska osnova. Za takvu je transnacionalnu demokratiju ustrojstvo savezne države u svakom slučaju pogrešan model“ (Habermas, 2011: 9)

subjektivaciji s onu stranu suverenosti. Karakteristika suverenosti je identitetsko usidranje u odijeljenosti prema drugom. Subjektivacija van suverenosti bi onda morala biti proces, dinamika suodređivanja s drugim, nastajući i oblikujući se u onom 'između', jer 'suverenitet ne definira cijelo polje političkog' (Hardt, Negri, 2017). On počiva na njegovom sužavanju na kojemu se uopće može konstituirati kao naročiti subjekt. Širenje političkog ujedno znači potkopavanje trenutne suverene moći. Tu na scenu stupaju novi – nesuverenistički – obrasci političke subjektivacije. Habermas kaže kako „branioci nacionalne države osjećaju da se potvrđuju njihova najgora strahovanja, i tek sada se ukopavaju iza fasada državne suverenosti koja je odavno porozna. Oni su u današnjoj krizi svakako ostali bez potpore privrednog lobija, koji je dosad bio zainteresiran da zajedničku valutu kao i zajedničko tržište sačuva od političkog utjecaja“ (Habermas, 2011: 8).

Ali, kako nastaju novi obrasci solidarnosti, organizacije, umrežavanja, saradnje u kojima se možemo prepoznavati i na temelju toga dospjeti do novih oblika subjektiviteta? Ako znamo da se današnji hegemonijski oblik kapitalizma kao kognitivni, komunikacijski kapitalizam nematerijalne proizvodnje znanja, saradnje i inteligencija, kako kažu Hardt i Negri, temelji na i ovisi o subjektivitetima, odnosno od subjektivne invencije, imaginacije koju uspijeva unutar hegemonijskih proizvodnih odnosa aproprirati, privatizirati, onda se odgovor nazire u kritici dominantne koncepcije humanizma. *Humanizam* počiva na uvjerenju da ljudska suština postoji za sebe izvan historije, politike i društvenih odnosa, pa je onda zadatak hegemonijske ideologije koja je upravo nastala zahvaljujući specifičnom ukrštanju historije, politike i društvenih odnosa da to uvjerenje tako projicira da 'ljudsku suštinu' stalno drži 'izvan'. Taj hegemonijski govor suštine danas je govor 'ljudskih prava' koji se u historiju, politiku i društvene odnose natrag vraća kao ideološki narativ inkluzije i ekskluzije, hijerarhije i potčinjavanja. Iznovno reflektiranje ideje ljudskih prava mora ići u smjeru propitivanja da li ova koncepcija ima još uvijek emancipatorski značaj.

Hannah Arendt svojom tvrdnjom, naprosto ubitačnim sloganom, 'the right to have rights' ('pravo da se imaju prava') želi reći da bi individuum imao prava on već mora biti član političke zajednice, dakle, barem državljanin neke države, bez čega je naprosto biološko biće – ili prevedeno na diskurs savremene desnice – opasni i suvišni šljam. Međutim, Arendt kaže i sljedeće: čovjek, pojedinac, svojim rođenjem već jeste član političke zajednice, jer *čovjek bivstvuje politički*, on je već unaprijed *zoon politikon* – politička životinja - i samim tim već ima pravo da ima prava. Ono što je na djelu, jeste svojevrsna *nacionalizacija* ljudskih prava, nacionalna apropiacija ljudskih prava unutar čijeg jezika, rekao bih, gole sile, ljudska prava postaju 'privilegij', odnosno postaje vokabular koji održava konstelaciju hegemonije. Princip nacionaliteta je istisnuo princip nataliteta Hannah Arendt. Aporija se dakle sastoji u tome da premda se čovjek već rađa kao političko biće, već kao član političke zajednice, s pravom da ima prava, on ili ona može iz te zajednice biti izgnana, odstranjena, a ne, kako uči klasični humanizam, da društvu prethodeći individuum već u sebi nosi prava koja on ugovornim odnosom uklapa u zajednicu koja će tek biti. Nacionalizacija ljudskih prava se pokazuje kao *bestijalizacija*, biologizacija ljudi, depolitizacija, a *polis* je jedina univerzalna činjenica koja se može ustvrditi o čovjeku, jer naime bivstvuje politički.

Ovaj okvir kritičkog propitivanja – dakle, ako pođemo od pretpostavke da je svaki individuum već član političke zajednice - sobom povlači niz konkretnih pitanja iz oblasti globalne pravde kao što su: imaju li građani relativno bogatih zemalja obaveze utemeljene na principima pravde po kojima bi morali dijeliti bogatstvo sa siromašnijim ljudima u drugim dijelovima svijeta i to obaveze koje proističu iz principa pravde, ne tek iz do sada uobičajenih humanitarnih razloga²⁰? Isto

²⁰ A 'humanitarni' razlozi su prvenstveno 'biološki'. Humanitarnom intervencijom – hrana i medicinska briga - želimo osigurati biološko preživljavanje, a nipošto ljudsko bivanje na zemlji, koje je političko. Zato humanitarna 'zaštićena zona' nalikuje 'rezervatu' ili 'parku prirode' koji stara o preživljavanju populacije i 'očuvanju prirodnog diverziteta' jedinki, a nipošto političkog. Ta politika koja počiva na depolitizirajućoj, ili biološko-redukcionističkoj sferi ljudskosti uvijek je 'neljudska', ponižavajuća kakvu pamtimmo u vrijeme humanitarnog intervencionizma u BiH tokom rata od 1992 do 1995.

tako je i s odgovornošću za globalne klimatske promjene. Zatim, ako mreže proizvodnje društvenosti prevazilaze nacionalne granice o kojim tipovima demokratskog globalnog upravljanja ('governance', vidjeti kasnije u tekstu: Sassen, 2004) možemo govoriti danas? Koji uslovi trebaju biti zadovoljeni za slobodnu proizvodnju jednog globalnog pluralnog i otvorenog političkog tijela? Poput principa socijalne pravde koji na nacionalnom nivou nalaže da oni koji su u nepovoljnom položaju iz razloga koji nisu pod njihovom kontrolom (prirodna alokacija talenta) ne mogu nezasluženo patiti usljed nastale nejednakosti, pa čak moraju biti za to kompenzirani (Rawls), u sferi globalne pravde kakve su posljedice *prirodne alokacije resursa* koja je isto tako arbitrarna? Šta u tom pogledu nalaže princip pravičnosti? Ako je govor humanizma ideološki, kritikom se otvara prostor za jedan 'posthumanizam' koji bi počivao na uvjerenju da sve izvorne ljudske vrijednosti i razlike neće i ne trebaju biti izmirene u jednu harmoničnu cjelinu (Berlin), te da globalni svijet ne smije počivati na 'zajedničkim vrijednostima' (npr. humanizma, ljudske suštine), već na zajedničkom okviru (principi globalne pravde) koji bi tek omogućio da se različitosti i pluralitet mnoštva u slobodi razvija (Gray).

S druge strane, globalne migracije, pandemije, ekološki problemi, globalizacija uopće, globalna ekonomija, globalni mediji, *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* i niz drugih pitanja s predznakom 'globalnog' ili 'univerzalnog' ili pak 'međunarnog' ili 'internacionalnog' temeljno utječu na naše razumijevanje svijeta. Dileme koje idu uz pridjev 'globalnog' – a koje prethodne generacije ljudi nisu niti u najluđoj imaginaciji mogle naslutiti – dubinski zasijecaju našu moralnu intuiciju i otvaraju perspektive koje duboko involviraju našu svakodnevnu egzistenciju. U ozračju pandemije koronavirusa postalo je nemoguće razmišljati 'lokalno', pa postavljamo pitanja o mogućnosti globalne preventivne reakcije, iznosimo svoja viđenja o mokroj tržnici o Wuhanu, kao što bismo mogli govoriti o pijaci na Grbavici, pri čemu donosimo moralni sud o trgovini divljim životinjama, ugrožavanju njihovih

prirodnih staništa pred pohlepom profita, o tome da li je moćna Kina pravovremeno upozorila ostatak čovječanstva. Kroz raspravu i pitanja postajemo dio svjetske javnosti koja raspravlja o za nju važnim pitanjima i koja pohvaljuje, osuđuje, kritizira, iziskuje mjere i slično. Kada govorimo o tome kako *nas* je bolest zatekla i kada se pitamo jesmo li mogli bolje reagirati, pravimo svojevrsni *semantički skok* i upotrebljavamo riječ MI. Koje je to 'mi' na koje se naši sudovi, očekivanja, kritike odnose? Referiramo time na *nas*, ljude uopće – mislimo, dakle, na neku *moralnu zajednicu čovječanstva* koja otapa uobičajene granice kantona, entiteta, država, nacija, rasa, vjera, roda, kao kad u vezi s ekološkom prijetnjom postavljamo pitanje 'kakav to svijet ostavljamo našim unucima i djeci njihove djece'. Polako narasta svijest o globalnoj povezanosti *svih sa svakim*, s onima koje ne znamo, niti ćemo ih ikada lično upoznati, ali ipak 'suosjećamo' i osjećamo sebe dijelom tog mnoštva. Nama se pri tome pandemija koronavirusa, ali i prijeteca ekološka katastrofa javljaju kao, samo trenutno najvidljiviji prostori empirijskog *događanja* u kojem se – htjeli mi to ili ne htjeli – pojavljuje *čovječanstvo* kao neki subjekt 'pod napadom', subjekt od koga se 'očekuje da reagira', da se bori i, na kraju, izbori. Taj na silu otvoreni, neželjeni brisani prostor koji zahtijeva, ili nas navodi na neku hitnu subjektivaciju ne može proći a da sobom ne iznjedri niz moralnih pitanja. Iz jedne romantične, prosvjetiteljske, utopijsko-političke, umjetničke fantazme o univerzalnom čovjeku i čovještvu, brutalnošću bolesti i ekološke kataklizme čovječanstvo odjednom već zadobija neke konture, neki svoj empirijski, tjelesni oblik, svoj subjektivitet koji iziskuje odgovor na važno moralno pitanje: 'šta smo mi jedni drugima, kao ljudska bića, šta, ako uopće, dugujemo jedni drugima?'. Ispod naših svakodnevnih 'ego sum', probija se, kako bi rekao Nancy, ono 'neželjeno' 'ego cum' koji iziskuje svoju artikulaciju.

Ova koncepcija *međusobnog dugovanja* naravno nije nova. Ona se nalazi u temelju moraliteta i neizostavno slijedi kompleksnost naše egzistencije i mnoštva uloga koje tokom života igramo, pa se pitanje umnožava, s podjednakim etičkim legitimitetom, i glasi naprimjer, šta

kao djeca dugujemo svojim roditeljima, šta kao supružnici ili ljubavnici dugujemo jedno drugom, šta kao prijatelji dugujemo jedno drugom, šta kao radne kolege dugujemo svojim kolegicama i kolegama, šta kao sugrađani dugujemo jedni drugima, i tako dalje. Naš moralni život, ustvari, sastoji se od aktivnog učešća u različitim krugovima sastavljenih od drugih ljudskih bića za koje možemo reći 'MI'. Ideja ljudskih prava i sloboda, ali i pandemija i ekološka prijetnja, uvjerava nas da ima punog smisla upotrebljavati ono MI koje se odnosi na čovječanstvo, zajednicu ljudskih bića. Međusobno dugovanje u svakoj od tih sfera zajedničkog bivanja – od obitelji do čovječanstva – uređuje našim međusobnim odnosima, određujući kakvo je ponašanje ili držanje ispravno odnosno pogrešno, dobro ili loše. Na temelju ideje međusobnog dugovanja proizlaze okviri za djelovanje u zajednici, pa je to u obitelji i prijateljstvu ljubav, u profesionalnom radu slijedenje pravila profesionalne etike, korektni i kolegijalni odnosi, a na razini društva to je *pravda*. Ili drugim riječima kazano, ono što obitelj drži na okupu je ljubav, profesiju profesionalne norme, a od Platona do danas, ono što na okupu drži *polis* je pravda. Razuman odgovor na pitanje o globalnoj pravdi glasilo bi da je ona legitimno polje našeg interesa ukoliko postoji *globalni polis*. Naravno, s jedne strane to je lagano pitanje, jer maločas smo vidjeli da globalni egzistencijalni problemi otvaraju prostor za pojavu globalnog subjektiviteta, i to je jedan ireverzibilni proces naše društvene evolucije u najširem smislu. Ali, već teže pitanje je ko su subjekti tog globalnog polisa: nacije države ili individualna ljudska bića. U svakodnevnoj jezičkoj praksi, kada, naprimjer, pitamo jesmo li kao čovječanstvo ispravno ili blagovremeno reagirali na pojavu pandemije mislimo i na nas, doslovno, na sve individue koje žive na svijetu zajedno, ali i na institucije od onih lokalnih, regionalnih, državnih do nad-državnih, međunarodnih. Pa ipak, treba taj amalgam pokušati razlučiti ako želimo odrediti ko bi mogao biti subjekt globalnog polisa i globalne pravde. Od odgovora na to pitanje subjekta globalnog polisa zavisit će da li ćemo govoriti o *internacionalnoj* ili međunarodnoj pravdi ili *globalnoj* pravdi, odnosno kosmopolitskoj perspektivi. Gillian Brock zaključuje da

Ključni moment razlike između ova dva pojma podrazumijeva pojašnjenje ko je subjekt pravde. U međunarodnoj pravdi to je nacija ili država koja je centralni entitet, pa je pravda između nacija ili država u centru pažnje. Kada je u pitanju globalna pravda, u središtu interesa je ... ono u čemu se sastoji pravda između ljudskih bića. Globalna pravda naglasak stavlja na individualna ljudska bića i pokušava odgonetnuti šta pravičnost između njih nalaže (Brock, 2015).

Možemo onda reći da do danas problematikom globalne pravde dominira internacionalistička paradigma pravde iscrpljujući se uglavnom na pitanjima rata i mira između nacija, poštovanja međunarodnih ugovora, trgovine i slično. Pitanjem pravičnosti između individualnih ljudskih bića unutar jedne političke zajednice bavi se 'socijalna pravda'. Ono što problematiku internacionalne pravde razlikuje od socijalne pravde je *distributivni aspekt* koji odgovara na pitanje međusobnog dugovanja individua, odnosno „davanja ljudima onog što im pripada i uskraćivanje onoga što im ne pripada“ (Swift, 2008: 21). Distributivni aspekt predmet je sporenja u savremenoj političkoj teoriji, ali bez njega ne možemo govoriti da postoji polis u pravom smislu riječi. Globalnu zajednicu internacionalne pravde onda na okupu možda onda i ne drži pravda nego trenutni omjer snaga i moći. To isto možemo reći i za socijalnu nepravdu, naime, da je ona trenutni omjer snaga i moći unutar jednog društva. Da li je onda takav odnos snaga i koncepcija globalnog polisa kao slučajnog mehaničkog, po moći asimetričnog, zbira država nacija realna politička pretpostavka u koju nas ubjeđuju politički lideri od Putina, Orbana, Erdogana do Trumpa, ili je naša moralna intuicija, suočena s pandemijom i direktnoj egzistencijalnoj opasnosti na globalnom nivou, na nekom dobrom tragu kada sluti da postoji nešto više?

Beckerman kaže kako je

ideja da se principi distributivne pravde mogu primijeniti i u odnosu između zemalja kao i između ljudi unutar jedne zemlje relativno nova i da za to postoje dva glavna razloga. Jedan je pojačana međuovisnost različitih ekonomija koja je na djelu već stoljećima. Ubrzanje ekonomskih procesa dovelo je do brojnih kontroverzi oko toga koliko su štetne posljedice globalizacije po neke zemlje ili grupe unutar zemalja – trgovina koja omogućuje bogatim zemljama da kupuju jeftine proizvode zemalja u kojima radnici rade uz minimalne naknade i u radnim i životnim uslovima koji su daleko ispod standarda prihvatljivosti u bogatim zemljama. Drugi razlog je u tome da smo danas daleko bolje informirani o uznemirujućim nejednakostima između ljudi i naroda pa postavljamo sebi pitanje da li imamo ikakvu obavezu pomoći siromašnim gdje god se oni nalazili i ako imamo na temelju kojih principa takva obaveza može biti opravdana (Beckerman, 2017: 228-229).

Politička teorija je na ovo pitanje dala više odgovora koji se mogu klasificirati u nekoliko teorijskih klastera, pa tako postoji komunitaristički, politički ili kontraktualistički i kosmopolitski odgovor iz porodice liberalističke filozofije, kao što postoji i odgovor koji proizlazi iz marksističke filozofije. Prema komunitarizmu principi pravde duboko su protkani u kontekst konkretne historijske kulturne zajednice, pa je svaki iskorak izvan limita te zajednice u stvari neka vrsta 'nametanja' tuđih vrijednosti. Ukratko, ne postoje univerzalni principi pravde koje bi trebalo da slijede sve zajednice. Bez ambicija da ulazimo dublje u raspravu s komunitarističkom perspektivom, dovoljno će biti da problematiziramo sami koncept zajednice, naime, da li je moguće držati neku zajednicu 'pod staklenim zvonom', izoliranu od interakcija sa spoljnim svijetom? To u svojoj radikalnijoj verziji može poslužiti kao podložak za nacionalističke i ine ekskluzivističke fantazme o 'čistoći pripadanja', kakve svjedočimo u populističkim krajnje desničarskim stremljenjima širom Evrope i svijeta. Dakako, s druge strane, treba prihvatiti legitimnu brigu komunitarista oko

razlike, odnosno, kada razlika može poslužiti kao izgovor za svakovrsno imperijalističko nametanje. Jednostavno, silom interakcija (digitalnih, ekonomskih, turističkih, poslovnih, obrazovnih, kulturnih i sličnih) rubovi zajednice se pokazuju sve više poroznim, zajednica u svjetlu tih interakcija svakodnevno mijenja predstavu o sebi i to je proces koji je danas nemoguće zaustaviti. Kao i kroz cjelokupnu civiliziranu povijest, očuvanje svojih jezika, kulture, običaja, tradicije ovisit će o našoj inventivnosti da ih uključimo u komunikativni globalni svjetski civilizacijski mozaik, a ne o inventivnosti da ih držimo pod 'staklenim zvonom' izolacionizma.

Drugi odgovor je kontraktualizam, ili politička koncepcija pravde. U svom znamenitom djelu *Teorija pravde* (1971) John Rawls ističe da je pitanje pravde od presudne važnosti za jednu političku zajednicu, odnosno da je pravda, kako on kaže *prva vrlina društvenih institucija, odnosno političkog sistema*. Ona je gravitaciono polje koje drži raznolike elemente društva na okupu. Naravno, jasno je da se Rawls ograničava na nacionalnu zajednicu, ali ovu koncepciju potrebno je detaljnije razmotriti jer pored tog, očito komunitarnog elementa njegove teorije, može se reći da njegova teorija otvara niz pitanja iz sfere distributivne pravde na koju će se kasnije nadovezati kosmpolitizam pitajući se mogu li se principi pravde o kojima govori Rawls primijeniti na globalnoj razini. Drugim riječima, da li, na neki način, ono što smatramo principom pravičnosti u jednoj državi liberalne demokratije može poslužiti kao princip pravičnosti za jednu globalnu zajednicu, za jedan globalni komonvelt.

Osnovna ideja pravde kao filozofskog koncepta je „davanje ljudima ono što im pripada i uskraćivanje onoga što im ne pripada“ (Swift, 2008: 21). Tako zamišljena pravda predstavlja neku vrstu balansa, ravnoteže u nekoj zajednici u kojoj će ljudi imati ono što im pripada, odnosno bit će im uskraćeno ono što im ne može pripasti. Ko tu mjeru određuje? Svakako ne pojedinac sam. Osoba može u svom postupanju prema

drugim ljudima pa i sebi biti pravična ili nepravična, to je njena vrlina ili njeno odsustvo, ali pravda se tiče zajednice u najširem smislu, jer sva individualna pravičnost ne može sama sobom dovesti do vladavine pravde unutar jedne zajednice. Tako u današnjoj BiH možemo smatrati etničke preferencije ugrađene u najviše zakone zemlje nepravednim, možemo kao individue svojim primjerom negirati njihovu utemeljenost, javno govoriti protiv njih, ali sve to neće dovesti do promjene stvarnog stanja u zajednici, do ukidanja društvene nepravde. Dosadašnja iskustva našeg življenja u jednom nepravednom društvu koje počiva na etničkom diskriminiranju unatoč glasovima kritike i konkretnim djelovanjima nije nas dovelo do toga da se nepravedne prakse ukinu ili barem umanje. Na ovom primjeru jasno vidimo da je 'dati ljudima ono što im pripada' stvar ne neke lične moralnosti ili pravičnosti, već nekog šireg, organiziranog, društvenog i političkog napora, napora koji bi doveo do političke ili društvene transformacije – reformističke ili revolucionarne, svejedno.

Mehanizam koji omogućuje davanje ljudima onog što im pripada, odnosno, koji uskraćuje ono što im ne pripada unutar jednog društva ili političke zajednice može biti ustanovljen samo na nivou zajednice, polisa, a ne individualnog napora, mora i sam biti politički. Sama politika je najtješnje povezana s koncepcijom pravde, jer se i sama svodi na, kako to piše Keane, na odgovor zajednice u konkretnom historijskom trenutku, na pitanje 'šta kome, koliko i na osnovu čega pripada?'. Ustanovljenje polisa tijesno je povezano za ovaj distributivni aspekt, jer kako proističe iz Keanovih istraživanja, polis se konstituira onog trenutka u povijesti civiliziranog čovječanstva kada stajaće, poljoprivredne zajednice otpočinju s proizvodnjom viška vrijednosti kojega je bilo potrebno pravedno distribuirati. Od tada pravda je tijesno vezana za politiku, odnosno politika je sami mehanizam distribucije jer daje i uskraćuje neka zajednička dobra. Stoga Swift primjećuje da „ako je Rawls u pravu kada kaže da je pravda najvažnija vrlina društvenih

institucija, to znači da su, kada je riječ o politici i organizaciji društva, najznačajniji moralni obziri koji se tiču davanja ljudima onog što im pripada“ (Swift, 2008: 22). Onda kada govorimo o pravdi pitamo se o moralnim obzirima ili principima na temelju kojih zajednica distribuira (to jest daje ili uskraćuje) zajednička dobra. Moralni obziri – principi pravde – savremene političke zajednice na temelju kojih se vrši distribucija kao davanje ili uskraćivanje jesu sloboda, jednakost i bratstvo ili solidarnost, ili koje je to *mi* s kojim se možemo identificirati. Ako na trenutak pitanje solidarnosti ostavimo po strani jer ono daje odgovor da li je to *mi* isključivo nacionalna zajednica solidarnosti, ili je pak moguće i ono *mi* općevječanske zajednice, što ćemo tek u daljem tekstu argumentirati u kosmpolitskim teorijama, ostaje nam da razmotrimo mehanizme distribucije *slobode* i *jednakosti*, odnosno pitanja političke i ekonomske pravde koja konstituiraju ono što u najširem smislu zovemo društvenom pravdom.

Na osnovu čega, kada govorimo o pravičnoj odnosno nepravičnoj distribuciji, ljudima možemo dati ono što im pripada, odnosno uskratiti ih onoga što im ne pripada? Prema kontraktualističkoj teoriji pravde to je *zasluga*. Da bismo dali ljudima ono što im pripada moramo biti u mogućnosti reći da oni to *zaslužuju*, uostalom kao što kažemo da neki ljudi zaslužuju da im se nešto uskrati (za kriminalca kažemo da zaslužuje uskraćivanje slobode, varalici uskraćujemo priznanje ili nagradu, na primjer). Nepravda se dešava kada neki ljudi nezaslužno nešto dobiju, odnosno kada im se nezaslužno nešto uskrati. U demokratskoj zajednici javna rasprava određuje granicu između onog što je pravično a što nije, a ne individualni stav. Tako će isto biti da je borba protiv neke nepravde stvar organiziranog javnog, društvenog napora koji će, vođen principom pravde, nalagati, recimo, organizirano nepoštovanje nekog zakona koji diskriminira, odnosno koji nezasluženo distribuira zajednička dobra (prava, slobode i resurse), koji nepravedno tretira ili nagrađuje statusom. U jednom nepravednom društvu kakvo je

bosanskohercegovačko, sve dok zakonski okvir etničke diskriminacije postoji, društvo će ostati nepravedno čak i da smo svi kao individue u svom svakodnevnom ličnom životu suprotstavljeni diskriminaciji. Ono što perpetuira društvenu nepravdu jesu društvene institucije koje čine naše individualne pravične moralne obzire i postupke irelevantnim. Etnopolitička distribucija slobode i jednakosti nas nezasluženo (jer nismo mogli birati koje ćemo etničke pripadnosti biti pri rođenju) dovodi u podređeni položaj, položaj nejednakosti i neslobode. Ali, ako iz sfere političke pravde pređemo u domen ekonomske pravde pitamo se zašto bi siromaštvo bilo društvena nepravda?

Ono što odmah uočavamo kada govorimo o tome da je neko izložen diskriminaciji (u političkom smislu) i oskudici (u ekonomskom smislu), je *odsustvo zasluge* pojedinca za takav položaj u društvu. Isto onako kako ne mogu pri činu rođenja birati svoju etničku, rasnu, rodnu pripadnost, tako ne mogu birati ni stupanj materijalne situiranosti svojih roditelja, njihov klasni položaj. Ova dva *nezaslužena* statusa su komplementarni i često se podrazumijevaju: gotovo je pravilo da su pripadnici diskriminiranih društvenih grupa siromašni, da je rodna pripadnost istovremeno otežavajuća okolnost za ekonomsku neovisnost i slično. U toj prilici često kažemo 'niko ne zaslužuje da bude tretiran na takav način', ali zašto ne zaslužuje? Upravo zato što takav nepovoljan položaj – izuzeci naravno postoje – nije stvar slobodnog izbora pojedinca. Činjenica slučajnosti, kontingencije, ili Aristotel bi rekao, *akcidencija*, ne može biti određujuća za davanje ljudima ono što im pripada, odnosno uskraćivanje onoga što im ne pripada. Tu akcidenciju zovemo 'srećom' koja može biti dobra ili loša.

Dobra ili loša sreća pojedinca zavisi od više činilaca. Najprije od 'genetičke lutrije': neki od nas rođeni su s povoljnim a neki s nepovoljnim genetičkim predispozicijama koje utječu na zdravlje, talente, sposobnosti. Drugi činilac je 'obiteljska lutrija' po kojoj se neki rađaju u obiteljima u kojima imaju svu pažnju i podršku, obiteljima

koje uživaju veće materijalno blagostanje ili u obiteljima bez toga. Neko se rodi u liberalnoj, a neko u fundamentalistički nastrojenoj obitelji i slično. Treća lutrija kojoj smo tokom života izloženi počiva na objektivnoj mogućnosti dešavanja različitih nesreća koje nam se – ne našom krivnjom - mogu desiti i onesposobiti nas za produktivan život u zajednici. Dakle, opravdano je postaviti pitanje „Zašto bi neki ljudi imali više sredstava za ostvarivanje svojih planova (npr. nasljednici ogromnog bogatstva) u životu samo zato što su imali više sreće od drugih?“ (Swift, 2008: 57). Loša sreća sama po sebi nije dovoljna da bi bila nepravda. Da bi nezasluženi nepovoljni položaj i tome sljedstveni diskriminatorni tretman bili smatrani društveno neprihvatljivim i nepravednim, pored same loše sreće trebaju još jedan element – društvo. Počinitelj društvene nepravde ne može biti pojedinac to moraju biti institucije društva koje svojim distributivnim režimom čine ili ne čine društvenu nepravdu.

Uzmimo za primjer slučaj rasne diskriminacije u SAD:

Kada je federalna vlada stavila van zakona rasnu diskriminaciju i segregaciju u Oružanim snagama nakon Drugog svjetskog rata, prestala je s intencionalnom diskriminacijom crnaca. Ali, nastavila je tolerirati diskriminaciju crnaca u politici zapošljavanja i pristupa privatnim i javnim prostorima i sredstvima; tolerirala je nametanje obavezne rasne segregacije na jugu SAD. Federalna vlast je 1964. godine zakonski zabranila segregaciju i intencionalnu diskriminaciju u obrazovanju, pri zapošljavanju i pristupu javnim dobrima. Da to nije učinila, mogla bi se legitimno kriviti za dopuštanje takve diskriminacije. Analogno tome, da nije naredila privatnim i javnim institucijama osiguranje pristupa osobama s poteškoćama u razvoju, mogla bi se smatrati krivom i za tu vrstu diskriminacije. Dakle, u zaključku, država i njeni građani mogu se smatrati krivim za nezasluženi položaj neke grupe čak i ako ga aktivno ne promoviraju i ne zalažu se za njega (Ingram-Parks, 2002: 248).

Ukidanje diskriminacije naravno nije bila stvar božanske providnosti ili nešto do čega je došlo hirom vladajućih političkih elita. Upravo isto onako kako su se u okvirima oružanih snaga Afroamerikanci izborili za desegregaciju (svojom predanošću u izvršavanju ratnih zadataka 'zaslužili' su ravnopravan status) tako su se kroz orkestrirani društveni napor u okvirima *Društva za unapređenje položaja obojenog naroda* (NAACP) i predvođeni Martinom Lutherom Kingom izborili za širu društvenu desegregaciju. Kao oni kojima je arbitrarno, *nezaslužno* uskraćeno pravo da učestvuju u demokratskom odlučivanju i pristup javnim dobrima, oni su shvatili da nemaju nikakvu obavezu da poštuju zakone koji ih u takav položaj dovode. Na ovaj način vlč. Martin Luter King je pravdao svoje odbijanje da poštuje zakone rasne segregacije na Jugu, gdje je crnačkom stanovništvu bilo uskraćeno pravo glasa. Takav oblik političke borbe - građanski neposluh – je *javni* oblik moralnog protesta, a ne privatni akt kriminalnog ponašanja kakvim ga vlastodršci često žele predstaviti.

Da li se država onda, analogno ovim slučajevima može optužiti za dopuštanje siromaštva i bijede? Ne postoji nijedna država koja otvoreno propagira bijedu i siromaštvo. Šta bi onda bilo nepravedno u tom što država dopušta siromaštvo? Da bismo dali barem neke elemente za odgovor na ovo pitanje, potrebno je osvrnuti se na etičke temelje moderne političke zajednice – *društveni ugovor*. Ključna pretpostavka koja omogućuje ovaj ugovor je ona po kojoj je *društvena saradnja za dobrobit svih u interesu svakog učesnika*, odnosno ugovorne strane ili člana zajednice, polisa i drugi princip je onaj koji govori da je Ugovor moguć jedino uz dobrovoljni pristanak na zajednička pravila. Dakle, da bi se ugovor ostvario, ugovorne stranke moraju shvatiti da taj ugovor ide u prilog njihovim individualnim interesima. Znači, pristanak nije moguć ako pravila ugovora ne doživljavamo kao nešto što ide našim interesima u prilog i ako ne doživljavamo jednak tretman, u smislu da svi imamo jednaka prava. Imati jednaka prava, međutim, ima smisla jedino

ako postoje jednake mogućnosti da ta prava uživamo. U suprotnom, govorimo o nejednakim pravima – pravo na život novorođenčeta u bogatoj porodici *nije* jednako pravu na život bebe rođene u siromašnoj porodici. Takve nejednakosti u ostvarivanju prava neprihvatljive su sa stajališta društvenog ugovora. Ovaj početni nezasluženi, nepravedni položaj predstavlja društvenu nepravdu koju društvo, odnosno polis ima dužnost da ispravi, jer takav društveni ugovor koji bi počivao na nejednakim početnim pozicijama ne bi bilo razumno prihvatiti.

Ta devijacija društvenog ugovora ukazuje na to da ju je društvo dužno sanirati, učiniti sve da bi je ispravilo i ublažilo njene posljedice. Ovdje dolazimo do kategorije duga koji društvo u cjelini duguje svojim građanima: „Društvo duguje nešto, na temelju prava, osobama koje su se rodile s umanjenim mogućnostima kao što duguje i osobama koje su se rodile sa svim mogućnostima, ali koje su ih zbog nesreće koju nisu skrivile izgubile, uključujući tu i nesreće koje su uzrokovale arbitrarne fluktuacije ekonomije“ (Ingram-Parks, 2002: 250). Onda, kada država odbija kompenzirati ove oblike loše sreće, baš kao i na primjeru systemske segregacije, kada odbije da recimo kroz osiguranje od nezaposlenosti i invaliditeta, kroz zdravstveno, socijalno i kvalitetno obrazovanje izvrši *kompenzaciju* nezasluženog položaja u kome se nalaze neki njeni građani, ona postaje saučesnik u održavanju poretka društvene nepravde. Kompenzacija se vrši da se dođe u stanje da što je moguće više ljudi bude u stanju da vodi produktivan i smislen život. Uistinu, ovdje treba reći, postoje i slučajevi 'zaslužene loše sreće' (prokockati svoj imetak, prouzrokovati nesreću usljed vožnje u pijanom stanju itd.), ali naprosto, načela humanosti nam ne dopuštaju da dignemo ruke od ljudi koji su te nesreće skrivili. Uostalom, postoji cijela kategorija ljudi u svakom društvu koji nikada neće moći biti produktivni građani i na jednak način doprinositi zajedničkoj dobrobiti, kako to zahtijeva društveni ugovor. Šta je, dakle, s ljudima koji se rađaju s teškim fizičkim ili mentalnim preprekama i kojima nikada nikakva kompenzacija

neće biti od pomoći? Prema koncepciji društvenog ugovora mi ovisimo o drugima kada je u pitanju naše blagostanje. Šta je s onima na koje se iz objektivnih razloga ne možemo osloniti u ovoj jednadžbi pravičnosti? Tada ćemo u pomoć posegnuti za Kantovim etičkim principima po kojima je svaki individuum cilj po sebi. Tim prije potvrđujemo stav o zasluži, jer niko ne treba izgubiti svoja osnovna prava i slobode samo zato što je zahvaljujući lošoj sreći spriječen da na podjednak način i recipročno doprinosi Društvenom ugovoru.

Dakle, načelo pravde u temelju društvenog ugovora nalaže da *svi* mi treba da imamo koristi od ekonomskog sistema kojem doprinosimo, jer zašto bismo u suprotnom uopće prihvaćali taj ugovor ako će biti štetan po naše individualne interese. Znači, ako država u određenom trenutku procijeni – kao što je bio čest slučaj u proteklim desetljećima - da je za dobrobit ekonomskog sistema (recimo, tokom nedavnih politika 'outsourcinga') potrebno otpustiti određeni broj radnika, načelo pravde bi nalagalo da država treba kompenzirati otpuštene mjerama pomoći za nezaposlene ili nalaženjem drugih poslova. Trenutni način distribucije bogatstva je *kapitalistički* i njegov odgovor na pitanje da li svako ljudsko biće ima pravo na osnovne resurse, kapacitete i mogućnosti nužne za minimalno pristojan život je u najmanju ruku višesmislen ili protivrječan. Ako pak odgovor tražimo na samim počecima, u trenutku nastajanja teorije društvenog ugovora, unutar koje se kapitalistički način proizvodnje udomaćio, onda ne treba da zaboravimo Lockeovo razumijevanje po kojem svako od nas kao ljudsko biće ima prirodno pravo na život. Da bi ovo pravo imalo nekog smisla Locke, na primjer, misli da se svakom od nas mora omogućiti ili 'komad zemlje' ili 'plaćeni rad'. Dakle, već Locke podrazumijeva neku vrstu kompenzacijskih mjera radi predupređenja inferiornog položaja. Ako pretpostavimo, na tragu Locke, da svako treba da ima pravo na život (samo stoga što je ljudsko biće) onda moramo zaključiti da svako ima pravo na to da to pravo bude provodivo, odnosno ono podrazumijeva pravo na stavke nužne za život

što treba da obezbijede odgovorne institucije vlasti ili organizacije. Ako institucije ili organizacije koje bi osigurale potrebne životne stavke ne postoje onda ni pravo u stvarnosti ne postoji.

Kapitalistički poredak, vidimo na samom svom izvoru, već dakle, s Lockeom, predviđa mogućnost institucija zaduženih za 'dodjelu' ili 'distribuciju' zemljišne parcele ili naknade. I zaista, u usporedbi s feudalizmom, kapitalizam sobom nosi daleko viši stupanj slobode. Ljudi su 'slobodni' zarađivati za svoj život na način na koji žele, kao što su slobodni raspolagati svojom imovinom. Rezultati tog pristupa su neuporedivo viši nivoi produktivnosti i potrošnje. Stoga, poredeći s feudalizmom, kapitalizam možemo smatrati pravednijim, jer ljudima daje ono što oni zaslužuju; on za sebe tvrdi da nagrađuje naporni rad, vještinu, kreativnost. Istina, on nagrađuje često i čistu sreću (pronalazak zlata, bogato nasljedstvo, dobitak na lutriji npr.). Druga vrlina kapitalizma je, za neke autore, njegova učinkovitost: smatra se općenito da se privatni vlasnici imovine na poseban način staraju za svoju imovinu. Tako se barem smatralo do pojave takozvanog 'casino' kapitalizma čija su razlomljivanja i udruživanja ('merge') nekadašnjih kompanija pod menadžerskim 'alhemijским' kombinacijama isisala njihov kapital i prepustila ih bankrotu i propasti. Uvriježeno je mišljenje kako se zajednička ili javna imovina često uništava jer niko posebno ne osjeća neku potrebu da za nju brine, niti je za nju posebno vezan, međutim ako je nešto u privatnom posjedu ono će biti predmetom posebne brige. Također, obično se smatra da zakon kompeticije tjera na učinkovitije i jeftinije načine proizvodnje roba. Krajnji rezultat trebao bi biti veći prosperitet za sve. Čak neki tvrde da kapitalizam odgovara ljudskoj prirodi: jer su ljudi u osnovi sebični i gramzivi.

Ali poredeći ga s principima društvenog ugovora mogli bismo reći da je kapitalizam nepravičan jer generira strahovite nejednakosti u bogatstvu koje dubinski utiču na životne prilike siromašnih, dakle, ipak ne daje ogromnoj većini ljudi ono što oni zaslužuju. Za kapitalizam

se može reći da je nepravičan jer počiva na eksploataciji radnika. Upravo na argumentaciji Kantove etike, njezinom središnjem pojmu 'autonomije' pojedinca, Karl Marx kritizira kapitalizam zbog toga što kapitalisti upotrebljavaju radnike uglavnom kao sredstvo za generiranje profita. Marx više nego ubjedljivo pokazuje da ugovor između radnika i poslodavca nije ugovor dvije slobodne jedinice koji se ujedinjuju oko posla za potrebe međusobne dobrobiti. Taj ugovor često je ucjena, što pogotovo dolazi do izražaja danas u vrijeme vladavine paradigme *prekarnog* rada. Za poduzetnika radnici često nisu ništa više od dijelova proizvodne opreme, potrošni i zamjenjivi. Nadalje, koncentraciju bogatstva neizostavno prati jedna nedemokratska koncentracija političke moći. Političke oligarhije tijesno su isprepletene s ekonomskim oligarhijama, ili su dijelovi istih, pa u biti vlasti biraju bogati koji ulažu ogromna sredstva u izborne kampanje svojih kandidata. Bez efikasnih državnih mehanizama redistribucije dešava se ogroman nesrazmjer u bogatstvu i pretpostavke za klasni rat koji može da preraste u građanski rat.

Na globalnom nivou – visoka je cijena kapitalističkog uspona: MMF i WB i druge globalne monetarne institucije često insistiraju da siromašne zemlje u razvoju koje od njih pozajmljuju sredstva moraju prethodno 'restrukturirati' svoju ekonomiju i to obično smanjenjem administracije (i s tim u vezi, troškova za socijalnu skrb, obrazovanje i zdravstvo) i otvaranjem domaćeg tržišta. Ove mjere često ostavljaju ove zemlje na milosti i nemilosti multinacionalnih kompanija koje listom preuzimaju lokalnu privredu što sa svoje strane rezultira većom nezaposlenošću, siromaštvom i ekološkom degradacijom. Teško se može reći, što se često može čuti u njegovim apologijama, da je kapitalizam izraz ljudske prirode – na kraju, u srednjem vijeku naprimjer, ljudi nisu bili vođeni materijalizmom i profitom, vodili su živote izvan kompeticije. Marx je smatrao da je rad u kapitalističkim uslovima otuđen jer je neispunjavajući, ljudi gube sigurnost i kontrolu nad svojim životima. U

tom svjetlu, najveći prigovor kapitalizmu mogao bi glasiti da slobodno tržište ne nagrađuje one koji to najviše zaslužuju. Niz je autora koji ne misle tako. Robert Nozick smatra da je slobodno tržište pravedno po sebi jer upravo nagrađuje one koji to najviše zaslužuju. U svom djelu *Anarhija, država i utopija* Nozick smatra da se

Pravda sastoji u poštovanju prava ljudi da budu svoji i njihovog prava na svojinu, ostavljajući im slobodu da sami odlučuju šta će sa onim što je njihovo činiti. Država, prema Nozicku, ne treba da se miješa u raspodjelu resursa, kako bi obezbijedila da ta raspodjela bude idealno pravična. To bi značilo neopravdano zadiranje u legitimnu oblast privatnog vlasništva. Njena uloga bi prije trebalo da se ograničava na zaštitu ljudi od takvih zadiranja (Swift, 2008: 42).

Recimo ako bi država kompenzacijski intervenirala i svakom članu društva, na tragu Lockeja, recimo zagarantirala osnovni dohodak, Nozick se pita, ne bi li takva mjera ohrabrila ljenost nasuprot marljivom radu? Robert Nozick smatra da ako ljudi unaprijed znaju da će dobiti pristojan dohodak bez obzira na to kako radili, ili uopće ne radili, onda će radije postati paraziti – problem inicijative. U prilog tome govori dezorganiziranost socijalističkih dogovornih ekonomija koje su bile katastrofalno neučinkovite. Ipak, složili bismo se, nasuprot Nozicku, da većina ljudi preferira da ima pristojno zaposlenje nad socijalnom pomoći upravo iz osjećanja samopoštovanja, osjećanja da su potrebni drugima itd.

Nozick tvrdi da postoje tri načina na koje ljudi stječu legitimno vlasništvo. Mi smo po Nozicku legitimni vlasnici „a. Sopstvenog bića – sopstvenog tijela i uma; b. Prirodnog svijeta – zemlje i ruda i c. Stvari koje ljudi prave korištenjem prirodnog svijeta“ (Swift, 2008: 43). Ali, mi se ne krećemo u zrakopraznom prostoru. Kroz procese socijalizacije preuzimajući uloge roditelja, prijatelja, profesionalca, mi prestajemo biti apsolutni gospodari vlastitog tijela i uma, ulazimo u odnose

međusobnih ovisnosti gdje je teško odrediti gdje se tačno završava moj, a počinje interes nekog drugog i čiji interes ima 'prvenstvo prolaza'. Zaposijedanje prirodnih bogatstava je također sporno. Kako zaposijedajući neko prirodno blago znamo da nismo oštetili nekog drugog koji polaže isto pravo na to blago ili ćemo se ponašati kao bijeli kolonisti Amerikâ po kojima, unatoč milionima urođenika koji su u trenutku 'otkrića' tamo živjeli, taj kontinent je bio 'prazan', nezaposjednut. Na koji način, pita se Swift, „ustanovljujemo da drugi time nisu oštećeni“ (Swift, 2008: 44)? Zajedničko (šume, pašnjaci, rude, izvori, vode i slično) se apropriralo – pokazuje historija – uglavnom nasilničkim činom prisvajanja. Historiju svijeta čine nepravedni, nedobrovoljni, dapače nasilnički prenosi vlasništva.

Kako osigurati pravično društveno uređenje koje neće biti nagriženo bilo našim individualističkim, bilo kolektivističkim interesima? Već na samom početku na scenu stupa Rawlsova imaginativnost. On uvodi pojam *izvorne pozicije* ('Original Position') kao hipotetičke situacije, ili misaonog eksperimenta u kojoj se postavljaju građani da bi izabrali najbolje principe društvenih odnosa koji će biti podjednaki prema svakom individuumu. Ali, promišljanje o principima pravde nije moguće postići bez *vela neznanja* ('Veil of Ignorance') koja misaoni eksperiment 'obogaćuje' dodatnim restrikcijama po kojima se od učesnika u eksperimentu očekuje da ignoriraju znanje o svemu onome što ih čini onima koji jesu u stvarnom, empirijskom životu. Dakle, potrebno je u zgrade staviti i klasni status, nadarenosti, dob, spol, religijske svjetonazore i koncepcije dobrog života pa onda pristupiti deliberaciji. Sa te pozicije, Rawls tvrdi, moguće je složiti se oko temeljnih principa pravičnog i egalitarističkog društva jer, pretpostavlja autor, da će u situaciji izvorne pozicije učesnici usvojiti takozvanu strategiju 'što manjeg rizika', jer niko od učesnika, ne zna što i ko će biti u tom 'novom društvu', sa kakvim će se predispozicijama 'roditi', u kakvom okruženju će živjeti, itd. Prema Rawlsu, principi oko kojih će se postići konsenzus,

principi pravde, bili bi sljedeći: Svi bi se, pretpostavlja Rawls, složili oko važnosti *garancije temeljnih individualnih prava i sloboda* koje bi individuama omogućile ostvarenje vlastite koncepcije dobrog života. Drugi princip, ili princip 'diferencije' dopustio bi *društvene nejednakosti, ali samo ukoliko su usmjerene u korist manje uspješnih*. Konstanta je Rawlsovog mišljenja i tako se ogorčeno protivio važećem apstraktnom kapitalističkom principu 'jednakosti mogućnosti', ublažavanje posljedica 'prirodne lutrije', odnosno nepravde koja proizlazi nejednake distribucije sposobnosti i nadarenosti, klasne pozicije naših roditelja, mjesta našeg rođenja i tome slično.

Ako sada gledamo 'politički', a ne 'metafizički', Rawlsove ključne metafore, kao što su veo neznanja ili izvornu poziciju, onda ćemo uvidjeti da ove metafore mogu biti veoma plauzibilne ili barem poticajne za kritičku imaginaciju. One više ne postuliraju 'neku univerzalnu umnost' obaveznu za svako ljudsko biće, isključujući neke vrline kao što su prijateljstvo, samokontrola, hrabrost itd. One se sada razumijevaju kao liberalistička emancipatorska imaginacija koja nas opredjeljuje da izaberemo upravo ove principe pravde koje Rawls izabira, ni zbog čega 'uzvišenijeg' do 'puke' činjenice da bismo se, naprimjer, i sami mogli naći u kategoriji 'worst off' (najugroženijih), što pripada sferi moralne imaginacije. Pravda postaje stvar imaginacije i širenja senzibiliteta spram 'ugroženih', odnosno širenja solidarnosti za one koje smo spremni podrazumijevati pod 'mi' (Rorty, 1998). Upravo ova dimenzija mogućnosti širenja 'mi-intencija' postaje važna za promišljanje o globalnom komonveltu.

Veo neznanja je, međutim, selektivan. On podrazumijeva prethodno usvajanje skupa ideala koji su u temelju modernog, ili preciznije liberalističkog etičko-političkog diskursa, naime, da se ljudi smatraju najprije slobodnim, a potom i jednakim sa svakim drugim. Tek kada tako postavimo stvari možemo pristupiti misaonom eksperimentu o fer i nepristrasnim uslovima društvene saradnje. Također, ono što se

može primijetiti u Rawlsovoj koncepciji pravde je da pored osnovnih ideala modernog etičko-političkog diskursa – sloboda i jednakost svih ljudi – ovaj eksperiment podrazumijeva i određeni stupanj ekonomskog blagostanja. Da li to znači da je u uslovima oskudice teško očekivati da bi građanin da prioritet pravima i slobodama nad osnovnim egzistencijalnim potrebama? Da li to onda dalje znači, da je ovaj princip neupotrebljiv za princip globalne pravde, s obzirom na velike razlike u blagostanju? Ili ako jeste, ako upravo na temelju ovih principa, loša sreća mora biti kompenzirana od strane 'zajednice', šta bi to moglo da znači za globalnu zajednicu? To će biti kamen spoticanja u svakoj argumentaciji u prilog globalne pravde, barem one shvaćene u 'distributivnom smislu'.

Jedan od najvažnijih prigovora drugom načelu pravde polazi od pitanja koje glasi, kako je moguće da se putem nejednakosti poboljša položaj onih najmanje privilegiranih dijelova društva. Mjere redistribucije dohotka, poreska politika koja se nameće kao logičan odgovor na pitanje kompenzacije za nezasluženi nepovoljni položaj, naizgled, sobom povlači novo pitanje, pitanje opravdanosti oporezivanja u kompenzacijske svrhe. Ali liberali, Rawls, Dworkin i drugi, obrazlažu da „opravdano redistributivno oporezivanje ne narušava slobodu onih koji su oporezovani zato što se njihovo polaganje prava na svojinu ne može utvrditi“ (Swift, 2008: 84). Rawls upozorava da nejednakost generalno ima loše posljedice na samopoštovanje individuumu koje je temelj njegovog ukupnog blagostanja. Život u sistemu koji stalno potkopava samopoštovanje kroz toleriranje ekonomskih nejednakosti, za liberalne je to empirijski evidentno, loše utiče na zdravlje onih koji su u deprivilegiranom položaju. Istraživanja pokazuju „da je zdravlje onih koji su u deprivilegiranom položaju u društvu lošije od zdravlja onih čiji je položaj povoljan upravo zbog činjenice da su siromašniji od drugih“ (Swift, 2008: 133). Uostalom alarmantni podaci vezani za pandemiju korone pokazuju da recimo u SAD, populacija Afroamerikanaca ima procentualno i više oboljelih i više smrtnih slučajeva od bijele populacije

na temelju svog općeg deprivilegiranog položaja koji im otežava pristup zaštitnoj opremi, bolje plaćenim poslovima koji se mogu obavljati on-line, zatim pristup medicinskoj pomoći i tako dalje. Naravno da u jednom takvom sistemu, bez kompenzacijskih mjera koje bi proisticale iz legitimacije ekonomskih nejednakosti samo ako bi ove išle u prilog onima u najlošijem položaju, ne može biti solidarnosti niti osjećaja bratstva ili zajedništva. Tom istom klasnom perspektivom gledano, moglo bi se možda objasniti zašto se u zemlji kakva je BiH ne može pojaviti osjećaj zajedništva koji bi prevazilazio etničke granice.

Za one autore koji pripadaju 'suprotstavljenom bloku', recimo za Friedricha Hayeka, ideja društvene pravde kao takve je zabluda, jer u analizu umeće jednu sumnjivu analitičku kategoriju – *društvo*, to jest, kalkulirajući iza vela neznanja o principima pravde, već se pretpostavlja društvo ili zajednica pa, htio ne htio, učesnik misaonog eksperimenta uvlači u svoje promišljanje društvo. Principi dalje pominju dijelove društva kao što su oni u najlošijem položaju predstavljajući se da znaju što bi njima bilo u interesu. Umetanje kategorije društva ravno je metafizičkoj intervenciji koja priziva učesnike u eksperimentu da pretpostavljaju šta bi to bilo dobro za tu kategoriju, a 'znati šta je dobro za nekoga', za neku zajednicu ili društvo je autoritarni čin. Dakle, za Hayeka i druge klasične liberale, neokonzervativce, na kraju i neoliberalne, ne postoji nešto kao društvo (M. Thatcher: 'ne postoji nešto kao društvo') koje bi moglo da čini nekome nepravdu i na osnovu čega može da se traži kompenzacija. Jedino konkretno pouzdano što postoji i što može da zna svoje interese je pojedinac, individuum kome treba omogućiti sve dostupne slobode i prava. Resursi se distribuiraju kroz interakcije pojedinaca na slobodnom tržištu. Ukoliko je tržište uistinu slobodno, onda je zahtjev pravičnosti već zadovoljen, jer u tom slučaju niko nije zakinut ili prevaren. Iz neoliberalne perspektive užasne društvene nejednakosti mogu biti samo rezultat državne intervencije u slobodno tržište, a nipošto rezultat tržišnog djelovanja samog.

Tendencija države da dio legitimno stečenog dohotka preusmjeri u pravcu koji nije u skladu sa željama onoga koji je taj dohodak ostvario može biti samo izraz direktne nepravde i narušavanja slobode individuumu da sa svojom imovinom raspolaže prema svojim željama.

Namjesto da se država stara o mehanizmima kompenzacije, njena uloga treba u skladu s načelima liberalizma biti usmjerena na to da stvara najpovoljnije uslove za slobodnu tržišnu igru, „da svojim efikasnim institucijama omogući vladavinu zakona i podstiče individualnu inicijativu“ (Lakičević, 2008: 246). Ovaj stav nas, ne bez razloga, podsjeća na česte, paušalne ocjene predstavnika MMF ili europskih institucija kada se osvrću na nazadovanje BiH prema europskim integracijama. Kažem ne bez razloga, jer to su principi *neoliberalne* koncepcije pravde koja je silom ekonomskih i političkih odnosa globalnija od one liberalno-demokratske. Nju promiču institucije 'globalnog governance-a' kao što su MMF i Svjetska banka kada od zemalja učesnica globalnog tržišta zahtijevaju opsežne reforme koje se svode na proširenje privatizacije i stvaranje povoljnog ambijenta za priliv stranih investicija. Hayek, jedan od rodonačelnika ovog svjetonazora, je uvjeren da će tržište, samo ako se uistinu omogući da ono bude slobodno, a ne država, ili neka druga instancija doprinijeti svojim spontanom operiranjem općem blagostanju čiji će 'plimni val' podjednako podići i luksuzne jahte i ribarske daščarice. Hayek argumentira da će „sâmo tržište osigurati najefikasniju alokaciju resursa“ (Jones, 2012: 107), jer ono ima 'svoju logiku', neki svoj racionalitet po kojem će upravo „tržišta natjerati neuspješne učesnike da prepuste svoje mjesto onima koji su u tom trenutku bolje planirali“, pa će, kako kaže Hayek, resursi, odnosno „kapital preći od neuspješnog k uspješnom poduzetniku“ (Hayek u Lakičević, 2008: 250). Zato za neoliberalne mislioce, „tržište je to koje garantuje osnovne političke slobode“ (Jones, 2012: 117). Zato je tržište najpravedniji mehanizam distribucije resursa do koga smo mogli doći. Hayekov učitelj Ludwig von Mises reći će da je „tržište primarna arena u kojoj se slobodno

može iskušavati i izražavati, jer na tržištu ljudi donose svoje najstvarnije izbore“ (Mises u Jones, 2012: 114).

Međutim, načelo pravednosti kao 'davanje ljudima onog što im pripada', u ovom slučaju zarađenog profita na temelju slobodne tržišne utakmice, i svojih sredstava za proizvodnju kao i 'uskraćivanje ljudima onoga što im ne pripada', dakle nedavanja onoga što nisu zaradili na slobodnom tržištu – kroz redistributivne mjere, može se odnositi samo na vlasnike sredstava za proizvodnju ili prometnike privatne imovine, odnosno buržuje. Iz perspektive neburžuja, potpuno će biti svejedno ko uistinu posjeduje sredstva za proizvodnju – privatnik ili država, pa je za državu čiji zakoni štite slobodu individualnog prometovanja na slobodnom tržištu u suštini zainteresiran samo buržuj jer jedino on ima efektivnu slobodu da djeluje u skladu sa svojim željama i sklonostima. Neposjednik imovine se na tržištu može pojaviti samo kao vlasnik svoje radne snage – fizičke ili intelektualne – i njegova motivacija ne može biti profit nego nadnica ili plaća. Naravno, niz je mehanizama, osobito onih ideološke naravi, putem kojih se neposjednici (*dispossessed* - Harvey) uvjeravaju u 'prirodnost', 'nužnost', na kraju i 'pravičnost' poretka koji efektivno odgovara samo jednoj društvenoj grupi, grupi poduzetnika. Najvažniji takav mehanizam je *ideologija* pripadnosti posebnoj naciji, rasi, vjeri, kao što je patriotizam putem koje se nepostojeća jednakost u posjedu transferira u *jednakost u pripadanju* nekoj od apstraktnih kategorija kao što je nacija, etnija, rasa, stupanj blagostanja, 'way of life' i slično, po kojoj su i najbogatiji i najsiromašniji pripadnik nacije, u biti, međusobno jednaki svojim grupnim pripadanjem. Tako da se početni prigovor neoliberala liberalima zbog uključivanja 'društva' u kalkulacije o prvim principima pravde, može vratiti na adresu pošiljatelja istom mjerom, jer podrazumijeva korištenje apstraktnih kategorija naroda, nacije, rase za održavanje takvog sistema. Uostalom, zar je moguće isključiti dimenziju društva, zajedničkog iz promišljanja političkog?

2. Prvi pokušaji ostvarenja globalne pravde: Bretton Woods i Washingtonski konsenzus

Kraj 20. stoljeća dočekali smo s *dvije liberalne koncepcije pravde*, jednom koncepcijom *društvenog blagostanja*, ili 'social-welfare' i drugom, *neoliberalnom* koncepcijom. Postojala je i treća – *socijalistička* – koncepcija koja je, uglavnom nestala s revolucionarnim gibanjima u Europi 1989. godine²¹. Međutim, zbog čega bi trebalo posebno istaći socijalističku, ili preciznije kazano, 'nekapitalističku' perspektivu, nije zbog onog što je bilo u prošlosti, dakle jedan neuspjeli eksperiment s nekapitalističkom ekonomijom koji je proizveo autoritarne oblike političke vladavine, već zbog budućnosti same, odnosno zbog ostavljanja otvorenim mogućnosti zamišljanja 'nekapitalističke' društvene i političke organizacije na Zemlji. Česte krize kapitala i proizvodnja do sada neviđenih razina nejednakosti, turbulentna gibanja preslobodnih igara na svjetskom tržištu koja nas vraćaju u šovinizam, nacionalizam, čine nespremim da se suočimo s pandemijama i ekološkom kataklizmom neminovno nas vode u pravcu propitivanja kapitalističke ekonomije. Upitno je koliko će se pitanje globalne pravde uopće smisljeno moći i postaviti ako se ne suočimo s neobuzdanim kapitalizmom, pa i kapitalizmom uopće. Međutim, s obzirom da je kapitalizam danas, uz par egzotičnih izuzetaka, jedina postojeća društvenoekonomska formacija, ona bitno određuje i okvir iz kojega treba da promišljamo zamišljive perspektive globalne pravde danas. Kako kapitalizam odgovora na ishodišno pitanje distributivne pravde: da li svako od nas ima pravo na osnovne resurse, kapacitete i mogućnosti nužne za minimalno pristojan život? Kada neoliberalni teoretičari govore o pravdi oni, vidjeli smo na primjeru Hayeka i Nozicka,

²¹ Zanimljivo bi u nekom pregledu koncepcija globalne pravde tokom XX stoljeća analizirati i onu perspektivu kakva je razvijana unutar pokreta Nesvrstanih zemalja. Ona bi se svakako mogla ubrojati u 'internacionalnu koncepciju pravde' s obzirom da je počivala na vestfalskom principu po kojem je nacionalna država isključivi nositelj i akter pravde, nije predviđala mehanizme za transformaciju suvereniteta, ali je isto tako i predstavljala značajan otklon od suštinski imperijalnih oblika internacionalne pravde razvijanih unutar dvaju suprotstavljenih blokova, onog kapitalističkog i socijalističkog svijeta.

misle na pravičnost distribucije dobiti i troškova koja će sama od sebe, odnosno, kroz pristup slobodnoj igri na tržištu, dati odgovor šta pripada ljudima, odnosno šta im im treba biti uskraćeno. Kakva se koncepcija globalne pravde može očekivati u okviru koga nudi kapitalizam?

Kada govorimo o problemu globalne pravde, ključno pitanje – iz liberalne perspektive – glasi, postoji li globalni polis, *cosmopolis*? Ako ne postoji, neki autori, kao Thomas Nagel, smatraju da onda možemo govoriti samo o međunarodnoj, *internacionalnoj* pravdi. Nagel upozorava da je još uvijek „nacionalna država primarni nositelj političkog legitimiteta i ispunjenja zahtjeva pravde“ (Nagel, 2012: 393). Tokom recentne historije, od 1945. pa do danas (izuzev socijalističke) postojala su dva modela međunarodne pravde, ili dva 'svjetska poretka'. S obzirom da je nacionalna država, vidjeli smo s Nagelom, unatoč nekolicini internacionalnih organizacija (kao što je UN) tokom tog perioda, zaključno s današnjim periodom, jedini poznati legitimni politički subjekt, ova dva svjetska poretka nastajala su i nestajala zahvaljujući međusobnim odnosima nacionalnih država – političkim, ekonomskim, kulturnim. U centru oba svjetska poretka bila je, naravno, najmoćnija nacionalna država – SAD. Prvi put govorimo o svjetskom poretku države blagostanja proisteklom iz sporazuma *Bretton Woods* iz 1944., a drugi poredak je neoliberalni poredak *Washintonskog konsenzusa* iz 1989. Prva koncepcija podrazumijevala je regulaciju kroz mehanizme poreske politike s ciljem ravnomjernije i pravičnije distribucije bogatstva, dok je druga nastala u opreci prema njoj i zasnivala se na sveobuhvatnoj deregulaciji vođenoj principom 'preljevanja' (spill-over) po kojem je najbolji način da se pomogne onim najugroženijima otprilike taj da se najbogatijima omogućí nesmetano bogaćenje što će, ne toliko voljom bogatih, nužno dovesti do koristi svima drugima oko njih, koji za njih rade, koji im prodaju usluge i slično. Historijski govoreći, ove dvije ideje temeljile su na postulatima političke i ekonomske pravde kao globalnog režima distribucije prava i sloboda, s jedne, i bogatstva, s druge strane, pa su kao takvi sadržavali elemente koncepcije globalne pravde koji moraju biti polazišna osnova svakog

daljeg raspravljanja o tom pitanju. Obje opcije su podrazumijevale određene transformacije suvereniteta partikularne nacionalne države prema nadnacionalnim tijelima ili mehanizmima. Prvi koncept se nazivao 'Globalnim planom' a proisticao je iz historijskog sporazuma iz Bretton Woodsa kod Washingtona iz jula 1944. Taj period traje do početka 1970-tih kada otpočinje neoliberalna era koja traje do danas, mada, prema nekim autorima (Varufakis, 2015), ta era skončava s velikom krizom financijskog kapitala 2008. Historijski gledano neoliberalna era predstavlja nadogradnju 'laissez-faire' liberalnog kapitalizma iz 19. stoljeća, dok Bretton-Woods era baštini ideje i operacionalizacije *New Deal*a američkog predsjednika FD Roosevelta.

Bretton-Woods nastaje kao reakcija na strahove i opasnosti proistekle iz Velike depresije 1929. odnosno *New Deal*a koji se sastojao iz kompleksnih, sveobuhvatnih reformističkih političkih mjera koje je poduzela administracija predsjednika Roosevelta s ciljem suzbijanja razornih posljedica kriznog udara iz 1929. Skup ekonomskih i političkih mjera koje je poduzeo predsjednik FDR ima snažan socijal-demokratski element pa se često ovo turbulentno političko razdoblje naziva 'New Deal liberalizmom' koji se, prema mišljenju mnogih teoretičara liberalizma, sastoji od skupa mjera s ciljem spašavanja i liberalizma i kapitalizma, dok je istovremeno među onim privrženijim *laissez-faire* liberalizmu FDR bio optuživan da uvodi socijalizam i diktaturu. Vrijeme koje je uslijedilo pokazalo je da je sporazum sklopljen u Bretton Woodsu doveo do, kako se često nazivalo, 'zlatnog doba kapitalizma'. Empirijski podaci govore da taj period karakterizira stupanj blagostanja kakav je nezabilježen u ljudskoj povijesti s najmanjim jazom u bogatstvu. Karakteristike tog razdoblja su razvojni pristup, porast plaća i produktivnosti, širenje individualnih i kolektivnih prava, poboljšanje i pristupačnost zdravstvene i socijalne skrbi, a obrazovanje postaje najpristupačnije ogromnoj većini ljudi po prvi put u povijesti. Štaviše, kako primjećuje Thomas Piketty, „redistribucija imovine može pomoći redefinicije cijelog skupa odnosa moći i društvene dominacije“ (Piketty, 2021: 17).

Jedan od najvažnijih rezultata *Sporazuma* je stvaranje koherentnog međunarodnog monetarnog sistema što je sa svoje strane omogućilo vladama ratom opustošenih država da se posvete mjerama zapošljavanja koje je postalo primarnim ciljem. Ono što od Velike depresije liberalni lideri sve više shvaćaju je da je *politička sloboda besmislena bez zagarantirane određene ekonomske sigurnosti, a ekonomska sigurnost se postiže regulacijom cirkulacije kapitala*. Neobuzdana cirkulacija kapitala koja, na to još Marx ukazuje, neizbježno dovodi do krize u cikličnim intervalima²², morala je biti stavljena pod kontrolu. Kroz sve ove krize, pa i onu koja će uzdrmati čitav svijet 1929. godine provlačio se isti princip: s jačanjem financijskog kapitala neizostavno je jačalo i neodgovorno špekulantsko ponašanje koje su dovodile do prenapuhavanja vrijednosti (poznati špekulacijski baloni) razvijale su se šeme za brzo bogaćenje bez ikakvog pokrića. To je redovno dovodilo do pucanja i strmoglavlivanja cjelokupne ekonomije. O tim cikličnim kretanjima Himan Minski na vrlo jednostavan način piše:

Razdoblje financijske stabilnosti i rasta dovode do opadanja stope neispunjenja kreditne obaveze i zato povećavaju povjerenje u banke da će krediti biti vraćeni. Zato padaju kamatne stope. To ohrabruje investitore da sve više rizikuju, da bi poboljšali povraćaj od investicija. Više rizika stvara više balona. Kad balon pukne, to proizvodi neprijatne posljedice na ostatak ekonomije. Kamatne stope brzo rastu, financijska tržišta postaju pretjerano nesklona riziku, cijene imovine pada, iz čega proizlazi stanje niske stabilnosti ili stagnacije. Međutim, u ovoj priči kriza igra uobičajenu ulogu spasiteljice: kad se pojavi odbojnost prema riziku, samo 'dobri' investicioni projekti traže financiranje. To smiruje financijere, povjerenje se vraća i ciklus se ponovo pokreće" (Minski u Varufakis, 2015: 51).

²² Varufakis piše da je „razdoblje uzeta korporativnog, financijskog kapitalizma obilježeno nizom financijskih kriza: 1847 – završetkom prvog buma izgradnje željeznica u Velikoj Britaniji nastaje jaka bankarska implozija; 1873 – počinje šestogodišnja depresija u SAD kao rezultat pucanja špekulativnog balona pri izgradnji željeznica; 1882 – nova recesija u SAD, propadaju brojne banke i investicione kompanije; 1890 – u Velikoj Britaniji... gubitak povjerenja u financijske institucije širom svijeta nakon kraha banaka u Engleskoj; 1893 – SAD... izgradnja željeznica opet dovodi do pucanja financijskog balona; nezaposlenost raste s 4% na 18%; 1907 – SAD, 50 postotni pad Njujorške berze koji dovodi do stvaranja Američke centralne banke (Federal Reserve System) 1913 s ciljem sprečavanja sličnih kriza“ (Varufakis, 2015: 53-54).

Ali ovaj put, 1929., uobičajeni mehanizmi samokorekcije tržišta nisu djelovali. Varufakis kaže da „uništena ekonomija više nije uspjevala da reaguje na šok na spasonosan način. Nacionalni dohodak SAD bio je u slobodnom padu ... propalo je mnoštvo banaka, jedna za drugom“, a nadanja „da će autokorektivni stabilizatori tržišne ekonomije početi da djeluju“ (Varufakis, 2015: 55) pokazala su se uzaludnim. 'Spasilac', ili intelektualni 'heroj' ovog razdoblja, a kasnije i jedan od arhitekata Bretton-Woods poretka, britanski ekonomist John Maynard Keynes (1883-1946). On 1930-tih piše kako „demokratije ne mogu tolerirati, niti mogu preživjeti ponavljanje nedaća koje proizlaze iz ogromne stope nezaposlenosti“ (Keynes u Jones, 2012: 182). Njegove analize ekonomske krize ukazuju na neminovnost državne intervencije u ekonomiju, upravo u skladu s liberalnim vrijednostima. Tu 'crvenu liniju' intervencionizma FDR će preći na užas tradicionalnih liberalnih ekonomista²³. Keynesove inventivne makroekonomske policy-analize utjecale su na FDR i njegovu administraciju da donese niz korjenitih mjera koje su podrazumijevale moć države i javnih sredstava u ublažavanju najgorih posljedica ekonomske krize.

Prema knjizi koju je objavio 1935. godine, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, od ključnog značaja u vrijeme krize bilo je „podići potražnju da bi se potakla proizvodnja“ (Jones, 2012: 184). Keynes je na tom mjestu vidio ključnu ulogu države. Protivno tradicionalnoj liberalnoj logici država intervenira tako što planira potrošnju kroz mjere, naprimjer, organizacije javnih radova koje je Keynes zagovarao još 1924. godine. „Osiguravanje novih radnih mjesta kroz potrošnju države i financiranje infrastrukture i umjetnosti“ (Jones, 2012: 184) postaje oglednim primjerom Keynes-Roseveltovog državnog intervencionizma. Borba protiv nezaposlenosti po Keynesovom modelu treba još da se vodi i kroz poreska rasterećenja ili kroz povećanu javnu potrošnju na taj način utječući i upravljajući kolektivnim interesima

²³ 'Grieh intervencionizma' neće tako strašno izgledati neoliberalima tokom krize 2008. godine kada najmoćnije kapitalističke države interveniraju novcem svojih poreskih obveznika u operaciji 'bail-out' kojom se spašavaju banke koje su prenapuhivale svoje špekulativne balone. Za razliku od klasičnih liberala neoliberali su shvatili da država može biti izuzetno koristan instrument za održanje neoliberalnog poretka kroz osiguravanja ambijenta sigurnosti, povremenog uskakanja, kroz podršku i garanciju investicijama i privatizacijskim šemama, upravljanje ljudima, pružanje socijalne skrbi za otpuštene radnike i slično.

i sklonostima potrošača. Ovo stvaranje kolektivnih očekivanja kroz intervenciju vlade utjecalo je na individualna očekivanja potrošača. Mjerama regulacije i državne intervencije Keynes se pokušao suprotstaviti anarhičnosti narasle moći financijskog kapitala koji neizbježno funkcionira na način napuhavanja rizika. U svojoj knjizi Keynes zaključuje: „Špekulanti mogu biti bezopasni kao mjehurići, na stabilnom toku nekog preduzeća. Ali, stvar postaje ozbiljna kada samo to preduzeće postane mjehurić u vrtlogu špekulacija. Kada razvoj kapitala neke zemlje postane usputni proizvod aktivnosti kazina, posao će vjerovatno biti loše obavljen“ (Keynes u Varufakis, 2015: 50).

Pred kraj rata, iz straha od povratka razorne ekonomske krize koja je i dovela do katastrofe i strahota Drugog svjetskog rata, vodeće savezničke kapitalističke zemlje, SAD i Velika Britanija, pokušavaju iskoristiti historijsku priliku i položiti temelje novog svjetskog poretka koji će biti neka vrsta globaliziranog New Deala i poslužiti kao mehanizam za sprečavanja sličnih financijskih kriza. Iz tog razloga se jula 1944. godine organizira konferencija u Bretton Woodsu koja okuplja 730 delegata u hotelu Mont Washington. Ideja ove konferencije potekla je od predsjednika Roosevelta koji je otvorio konferenciju konstatacijom da je „ekonomsko zdravlje svake zemlje potpuno legitimna briga svih njenih susjeda, bližih i daljih“ (Roosevelt u Varufakis, 2015: 68). Ovo je bio značajan iskorak ka globalnoj perspektivi. Ako mu još prirdodamo i ideju o međunarodnoj OUN i međunarodnom tribunalu, načinjen je značajan presedan u međunarodnim odnosima. Po prvi put najmoćniji ljudi na svijetu razmišljaju o nekoj vrsti fleksibilnog okvira za *pravedan globalni poredak*.

Par mjeseci prije ovoga skupa posvećenog poslijeratnom globalnom poretku, FDR je održao redovni predsjednički State of Union govor koj je bio u potpunosti posvećen takozvanim 'ekonomskim istinama' koje su postale *samo-evidentne* i koje moraju prerasti u takozvanu *Drugu Povelju* o pravima (Second Bill of Rights) koja bi mogla poslužiti kako kaže FDR

„kao novi temelj za sigurnost i prosperitet za sve bez obzira na položaj, rasu ili vjeru“ (Roosevelt u Jones, 2012: 21). Među ovim pravima FDR ističe sljedeće:

Pravo na koristan i plaćen posao u industriji, uslugama ili farmama, ili rudnicima nacije;

Pravo na zaradu koja će biti dovoljna da osigura prehranu, odjeću i odmor;

Pravo svakog farmera da uzgaja i prodaje svoje proizvode po cijeni koja će omogućiti njemu i njegovoj porodici pristojan život;

Pravo svakog poduzetnika, velikog i malog, da posluje u atmosferi slobode od nepravične kompeticije i monopolističke dominacije kod kuće ili vani;

Pravo svake obitelji na pristojan dom;

Pravo na adekvatnu medicinsku skrb i mogućnost ostvarenja i uživanja u dobrom zdravlju;

Pravo na adekvatnu zaštitu od ekonomskog straha vezanog za starost, bolest, nesreću ili nezaposlenost;

Pravo na dobro obrazovanje.

Sva ova prava znače sigurnost. Kada dobijemo ovaj rat moramo biti spremni za korak naprijed, za provođenje ovih prava ka novim ciljevima ljudske sreće i dobrostanja (Roosevelt u Jones, 2012: 21, italik A.M.).

Ovaj uistinu historijski govor predsjednika Roosevelta – sročćen potpuno u tonu i vokabularu revolucionarne *Deklaracije nezavisnosti* - nastao je na strahu od povratka velike depresije, ali istovremeno to je bio i vizionarski govor nade koji je računao na to da je sazrela svijest kod većine građana da je *nemoguće nastaviti po starom*. Premda je upuććen njegovoj naciji, Rooseveltove *očevidne ekonomske istine* kojima on pripisuje status neotuđivih ljudskih prava (jer upotrebljava naziv *Bill of Rights*) nemoguće je bilo zadržati unutar granica jedne države tada kako i sada. S tim idejnim okvirom konferencija u Bretton Woodsu trebala

je osmisлити institucionalni okvir na globalnom planu koji bi „spriječio povratak Velike depresije“ kao i „monetarni okvir“ koji će pravodobno reagirati na nepravilnosti u fluktuacijama kapitala.

Na žalost, iako zamišljen kao globalni mehanizam, tok pregovora i konačni sporazum sadržavat će strukturnu grešku koja će na kraju taj sporazum i upropastiti – a to je centralna uloga nacionalne države, odnosno SAD kao najjače ekonomije u tom poretku. Prvi nacrt globalnog poretka koji je počivao na kakvoj takvoj ideji globalne pravične distribucije prava, sloboda i bogatstva, na žalost, nije mogao prevazići unaprijed zadati okvir nacionalne države pa je u suštini cijeli sporazum ostavio otvorenim za balansiranje moći pojedinih država unutar poretka kao i za posezanja američkog imperijalizma koji je dobio poticaj u izazovima koje je sobom nosio takozvani Hladni rat. John Maynard Keynes koji je i sam učesnik konferencije, bio je na pravom tragu kada je predlagao „stvaranje međunarodne monetarne unije i jedinstvene valute za cijeli kapitalistički svijet sa odgovarajućom međunarodnom centralnom bankom i pratećim institucijama“ (Varufakis, 2015: 69). Iako je pod utjecajem FDR prevladalo mišljenje da se kapitalizmom ne može upravljati više samo na nacionalnom nivou, jer je Velika depresija bila globalna kataklizma, Keynesov prijedlog je odbijen, pa je upravljanje kapitalizmom prepušteno najmoćnijoj nacionalnoj državi, SAD čija je valuta postala glavna valuta cijelog globalnog poretka.

Financijski gledano, bretonvudski sistem svodi se na „sistem fiksnih deviznih kurseva s centralnom ulogom dolara“ koji će, prema obećanju SAD, biti vezan „za zlato, po fiksnom deviznom kursu od 35\$ za uncu zlata“ (Varufakis, 2015: 69). Institucionalno gledano, bretonvudski sistem je iznjedrio MMF i Svjetsku banku. „MMF je trebalo da bude 'vatrogasac' svjetskog kapitalističkog sistema, institucija koja će priskočiti u pomoć svakoj zemlji čiju bi kuću zahvatio (fiskalni) požar, odobravajući kredite pod strogim uslovima koji bi garantovali da će svaki deficit biti sređen, a dugovi vraćeni. Svjetskoj banci je bila namijenjena uloga međunarodne

investicione banke, sa zadatkom da produktivne investicije usmjerava u dijelove svijeta razorene ratom“ (Varufakis, 2015: 69). Dakle, prihvaćeno je da, s jedne strane, tržišna ekonomija više ne može biti stvar individualne države, da je globalni problem ili barem problem kapitalističkog dijela svijeta, da postoji jaka potreba za državom blagostanja, čija ekonomija mora prihvatiti aktivnu ulogu države, ali s druge strane, kako primjećuje Varufakis

SAD, koje su izašle iz rata kao svjetska lokomotiva, nisu imale interes da zauzdaju svoju sposobnost proizvodnje velikih trgovinskih viškova²⁴ u odnosu na ostatak svijeta. Pristalice New Deal, ma koliko poštovala J.M. Keynesa, imale su drugi plan: Globalni plan. Prema njemu, dolar će postati svjetska valuta, SAD će izvoziti robu i kapital u Europu i Japan, u zamjenu za indirektno investicije i političku zaštitu – hegemonija zasnovana na direktnom financiranju stranih kapitalističkih centara u zamjenu za američki trgovinski suficit u odnosu na njih (Varufakis, 2015: 75).

Konkretni potez na izgradnji globalnog poretka uslijedio je već 1948. s početkom provođenja *Marshallovog plana* koji je doslovno digao na noge europsku, a posebno njemačku industriju koja je mogla da apsorbira američke viškove. Potom je uslijedio i još jedan važan korak – europske integracije – koji će dovesti do *Europske zajednice za uglj i čelik*, preteču današnje EU. Na Dalekom istoku na isti način tretiran je Japan koji je postao okosnica cijele tržišne zone sastavljene od takozvanih istočnoazijskih 'tigrova' (izmakla je toj zoni Kina koja je od 1949. komunistička zemlja). Stvaranjem dva jaka tržišta otvorio se prostor za recikliranje američkog suficita i kapitalističko tržište, sa SAD u centru i dvije regionalne ekonomske sile Njemačkom i Japanom, se moglo držati u ravnoteži. Ideja Globalnog poretka bila je „da SAD zadrži svoj veliki posljertatni trgovinski suficit, ali da, u zamjenu izveze svoj višak kapitala (ili profita) prema zemljama štitičenicama u obliku

²⁴ Zazudavanje te zahuktale proizvodnje koje je bilo izvjesno s obzirom da se bližio kraj rata dovelo bi do gašenja poslova, pojavio bi se višak radne snage koji bi eksplodirao uz očekivani priliv demobiliziranih vojnika na tržište rada. S obzirom na potpunu razorenost ostatka svijeta i relativnu netaknutost američkog tla i nikada jače i poletnije privrede, mora se priznati da je ovo bila jedinstvena, historijska prilika za globalnu dominaciju i hegemoniju.

direktnih investicija, pomoći ili pogodnosti i tako omogućiti tim zemljama da i dalje kupuju američke proizvode. Istovremeno, SAD su htjele da osiguraju Japanu i Njemačkoj održavanje slične pozicije s viškovima na regionalnom nivou“ (Varufakis, 2015: 90).

Ovakav globalni poredak, naravno, mogao je trajati sve dok su SAD bile njegovom lokomotivom. I tu se pokazuje koliko je Keynes bio u pravu. Vijetnamski rat (1965-1975) je doveo SAD u poziciju da namjesto suficita, u ostatak svijeta koji je svoje transakcije računao u dolarima unose inflaciju koju nikakav fiksni, zlatni standard nije mogao obuzdati. Datum prestanka važenja sporazuma iz Bretton Woodsa je 15.8.1971. godine kada je američki predsjednik Richard Nixon objavio odustajanje od zlatnog standarda. Od 1971. počelo je i demontiranje koncepcije države blagostanja, prioritet država više nije bila politika zapošljavanja, a javne službe gurnute su na tržište. Sedamdesetih godina 20. stoljeća otvara se prostor za novi koncept internacionalne pravde, *neoliberalizam*, s kojim je još jednom kao i u vrijeme *laissez-faire* liberalizma kapitalu kao 'impersonalnoj formi dominacije' omogućeno da se nametne kao hegemonijska sila „ koja nameće svoje ekonomske zakone koji strukturiraju društveni život i proizvode hijerarhije i subordinacije koje se razumijevaju kao prirodne i nužne“ (Hardt, Negri, 2011: 7). Ovaj novi 'globalni poredak' osobito ojačan izbornim pobjedama Ronalda Reagana u SAD i Margaret Thatcher u Velikoj Britaniji počivao je na ideji da samo slobodno tržište

može biti organizirajući princip za makroekonomsku reformu osobito kroz privatizaciju državne imovine, nacionaliziranih industrija, javnih službi i infrastrukture. Sindikati su skršeni a moć radništva razvodnjena. Financijska tržišta su bila progresivno deregulirana. Tržišni mehanizmi postali su modelima za operiranje zdravstvene skrbi“ (Jones, 2012: 82).

Misljoci bliski ovoj ideji 'tržišnog samoodređenja', kao što je Francis Fukuyama, ohrabreni slomom komunističkog bloka, proglašavaju 'kraj

povijesti' i zaključuju da ne vide u kom pravcu bi čovječanstvo moglo još da evoluiru izvan parlamentarne demokratije i slobodnog tržišta. Okosnicu neoliberalizma čine četiri politike: „(1) Instantno i permanentno smanjenje poreza za sve pojedince i biznise; (2) Redukcija državne birokratije i regulacija na svim nivoima; (3) Antiinflacijski programi kao prioriteta fiskalne i monetarne politike i (4) Uklanjanje svih barijera za akumulaciju i investicije, osobito oporezivanja kapitalnih inicijativa“ (Jones, 2012: 264). Neoliberalna intervencija 'nevidljive ruke tržišta' rezultirala je, na žalost, piše Jones „visokim deficitima, čestim recesijama, pojačanim vladinim financiranjem socijalne skrbi i javnih službi, a u dugoročnom smislu, financijsku deregulaciju i potpuno neprikladno uvođenje slobodnog tržišta u javne službe kao što je zdravstvena skrb, obrazovanje i stambena politika“ (Jones, 2012: 268).

Na globalnom nivou posljedice su bile još poraznije. Globalna deregulacija kapitala uistinu je dovela do povećanja zahtjeva za radnom snagom, ali je ono neizbježno pratilo imperativ povećanja profita koji je doveo do specifične 'sweatshop' ekonomije, koja počiva na prisili, odnosno iznudi što je moguće niže cijene rada i troškova. Sweatshopovi koji su nicali širom svijeta u kojima radnici (često djeca i mlade žene) rade prekovremeno u opasnim i degradirajućim uslovima za vrlo niske nadnice, bez ikakvih povlastica, zaista su povećali produktivnost i smanjili cijene roba. Ali, ova poplava jeftinih dobara ostavila je bez posla brojne domaće proizvođače, natjerala neke od njih da se dislociraju u inostranstvo, čime su bez posla ostavili hiljade domaćih radnika, ili su nastavili proizvodnju kod kuće uz drastično smanjenje nadnica i prava. Još gore, ovakav ekonomski razvoj doveo je zemlje Trećeg svijeta u stanje pojačane ovisnosti od stranih investitora (banke i kompanije stacionirane u bogatim industrijskim državama) koji očekuju dvostruki, četverostruki povrat uloženog kapitala. Inače, zašto investirati? U zemljama Prvog svijeta, ovi procesi su doveli do značajnog smanjenja standarda života, sigurnosti, brojnih tekovina stoljetnih sindikalnih borbi, a u konačnici do porasta ksenofobije, rasizma, nacionalizma.

Cijeli proces povećava oticanje bogatstva od siromašnih k bogatima. Tako nerazvijene zemlje ustvari postaju još siromašnije, zaduženije, što zauzvrat prisiljava njihove vlade da režu troškove zdravstva, obrazovanja, socijalne skrbi kako bi podmirivali dug. Vrlo slično raslojavanju koje se dešava unutar nacionalnih država, odvija se raslojavanje i na globalnom planu. Tako „države koje su izložene trenutnoj neoliberalnoj globalizaciji pale pod ključ globalnog režima koji neizbježno radi na njihovom ustrojavanju kao 'natjecateljskih država' (Jessop, 2002), koje se trebaju natjecati sa drugim državama za mobilni kapital, nudeći svoje stanovništvo i teritorije kao profitabilno iskoristive za globalni kapital“ (Kalb u Scheiring, 2020: 783). Iz perspektive globalne pravde po kojem je takvo stanje cijelih naroda nezasluženo prvi kompenzacijski korak nalagao bi poništenje duga bez ikakvih uslovljavanja. Danas, MMF i Svjetska banka uslovljavaju smanjenje duga zaduženih država smanjenjem administracije, devaluacijom valute, raznim vidovima štednje i slično.

I ovaj globalni poredak je u svom fokusu imao nacionalnu državu i to opet onu najmoćniju SAD. Interesantno je da svoju dominantnu ulogu SAD više ne ostvaruje recikliranjem svog suficita – koga odavno nema – već navođenjem ostatka svijeta da, kako kaže Varufakis, „financira američki deficit“. Globalni neoliberalni poredak svoju koncepciju pravednosti reducira na pravednost tržišnih transakcija. Tokom 1980-tih i kasnije postiže se povećana produktivnost uz istovremeno smanjenje plaća što profit diže u nebeske visine, a profit se transakcijama upućuje k Wall Streetu. Strani kapital se otima da kupi američke trezorske zapise i da investira u SAD. Dešava se čudna anomalija po kojoj se hegemonija SAD proširuje kako raste njen deficit. Ovaj novi svjetski poredak počiva na Washingtonskom konsenzusu iz 1989. čiji su temeljni principi „poreska reforma, liberalizacija trgovine, privatizacija, deregulacija i jaka imovinska prava“ (Jones, 2012: 8).

3. Ka konstrukciji globalne pravde

Za Thomasa Nagela, nepostojanje nekog suverenog globalnog polisa, unatoč posrtanjima neoliberalnog svjetskog poretka, ne bi trebalo da predstavlja neku „ozbiljnu prepreku pravdi u odnosima između građana svake suverene države i to je ono što je važno“ (Nagel, 2012: 395). Ovo o čemu govori Nagel, moglo bi se reći, da predstavlja jednu *realističnu* političku koncepciju globalne pravde. Ona se naslanja na Rawlsove ideje, osobito ideje iz njegove druge faze, kada naglašava kako njegovu koncepciju pravde treba razumijevati 'ne metafizički nego politički', pa je možemo još nazivati i *političkom koncepcijom globalne pravde*. Ona još uvijek računa s nacionalnim državama kao ključnim akterima. Ali, ako je političko perspektiva iz koje promišljamo problem globalne pravde onda moramo unaprijed pristati i na ograničenja koja proističu iz dominacije nacionalne države osobito hegemonije one najmoćnije, ili u situaciji narušene hegemonije, čekati ishod borbe pretendenta za 'prijestolje', što ovu ideju u startu čini nepravdom svoje vrste.

Bilo kako bilo, prema ovoj perspektivi, kompenzaciju i korektivne mjere za nezasluženi položaj možemo, kao individue, očekivati samo od onih institucija prema kojima smo u odnosu jake političke veze, recimo one vrste koja počiva na našem glasu ili koja je odgovorna prema nama. Takvu vrstu obaveze Nagel naziva *asocijativnom*. Na globalnom nivou takve vrste asocijacije nemamo. Obaveze kompenzacije u slučaju asocijativne veze možemo očekivati samo unutar institucionalnog okvira koji je proistekao iz ugovora čiji smo potpisnici, što znači da smo po pitanju zahtjeva pravde uglavnom limitirani na državljanstvo. Naravno, ako je sastavni dio našeg 'ugovornog odnosa' i neki oblik nadnacionalne organizacije, npr. članstvo naše države u EU, ili ukoliko je naša zemlja

potpisnik nekih međunarodnih sporazuma ili konvencija, utoliko se naše obaveze proširuju zbog ugovorom reguliranog odnosa koji spram njih imamo. Naravno, Nagel ostavlja mogućnost da će moralna intuicija koja se obuhvaća intencionalno 'mi' čovječanstva kao krajnji rezultat, može postati dijelom naše ekonomske, kulturne, društvene i političke evolucije sa svojim institucijama, ugovorom i obavezama koji će iz tog članstva za nas proizići. Ali za sada, prema Nagelu, „zahtjevi za pravdom ne mogu se aplicirati na svijet kao cjelinu“ (Nagel, 2012: 398), premda je, na primjer, 'loša sreća', možda i nepravda, rađanja u siromašnoj državi podjednako nezaslužena i arbitrarna kao loša sreća rođenja u siromašnoj porodici unutar jedne savremene nacionalne države. Njihov podređeni položaj proizvod je kompleksnih odnosa – međunarodne politike, tokova globalnog kapitala, globalne ekološke krize, dakle 'loše sreće', ali koju niko nije obavezan kompenzirati. Nagel upozorava da ne postoji adresa na koju ćemo 'ispostaviti' račun za kompenzaciju zato što ne postoji neki globalni polis sa svojim institucijama i odgovornošću za opće, globalno blagostanje. Striktno gledano, primjere eksploatacije, nejednakosti na globalnoj razini ne bismo mogli nazvati nepravdom već samo 'lošom srećom'. Poduzeti nešto u tom slučaju na globalnom nivou za sada je samo *humanitarni izazov*, a ne politička obaveza. Namjesto kompenzacije, na temelju 'osnovne čovječanske dužnosti' mogla bi tek uslijediti humanitarna intervencija, a i ona ukoliko za nju postoji 'politička saglasnost' individualnih državnih aktera u okvirima OUN.

Iz Rawlsove perspektive moralni obziri u temelju zahtjeva za pravdom unutar jedne države odnose se na individue i njihov položaj. Na međunarodnom nivou, subjekt na koga se odnosi moralni obzir, pa time i nositelji zahtjeva za pravdom mogu biti samo narodi. Nagel pojašnjava:

Isto onako kako se, unutar jedne države, ono što dugujemo našim sugrađanima kroz naše zajedničke institucije, razlikuje od onog što jedni drugima dugujemo kao privatne individue, tako na internacionalnom planu, ono što dugujemo drugim stanovnicima

globusa kroz poštovanje našeg društva koje ukazuje društvima čiji su oni građani razlikuje se od onog što dugujemo svojim sugrađanima i od onog što kao individue dugujemo svim ljudskim bićima. Uostalom dužnosti koje upravljaju odnosima između naroda, prema Rawlsu podrazumijevaju ne samo nenapadanje i poštovanje sporazuma, već također i neku vrstu razvojne pomoći 'narodima koji žive pod nepovoljnim okolnostima koje im onemogućavaju da imaju pravedan ili prистојan politički i društveni režim' (Rawls). Ali, te dužnosti ne mogu biti promatrane kao analogne liberalno-socijalnoj ekonomskoj pravdi (Nagel, 2012: 399).

Nagel referira na kompleksnost moralne intuicije po kojoj smo u stanju u svakodnevnom životu kompartmentalizirati vlastitu moralnost na ličnu, profesionalnu i onu društvenu, pa u okvirima neke globalne moralnosti upućuje na društvenu ili građansku sferu unutar koje preko posrednika - svoje države - priznajemo druga ljudska bića također kao građane svojih suverenih država na temelju sporazuma i međunarodnih konvencija čije su potpisnice naše države i sferu lične moralnosti unutar koje tretiramo sva ljudska bića, kako ona u našem neposrednom, tako i ona u najširem okruženju. Ta lična moralnost koja je temelj humanitarnog djelovanja, za Nagela, pojačana je, u okvirima liberalne političke koncepcije, univerzalnim poštovanjem spektra negativnih sloboda kao što su tjelesna nepovredivost, sloboda izražavanja, sloboda vjeroispovijesti i slično. Ova prava, prema Nagelu, „postavljaju univerzalna i pretpolitička ograničenja za legitimnu upotrebu sile“ (Nagel, 2012: 400).

Međutim, upitno je koliko je danas moguće govoriti o neupitnoj dominaciji 'nacionalne države' kako insinuiira Nagel. Prema nekim autorima kao što su Michael Hardt i Antonio Negri, nakon 1989. i završetka Hladnog rata nastupa *Pax Imperii*, doba imperija koji se sve manje odnosi isključivo na SAD kao nacionalnu državu, već na, kako kažu Hardt i Negri, neku vrstu *globalne mrežne moći*. Možemo li u

tom smislu govoriti o „novom obliku suverenosti koja kao primarne elemente, odnosno čvorove, ima dominantne nacionalne države, nadnacionalne institucije, velike kapitalističke korporacije i druge sile“ (Hardt, Negri, 2009: 12). Ova imperijalna mreža moći je asimetrična, odnosno, njezini centri ili čvorišta su međusobno nejednake moći, ali svejedno u svom međuodnosu tvore dominantnu *pluricentričnu mrežu moći*. Saskia Sassen u svojoj knjizi *Gubitak kontrole. Suverenitet u doba globalizacije* (2004) piše o tom „novonastajućem transnacionalnom sistemu upravljanja“ kojemu su suverene države podvrgnute jer „učestvuju u davanju legitimnosti“ ovom novom poretku i na taj način, kako primjećuje autorica, same transformiraju svoj suverenitet, s jedne, i izgrađuju globalni poredak, s druge strane (Sassen, 2004: 41). Odnosno „globalni kapital postavlja zahtjeve nacionalnim državama koje na njih odgovaraju kroz stvaranje novih oblika zakonitosti“ (Sassen, 2004: 44). Država tako postaje neka vrsta 'psa čuvara' deregulacije, pa se može zaključiti kako u stvari kapital oblikuje državu prema svojim potrebama i interesima, odnosno, da parafraziramo Marxa, 'kapital gradi svijet prema svom liku'. Tako se državni suverenitet u doba imperija „smiješta u mnogostrukost institucionalnih arena“ (Sassen, 2004: 47), ona ne nestaje, kako neki žure da zaključe, već se disperzira u skladu s novim silnicama hegemonijske moći u kojoj ona svakako na drugi način učestvuje pogotovo kroz samonametnute međunarodne obaveze.

U svakom slučaju, zaključuje autorica, „formiranje globalnog tržišta kapitala predstavlja koncentraciju moći sposobne da vrši uticaj na ekonomsku politiku nacionalne vlade, a time takođe i na druge politike“ (Sassen, 2004: 56) što predstavlja temelj globalne dominacije danas:

Na osnovu sistema Breton Vuds fiksni devizni kursevi i ograničeni tokovi kapitala podrazumevali su da nacionalni dug mora da se finansira iz deviznih rezervi. Time su vlade onemogućavane da prave velike deficite (kao što ni mi nismo mogli pre pojave kreditnih kartica)... /danas/ globalno tržište kapitala omogućava vladama da se više zadužuju, a nekima i da to čine na duže

periode. To se dešava zahvaljujući ogromnim inovacijama koje su dug transformisale u različite oblike instrumenata kojima se može trgovati (tj. pomoću kojih se pravi profit). Svaka sakupljena hrpa novca postaje privlačna za trgovce; da li je ona negativna (dug) ili pozitivna, danas je donekle sekundarno. Ovo je jedan od primera glavnih uvođenja inovacija osamdesetih (Sassen, 2004: 63).

Ova ekonomska aktivnost, globalna cirkulacija kapitala dovodi do oblikovanja sasvim novih *nedržavnih* aktera i neke vrste 'globalne vladavine' (*global governance*). Njega prate, kako kažu Hardt i Negri „borbe za relativnu prevlast unutar hijerarhija na najvišim i najnižim ljestvicama globalnog sistema“, što nije ništa drugo do „opće globalno ratno stanje koje do te mjere podriva razlikovanje rata i mira da više ne možemo zamisliti ili čak gajiti nadu u istinski mir“ (Hardt, Negri, 2009: 21). Drugim riječima, „izvanredno stanje postalo je trajno i opće“ (ibid., 24), pri čemu „rat postaje trajni društveni odnos, a politika sama sve više postaje vođenje rata drugim sredstvima“ (ibid., 28). Klauzeviceva definicija koja se mogla odnositi na Hladni rat, u doba *Pax Imperii* se potpuno obrće. Globalni kapital, kao nekoć industrijski nacionalni kapital, uistinu 'gradi svijet', uključujući tu nove forme državne organizacije, 'prema svom liku', prema svojim potrebama i tendencijama. Kakve su to potrebe i tendencije danas koje treba da čuva država?

Saskia Sassen kaže: „deregulaciju shvatam ... kao ključni mehanizam da se nastavi sa globalizacijom i činjenicom da nacionalni pravni sistemi ostaju glavna ili ključna institucija kroz koju se sprovode garancije prava ugovora i svojine“ (Sassen, 2004: 44). Njena funkcija je stoga na granici paradoksa – ona je pas čuvar, ne toliko više ugovora, transakcija i moći domaće vladajuće klase koliko je pas čuvar moći globalne natklase ('global overclass': Rorty, 1997) koja se uspostavlja istovremeno uspostavljajući novi sistem globalne vladavine, čiji je jedan od potpornih stubova partikularna nacionalna država. Drugi potporni

stub ove vladavine su različiti „privatni čuvari kapija sistema ... vladanja bez vlada“ (Sassen, 2004: 37): na primjer, međunarodna trgovačka arbitraža, agencija za procjenu kreditne sposobnosti, „čiji autoritet nije koncentriran u državi“ (Sassen, 2004: 37) a sam utiče na 'percepciju' moći pojedine države.

Da li bi umrežavanje 'globalnog governance-a' kojeg neizbježno prati i transformacija koncepcije suverenosti moglo pripomoći, čak i ako to nije prvobitna intencija, otvaranju prostora za konstituciju *globalnog demosa* koji je temeljni preduslov globalnog polisa? Naravno, historijski gledano, teško da smo ikada imali primjer postupnog, sporazumnog konstituiranja demosa. Konstitucija demosa uglavnom se odvijala uz pomoć turbulentnih događaja i širih društvenih previranja. Konstituciji demosa obično je prethodio neki centralni događaj, radikalni raskid kao što je revolucija. Možda će sve izgledniji globalni kataklizmični događaji kao što su pandemije ili mogućnost ekološke katastrofe i uništenja cjelokupnog ljudskog života na zemlji inicirati globalne rekonfiguracije odnosa moći, prisiliti na suočavanje s razornim djelovanjem kapitalizma i otvoriti prostor za globalni polis. Elemente ovakvog pristupa 'prekida' ili 'reza', nasuprot intenciji evolucije i reforme liberalno-političke koncepcije globalne pravde u svojoj kosmpolitskoj teoriji razvijat će Ulrich Beck. On polazi od analize društvenih procesa koji su već vidno uzdrmali modernističku političku paradigmu koje se još uvijek drži Nagel, a temelji se na centralnoj ulozi suverenih nacionalnih država i teritorijalnom razumijevanju i djelovanju u svijetu. Beck identificira pet savremenih društvenih procesa: globalizacija, individualizacija, rodna revolucija, podzaposlenost i globalni rizici kao što su ekonomske krize, pandemije i ekološke prijetnje. Ovi procesi djeluju simultano i generalno *cijeli* svijet uvode u nesigurnost, nepredvidivost, nemogućnost kontrole. Ovo razdoblje Beck imenuje drugim modernitetom i zaključuje da nas

Povećana brzina, intenzitet i značaj procesa internacionalne međuovisnosti i porast diskursa ekonomske, kulturne, političke i društvene globalizacije navode na zaključak da ne samo da i nezapadna društva treba da budu uključena u analize izazova druge modernosti već i da se globalne potrebe u različitim dijelovima globalnog društva koje izranja pred našim očima trebaju ozbiljno biti uzete u razmatranje (Beck, 2012: 218).

Nema sumnje, unatoč povremenim reakcijama uglavnom izazvanim upravo globalnim kretanjima, da doba nacionalne države i teritorijalnog percipiranja nepovratno blijedi. Uostalom, posljednja pandemija potvrđuje Beckov uvid kako iz svijeta prijetećih neprijatelja idemo u susret svijetu opasnosti (koja u slučaju pandemije nije teritorijalna, pa čak ni 'opipljiva') i rizika, pa je rizik postao faktički nova 'igra moći' koja će oblikovati globalni svijet u narednom periodu svog razvoja. Beck pokazuje kako rizici sve više postaju glavnim izvorom političke mobilizacije. Kroz prizmu rizika nacionalne države i društva prisiljena su da se suoče s takvim fenomenima koje uobičajeni legitimni načini i procedure, pa ni mreža nadnacionalnih ugovora i organizacija ne mogu razriješiti. Ono rizično udara silinom paradoksa pa se recimo dominantni ekonomski obrazac globalnog slobodnog tržišta pojavljuje kao 'organizirana neodgovornost' a svjetski poredak sigurnosti kao 'organizirana nesigurnost', ili informiranost kao 'organizirana dezinformiranost' ili 'fake news'.

U situaciji općeg globalnog rizičnog razvijaju se svakovrsne strategije reakcije. Tako se razvijaju novi mehanizmi discipliniranja i kontroliranja globalnog stanovništva, kako se osnovna struktura organizacije društava transformira, pa je insistiranje na primatu državljanstva u pitanjima međunarodne pravde sve manje održivo. Hardt i Negri ističu kako

zagovornici sigurnosti traže unutar i izvan nacije više od očuvanja trenutnog poretka – budemo li čekali na prijetnju da bismo reagirali, tvrde, onda će biti prekasno. Sigurnost, naprotiv, traži aktivno i stalno oblikovanje okruženja vojnim i / ili policijskim djelovanjem.... Dok odbrana (stari hladnoratovski pojam) implicira podizanje zaštitnog bedema protiv vanjskih prijetnji, 'sigurnost' opravdava stalnu vojnu aktivnost kako unutar zemlje tako i izvan nje. Imperijalna suverenost stvara poredak ne okončavajući 'rat svih protiv sviju' već neprekidnim ratnim djelovanjem (Hardt, Negri, 2009: 36).

Govorimo o sveprisutnom svakodnevnom oružanom sukobu, ratovima koji su – što je obilježje imperijalnog vladanja – „postali virtuelno nerazlučivi od policijskog djelovanja“ (Hardt, Negri, 2009: 30)²⁵.

Transformacija vojnog u policijsko djelovanje ustvari, možemo reći, dio je općeg trenda normalizacije ratnog, odnosno vanrednog stanja, ali istovremeno, s obzirom da se policijska operacija uglavnom provodi unutar jedne političke zajednice, i znak da svijet u cjelini zasigurno postaje jedinstvenom političkom zajednicom unutar koje se sukobi javljaju u stvari kao unutrašnji sukobi. To stanje Hardt i Negri čak nazivaju stanjem „imperijalnog građanskog rata, odnosno Četvrtim svjetskim ratom“ (Hardt, Negri, 2009: 51) – Treći je s Hladnim ratom već završen. Autori posebno ističu značaj Hladnog rata jer je već on „ustanovio da je rat postao normalno stanje stvari“ (ibid., 51). *Sigurnost postaje nova europska, ali i globalna mantra*. Imperativ povećanja ili poboljšanja na polju sigurnosti u praksi znači povećanje autoritarnih praksi i policijsko-obavještajnog prisustva koje u sprezi s novim probojima u sferi digitalnog svijeta predstavljaju sve više kredibilnu prijetnju poretku zasnovanom na ideji demokratije i ljudskih prava. Istovremeno, ta nova, neslućena dimenzija discipliniranja ljudi predstavlja značajan poticaj za oplodnju kapitala jer se na njoj može solidno profitirati (ratna industrija,

²⁵ U tom smislu ratovi na području bivše Jugoslavije su pionirski nagovještaji ovog novog oblika ratovanja: Bljesak i Oluja u Hrvatskoj bile su 'vojno-redarstvene' akcije. Ratna operacija postaje policijska, redarstvena akcija. Ruska invazija na Ukrajinu 24.2.2022. se u Kremlju karakterizirala kao specijalna operacija.

privatne vojske, privatni zatvori, itd.). Međutim, dugoročno, sigurnost se rješava samo na polju ekonomskog razvoja i jačanja socijalne pravde, na polju integracije na temelju ljudskog dostojanstva, demokratske kontrole, a ne putem pojačavanja tehnika nadzora, praćenja, hakiranja privatne prepiske i jačanja policijske brutalnosti.

Osim ove sigurnosno-policijske komponente koja kroz sveprisutnost čini stvarni rat nevidljivim, postoje i drugi elementi kao što je 'bestjelesnost' rata po kojoj za ratne operacije ne trebaju više mase vojnika. Rat se virtualizira, vodi se joystickom preko dronova, nema užasnih masovnih pogibija 'naših momaka' na terenu, utoliko je i, primjećuju Hardt i Negri, „manje poticaja da ga se okonča“ (ibid., 59). Pa čak i kada se zvanično 'okonča', kao rat u Afganistanu 2021. godine, on se u stvari nastavlja, prelazi u novu fazu. Osim što je sve više obestjelovljen, rat danas je *privatiziran*: „privatni vojni ponuđači ne moraju biti odgovorni javnosti kao vojna služba“ (ibid., 60). Rat je nadalje neka vrsta ventila za klasni rat – odnosno predstavlja klasni i rasni depozitorij s obzirom da većina pripadnika npr. američkih oružanih snaga dolaze s dna društvene hijerarhije čime se u historiju šalje znamenita koncepcija 'republikanske armije', armije naoružanog naroda, koje su „reproducirale i reprezentirale društvenu strukturu“ (ibid., 60). Tako se spaja 'ugodno s korisnim' kapitalističkog poretka, jer se 'suvišak ljudi' kapitalističke nestabilne privrede danas rješava njegovim regrutiranjem u vojno-redarstvene misije, kao što se nekada, u 17. stoljeću rješavao slanjem tog suviška u kolonije. Važan mehanizam održavanja tog poretka jesu države nacije. Hardt i Negri kažu: „nacije su apsolutno nužne kao element globalnog poretka i sigurnosti. Međunarodne podjele radne snage i moći, hijerarhije globalnog sistema i oblici globalnog aparthejda... pri svom uspostavljanju i svojoj provedbi odreda ovise o nacionalnim vlastima“ (ibid., 38).

I društvena grupstva koja su bila karakteristična za prvu modernost se intenzivno transformiraju. Beck piše kako u drugoj modernosti

„struktura zajednice, grupe i identiteta gubi svoj ontološki cement. Nakon političke demokratizacije (demokratske države) i društvene demokratizacije (država blagostanja), kulturna demokratizacija mijenja temelje obitelji, rodnih odnosa, ljubavi, seksualnosti i intimnosti“ (Beck, 2012: 223). Stare hijerarhijske strukture erodiraju kao što se potkopava i autoritet nacionalnih država i njenih institucija, pa je njihov subjektivitet u sferi međunarodnih odnosa i pravde, o čemu piše Nagel, sve više *prazan*. Na ovaj način, za Becka, otvara se prostor za pojavu novog političkog subjektiviteta – *kosmopolites* – koji će biti u stanju artikulirati transnacionalne interese, da ih zaustupa, dok istovremeno djeluje u okvirima nacionalne politike, na lokalnim razinama. Tek ova perspektiva bit će u stanju da globalne rizične procese socijalizira i transformira ih u „moćni osnov za zajednicu koja ima i teritorijalne i neteritorijalne aspekte“ (Beck, 2012: 227). Takva jedna 'postnacionalna zajednica', utemeljena na osi globalnog rizika, može biti konstruirana kao 'zajednica rizika'. Nacionalnu zajednicu otjelovljavao je nacionalni teritorij kao što postnacionalnu zajednicu otjelovljuje nadnacionalni rizik.

Globalni rizik kao što je smrtonosna pandemija važna je u konstituciji globalne zajednice, jer otjelovljuje na najdirektniji način fundamentalnu moralnu intuiciju koja kaže da su, kako piše Brian Barry, „ljudska bića na fundamentalne načine jednaka“ (Barry, 2012:101) koja je u srcu kosmopolitizma. Da bi dao sadržaj ovoj intuiciji, Brian Barry nas poziva da napravimo ili re-kreiramo rolsijansku izvornu poziciju, hipotetičku situaciju idealnog izbora, gdje ćemo na svjetskom nivou, pretpostaviti „situaciju hipotetičkog pregovaranja koju karakterizira jednakost (s obzirom da svi učesnici imaju jednake pozicije i imaju pravo na veto da zaštite interes koji se ne može razumno odbiti) i slobodu (jer niko ne može nikoga prisiliti na prihvaćanje sporazuma koga bi provela neka viša sila). Principi pravde su oni koji bi se pojavili kao rezultat ovog procesa“ (Barry, 2012: 102) i prema Barryju to bi bila naredna četiri principa kosmopolitske pravde:

Prvi princip: prezumpcija jednakosti. Sve nejednakosti prava, mogućnosti i resursa moraju biti pravdane na takve načine da ne mogu biti razumno odbijene od onih koji dobijaju najmanje.

Drugi princip: lična odgovornost i kompenzacija. Ljudima je prima facie prihvatljiv različit položaj ako razlika potiče od njihovog dobrovoljnog izbora; i obrnuto, žrtve nesreća koje nisu mogle biti spriječene imaju prima facie validan zahtjev za kompenzacijom ili naknadom.

Treći princip: prioritet vitalnih interesa. U odsustvu nekog izuzetno snažnog kontraargumenta, vitalni interesi svake osobe trebaju biti zaštićeni i stavljen ispred nevitalnih interesa drugih ljudi. Vitalni interesi podrazumijevaju zaštitu od fizičke povrede, prehrana adekvatna za održanje zdravlja, čista voda za pića i sanitarni preduslovi, odjeća i sklonište u skladu s klimatskim uslovima, medicinska skrb i obrazovanje na nivou koji je dovoljan za učinkovito funkcioniranje unutar društva.

Četvrti princip: zajednička korist. Kada god se uvidi da je u interesu svih da se odustane od primjene gore navedenih principa ... dopušteno je tako i postupiti. U slučaju većeg broja ovakvih alternativa, odabrati onu koja maksimizira dobit onih koji dobijaju najmanje od napuštanja primjene principa (Barry, 2012: 102-103).

David Held se pak pita o kozmopolitskim vrijednostima koje utjelovljuju globalni komonvelt. On ističe da kosmopolitizam nije neki pokušaj uniformiranja na globalnom nivou, a pogotovo nije pokušaj nametanja neke metafizičke koncepcije univerzalnog čovječstva. Relevancija kosmopolitizma naprosto raste s *umanjenjem udaljenosti* diverziteta vrijednosti i identiteta u svijetu i u fizičkom i u virtualnom smislu. U kulturnom pogledu na djelu je neko opće vrijednosno približavanje, izjednačavanje, jer je danas sve teže zamisliti razvoj nekog lokalnog skupa vrijednosti i identiteta koji bi uspješno bio odsječen i nedotaknut onim izvanjskim. Štaviše, nestaje distinkcija izvanjsko-

unutrašnje; unutrašnje postaje 'globalno', 'globalni trend', a izvanjsko se internalizira kao najvlastitije unutrašnje. Tim prije, ističe Held, moramo poći u susret pretpostavci koja utemeljuje „pravila za komunikaciju, dijalog i razrješenje nesporazuma koja nije samo poželjna već je i od esencijalnog značaja upravo zato što su svi ljudi jedinice moralne vrijednosti čiji će pogledi na široki spektar moralno-političkih pitanja neizbježno dolaziti u konflikt“ (Held, 2012: 233-34). Dakle, za teoretičare kosmopolitizma, ono što je u temelju cijelog pluraliteta ili diverziteta vrijednosti i identiteta nije neka univerzalna istina kojoj svi ljudi treba da teže, nije neka univerzalna ljudska priroda koja u sebi, u formi metafizičke sinteze, sadrži sve naše različite manifestacije, već upravo kroz formu djelovanja postaje temelj za jednu koncepciju *egalitarnog individualizma*, odnosno koncepciju jednake vrijednosti svakog ljudskog života.

Iako je ovaj pristup u temelju suvremene moralnosti (kao pretpostavka na djelu je i u deontološkim i utilitarističkim perspektivama), pa ako se hoće, predstavlja i princip zdravog razuma, on nerijetko biva kritiziran, s obzirom da u stvarnom životu nije moguće sve ljude tretirati na identičan način. Članove naše obitelji, bliske prijatelje, različite zajednice kulturno-identitetskog određenja s kojima se solidariziramo naprosto ne možemo 'objektivno', 'nepriistrasno' promatrati, što znači da neizbježno na 'nejednak način' tretiramo ljudske živote. Autori kao što je Scheffler, kažu da se te nejednakosti tretmana, odnosno „posebna pažnja koja se poklanja određenim ljudima može opravdati samo referencom na interese svih bića koja se smatraju jednakim“ (Scheffler u Held, 2012: 234). To znači ako posebna pažnja nije inkonzistentna sa širim kosmopolitskim interesom, ako jedno 'mi' s kojim se solidariziramo u načelu ostaje otvoreno, odnosno ako krugovi različitih 'mi-intencija' kojim paralelno pripadamo nisu u međusobnoj suprotstavljenosti već doprinose širenju mreža solidarnosti i ne dovode u pitanje koncepciju jednake vrijednosti svakog ljudskog života na temelju koje je razložno

očekivati da i drugi ljudi maju svoje krugove solidarnosti. Ovo gledanje blisko je filozofiji pragmatizma. U svojoj knjizi *Kratka povijest pragmatizma* ovaj proces širenja mreža solidarnosti opisao sam na sljedeći način:

Solidarnost podrazumijeva slaganje zainteresiranih oko uvjerenja do kojih se došlo u razgovoru. Bit će to istinita uvjerenja do kojih se došlo unutar diskusije na osnovu vrijednosti koje dijele članovi određene grupe. "Objektivnost nije stvar odgovaranja predmetima, već se tiče slaganja sa drugim subjektima: u objektivnosti nema ničeg osim intersubjektivnosti" (Rorty, 1997: 42). S obzirom da Rorty svoje "mi" definira kao "mi liberali", takozvano Rortyjevo određenje "istine" možemo otkriti samo kroz detekciju vrijednosti koje dijeli "njegova" grupa opravdanja. Da bismo poblizje definirali jednu takvu perspektivu moramo u obzir uzeti još jedan, prije svega, etički pojam, pojam *senzibiliteta*. Rorty polazi od toga da je nemoguće neki stav opravdati pred svakom zamišljivom publikom, ali ako ne možemo govoriti "u ime čovječanstva" što su filozofi od samog početka pretendirali, možemo govoriti o pokušaju takozvanog *širenja mi-intencija*. Naime, riječ je o ideji proširenja grupe intersubjektivnog slaganja, ili etičkim rječnikom kazano, to je "ideja o uključenju sve više i više ljudskih bića u našu zajednicu – uzimajući u obzir potrebe i interese i gledišta sve više različitih ljudi" (Rorty, 1999: 82). Metafore širine treba, prema Rortyju, da se odvijaju paralelno na dva kolosijeka: u sferi *intelektualnog* progressa riječ je o širenju i integriranju "sve više i više činjenica u jednu koherentnu mrežu uvjerenja", dok u sferi *moralnog* progressa govorimo o širenju opsega simpatije i sentimenta ka sve većem broju ljudskih bića, na taj način što ćemo "uzimati u obzir daleko više potreba drugih ljudi nego što smo to činili do sada" (Ibid., 83). I intelektualni i moralni progres promatrat ćemo ne kao hod ka onom što je Dobro ili Istinito po sebi, već kao doprinos pojačanju imaginativne moći. Naime, Rorty smatra da je "imaginacija ta koja širi granice kulturne evolucije, moć koja – u okolnostima mira i prosperiteta – konstantno operira na način koji će ljudsku budućnost činiti bogatijom od ljudske prošlosti"

(Ibid., 87). Iz perspektive Rortyjevog "mi", istina uvjerenja treba da "korespondira" budućnosti, odnosno, treba da bude usmjerena ka što većem opsegu onih a kojim ćemo se identificirati kao "mi", drugim riječima, ka što većem intersubjektivnom slaganju i to uz pomoć nenasilne diskusije i spremnosti da interese drugih ljudi uzmemo u obzir. (Mujkić, 2005).

Dok za Rortyja 'krajnji horizont legitimacije' biva prepušten intersubjektivnim susretanjima u kojima će se na imaginativne načine širiti referentni krug onih 'mi' sa kojima se možemo solidarizirati, Held ipak zadržava taj krajnji horizont. Held smatra da koncepcija kosmopolitizma nije jednoznačna i raščlanjuje je na 'jaki' odnosno 'slabi' kosmopolitizam. Referirajući na Millerov rad:

Prema jačoj verziji... svi moralni principi moraju biti opravdani ukazivanjem na jednaku težinu zahtjeva svakoga, što znači da oni moraju biti ili direktno univerzalni u svom obimu ili, ako se apliciraju samo na odabranu grupu ljudi oni moraju biti sekundarni principi čije krajnje utemeljenje je uiverzalno. Prema tankom kosmopolitizmu ... određenu vrstu tretmana dugujemo svim ljudskim bićima bez obzira na odnos koji prema njima imamo, dok istovremeno postoje druge vrste tretmana koje dugujemo samo onima s kojima smo na poseban način vezani, pri čemu se jedan dio ne derivira iz drugog (Miller u Held, 2012: 234).

Ovako raščlanjena, ideja kosmopolitizma kod Helda postaje „slojevita kosmopolitiska perspektiva“ (Held, 2012: 235) koja se sastoji od principa do kojih, piše autor, „može na razuman način dospjeti svako istovremeno priznajući ireducibilni pluralitet životnih formi“ (Held, 2012: 235), što je blisko Rortyjevoj ideji kretanja 'ka što većem intersubjektivnom slaganju i to uz pomoć nenasilne diskusije i spremnosti da interese drugih ljudi uzmemo u obzir'. Unatoč našim različitostima – pozicija i perspektiva – taj 'razumni uspon', ili intersubjektivno slaganje, dovelo bi nas, piše Held do nekoliko sljedećih principa oko kojih bi smo se svi mogli

složiti: (1) Jednakost vrijednosti i dostojanstvo svakog pojedinca; (2) Aktivni subjektivitet; (3) Lična odgovornost; (4) Pristanak; (5) Kolektivno donošenje odluka o javnim stvarima glasačkim procedurama; (6) Inkluzivnost i supsidijarnost; (7) Izbjegavanje nanošenja ozbiljne štete i (8) Održivost (Held, 2012).

Ovih osam principa dalje se pravda, prema Heldu, u svjetlu *metaprincipa*: metaprincipa autonomije i metaprincipa nepristrasnog razmišljanja. Metaprincip autonomije odnosi se na ideju osobe kao neponovljive slobodne, samoodređujuće jedinice, građanina s određenim neotuđivim slobodama i pravima, statusno jednakim sa svakom drugom osobom. Ovaj metaprincip je za Helda ne samo samorazumljiv i općenito prihvatljiv (niko ne želi da bude tretiran kao nejednak) nego je i preduslov svakog društva koje sebe smatra demokratskim (danas gotovo da ne postoji politička zajednica koja za sebe ne tvrdi da je demokratska). No, da li je on, kako će mnogi kritičari prigovoriti i sam etnocentričan, Zapadni liberalno-demokratski princip koji samim time ne može pretendirati da bude univerzalan?

Na prigovore ove prirode Held će odgovoriti da „ideja da sve osobe trebaju biti jednako slobodne ... da trebaju uživati jednaku slobodu da se bave svojim poslovima bez arbitrarnog i neopravdanog miješanja“ ... nema ničeg zapadnog po sebi, već predstavlja izbor između narativa „koji štite i njeguju koncepciju jednakog statusa i vrijednosti i drugih koji to ignoriraju i potiskuju“ (Held, 2012: 237). Uistinu, metaprincipu autonomije mogao bi se suprotstaviti samo neki princip 'neautonomije', njegove negacije, odnosno egalitarnom individualizmu mogao bi se suprotstaviti neegalitarni individualizam, po kojem neki ljudski životi vrijede više od drugih (kao u savremenim identitarskim, suverenističkim pokretima), da su po nečem superiorniji, odnosno inferiorniji, što je metaprincip svakog ekskluzivizma: nacionalističkog, religijskog, rasnog, rodnog itd. Do metaprincipa autonomije dolazimo na temelju drugog metaprincipa – nepristrasnog razmišljanja ili razmišljanja, kako biše S.

Benhabib, „iz perspektive drugih“, ili na temelju „društvenog stajališta“ (Rawls), ili „idealne govorne situacije“ (Habermas) i tako dalje. Held zaključuje: „Ova društvena, otvorena moralna perspektiva sredstvo je za fokusiranje naših misli i iskušavanja intersubjektivne validnosti naših koncepcija dobra. Ona nudi model za istraživanje principa, normi i pravila koja bi mogla snagom razumnosti iznuditi slaganje“ (Held, 2012: 237). Dakle, ovdje ne može biti riječi o nametanju neke etnocentrične perspektive, jer metaprincipi predstavljaju više poziv na zajedničko djelovanje s ciljem postizanja onoga što želimo, nego poziv na prihvaćanje nekih temeljnih principa. Taj poziv na usaglašavajuće djelovanje je pravda i to čini ovaj pristup instrumentom koji lako može demistificirati hegemonijska uvjerenja i principe, koji se nikako ne mogu generalizirati, kao *nepravedne*. Held kaže da „nepriistrasno razmišljanje predstavlja osnov za mišljenje o problemima nastalim iz asimetričnosti moći, nejednakosti distribucije resursa i jakih predrasuda“ (Held, 2012: 239). Još važnije, taktika 'nepriistrasnog mišljenja' nikada nije stvar umovanja isključivo jedne osobe, već i je i samo po sebi 'društveno djelovanje' jer počiva na, kako ukazuje Hannah Arendt, na „potencijalnom slaganju s drugima“, na osnovu čega, nastavlja autorica, „ovaj prošireni način mišljenja ... zahtijeva prisustvo drugih 's čije pozicije' ono mora misliti, čiju perspektivu ono mora uzeti u razmatranje“ (Arendt u Held, 2012: 239).

Na ovaj način, i jedan i drugi metaprincip ocrtavaju kontekst unutar kojega operira kosmopolitsko mišljenje. Tako se iz filozofske perspektive, iz sfere filozofskog opravdanja, sada može razmišljati o političkoj aplikaciji koja počiva na očekivanju 'kosmopolitskog principa', odnosno njegovom zahtjevu za „subordinaciju regionalnih, nacionalnih i lokalnih suvereniteta“ (Held, 2012: 240). Ovaj zahtjev počiva na uvjerenju da je nemoguće moralnu autonomiju pojedinca i nepriistrasnost tretmana zaustaviti na granicama pojedine nacionalne države. Budući da je upravo takvo stanje danas, stanje po kojemu recimo univerzalna

Ljudska prava i slobode koincidiraju sa statusom državljanstva, ono ne može imati nikakvog legitimiteta, opravdanja do sile i kontingentne mreže odnosa arbitrarnih moći u savremenom svijetu. Realna politika može biti način na koji se stvari u stvarnom svijetu odvijaju, ali izuzev prisile, ne može biti ni na koji način opravdana. Odnosno, istovremeno je realno da u sferi ekonomije, kulture, pa i politike svakodnevno biva transcendirana real-politička ograničenost na suverenitet nacionalne države. Kosmopolitska zajednica o kojoj piše Held bila bi demokratska u svakom pogledu: nadilazeći puko državljanstvo, sastojala bi se od jedinki koje su istovremeno (kao što danas dobrim dijelom već jesu) članovi različitih zajednica solidarnosti koje se ne zadržavaju nužno u granicama nacionalne države. Reflektirajući i slijedeći višeslojne identitete, odnosno članstva u različitim zajednicama solidarnosti, kosmopolitska država, kosmopolis, globalni komonvelt bi za Helda podrazumijevao izgradnju jedne „sveobuhvatne mreže demokratskih foruma koje će činiti gradovi, nacionalne države, regioni i širi transnacionalni poredak. U tu svrhu bit će potrebno stvoriti učinkovite i odgovorne političke, administrativne i regulatorne kapacitete na globalnom i regionalnom nivou kako bi se nadgradili kapaciteti na nacionalnom i lokalnom nivou“ (Held, 2012: 241). Naravno, mogli bismo biti u iskušenju ovaj stav Davida Helda okarakterizirati kao utopijski, kao pohvalan i vrijedan nastojanja, ali da je njegovo ostvarenje daleko u budućnosti. Isto tako bismo, međutim, mogli ovaj stav sagledati u svjetlu realističkih činjenica. Pandemija korone samo je mali prozor u svijet sve izvjesnijih prirodnih katastrofa na globalnoj razini koje proizvodi kapitalističko neograničeno pustošenje planeta i koje zahtijevaju orkestriranu globalnu reakciju prijetnjama za ljudsku rasu u cjelini. Suočenje s kapitalizmom, osobito njegovom dominantnom neoliberalnom varijantom ostat će primarnim zadatkom u promišljanju izgleda za jedan globalni komonvelt. Druga takva činjenica koja obesmišljava parohijalizam i suverenizam su demografski trendovi u predvidivoj budućnosti. Prema ozbiljnim predviđanjima nekih 90% svjetske populacije moglo bi uskoro živjeti

u urbanim područjima. Postojeći megapolisi i konurbacije već uvelike izokreću klasičnu koncepciju suverenosti nacionalne države. Danas postoji mnogo gradova s budžetima koji uvelike nadilaze budžete cijelih nacionalnih država. Ova urbana gravitaciona polja svakako proizvode i nove tipove društvenosti koji nadilaze teritorijalna određenja razvijajući nove tipove moći, otpora i kontramoci i razumijevanja svijeta oko sebe. Novi oblici polisa i demokratske kontra-sile po svoj prilici razvijat će se oko novih oblika kooperativne ekonomije i zajednica solidarnosti koje će iz nje proizlaziti s osloncem na gradove, urbana središta a ne na državu i njene institucije. Avantura s Brexitom ocrtava taj procjep između Londona kao Cityja (pa i mnogih drugih gradova) i ostatka Britanije. Prema Benjaminu Barberu, veliki gradovi su već „sposobniji od cijelih država u zaštiti i odbrani interesa čovječanstva kao cjeline. Potencijal država da se bave transnacionalnim pitanjima konstantno je otežan međudržavnom kompeticijom, parohijalnim interesima i teritorijalnim suverenitetom”(Lindert, 2016: 14).

Naravno, ostat će nam još neko vrijeme taj kamen spoticanja izražen u aporiji, konfliktu između prava individua i prava nacija iz kojeg, za sada, individue izvlače deblji kraj. Beckerman zaključuje kako „ostaje nejasno kako ove internacionalne proklamacije prava individua uopće mogu biti kompatibilne s naširoko prihvaćenim 'pravima' nacija na suverenost u međunarodnoj sferi“ (Beckerman, 2017: 233). Ovaj problem se dešava ako slijedimo deontološki etički obrazac koji počiva na bezuslovnoj autonomiji individuuma. Da li bi drugi etički obrazac – utilitarizam – mogao baciti više svjetla na ovaj paradoks? Ako deontološki pristup intrinzičnu vrijednost rezervira individualnoj autonomiji, utilitarizam tu vrijednost pripisuje distributivnim obrascima. Dakle, kako iz perspektive distributivnih obrazaca možemo gledati na problem globalne pravde? I utilitarizam, koji se rukovodi principom 'sreće najvećeg broja' smatra da je redistribucija bogatstva iz bogatih k siromašnim zemljama opravdana jer se postiže 'sreća najvećeg broja', odnosno ukupna

korisnost prevladava neku partikularnu štetu. Ovdje vidimo da je i utilitarizam nužno univerzalistička doktrina kao i deontologija jer se temelji na 'egalitarnoj platformi' (Kymlicka), temeljne jednakosti svakog individualnog ljudskog života. Time i egalitarizam ulazi u konflikt s partikularizmom (naprimjer, partikularizmom nacionalnog suvereniteta). Može se reći, analogno prethodnom, deontološkom slučaju, da se utilitaristički princip redistribucije bogatstva drži unutar pojedine države jedino argumentom sile.

Jedan od vodećih utilitarističkih mislilaca Peter Singer razvio je svojevrzni 'negativno-utilitaristički pristup' problemu globalne pravde po kome namjesto osiguranja sreće najvećeg broja ljudi što može dovesti do nerealističkih očekivanja, treba da težimo 'umanjenju patnje što je moguće većeg broja ljudi'. Kako god nam ova perspektiva izgledala 'kompromiserski' s obzirom na trenutnu konstelaciju moći i poretka čiji su subjekti nacionalne države, moramo se složiti s Beckermanom da je i ovaj pristup na naročit način 'radikalan' jer „osuđuje svaki promašaj da učinimo sve što je u našoj moći da bi ublažili siromaštvo kao totalno neprihvatljivo u moralnom smislu“ (Beckerman, 2017: 234). U svojoj knjizi *Praktična etika* Singer će artikulirati dva sljedeća postulata:

Prvi, ako možemo spriječiti nešto 'loše' bez žrtvovanja bilo čega što bi bilo od uporedljivog značaja, moralno smo obavezni postupiti na taj način; Drugi, apsolutno siromaštvo je loše ... (u skladu s definicijom Roberta McNamare koji je bio predsjednik Svjetske banke) kao „životno stanje koje karakterizira pothranjenost, nepismenost, bolesti, zapušteni okoliš, visoka stopa mortaliteta novorođenčadi i kratak prosječan životni vijek koji je ispod svake prihvatljive definicije ljudske pristojnosti“ (Singer u Beckerman, 2017: 234-35).

Znači, za Singera, dopustiti da neko umre ne razlikuje se u principu od ubistva.

Sami principi globalne pravde – bili deontološki ili utilitaristički – pa i povoljni procesi u predvidivoj budućnosti, premda otvaraju prostore za širenje i diverzitet mreža solidarnosti neće sobom poroditi politički subjektivitet neophodan za globalni polis. S one druge, real-političke strane, vidjeli smo na principu Global Order-a i New World Order-a, odnosno na operacionalizacijama Bretton Woods sporazuma i Washingtonskog konsenzusa pokušaje stvaranja globalnog poretka utemeljenog na moći i snazi jedne države na podlozi jednog globalnog procesa proizvodnje – kapitalizma. Možemo li i trebamo li očekivati i neki treći pokušaj kapitalizma da proizvede najnoviji globalni poredak ili, što je još važnije, pravedan globalni poredak? Zamjena jedne moćne nacionalne države (SAD) nekom drugom, moćnijom nacionalnom državom koja bi sebe uglavila u temelj novog globalnog kapitalističkog poretka teško da bi novi globalni politički subjektivitet dostatan za globalni polis učinila izglednijim. Da bi globalna pravda imala izgleda, da ne zavisi od arbitrarnog ustrojstva trenutne konstelacije sile ili moći, hegemoniji moći globalnog poretka utemeljenog na najmoćnijoj nacionalnoj državi na globalnom nivou mora biti suprotstavljena globalna kontra-sila ili kontra-moć. Što bi to konkretno značilo?

Vladavina 'globalnog poretka' kojeg emanira najmoćnija nacionalna država nije nikad bila puka vladavina te jedne nacionalne države. I Bretton Woods i Washingtonski konsenzus unatoč priznanju centralne uloge jedne države, zahvaljujući svom utemeljenju na principima kapitalističke privrede, prave važan iskorak koji prevazilazi usku paradigmu nacionalne države ka onome što Antonio Negri i Michael Hardt zovu *imperijem*. Dominacija najmoćnije države unutar dva globalna poretka bila je imperijalna u smislu da je to bila 'umrežena moć', moć koja je podrazumijevala druge nacionalne države, međunarodne organizacije, tijela, paktove, odnosno jednu 'vladavinu bez vlade'. Hegemonija jedne najmoćnije sile podrazumijevala je čitavu mrežu pobočne međunarodne moći – onoga što je Saskia

Sassen odredila kao 'global governance'. Iako oružana i ekonomska sila igraju važnu ulogu, moramo se prisjetiti da su i Bretton Woods i Washington počivali na konsenzusu, što znači da se „imperija ne stvara na osnovi same sile, već na sposobnosti da se sila predstavi kao da je u službi prava i mira“ (Hardt, Negri, 2000: 26-27). Uistinu, to je, kvalitativno drukčiji oblik, odnosno nadgradnja striktno suverenističkog principa kakav se razvijao od 1945. U jednoj neefikasnijoj i izravnije opresivnijoj formi, sličan koncept imperijalnog vladanja zauzima 'socijalistički blok' s 'narodnim državama' ograničenog suvereniteta pod SSSR. Uistinu, i Bretton Woods i Washingtonski konsenzus počivali su na cijelom, kako Hardt i Negri zovu, 'lancu međunarodnih saglasnosti' oko niza ekonomskih, političkih, vojnih, kulturnih, zakonskih i drugih mjera koje su trebale dovesti do prosperiteta, mira, vladavine prava. To postepeno konstituiranje Imperija imalo je oblik nastajućeg mrežnog „ekonomsko-industrijsko-komunikativnog stroja – ukratko globaliziranog biopolitičkog stroja“ (Hardt, Negri, 2000: 46). Taj globalizirani biopolitički stroj, premda se oslanja na moć pojedinih nacionalnih država, u suštini izraz je jedne već globalne moći – a to je *kapitalizam* „koji od svog začetka funkcionira kao svjetska ekonomija“ (Hardt, Negri, 2003: 21) i nužno uvodi odnose nadređenosti i podređenosti. Uspostava jedne globalne *natklase* (Rorty, 1999), suštinski, prvih stanovnika globalnog komonvelta, podrazumijeva hegemoniju koja počiva na nacionalnoj, identitetskoj suprotstavljenosti i fragmentiranosti globalne potklase (onih koji žive od svoje radne snage), pa u okvirima Imperija, na krilima globalnog kapitala, nacionalna država sa svojim granicama i sistemima nadzora i socijalnog zbrinjavanja, odnosno redistribucije bogatstva ima svoju funkciju i opravdanje.

Međutim, kapitalističko konstituiranje polisa u kojem su prvi njegovi stanovnici pripadnici posjedničke klase nije ništa novo i možemo ga pratiti od ustavnih rasprava vezanih za uspostavu prve građanske republike. Chomsky nas podsjeća da je američki Ustav „suštinski aristokratski dokument koji je osmišljen da obuzda demokratske težnje

tog perioda', tako što bi predali vlast 'boljoj vrsti' ljudi i zabranili 'onima koji nisu bogati, iz dobre porodice ili ugledni da koriste političku moć', prema riječima historičara Gordona Wooda" (Chomsky, 2016: 16). Od te 1787. pa do danas traje mukotrpana borba uključenja i isključenja ljudi u poslove vladavine uz stalne tendencije obuzdavanja demokratskih težnji koje se periodično javljaju. Zašto bi konstitucija globalnog polisa bila drukčija, podrazumijevajući obuzdavanje demokratskih težnji s ciljem održavanja svojevrstnog aristokratskog poretka 'boljih ljudi' (*aristoi*) koji podrazumijeva „efikasno isključenje iz političkog sistema znantne većine populacije“ (Chomsky, 2016: 8). U tom svjetlu s pravom možemo pitati da li je moć nacionalne države čija prava ulaze u konflikt s pravima individuumu – o čemu pišu liberalni filozofi – zaista prepreka globalnoj pravdi? Moć koja se ispriječila nije moć nacionalne države, nego kapitalističkih proizvodnih odnosa čijih je nacionalna država tek jedan izraz, mehanizam discipliniranja i kontrole ogromne većine populacije iz sistema političkog odlučivanja, da zaključimo na tragu Noama Chomskog.

Glorifikaciju slobodnog kretanja roba, ideja i kapitala u neoliberalnom poretku prati sistematska demonizacija kretanja ljudi. Nacionalna država sa svojim režimima granica sve manje je u stanju nadzirati to kretanje pa je jedino što ostaje njegovo kriminaliziranje uprkos tome što ta kretanja predstavljaju opravdani izraz potrebe same kapitalističke proizvodnje. Ali njihova 'ilegalnost', proizvođenje čitavih dijelova populacije 'bez papira' pogoduje obaranju cijene rada. Kriminalizacija kretanja usporava i onemogućava pretpostavke za pojavu globalne svijesti i elemenata političkog subjektiviteta globalne potklase koja se mora državati u stalnom konfliktu i međusobnim podjelama. Otuda, prema Hardtu i Negriju prvi zahtjev za konstituciju političkog subjektiviteta na globalnoj razini je *globalno državljanstvo*. Autori pojašnjavaju: „boravišni papiri za svakoga znači na prvom mjestu da svi trebaju imati puna prava državljanstva u zemlji u kojoj žive i rade. Radi se o zahtjevu da se

jednostavno pravni status stanovništva reformira u koraku sa stvarnim ekonomskim preobrazbama zadnjih godina“ (Hardt, Negri, 2003: 330). Globalno svjetsko stanovništvo treba imati „*opće pravo da nadzire vlastito kretanje*“ (Hardt, Negri, 2000: 331).

Drugi politički zahtjev tiče se „*društvene nadnice i zajamčenog dohotka za sve*“ (Hardt, Negri, 2000: 332). S ozbirom da rad postaje sve više umrežen i društven, da sve više zavisi od cijelog lanca drugih ljudi, može se reći da svi ljudi doprinose proizvodnji, pa na osnovu toga zaslužuju i naknadu, od neplaženog rada u obitelji pa nadalje. Treći zahtjev tiče se „*prava na ponovno prisvajanje*“ (Hardt, Negri, 2000: 335). Autori to objašnjavaju time da „ponovno prisvajanje znači u tom kontekstu slobodan pristup znanju, informacijama, komunikacijama i afektima“ (Hardt, Negri, 2000: 335).

Možda će nam cijeli problem perspektive globalne pravde biti jasniji ako ga 'regionaliziramo' i pogledamo s kakvim problemima se suočava izgradnja jedne nadnacionalne političke zajednice kao što je Europska Unija. Jurgen Habermas u svom djelu *Ogled o ustavu Evrope* razmatra načine izlaska iz krize demokratskog legitimiteta s kojom se suočava EU. Naravno, nije moguće, Habermas to jasno stavlja do znanja, promatrati 'europski problem' izvan jedne šire, globalne krize demokratskog legitimiteta. Otvorenije nego ikada do sada Habermas kritizira snažnu antidemokratsku transformaciju koja pogađa EU, koja se dešava kao posljedica globalne financijske krize²⁶. Habermasov ton kojim nas upozorava na ova skretanja je upravo dramatičan. U intervjuu datom *Die Zeitu* 2011. godine on tvrdi: „To što me najviše uznemirava jest socijalna nepravda i sastoji se u tome da socijalizirani troškovi zakazivanja sistema najjače pogađaju najslabije socijalne grupe“ (Habermas, 2011: 99). Habermas rezolutno imenuje i krivca za ovaj nemili obrat: „socijal-darvinistički potencijal tržišnog fundamentalizma“ (Habermas, 2011:

²⁶ Ova kriza je snažno razgoltila 'međunarodni liberalni poredak'. Kako to Fareed Zakaria opisuje: „Slavna je Voltaireova primjedba da Sveto Rimsko Carstvo 'niti je sveto, niti je rimsko, a ni carstvo'. Isto se može reći za liberalni međunarodni poredak koji nikad nije bio niti liberalan, niti međunarodni, niti uređen u onolikoj mjeri, kako se to sad nostalglično opisuje. On je kaotična stvarnost, s idealizmom pomiješanim sa sebičnim nacionalizmom od samog početka“ (Zakaria, 2020: 227).

104). Neoliberalnu avanturu sa financijskim tržištima, on bez uvijanja kvalificira kao „oružje za masovno uništenje“ (Ibid., 113), za uništenje demokratskih društava i njihovih emancipatorskih i materijalnih potencijala, njihovih institucija i procedura. Ona obesmišljava demokratiju samu, jer politička moć, polako ali sigurno, prelazi iz ruku naroda, demosa, u ruke governance-a čiji je demokratski legitimitet upitan.

Da je ukupno stanje ne samo na europskoj već i na globalnoj razini uistinu dramatično potvrdu možemo naći i u tekstu Francisa Fukuyame. On nas u tekstu objavljenom početkom 2012. godine u *Foreign Affairs* upozorava da nam treba 'nova ideologija' koja će, za što se on danas zalaže, „potvrditi supremaciju demokratske politike nad ekonomijom i legitimirati nove vlasti kao izraz javnog interesa“ (Fukuyama, 2012: 60). Fukuyama se, nadalje, zalaže za „redizajn javnog sektora“, za direktne „politike redistribucije“ s ciljem okončavanja „dominacije interesnih grupa u politici“ (ibid., 60). Fukuyama upozorava da nas je dosadašnji neoliberalni način redistribucije bogatstva doveo do produbljanja jaza između bogatih i siromašnih, a srednju klasu, taj garant društvene stabilnosti još od Aristotela i zamajac buržujске demokratije, na rub propasti u svjetskim razmjerama. Ali, ono zastrašujuće u svemu tome je da je taj proces odmakao toliko da kapital u svom globalnom toku danas više ne treba demokratske okvire. Kapital cvate 'hiljadama cvjetova' u autoritarnoj Kini i nizu drugih sličnih zemalja 'radionica svijeta' bez ikakve liberalne tradicije.. Nismo li svjedoci situacije kada, da parafraziram Karla Marxa, jedna globalna, sveobuhvatna društvena snaga ili moć prerasta okvire društvenih odnosa, kada joj ti okviri postaju smetnja. Onda kada društveni odnosi postanu preprekom društvenoj snazi, na tragu Marxovog učenja, nastupa njihovo razaranje i transformiranje prema konturama nekog novog oblika kapitalističke društveno-ekonomske formacije. Kapital iza sebe ostavlja razvaline nacionalne demokratske države – tog bastiona demokratije i

demokratskog legitimiteta, stvarajući mrežu nadnacionalnih saveza, korporacija, institucija, ili se seli u autoritarne države. Utoliko je Habermasov zadatak transformacije demokratskog legitimiteta teži.

Dominacija kapitala je danas totalna. Habermas čak konstatira da još od „1989/90 više ne postoje iskakanja iz univerzuma kapitalizma. Može se“, misli Habermas, „još samo raditi o civiliziranju i kroćenju kapitalističke dinamike iznutra“ (Habermas, 2011: 102). Situacija u kojoj se nalazimo izuzetno je teška: s jedne strane kapitalistička dinamika je sveprisutna, totalna; ona podriva same temelje demokratskog poretka, a s druge strane, prema Habermasu, upravo odatle moramo pokušati pripitomiti, odnosno civilizirati taj isti kapitalizam. Jedan takav pokušaj morao bi krenuti od samog početka, odnosno, same funkcije kapitalizma u društvenom ugovoru koja je razumljena u integrativnom, a ne dezintegrativnom smislu o kojem govorimo danas. Axel Honneth nas podsjeća na Hegelove refleksije o normativnom okviru te 'nove' ekonomske forme: „Za Hegela, primarna integrativna funkcija ove nove ekonomske forme sastoji se u transformiranju 'subjektivne sebičnosti' u spremnost da se radi 'na zadovoljenju potreba svih drugih'“ (Honneth, 2012: 64). Ta opća spremnost s kojom se ulazi u tržišnu ekonomiju treba da doprinese diverzitetu univerzalnih ljudskih resursa, s jedne, a da, kako je to još Locke nagovijestio, svakom od učesnika osigura primanja dovoljna za pristojan život. Taj ekonomski aspekt trebao je samo pojačati međusobno priznanje učesnika društvenog ugovora koji se jedan drugom pojavljuju, s jedne strane, kao nositelji određenih prava i sloboda koje su u domenu političke pravde, a s druge strane, kao subjekti relativnog ekonomskog blagostanja što pada u domen ekonomske pravde. Iz perspektive međusobnog priznanja, Honneth na tragu Hegela piše: „u sistemu tržišno posredovane razmjene, subjekti se međusobno priznaju kao privatna autonomna bića koja djeluju jedno za drugo čime održavaju vlastitu egzistenciju kroz svoj radni doprinos širem društvu“ (Honneth, 2012: 64). Međutim, dalji razvoj kapitalizma,

na što još Hegel upozorava, upravo je doveo do njegovog „konflikta s vlastitim normativnim uslovima priznanja“ (Ibid., 64).

Habermas u svojoj analizi polazi od aporije demokratske vladavine na oglednom primjeru EU: ona je ograničena na nacionalnu, liberalno-demokratsku državu. U institucijama EU ova vladavina se transformira u nešto što on naziva „postdemokratsko-birokratskom vladavinom“ (Habermas, 2011: 81). Pak, na globalnom planu vlada odsustvo vladavine, osim vladavine finansijskih tržišta koja ostaju izvan dometa pojedinih nacionalnih država i pojedinih nadnacionalnih organizacija kao što su UN. Habermas smatra da je „rasprsnuće neoliberalne iluzije potaklo shvaćanje da finansijska tržišta, odnosno općenito funkcionalni sistemi svjetskog društva koji prelaze preko nacionalnih granica, stvaraju probleme koji više ne mogu savladati pojedinačne države niti čak koalicije država. U takvom kontekstu politika kao takva, stoji pred izazovom regulacije: internacionalna zajednička država mora se razviti u kosmopolitsku zajednicu država i zajednicu građana svijeta“ (Habermas, 2011: 10). U tom smislu, EU ima smisla kao demokratska zajednica jedino ako je faza ka globalnom demokratskom komonveltu do koga će se, prema Habermasu stići procesom civiliziranja vlasti, odnosno kako to on opisuje „demokratskim pravnim uobličavanjem političke vladavine“ (Ibid., 57), odnosno sveobuhvatnom demokratskom regulacijom. Izvor legitimacijske naracije za jedan takav proces Habermas nalazi u ljudskim pravima, odnosno u „normativnoj supstanci jednakog ljudskog dostojanstva“ (Ibid., 17) koja se kristalizira u otporu prema tiraniji bilo arbitrarnih vladara, diktatora, bilo arbitrarnih 'nevidljivih ruku' tržišta. Habermas kaže da su „ljudska prava uvijek proizlazila iz suprostavljanja samovolji, potčinjavanju i ponižavanju“ (Ibid., 15-16). Taj otpor samovolji općenito, upravo je ono što ljudska prava i demokratiju čini licem i naličjem emancipatorske naracije i imaginacije ljudskosti, čovječanstva. To je cijeli jedan novi supstancijalitet ljudskog samorazumijevanja (*eunomia*) koji ima smisla jedino ako se odnosi na svako ljudsko biće i koji

se može artikulirati i provoditi jedino u kontekstu općeljudske *isonomie*, odnosno širem demokratskom kontekstu čije su institucije i procedure konkretizacija tog etosa ljudskih prava i sloboda. Habermas zaključuje kako idemo u susret vremenu kada će „cjelina generacija čovječanstva koje danas živi rasuto po zemaljskoj kugli uzajamno dijeliti interese o osnovnim dobrima od kojih zavisi preživljavanje (... održavanje ekološke ravnoteže i prirodnih resursa...)“ (Ibid., 90).

U tom samorazumijevanju u dimenziji općeg, zajedničkog dobra smisao je europskih integracija. Bez tog krajnjeg cilja EU ostaje ono kako je prvobitno određena kao europska tekovina kapitala – *zajednica uglja i čelika*, zajednica razuzdanih financijskih tržišta, odnosno dio šireg svijeta kojim, kako sugeriraju Hardt i Negri „ne dominira jedna, dvije ili više država već desetine aktera koji imaju i provode različite vrste moći. To je mreža moći koja podrazumijeva saradnju dominantnih nacionalnih država, glavnih korporacija, nadnacionalnih ekonomskih i političkih institucija, različitih NVO, medijskih konglomerata i niza drugih moći“ (Hardt, Negri, 2011: 205). Ovu razgranatu pluralnu mrežu koja oblikuje svijet i uvelike prati kretanje kapitala, ne smijemo, upozoravaju nas Hardt i Negri „miješati s demokratijom... njezin multiplicitet striktno je ograničen na privilegiranu skupinu, oligarhiju moći koje su u međusobnom hijerarhijskom odnosu i koje su otvorene samo u ograničenom smislu moći i imovine“ (Ibid., 230). Kako ljudskim pravima, s emancipatorskim potencijalom, civilizirati, odnosno regulirati ovu mrežu koja je proizvod opće deregulacije? Možemo li se nadati na temelju općeljudskog zajedničkog interesa za globalnom regulacijom, kako Habermas navodi, tržišta, ekološke neuravnoteženosti i rizika visokih tehnologija bez demontaže samog kapitalizma? Pitanje koje se tiče budućnosti globalnog komonvelta pa time i same EU i njezina mogućeg ustava treba postaviti onda radikalnije od samog Habermasa. Ono glasi: da li je moguće iznutra ukrotiti kapitalističku dinamiku? Može li se pripitomiti kapitalizam koji gradi svijet prema svom liku?

Kako ćemo pripitomiti kapitalizam iz koordinatnog sistema svijeta – njegovih procedura, institucija, diskurzivnih obrazaca itd – kojeg je za sebe samog kapital već proizveo, oblikovao? Treba onda razmišljati o načinima civiliziranja kapitalizma *izvana*, dakle izvan sfere svijeta koju je ovaj poklopio, apropirirao, isposredovao, procesuirao, preobličio. Unutar te apropirirane sfere ljudska prava su i sama apropirana i već ideološki instrumentalizirana, pa se onda razmišljanje na Habermasovom tragu, o rekonstrukciji, odnosno civiliziranju iznutra, može učiniti unaprijed izgubljenim poslom. Nesporno je da ova normativna sfera ljudskog dostojanstva, ljudskih prava i sloboda prati ljudsku emancipatorsku imaginaciju od samih početaka naše civiliziranosti, ali bojim se da je isto tako nesporno da je način njene konkretizacije unutar onog što Hardt i Negri nazivaju 'republikom svojine' iscrpio svoje mogućnosti. Izvanjski civilizirati i konkretizirati ovu normativnu sferu, čini se moguće je samo ako je ta emancipatorska alternativa zamisliva bez kapitalizma. Ako je suditi po dosadašnjim iskustvima, unutar Keynesove paradigme, u državi blagostanja koja je sama bila rezultat dugotrajnih borbi radničke klase narod (shvaćen kao 'svi mi ostali') je uspio, kako piše Jodi Dean, da 'disciplinira kapital' (Dean, 2014). U neoliberalnoj državi, kroz mjere štednje, stezanje kaiša, uskraćivanjem, proglašavanjem nerentabilnim, kapital je uspio da 'disciplinira narod' i u dodatku, na raspolaganju za to ima svu raspoloživu državnu aparaturu. Država, ova moderna, na društvenom ugovoru zasnovana država, otkriva se u svojoj suštini kao instrument naročite klasne moći koja nekad 'ne intervenira' u ekonomiju (*laissez-faire* kapitalizam), a nekad opsežno intervenira u ekonomiju (neoliberalni kapitalizam) u vidu 'bail-outa', već kako to nalažu trenutni interesi hegemonijske klase. Vraćanje državne aparature u status instrumenta hegemonijske klase eksperimentalno je ostvareno, uspješno, naravno pod Pinochetom sedamdesetih godina XX stoljeća. Tada je pokazano da se kapitalizam može uspješno razvijati unutar autoritarnog, diktatorskog okvira i da, suprotno ideološkom stavu liberalne demokratije po kojem je slobodno tržište komplementarno

demokratiji, je ta društveno-ekonomska formacija još uspješnija u diktaturi. Od Pinocheta do Kine bio je potreban mali korak.

Literatura:

- Albert, Michael, Hahnel, Robin, *Unorthodox Marxism* (Boston: South End Press, 1978)
- Arendt, Hannah, *Conditio Humana* (Beograd: Fedon, 2016)
- Arendt, Hannah, *O revoluciji* (Beograd: Filip Višnjić, 1991)
- Aristotel, *Nikomahova etika* (Beograd: Kultura, 1970)
- Aristotel, *Politika* (Zagreb: Globus, Sveučilišna naklada Liber, 1988)
- Babić, Mile: „Život i djelo Ivana Duns Škota“ u Škot, Duns, *O principu individuacije* (Zagreb: Demetra, 2019); xi-xxvi;
- Babić-Avdispahić, Jasminka, Mujkić, Asim, *Etika* (Zenica: Eidos, 2019)
- Backerman, Willfred, *Economics as Applied Ethics*, (Palgrave Macmillan, 2017)
- Barry, Brian: „International Society from a Cosmopolitan Perspective“ u *The Cosmopolitanism Reader*, Brown, Garrett Wallace and Held, David eds., (Polity Press, 2012); 100-113.
- Barry, Norman P., *An Introduction to Modern Political Theory* (The Macmillan Press, 2005)
- Bennett, Gaymon, *Technicians of Human Dignity* (Fordham University Press, 2016)
- Berlin, Isaiah, *The Proper Study of Mankind* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000)
- Berns, Laurence: „Thomas Hobbes“, *History of Political Philosophy*, Leo Strauss and Joseph Cropsey eds., (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987); 396-420.
- Birmingham, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights*, (Bloomington: Indiana University Press, 2006)
- Brinton, Crane, *The Anatomy of Revolution* (New York: Vintage Books, 1965)
- Brock, Gillian: „Global Justice“, <https://plato.stanford.edu/> 2015.
- Butler, Judith, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press, 2018)

- Churchill, Ward, *A Little Matter of Genocide*, (San Francisco: City Lights Books, 1997)
- Claeys, Gregory, Thomas Paine. *Social and Political Thought* (Boston: Unwin Hyman, 1989)
- Cohen, Jean L., and Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997)
- Crick Bernard, *Demokratija* (Sarajevo: TKD Šahinpašić, 2004)
- Dean, Jodi, *Komunistički horizont* (Beograd: FMK, 2014)
- Dewey, John, *The Public and Its Problems* (Athens: Ohio University Press, Swallow Press, 1954)
- Dewey, John: „Democracy and Education in the World Today“, *John Dewey, The Later Works 1925-1953*, Vol. 13, Boydston, Jo Ann ed. (Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1987); 294-303.
- Dewey, John: „Democracy is Radical“ u *The Essential Dewey*, Vol. 1, Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander eds. (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998) 337-339.
- Donnelly, Jack, *International Human Rights*, (Westview Press, 2007)
- Douzinas, Costas, *Ljudska prava i imperija* (Beograd: Službeni glasnik, 2009)
- Douzinas, Costas: „Adikia: On Communism and Rights“, *The Idea of Communism*, Costas Douzinas and Slavoj Žižek eds. (London, New York: Verso, 2010); 81-100.
- Đurić, Mihailo, *Istorija političke filozofije* (Beograd: Albatros plus, 2010)
- Đurić, Miloš N.: „Predgovor“, Aristotel, *Politika* (Beograd: Kultura, 1970); v-xxxiv.
- Đurić, Miloš, N., *Istorija helenske književnosti* (Beograd: Dereta, 2011)
- Enciklopedija leksikografskog zavoda (EJLZ-2)*, Sv. 2. urednik Krleža, Miroslav (Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod, 1967)
- Enciklopedija leksikografskog zavoda (EJLZ-4)*, Sv. 5. urednik Krleža, Miroslav (Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod, 1968)
- Enciklopedija leksikografskog zavoda (EJLZ-5)*, Sv. 5. urednik Krleža, Miroslav (Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod, 1969)

- Evans, Richard J., *The Pursuit of Power. Europe 1815-1914* (Penguin Books, 2017)
- Foucault, Michel, *Hrabrost istine* (Zagreb: Sandorf&Mizantrop, 2015)
- Fruchtman, Jack Jr., *The Political Philosophy of Thomas Paine* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2009)
- Fukuyama, Francis: „The Future of History“, *Foreign Affairs*, Vol. 91, January-February 2012; pp.: 53-61
- Gelderer, Martin van, Skinner, Quentin: „Introduction“, *Republicanism Vol. 1: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Gelderen, Martin van, Skinner, Quentin eds. (Cambridge University Press, 2002); 1-8
- Goldwin, Robert A.: „John Locke“, *History of Political Philosophy*, Leo Strauss and Joseph Cropsey eds., (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987); 476-513.
- Gray, John, *Gray's Anatomy* (Penguin Books, 2016)
- Guidebook to Direct Democracy*, Kaufmann, Bruno, ed., (Initiative and Referendum Institute Europe, 2005)
- Guthrie, W.K.C., *The Greek Philosophers* (London, New York: Routledge, 2013)
- Habermas, Jurgen, *Ogled o ustavu Evrope* (Sarajevo: CJP, 2011)
- Habermas, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2019)
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Assembly* (Oxford University Press, 2017)
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Commonwealth* (The Belknap Press of Harvard University Press, 2011)
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Imperij* (Zagreb: Arkzin&Multimedijski institut, 2000)
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Mnoštvo* (Zagreb: Arkzin&Multimedijski institut, 2009)
- Hardt, Michael: „The Common in Communism“ *The Idea of Communism*, Costas Douzinas and Slavoj Žižek eds. (London, New York: Verso, 2010); 131-144.

- Habermas, Jurgen, *Javno mnijenje* (Novi Sad: Mediterran Publishing, 2012)
- Held, David, *Modeli demokratije* (Zagreb: Školska Knjiga, 1990)
- Held, David, *Models of Democracy* (Polity Press, 2003)
- Held, David: „Reframing Global Governance: Apocalypse Soon or Reform!“ u *The Cosmopolitanism Reader*, Brown, Garrett Wallace and Held, David eds., (Polity Press, 2012);293-311.
- Hitchens, Christopher, *Rights of Man. A Biography* (New York: Atlantic Monthly Press, 2006)
- Holton, James, E.: „Marcus Tullius Cicero“, *History of Political Philosophy*, Leo Strauss and Joseph Cropsey eds., (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987); 155-175.
- Honneth, Axel, *Borba za priznanje* (Beograd: Albatros plus, 2009)
- Honneth, Axel, *The I in We. Studies in the Theory of Recognition* (Polity Press, 2012)
- Hook, Sidney: „The Justifications of Democracy“, *Philosophy Now*, Rothenberg-Struhl, Paula and Struhl, Karsten (New York: Random House, 1972)
- Ingram, David Bruce, Parks, Jennifer A.,*The Complete Idiot's Guide to Understanding Ethics* (Indianapolis: Alpha Books, 2002)
- Jones, Daniel Stedman, *Masters of the Universe* (Princeton University Press, 2012)
- Jefferson, Thomas: „Thomas Jefferson“ u *The Norton Anthology of American Literature*, Vol. 1, Murphy, Francis, ed. (New York, London: W.W. Norton and Co., 1979), str.: 636-665.
- Keane John: „The Originality of Democracy“, *State and Democracy*, Podunavac, Milan ed. (Beograd: Fakultet političkih nauka, 2011); 24-35.
- Keane, John, *The Life and Death of Democracy* (Simon and Schuster, 2010)
- Kojeve, Alexandre, *Kako čitati Hegela* (Sarajevo: Logos, 1990)
- Krleža, Miroslav, *Na rubu pameti* (Sarajevo: Dani, 2005)
- Kuzanski, Nikola, *O među religijama* (Sarajevo: Connectum, 2005)

- Laertije, Diogen, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* (Beograd: BIGZ, 1985)
- Lenjin, Vladimir, Iljič, *Država i revolucija* (Sarajevo: Svjetlost, 1977)
- Linder, Wolf, *Swiss Democracy* (Palgrave Macmillan, 2010)
- Lindert, Thijs van: „Cities as the forerunners of the 21st century: An Interview with Benjamin Barber“ in *Shifting Paradigms*, Johannes Lukas Gartner ed. (New York: Humanity in Action Press, 2016)
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett ed. (Cambridge University Press, 1999)
- Macdonald, Margaret: „Natural Rights“, *Theories of Rights*, Jeremy Waldron ed. (Oxford University Press, 1992); 21-40.
- Madison, James: „The Federalist – James Madison“ u *The Norton Anthology of American Literature*, Vol. 1, Murphy, Francis, ed. (New York, London: W.W. Norton and Co., 1979), str.: 666-675.
- Maier, Christian, *Nastanak političkog kod Grka* (Beograd: Albatros plus, 2010)
- Malešević, Siniša, *Države-nacije i nacionalizmi* (Zagreb: Jesenski-Turk, 2017)
- Mandarini, Matteo and Toscano, Alberto: „Antonio Negri and the antinomies of bourgeois thought“, Negri, Antonio, *Political Descartes* (London: Verso, 2007); 1-26.
- Marksovo shvatanje čoveka*, V. Korać, ur. (Zagreb: Naprijed, 1987)
- Marx, Karl: „Građanski rat u Francuskoj“ u *Odabrana djela klasika marksizma*, Zvonko i Nataša Tkalec ur., (Zagreb: Naprijed, 1973b) 7-88.
- Marx, Karl: „Kritika gotskog programa“ u *Odabrana djela klasika marksizma*, Zvonko i Nataša Tkalec ur., (Zagreb: Naprijed, 1973) 89-114.
- Marx-Engels, *Rani radovi* (Zagreb: Naprijed, 1961)
- Maškin, N.A., *Istorija starog Rima* (Beograd: Naučna knjiga, 1977)
- Molnar, Aleksandar, *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi* (Beograd: Samizdat.B92, 2001)
- Mouffe, Chantal, „Hegemony and Ideology in Gramsci“, *Gramsci and Marxist Theory*, Mouffe, Chantal, ed., (London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1970); 168-204.

- Mujkić, Asim, *Kratka povijest pragmatizma* (Zenica: Hijatus, 2005)
- Nagel, Thomas: "The Problem of Global Justice" u *The Cosmopolitanism Reader*, Brown, Garrett Wallace and Held, David eds., (Polity Press, 2012); 393-412.
- Nancy, Jean-Luc, *Being Singular Plural* (Stanford University Press, 2000)
- Nancy, Jean-Luc, *Being Singular Plural* (Stanford University Press, 2000)
- Negri, Antonio, Scelsi, Raf Valvola, Zbogom, gospodine socijalizam (Zagreb: vbz, 2011)
- Nelson, Craig, *Thomas Paine. Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nation*, (Penguin Books, 2006)
- Nussbaum, Martha: „Kant and Cosmopolitanism“ u *The Cosmopolitanism Reader*, Brown, Garrett Wallace and Held, David eds., (Polity Press, 2012); 27-44.
- Ockham, Wilhelm von, *Probleme der Metaphysik*. Lateinisch-Deutsch (Freiburg im Breisgau: Herder, 2012)
- Paine, Thomas: „Agrarian Justice, Opposed to Agrarian Law, and to Agrarian Monopoly, Being a Plan for Meliorating the Condition of Man“, Thomas Paine Rights of Man and Common Sense, Limbaugh, Peter ed. (London, Brooklyn New York: Verso, 2009); 294-314.
- Parekh, Serena, *Hannah Arendt and the challenge of modernity*, (New York, London: Routledge, 2008)
- Piketty, Thomas, *Time for Socialism*, (New Haven, London: Yale University Press, 2021)
- Piketty, Thomas, *Capital and Ideology* (Cambridge, Mass., London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2020)
- Pinkard Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason* (Cambridge University Press, 1996)
- Pippin, Robert, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge University Press, 1999)
- Platon, *Država* (Beograd: Dereta, 2005)
- Platon, *Zakoni* (Beograd: Dereta, 2004)

- Podunavac, Milan, Keane, John, Sparks, Chris, *Politika i strah* (Zagreb: Politička kultura, 2008)
- Podunavac, Milan, *Republikanizam* (Beograd: Fakultet političkih nauka, 2014)
- Posavec, Zvonko: „Značenje Aristotelove Politike“, Aristotel, *Politika* (Zagreb: Globus, Sveučilišna naklada Liber, 1988); v-xxx.
- Povijest svijeta*, Böing, Gunther ed. (Zagreb: Naprijed, 1977)
- Przeworski, Adam, *Democracy and the Limits of Self-Government* (Cambridge University Press, 2010)
- Rachels, James, *The Elements of Moral Philosophy* (Boston: McGraw Hill, 1999)
- Rawls, John, *Teorija pravde* (Beograd: JP Službeni list SRJ, Podgorica: CID, 1998)
- Rorty, Richard, *Interviews with, Thake Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*, Mendieta, Eduardo, ed. (Stanford, Ca.: Stanford University Press, 2006)
- Rorty, Richard, Vattimo, Gianni, *The Future of Religion*, Zabala, Santiago, ed. (New York: Columbia University Press, 2005)
- Rorty, Richard, *Achieving Our Country* (Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press, 1998)
- Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope* (PenguinBooks, 1999)
- Rorty, Richard, *Truth and Progress. Philosophical Papers Vol. 3* (Cambridge University Press, 1998)
- Rorty, Richard: „Postoje li filozofske pretpostavke akademske slobode?“, *Beogradski krug / U odbranu univerziteta*, No. 3-4/ 1997; 1-2/1998.,
- Rousseau, Jean-Jacques, *Društveni ugovor* (Beograd: Filip Višnjić, 1993)
- Salecl, Renata, *Tiranija izbora* (Beograd: Arhipelag, 2002)
- Sassen, Saskia, *Gubitak kontrole* (Beograd: Beogradski krug, 2004)
- Scheiring, Gabor, Szombati, Kristof: „From neoliberal disembedding to authoritarian re-embedding: The making of illiberal hegemony in Hungary“, *International Sociology*, Vol. 35, issue 6 (721-738) 2020.

- Sekulić, Gajo, *Individuum i nasilje* (Sarajevo: Rabic, 2006)
- Sekulić, Gajo: „Civilno društvo, etno-kapitalizam i svijet rada“ u *Revija slobodne misli*, god. 10, br. 45-46, Sarajevo: juli-december 2004; str.: 7-13.
- Sekulić, Gajo: „Da li je rasprava Habermas-Rawls završena? Granične mogućnosti liberalizma i demokratije (socijalizma) u John Rawls i perspektive liberalne demokratije u BiH (Sarajevo: Friedrich Naumann Stiftung, 2003) str.: 9-19.
- Sekulić, Gajo: „Pet paradoksa pitanja ljudskih prava sa stanovišta etičke rekonstrukcije duhovinih i socijalnih nauka u BiH“ u *Ljudska prava u BiH – Znanost i praksa* (Univerzitet Graz, 1997) str.: 231-239.
- Sen, Amartya, *Razvoj kao sloboda* (Beograd: Filip Višnjić, 1999)
- Skinner, Quentin: „The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives“, *Philosophy in History*, Rorty, Richard, Schneewind, J.B. and Skinner, Quentin eds. (Cambridge University Press, 1995); 193-224
- Struve, V.V., Kalistov, D.P., *Stara Grčka* (Beograd: Marso, 2011)
- Swift, Adam, *Politička filozofija* (Beograd: Clio, 2008)
- Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries* (Durham, London: Duke University Press, 2004)
- Teoretičari liberalizma, Lakićević, Dragan et al. (Beograd: Službeni glasnik, 2008)
- The *Essential Dewey, Vol. 1. Pragmatism, Education, Democracy*, Hickman, Larry A. and Alexander, T.M. eds. (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998)
- Trigg, Roger, *Morality Matters* (Blackwell Publishing, 2005)
- Varufakis, Janis, *Globalni minotaur* (Beograd: Profil, 2015)
- Velema, Wyger: „'That a Republic is Better Than a Monarchy': Anti-monarchism in Early Modern Dutch Political Thought“, *Republicanism Vol. 1: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Gelderen, Martin van, Skinner, Quentin eds. (Cambridge University Press, 2002); 9-26.
- Vickers, Vikki J., 'My Pen and My Soul Have Ever Gone Together'. *Thomas Paine and the American Revolution* (New York, London: Routledge, 2006)

- Vlastos, Gregory: „Justice and Equality“, *Theories of Rights*, Jeremy Waldron ed. (Oxford University Press, 1992); 41-76.
- Vranicki, Predrag, „Ideja i praksa samoupravljanja u Evropi na razmeđu stoljeća“ *Samoupravljanje*, Vol. 1, Vranicki, Predrag ed. (Zagreb: Globus, 1982); ix-ciii.
- Waldron, Jeremy: „Introduction“, *Theories of Rights*, Jeremy Waldron ed. (Oxford University Press, 1992); 1-20.
- Westbrook, Robert B., *John Dewey and American Democracy* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1992)
- White, Thomas I., *Right and Wrong. A Brief Guide to Understanding Ethics* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1988)
- Zakaria, Fareed, *The Future of Freedom* (New York, London: W.W. Norton and Company, 2003)
- Zakaria, Fareed, *Deset lekcija za svijet poslije pandemije* (Zagreb: Fraktura, 2020)
- Zinn, Howard, *Narodna povijest SAD-a* (Zagreb: VBZ, 2012)
- Žižek, Slavoj, *Lenjin 2017. Sećanje, ponavljanje i prorađivanje* (Novi Sad: Akademska knjiga, 2018)

„Tema ove nove knjige Asima Mujkića koju preporučujem za objavljivanje pojavljuje se u jednom veoma kriznom i opasnostima bogatom historijskom vremenu. Ono traži novo hrabro i radikalno kritičko preispitivanje potencijala, stvarnih mogućnosti i granica dva povezana diskursa: demokratije i ljudskih prava. Autor prezentira temu kao historijsko-materijalističko istraživanje historijskih transformacija i iskušenja demokratije i ljudskih prava. On to radi na dijaloški način kroz diskusiju sa najznačajnijim autorima prošlosti i sadašnjosti. On suočava Aristotela i Platona sa prosvjetiteljskim misliocima, kao i sa kontroverzama današnjih najaktuelnijih filozofskih diskusija: tu su kako Marks, kritička teorija društva, tu je njegova stara intelektuana ljubav – Richard Rorty, Habermas, i danas sve nezaobilazniji Rols. Liberalna i neoleberalna demokratija su u centru kritike. To je pitanje o moći današnjeg kapitalizma kao društva neizrecive nejednakosti (Piketi) da pripitomi svoje suprotnosti. To on nije u stanju. Izlaz novog talasa izvorne demokratije i prava na ljudska prava vidi u današnjim i onim još nepronađenim emancipatorskim snagama „mnoštva“ (Negri) civilnog društva. Knjiga nije samo za univerzitetske rezervate, već i za građane koji bi rado živjeli u višim i boljim društvenim oblicima. Uzgred, kao osoba koja je ove godine preživjela i svoju „84“-u, ponosan sam na nekoliko mlađih bh intelektualaca, u koje najneospornije spada i Asim Mujkić, zato što stoje uspravno uprkos silovitim izazovima.“

**Dr. Gajo Sekulić, professor emeritus
Univerziteta u Sarajevu**

Pitanje demokratije i ljudskih prava ostaje trajna zadaća i uvijek otvoreno jer je tu riječ prvenstveno o slobodi koju nitko ne može nametnuti ni iznuditi. Poznati njemački filozof prava Ernst-Wolfgang Böckenförde tvrdi da slobodarska, sekularizirana država živi od pretpostavki koje ona sam ne može garantirati. Ako bi država htjela pravnom prisilom i autoritativnim zapovijedima garantirati slobodu na kojoj se temelji, to ne bi mogla ostvariti bez napuštanja slobode i bez pada u onaj zahtjev za totalitetom koji ju je odveo u konfesionalne ratove, tj. bez pada u totalitarizam. U taj je rizik država ušla radi slobode. Kao slobodarska država može postojati samo onda kada se sama sloboda, koju država svojim građanima garantira, regulira iznutra: iz moralne supstancije pojedinca i iz homogenosti društva. Jasnije rečeno, slobodna se država temelji na moralu, što je Asim Mujkić u ovoj knjizi uvjerljivo i argumentirano pokazao. A bit morala je sloboda. Knjiga je primarno namijenjena humanistici i akademskoj zajednici, ali jednako i širokoj kulturnoj publici jer na suvremen i kritički način raspravlja o etici i politici, o demokratiji i ljudskim pravima.

**Dr. Mile Babić, redovni profesor,
akademik ANUBiH**



**FAKULTET
POLITIČKIH
NAUKA**

**UNIVERZITET U SARAJEVU
MCMXLIX**

ISBN 978-9926-475-34-5



9 789926 475345